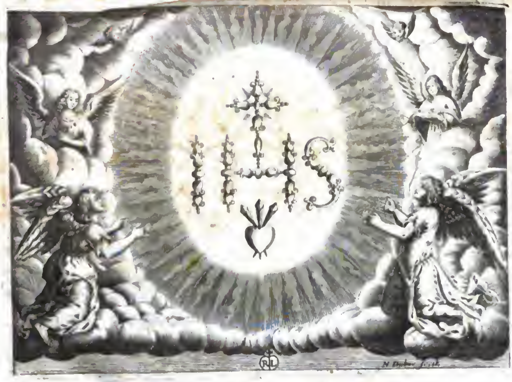
SVMMA THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

AVCTORE R. P. MARTINO BECANO,
Societatis IESV Theologo, in Academia
Moguntina Professore ordinario.

DVOBVS TRACTATIBVS PERNECESSARIIS
hac Postremâ Editione aucta: vno de Natura Theologiæ,
Altero de Gratiæ Auxiliis.

Auctore GERVASIO BIZZONIO *Cenomanensi.*



ROTHOMAGI,
Sumptibus RICHARDI LALLEMANT, Illustrissimi
Archiepiscopi & Collegij Societatis IESV Typographi.

M. DC. LVII.

CVM APPROBATIONE.

AD LECTOREM.

BIBLIOPOLÆ amici mei crebris precibus diu reluctatus, ac demùm victus, Summæ Theologicæ Becani Tractatus duos, vnum de Natura Theologiæ, alterum de gratiæ auxilio, tanquam membra suo corpori adhibui, vt illius ad typographiæ priuilegium, cæterorum ad sacræ doctrinæ integritatem aspirantium votis obsequerer. Obloqueris me curtis staminibus longa subtegmina implicare, in cistulam merces explicatas, in pugnum palmam dilatatam, in epitomen volumina, in corticem nucis iliadem, proportionis oblitum includere; scilicet Becanicæ breuia, circunscripta, & synoptica; mea vero prolixa, locupletia, & polymita. De verbis hoc ais, an de rebus ipsis? si primum, imponis; dicendi enim characterem Asiaticum & laciniosum in Philosophicis & Theologicis tradendis non amo; si alterum, mea non solùm fateor esse tractiora, sed amplius addo, esse debuisse. Video enim te lustrandis Theologiæ breuiarijs, non rerum dumtaxat corticem sed medullam, intestinarúmque difficultatum solutionem quærere, imò ad quæstiones maximè lubricas & contortas, in Sorbonicis agonalibus palam disceptandas, te, si Deo placet, accingere; quod specioso quidem, sed inani conatu moliris. Possum & ego, si benè me noui, Theologiam in pauca contrahere, adeoque summam Becanicâ duplo aut etiam decuplo minorem concinnare, sed in gratiam eorum, qui præmonuerint se non scientes esse, sed videre velle. Plena & facilia copiosè tractare, obscura & perplexa cursim attingere, quæstiones ordiri & subinde tantùm insinuare, vt ijs capiendis animus fatiscat, non edisserere, quid aliud est quàm aubitandi ansas offerre, ac veritatis quasi diluculum, expirato vaporum anhelitu infuscare? Iustam breuitatem affector, resecandis verborum phaleris, & inutilium recularum laciniis, ordine ac methodo, quoad in me est, exactissima, claritate non ex sermonis profluentia, sed ex operosa singulorum commentatione accersita: non etiam ijs prætermittendis, sine quibus vmbram non corpus, vanitatem non veritatem, superficiem non soliditatem, scientiæ speciem, non ipsam scientiam assequaris. Itaque dissertationis de actualis gratiæ auxilio partem, quia typographus, antecedentibus & subsequentibus prælo subiectis, spatium inæquale reliquerat, saltatorio isto & superficiario stylo delibatam, nolim vt meam & spontaneam, sed vt exoticam & coactam habeas, quod in ea luculentum nihil aut euolutum inueniatur. Stude & Vale.

APPROBATIO DOCTORVM.

EGo infrà scriptus sacræ Theologiæ Parisiensis Doctor Sorbonicus, fidem facio me legisse & examinasse, Magistri Geruasij Bigeon viri doctissimi, tractatus duos Theologicos, vnum de natura Theologiæ, alterum de gratiæ auxilio, in quibus perspicuitatem cum breuitate, & soliditatem cum subtilitate, eleganter coniunctas sum demiratus. Quo in opere, Christianæ & Catholicæ fidei conformi, sicut testor, omnia, & speciem edunt ingenij ad res Theologicas publico nati, & desiderium pariunt similia de cæteris Theologiæ partibus monumenta consequendi. Datum Parisijs sub signo nostro manuali. vi. Id. Augusti. 1639.

EVSTACHIVS DE LESSEVILLE.
Abbas S. Crispini, & Regis Eleemosynarius.

EGo infrà scriptus Doctor Facultatis Parisiensis, testor me legisse Tractatus de natura Theologiæ, & de gratiæ auxilio, sapientissimi viri, Magistri Geruasij Bigeon, opus prælo dignissimum, & sacræ Theologiæ studiosis vtilissimum, nihil continens quod non sit principijs fidei, & bonis moribus conforme. In cuius rei fidem præsens testimonium manu propria signaui 6. Iulij 1639.

Frater LAVRENTIVS DE LA MOTTE.
Cisterciensis.

Hæc secunda editio Incœpta fuit 10. Maij 1656. & absoluta 1. Iunij 1657.

INDEX CAPITVM ET QVÆSTIONVM.

Disputatio proœmialis de natura Theologiæ.

Prima Pars de genere remoto.

Secunda Pars. De genere proximo.

PRIMA PARS THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

TRACTATVS PRIMVS.

Index Capitum.

TRACTATVS II.

De Sanctissima Trinitate.

TRACTATVS III.

De angelis

8. Quomodo

TRACTATVS V.

De gratia.

PARTIS III.

TRACTATVS PRIMVS,

DE FIDE, SPE, ET CHARITATE.

7. *An*

TRACTATVS SECVNDVS DE IVSTITIA ET IVRE.

QVARTA PARS
THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ
TRACTATVS PRIMVS.

V. PARTIS

SECVNDVS TRACTATVS

DE SACRAMENTIS IN genere.

DE SACRAMENTIS IN SPECIE.

DISPVTATIO

DISPVTATIO PROOEMIALIS
De natura Theologiæ.

QVÆSTIO I.
De Appellatione & notione Theologiæ.

PRimò, Theologia, si nominis etymon spectes, idem est ac sermo seu ratiocinatio de Deo, teste August. 8. ciuit. cap. 1. Isid. 8. etym. cap. 6. Iuxta quam acceptionem, quæ latissima est, Theologia dicitur omnis doctrina de Deo siue naturali lumine, siue diuina reuelatione nitatur. Hinc & Metaphysica Theologia nominata est, 6. Metaphy. tex. 2. & Philosophi ac Poetæ qui de Deo scripserunt, non modò à profanis authoribus vt Aristotele & Tullio, sed à Clemente Alexandrino, Eusebio & Augustino Theologi dicti sunt.

2. Theologiæ nomine appellatur sacra Scriptura quatenus de Deo disserit, & vniuersè omnis doctrina de Deo quæ reuelatione diuina immediatè nititur. Hinc Ioan. Euägelista Theologus indigitatur, quòd Trinitatis mysterium, & Christi diuinitatem explicatiùs quàm cæteri Euangelistæ, tradiderit; & hæc acceptio angustissima est.

3. Theologiæ nomine appellatur omnis doctrina, siue de Deo, siue de creaturis, à Deo immediatè vel mediatè reuelata; secundùm quam acceptionem Theologia comprehendit tum veritates à Deo proximè reuelatas, tum conclusiones ex iis deductas, proindéque mediatè reuelatas. Ita sumit Thom. q. 1. art. 1.

4. Theologiæ nomine significatur ea doctrina, quæ ex propositionibus immediatè reuelatis, tum circa Deum, tum circa creaturas, conclusiones deducit; quibus mysteria fidei declarat, suadet ac tuetur, iuxta hæc August. lib. 14. Trinit. cap. 3. *huic scientiæ tribuitur id quo fides gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*. Ita etiam sumit Thom. quæst. 1. art. 1. & seq. & hæc acceptio communis est.

De hac Theologia loquitur Christus Matt. 23. aiés se dare Ecclesiæ *scribas*; & Paulus 1. Cor. 12. aiens Christum dedisse Ecclesiæ *doctores*; per Scribas enim & Doctores significantur ij qui doctrinam Euangelicam eruunt & probant ex lege & Prophetis, quod Theologi faciunt. Eandem intelligit Paulus loco cit. per sermonem sapientiæ & scientiæ, quem aliquibus Ecclesiæ membris ait diuinitus impertiri, iuxta expositionem Augustini 14. ciuit. cap. 1. Huius Theologiæ vsus semper in Ecclesia viguit, vt constat ex Euangelio, Actis, & Epistolis Apostolorum, Conciliorum & Patrum scriptis, vbi Christus, Apostoli, Concilia, & patres identidem ea vtuntur; semperque vigebit vt constat ex his Pauli Ephes. 4. ipse dedit quosdam quidem Apostolos, &c.

Vocatur autem doctrina continens propositiones à Deo reuelatas, aut conclusiones ex iis deductas, Theologia, non quòd agat de Deo solo, cum agat etiam de creaturis; sed quia Deus est præcipua pars subiecti eius, & quia, quæcunque præter Deum tractat, relatiuè ad Deum tractat.

Vocatur etiam doctrina sacra & reuelata; sacra, quia de rebus sacris disserit; reuelata, quia continet propositiones immediatè à Deo reuelatas, vel conclusiones ex iis deductas, proindéque reuelatas non quidem immediatè, sed mediatè. Atque nos de hac Theologia nunc disputamus.

QVÆSTIO II.
De necessitate Theologiæ.

PRÆNOTANDA.

1. HIc quæritur an & quomodo Theologia sit ad finem vltimum supernaturalem obtinendum necessaria, vt videre est apud Thom. quæst. 1. art. 1.

2. Non est quæstio de Theologia seu doctrina sacra prout comprehendit ipsam fidem, seu veritates à Deo immediatè reuelatas, siquidem constat fidem necessariam esse ad salutem necessitate medij, neq; est huius loci de necessitate fidei disputare: sed de Theologia seu doctrina quæ ex veritatibus à Deo proximè reuelatis conclusiones elicit. Ita communis sentētia. Iuxta quam fallitur Caietanus docens in art. 1. S. Thomam, cum hanc quæstionem ponit: Theologiam seu doctrinam sacram priori modo accipere.

3. Theologia seu doctrina quæ ratiocinatur circa veritates à Deo proximè reuelatas, sumi potest, vel quoad substātiam abstrahendo à modo quo traditur; vel quoad modum, hic autem modus duplex est; vnus dialecticus, presso & simplici genere dicendi contentus, exactus, subtilis, & ad docendum ac probandum comparatus: Alter Rhetoricus seu oratorius, elegāti & fusa oratione gaudens; nec solùm ad docendum & probandum, sed etiam ad persuadendum & ad delectandum instructus. Theologia priore modo tradita nominatur Scholastica, quia scholæ seu scholastici Doctores post Magistrum sententiarum, qui scripsit circa an. Christi 1140. eam inuexerunt.

ARTICVLVS I.
An Theologia secundùm se necessaria sit ad salutem? Thom. quæst. 1. art. 1.

1. PRIMA CONCLVSIO. Stando in lege ordinaria & consueta Dei prouidentia. Theologia quoad substantiam simpliciter necessaria est toti hominum communitati ad salutem consequendam: ita omnes Theologi cum S. Thom. art. 1.

Probatur 1. Iuxta legem Dei ordinariam, illa doctrina simpliciter necessaria est hominum communitati ad salutem, quæ necessaria est ad præstādum officium pastoris & doctoris; Atqui Theologia eiusmodi est. Maior probatur, quia iuxta diuinam ordinationem seu dispositionem, officium pastoris & doctoris hominum communitati simpliciter necessarium est ad salutem, vt constat ex his Pauli, Eph. 4. v. 11. *& ipse dedit quosdam quidem Apostolos, &c.* vbi etiam hæc ratio affertur, vt non simus paruuli fluctuantes, & circunferamur omni vento doctrinæ; quod perinde est ac si diceretur, semoto pastorum ac doctorum officio, futurum esse vt homines aut doctrinam fidei contrariam reciperent, aut ab recepta fidei doctrina distraherentur. Minor probatur, quia nuda & simplex fides non sufficit ad munus pastoris & doctoris, vt constat 1. ex loco citato, vbi Paulus non omnes fideles, sed aliquos tantùm diuinâ prouidentiâ datos,

nit esse doctores. 2. ex his 1. Cor. 12. *Nunquid omnes doctores? &c.*

Probatur 2. quia Christus, Apostoli, Patres, & doctores omnes Theologia vsi sunt ad mysteria fidei declaranda, probanda & defendenda; v. g. Christus Matt. 12. ex his Psal. 109. *Dixit Dominus Domino meo, &c.* probat se esse filium Dei; & Paulus hominum resurrectionem probat ex resurrectione Christi 1. Cor. 15. v. 13. Confirmatur ex perpetua Ecclesiæ cura in prouidendis doctoribus, qui Theologiam, præsertim eam quæ in exponenda scriptura versatur, publicè docerent; hæc enim satis indicat Theologiam hominum communitati, iuxta communem Dei prouidentiam, simpliciter necessariam esse ad recipiendam & retinendam fidem, proindéque ad salutem.

Probatur 3. Theologia, stando in communi Dei prouidentia, simpliciter necessaria est hominum cõmunitati ad fidem recipiendam & retinendam, ergò ad salutem. Antecedens prob. quia stando in consueta Dei prouidentia, vt aliquis prudenter fidem recipiat & retineat, necessarium est, aut vt difficultates quas circa mysteria fidei, vel ratio naturalis, vel hæretici & infideles, vel dæmones ei suggerunt, siue ab ipso, siue ab alio homine, ita de facto explicentur & soluantur, vt prudenti dubitationi circa eorum veritatem nullus locus relinquatur; aut saltē vt ipsi constet aliquos esse in hominum communitate qui præstare id possint; alioqui enim leuiter & imprudenter crederet; iuxta hæc, *qui citò credit, leuis est corde*; atqui nec ipse, nec hominum alius difficultates illas ita soluere potest, stando in communi Dei prouidentia, circa Theologiæ subsidium. *Neque* dicas satis esse quod illi constet vel beatos, vel saltem Deum difficultates illas posse soluere; nam id quidem satis est, sed per communem Dei prouidentiam non habetur.

Probatur 4. Experientia seu historia; ex qua constat hæreses quas fides passa est, ex Theologorum defectu magnam partem ortum habuisse, iuxta hæc Isaiæ 56. *Omnes bestiæ agri, &c.* & hæc Prou. 29. *Cum Prophetia defecerit dissipabitur populus.*

Nota 1. Conclusio limitata est ad Dei legem ordinariam seu consuetam prouidentiam, quia potest Deus per extraordinariam prouidentiam seu potentiam absolutam, nullo Theologiæ interuentu, fidem inducere ac tueri; vel remouendo controuersias & dubitationes contra fidem, vel supplendo ratiocinationis defectum internis illustrationibus, &c.

2. Non est accipienda conclusio, de quouis instanti, aut breui temporis interuallo, sed de notabili tempore; etsi enim per aliquod breue tempus hominum communitas careret Theologis, non necessariò consequens esset, etiam stando in lege Dei ordinaria, totam hominum communitatem non habere fidem & consequenter non saluari.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Theologia secundùm se, seu quoad substantiam, non modo non hominum communitati, sed etiam singulis hominibus tum adultis, tum paruulis, stando in præsenti rerum statu seu lege Dei ordinaria, simpliciter necessaria est ad salutem; non quidem hoc sensu quod vnicuique simpliciter necessarium sit ad salutem, ipsum esse Theologum; sed hoc, quod vnicuique simpliciter necessarium sit ad salutem, aliquem hominem esse Theologum, ita omnes Theologi.

Probatur 1. de adultis, ex argumentis pro prima conclusione adductis.

Probatur 2. tum de adultis, tum de paruulis; Iuxta visitatam Dei prouidentiam si nullus esset fidei prædicator, nullus saluaretur, atqui si nullus esset Theologus, nullus esset fidei prædicator, ergo si nullus esset Theologus, nullus saluaretur. Maior probatur, quia iuxta communem Dei prouidentiam, fides pendet ex auditu; *quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? Rom.* 10. proindéque iuxta eam nullus adultus fidem reciperet aut retineret, si deessent prædicatores; quod si nullus adultus fidelis esset, nullus infantibus baptismum, quod sacramentum fidei est, ministraret. Minor probatur, quia vt quis alteri fidem sufficienter prædicet ac proponat; necesse est illum esse aut Theologum, aut saltem Theologorum authoritate niti, sufficienter testando ei cui fidem proponit, esse aliquos in Ecclesia qui difficultates omnes contra fidei veritatem occurrentes ita soluant, vt dubitationem omnem prudentem amoueant, cuiusmodi sunt soli Theologi.

Conclusio hæc, quemadmodum præcedens, coarctata est ad legem Dei ordinariam siue vsitatum prouidentiæ diuinæ cursum; si quidem absolutè potest Deus sine vllius prædicatoris interuentu, vel se solo, vel angeli ministerio, fidem vt par est proponere ac ingenerare, ipsamque ingenitam aduersus omnes tentationes & difficultates propugnare. Atque hoc, iuxta communem & receptam doctrinam, reipsa contingeret ei, qui naturæ legem certo temporis interuallo soli Deo noto, diuina gratia opitulante sequeretur, neque tamen hominis vllius fidei mysteria proponentis copiam haberet; Deus enim per se, vel per Angelum, necessariis ad salutem fidei mysteriis huiusmodi hominem informaret, quia hoc ad diuinam prouidentiam pertinet, *inquit*, *S. Thom. q.* 14. *de veritate art.* 11. *ad* 1. vt cuilibet prouideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur.

TERTIA CONCLVSIO. Theologia secundùm substantiam non est simpliciter necessaria in singulis fidelibus ad eorum salutem, seu, non est simpliciter necessarium singulos fideles esse Theologos ad hoc vt saluentur. Ita omnes Theologi.

Probatur 1. ex Paulo 1. Cor. 12. v. 28. dicente Deum quosdam fidelium instituisse doctores, non verò omnes; & ex Augustino lib. 14. Trinit. cap. 1. expressè id docente.

Probatur 2. quia in genere cognitionis, singulis fidelibus ad salutem sufficit fides supernaturalis cum Spiritus sancti donis intellectualibus, quæ sine habitu Theologiæ infundi & conseruari, lege ordinaria possunt.

Infer, si Theologia & diuina fides essent vnus & idem habitus, esset quidem hic habitus singulis ad salutem simpliciter necessarius, quatenus fides, non autem quatenus Theologia.

Ob. hæc Petri epist. 1. cap. 3. v. 15. *Dominum Christum sanctificate in cordibus vestris, parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe*, & consequenter de ea quæ in vobis est fide quam spes supponit: hæc præparatio ad salutem simpliciter necessaria est, quam tamen nullus nisi Theologus, stando in lege ordinaria, habere potest.

1. Responsio; vult S. Petrus teneri singulos fideles ad id præstandum non per se determinatè, sed vel per se, vel per suos doctores; ex quo non sequitur in singulis requiri Theologiam, sed tantùm requiri in doctoribus. Ita Aureolus.

2. Responsio; Vult sanctus Petrus teneri singulos ad id præstandum per se, non exactè, sed ruditer, ad quod necessarium non est eos esse Theologos, duobus enim modis ratio fidei reddi potest; 1. ruditer & imperfectè, profitendo fidei articulos ab omnibus necessariò credendos; & afferendo generalia motiua propter quæ credantur, v. g. quod sic teneat Ecclesia

quod sint confirmati miraculis, quod in ea fide mortui sint sancti, &c. & ad hanc fidei rationem per se reddendam tenentur quidem omnes fideles, sed id possunt licet Theologia careant. 2. exactè & eruditè, singulorum articulorum proprias rationes seu probationes afferendo, obiectiones in eos factas efficaciter dissoluendo, per legitimam ratiocinationem ostendendo quid iis repugnet, quid ex iis sequatur; & ad hanc rationem fidei per se, reddendam non tenentur omnes fideles, sed tota Ecclesiæ communitas: hæc responsio præferenda est.

ARTICVLVS II.

An Theologia quoad modum Scholasticæ tractationis ad salutem necessaria sit. Thom. q. 1. art. 1.

Conclusio. Theologia Scholastica vt sic, hoc est, vt scholastico stylo tradita, non est ad hominum salutem simpliciter & absolutè necessaria, etiam sistendo in communi Dei prouidentia; ita omnes Theologi.

Probatur 1. Quia quæcunque ex parte Theologiæ ad fidem inducendam, conseruandam, defendendam, & illustrandam necessaria sunt, per Theologiam rhetorico seu oratorio stylo traditam præstari possunt, vt attendenti constabit.

Probatur 2. si Theologia vt scholastica methodo tradita, simpliciter ad salutem necessaria est, annis mille & amplius hominum communitas & Ecclesia caruit doctrina simpliciter ad salutem necessaria, quod absurdum & alienum à diuina prouidentia est.

Probatur 3. quia quo tempore Scholasticæ Theologiæ vsus nullus, aut prope nullus fuit, sancti Patres Theologiâ fuso & explicato dicendi genere traditâ vtentes, fidem in orthodoxis firmauerunt, aduersùs hæreticos & infideles defenderunt, infidelium & hæreticorum animis iniecerunt.

2. Conclusio. Theologia scholastica, vt sic, ad fidem inducendam, retinendam, defendendam & illustrandam, proindéque ad salutem vtilissima est, ita omnes Theolo. licet sectarij, vt Vuiclephus, Lutherus, Melanchthon & Caluinus eam vt perniciosam criminentur.

Probatur 1. Tria sunt illi communia cum Theologia oratorio stylo vtente; 1. est quòd fidei principia exponat & tueatur; 2. quòd ea quæ consequentia sunt ex fidei principiis inuestiget; 3. quòd naturales disciplinas, ac præcipuè Philosophiam in subsidium aduocet: quatuor propria, 1. est quòd adhibeat genus dicendi pressum, simplex & dilucidum; 2. est quòd Dialectica methodo vtatur, ponendo quæstiones, conclusiones, probationes, obiectiones earumque solutiones, 3. est quòd inquirendis principiorum fidei consectariis vlteriùs procedat, quàm Theologia rhetoricam amans, mouendo subtiliores quæstiones &c. 4. est quòd Philosophiæ ministerio magis vtatur, adsciscendo non modò generales quasdam & capitales propositiones, quæ axiomata dici solent, sed subtiliores & abstrusiores positiones.

In quibus omnibus duo tantùm sunt, de quorum fructu & vtilitate dubitari possit; 1. est quod Theologia Scholastica in rimandis & scrutandis iis quæ ad fidei veritates consequentia sunt, eousque progrediatur vt moueat quæstiones subtiles, & vulgarium ingeniorum captum excedentes, &c. & hoc dico ex genere suo fructuosum esse, vtpotè perutile vel ad ipsa dogmata fidei, vel ad consectaria ex iis deducta quorum cognitio est necessaria est, aut saltem magni momenti, declaranda & defendenda.

Neque obstat quòd eiusmodi subtilior disquisitio popularem captum excedat, si quidem vtile est quosdam esse doctiores, à quibus ea quæ vulgi scientiam & captum fugiunt, penetrentur. Dixi ex genere suo, fateor enim mediocritatis fines à quibusdam pertransiri, mouendo quæstiones aut inutiles, aut de quibus nihil certum, vel admodum probabile definiri potest.

Alterum est quod Philosophiæ operâ quoad reconditiores & subtiliores quæstiones vtatur, Et hoc parem habet vtilitatem cum subtiliori disquisitione consectariorum ad doctrinam fidei, cum ad eam necessarium sit. Cætera nemo prudens dubitat quin vtilia sint; nam 1. Dictio & methodus dialectica ad omnem doctrinam tradendam, præsertim si recondita sit, aptissima est. 2. In mysteriis fidei non consistere, sed vlterius prouehi, & quid ex iis consequens sit inuestigare, si debitus modus adhibeatur non modò vtile sed necessarium est, vt ex artic. præcedenti constat. 3. Quòd Theologia scholastica Philosophiæ subsidio vtatur, id facit exemplo Apostolorum, Actorum 17. v. 18. 1. Cor. 1. v. 33. Tit. 1. v. 12. & sanctorum Patrum; ex quibus Clemens Alexand. August. Hieron. Basil. Damasc. & Cassiodorus, id disertè commendant. Et sanè agendum est in Theologia de existentia, hypostasi, essentia, subiecto, passionibus, quantitate, qualitate, relatione, actione, passione, loco, duratione, efficientia, causalitate, compositione, cultu, adoratione, iustitia, misericordia, &c. proindeque harum rerum notiones à Philosophia, cuius est eas tradere, mutuandæ sunt.

Probatur 2. Nisi Theologia scholastica vtilis esset ad mysteria fidei explicanda, illustranda, & contra hæreses propugnanda, eam sectarii tanto odio non prosequerentur; si quidem idcirco eam amoliuntur, quia ipsorum insidias aperit, argumētationes captiosas soluit, & vt verbo dicam, hæreses omnes labefactat, quod quidem recentiora Concilia luculētissimè contestantur, puta Viennense sub Clemente 5. Florentinum sub Eugen. 4. Lateran. sub Leone. 10. & Trident. sub Paulo 3. & Iulio 3. & Pio 4. quorū dogmata cōtra hæreticos definita, ferè omnia ex S. Thomæ doctrina desumpta sunt, vide Bann. ad q. 1. art. 1.

Probatur 3. Ipsi sectarij Theologiæ scholasticæ methodum consectantur, vt Vittaxerus & Hunnius, in tradendis suarum sectarum dogmatis, & tractandis fidei controuersiis *Dico* æmulātur, sunt enim pseudo-Theologi, non autem Theologi, dum perperam ratiocinando, falsas & ineptas consequentias ex fidei principiis exculpunt. Et verò si nostri Theologi eadem methodo, qua veritates orthodoxas tuentur, nouatorum errores propugnarent, omnium illorum ore methodus hæc commendaretur.

Ob. Scriptura & Patres subinde reprehendunt secularis Philosophiæ, ac præcipuè Dialecticæ vsum in rebus diuinis. Resp. non reprehendunt illius vsum absolutè, sed immoderatum, doctrinæ altioris expertem, arrogantem, ac reuelationis diuinæ lumini non se subiicientem. Dialecticæ vsum in Theologicis disputationibus commendat August. contra Cresconium Dialecticæ criminatorem; Vittakerus in præfatione disputationum contra Bellarm. velle se dicit ad syllogismi regulas omnia reuocari; & Beza in Colloquio Monpelgartensi contra Smidelinum sic ait, *Ego libentissimè peterem vt syllogisticè ageremus, sic enim meliùs apparent omnia.*

ARTICVLVS III.

An Theologia circa naturales veritates ad Deum spectantes necessaria sit? Thom. q. 1. art. 1.

PRænot. 1. Sumitur hoc loco Theologia prout comprehendit tum mysteria fidei tum conclus. ex iis deductas, & perinde est ac si quæreretur, an ad cognitionem harum veritatum diuina reuelatio ne-

cessaria sit. Veritas naturalis ea dicitur, quam homo naturali suo lumine, ac citra diuinam reuelationem cognoscere potest. 3. Non est quæstio de omnibus veritatibus naturalibus ad Deum attinentibus, sed de iis tantùm quarum cognitio ad salutem necessaria est, cuiusmodi sunt Deum esse, vnum esse, mundi effectorem esse, rerum creatarum ac præcipuè hominum prouidentiam seu curam habere, &c. 4. Quæstionis sensus duplex esse potest, 1. vt quæratur, an Theologia necessaria sit ad earum cognitionem, abstrahendo à salute. 2. est, an necessaria sit ad eam illarum cognitionem quæ ad salutem necessaria est, de qua in tract. de fide.

1. Conclusio. Ad certam & indubitatam prædictarum veritatum notitiam Theologia simpliciter necessaria non est, respectu singulorum hominum, ita S. Thom. quæst. 1. art. 2. & lib. 1. contra gent. cap. 1. & alij.

Probatur 1. quia hæ veritates (quæ paucæ sunt) lumine naturali hominis euidenter cognoscibiles sunt.

Probatur 2. quia multi ex iis, qui ob ingenii tenuitatem has omnes veritates naturali discursu euidenter cognoscere non valent, certam moraliter earum fidem maiorum authoritate ac vnanimi consensu fretam acquirere possunt.

Dixi non esse necessariam simpliciter, non enim nego quin necessaria sit ad earum veritatum cognitionem celeriorem, certiorem, ac superioris ordinis, & ad remouendos errores quos humana ratio iis admisceret.

2. Conclusio. Ad certam & indubitatam harum veritatum cognitionem Theologia simpliciter necessaria est respectu multorum. Ita S. Thom. locis citatis, & secunda secundæ q. 2. art. 4. Bann. Vasq. Valent. Zumel, & alij.

Probatur, quia multi prædictarum veritatum neque demonstrationes proprio marte inuestigare, neque ab aliis propositas satis percipere possunt, quia hebetius ingenium nacti sunt; neque ex traditione maiorum, vel æqualium, indubitatam earum fidem arcessere, quia tota gens seu natio ad quam pertinent, vel ob mentis stuporem, vel ob prauam consuetudinem & educationem, indubitanter eas non cognoscit. Exemplum in Canadensibus. Sed accipienda conclusio est de necessitate morali, & stando in communi hominum prouidentia & consuetudine; si quidem absolutè possent aliqui earum veritatum naturaliter gnari ad prædictos homines se transferre, iisque si non assensum demonstratiuum, saltem fidem humanam indubitatam ingenerare.

NOTANDA.

1. Ex necessitate Theologiæ rectè concludit S. Thomas actualem ipsius existentiam q. 1. art. 1. si quidem Deus & natura non deficiunt in necessariis, 3. de anima textu. 45.

2. Multæ veritates naturalis ordinis vires naturales humanæ ratiocinationis prætereunt, vt quot sint stellæ, quot Cœli, quot Angeli, quales angelorum differentiæ tum specificæ, tum indiuiduales, quales hominum hæcceitates, vnde rerum naturalium antipathiæ & sympathiæ &c. quæ proinde citra diuinam reuelationem certò cognosci ab homine non possunt, cum angelica authoritas in iis reuelandis infallibilis non sit, defectu vel sapientiæ seu cognitionis, ignorant enim angeli saltem secreta cordis, & futura contingentia, vel veracitatis.

QVÆSTIO III.

De ratione generica Theologiæ.

PRIMA PARS.

De genere remoto.

ARTICVLVS I.

An Theologia sit habitus adhæsiuus seu indicatiuus?

Thom. q. 1. art. 2. & 8.

THeologia, inquit Aureolus, non est habitus adhæsiuus & causans assensum in intellectu, sed tantùm declaratiuus: itaque iuxta hunc authorem Theologia non est habitus iudicatiuus per quem adhæreamus alicui propositioni, seu iudicemus eam esse veram vel falsam, sed apprehensiuus & ad primam mentis operationē pertinens, cuius interuentu distinctiùs & explicatiùs percipimus quæ ad fidē pertinent.

Conclusio, Theologia est habitus adhæsiuus seu iudicatiuus. Ita S. Thom. art. 2. vbi docet Theologiam esse scientiam, & alij Theologi dempto Aureolo, quem nominatim refutant Occamus, Gabriel, Arimin. Maior & Vasq.

Probatur 1. Theologia est habitus discursiuus, ergo iudicatiuus, cum discursus constet iudiciis circa præmissas, consecutionem & consequens; antecedens admittit Aureolus & constabit ex articulo sequenti.

Probatur 2. Theologia componit & diuidit, affirmat & negat, ergo iudicat; licèt enim apprehendere compositionem aut diuisionem, vt solem esse quadratum, non sit iudicare, tamen componere ac diuidere, seu quod idem est, asserere aliqua esse composita vel diuisa, est iudicare.

Probatur 3. quia apprehensio etiam distinctissima veritatum Theologicarum, esse potest in homine ethnico, in quo tamen non potest esse Theologia.

Nota. Aureolus agnoscit habitum deducentem conclusiones ex duobus fidei principiis fide diuina cognitis, vel ex vno fidei principio, & altero naturaliter noto, sed hunc putat esse habitum fidei.

ARTICVLVS II.

An Theologia sit habitus argumentatiuus?

Thom. q. 1. art. 2. & 8.

COnclusio. Theologia est habitus argumentatiuus seu discursiuus. Ita omnes Theol.

Probatur 1. quia Apostoli ex principiis fidei seu propositionibus reuelatis fide diuina cognitis conclusiones deduxerunt, quod est ratiocinari seu argumentari, hoc autem præstabāt per Theologiam, cum ad hanc solam pertineat ex principiis reuelatis vt reuelata sunt, argumentari. Christus Matth. 22. ex his Psal. 109. *Dixit Dominus Domino meo, &c.* probat se esse filium Dei, Paulus 1. Cor. 15. v. 13. ex resurrectione Christi hominum resurrectionem conclusit.

Probatur 2. ex triplici Theologiæ officio: quorum. 1. est sacram scripturam exponere; 2. res fidei contra aduersarios defendere, tum illas probando, tum obiectiones soluendo. 3. est quid ex principiis fidei consequens sit inuestigare; atqui ad hæc singula officia præstanda, necessaria est argumentatio. Ad 1. quidem necessaria est, quia scripturæ sensus colligitur ex linguæ idiotismis, historia, chronologia, authoritate Patrum & Ecclesiæ, collatione variorum scripturæ locorum, antecedentibus & consequentibus, ad quæ omnia necesse est argumentationem seu discursum interuenire. Ad 2. autem & 3. munus eam requiri, planius est quàm vt probatione indigeat.

ARTICVLVS III.
An Theologia fidei veritates probet?
Thom. q. 1. art. 8.

PRima Cõclusio. Theologia est habitus argumentatiuus non modo ad deducendas conclusiones ex fidei principiis, sed etiam ipsa principia fidei comprobanda. ita S. Thom. q. 1. art. 8. & alii communiter.

Probatur 1. Ex iisdem principiis eodem cognitionis genere præcognitis argumentari ad eundem habitum pertinet: atque ex duobus fidei principiis fide diuina cognitis, vel ex vno huiusmodi & altero naturaliter noto deducere propositionem siue immediatè, siue mediatè reuelatam, est ex iisdem principiis eodem cognitionis genere præcognitis argumentari, ergo cum pertineat ad Theologum ex præfatis principiis deducere conclusiones non immediatè reuelatas, ad eum quoque pertinet ex iis deducere propositiones immediatè reuelatas, adeóque principia fidei; v. g. sensum vnius scripturæ loci ex aliis eiusdem scripturæ locis eruere.

Probatur 2. Nullus est assignabilis habitus præter Theologiam, cuius sit assensum circa propositiones immediatè reuelatas, vt deductas ex aliis fidei principiis elicere, cum diuinæ fidei non sit id præstare, vt infrà ostendetur.

Secunda Conclusio. Theologiæ principalius officium est, ex fidei principiis conclusiones deducere, quàm fidei principia probare. Ita S. Thom. q. 11. art. 8. & alij Theologi communiter.

Prob. 1. quia nulla scientia per se primò sua principia probat: veritates autem fidei seu propositiones immediatè à Deo reuelatæ sunt principia Theologiæ propria.

Quæres ex quibus principiis Theologia possit principia fidei positiuè probare? Respondeo, id potest vel solùm ex generalibus ad fidem incitamentis, quæ motiua credibilitatis dici solent, si agatur cum hominibus nulla fidei principia recipientibus; vel ex huiusmodi motiuis & ex aliis fidei principiis, si agatur cum hominibus aliquas veritates reuelatas admittentibus, cuiusmodi sunt hæretici. Sicut enim Metaphysica, quia scientiarum naturalium suprema est, si aduersarius in quem disputat admittit aliquod ipsius principium, cætera ex eo comprobabit; ita & Theologia, quia non modo naturalium sed omnium absolutè scientiarum (sumendo nomen scientiæ latè pro cognitione discursiua certa & infallibili) suprema est.

Infer, Theologia non potest principia fidei euidenter probare positiuè (demptis veritatibus reuelatis quæ naturali ratiocinatione demonstrabiles sunt) vel enim probat per alia fidei principia & consequenter obscurè; vel per motiua credibilitatis, & sic euidenter quidem ostendit esse credibilia, non tamen esse vera.

ARTICVLVS IV.
Quomodo Theologia refutet argumenta sibi contraria.

QVæritur an Theologia possit euidenter refellere argumenta contra suam doctrinam militantia, vel quod idem est, eam euidenter probare negatiuè; tunc enim aliqua propositio euidenter negatiuè probatur, cum obiectiones contrariæ euidenter soluuntur.

Prænot. 1. Duobus modis refelli potest aliquod argumentum, negatiuè scilicet, & positiuè; negatiuè cum refutatione fit euidens, non quòd argumentum falsum sit, sed quòd intellectum non conuincat: positiuè cum euidenter ostenditur id falsum esse, vel totum; vel quoad aliquam sui partem.

2. Omnis alicuius scientiæ propria doctrina eius principiis & conclusionibus continetur, & conclusio ab homine sensato negari non potest seruatâ debita forma argumentandi, nisi vtraque, vel altera præmissa negetur; vnde cùm Theologia vtatur debita argumentandi forma, si potest argumenta contra suas præmissas facta refellere, potest absolutè ac simpliciter omnia suæ doctrinæ contraria argumenta diluere.

1. Conclusio. Theologia potest argumenta omnia contra suas præmissas militantia euidenter negatiuè refellere. Probatur, quia cum præmissæ Theologicæ veræ sint, necesse est argumentum contrarium aut constare vtraque, vel altera præmissa falsa, aut laborare consecutionis vitio, proindéque inefficaciter concludere, hinc autem sequitur, negando vel distinguendo, euidenter ostendi posse, id non conuincere sed dubitandi locum relinquere. Vt si quis hoc modo argumentetur; Quot sunt supposita distincta tot sunt naturæ substantiales distinctæ, at in diuinis sunt tria supposita, ergo tres naturæ, distinguetur maior, & admittetur in creaturis, non autem in diuinis veram esse. Item si quis hoc vtatur argumento; Nullum corpus esse potest in duobus locis, atqui si Christi corpus esset in Eucharistia, esset in duobus locis, ergo Christi corpus non est in Eucharistia; negabitur maior, quæ nullo medio demonstratiuo firmari poterit.

2. Conclusio. Theologia non potest argumenta contra propositiones reuelatas, quæ lumine naturali non constant euidenter positiuè refutare. Probatur, quia non potest falsitas propositionis alicuius euidens fieri, nisi contradictoriæ veritas euidens fiat; neque enim euidenter cognoscimus illam esse falsam, nisi euidenter cognoscamus hanc esse veram; atqui prædictæ propositiones euidenter probari non possunt, vt suprà ostendimus.

3. Conclusio. Theologia potest argumenta contra propositiones reuelatas, naturaliter notas militantia, euidenter positiuè soluere. Probatur, quia potest illas propositiones euidenter positiuè probare seu demonstrare.

Nota ad propositiones naturaliter notas, quas Theologus propositionibus reuelatis adiungit, vt suas conclusiones deducat, pertinere linguarum idiotismos, veritates historicas, & Chronographicas, &c.

SECVNDA PARS.
De genere proximo.
ARTICVLVS I.
An Theologia sit opinio, vel fides acquisita?
Thom. q. 1. art. 2.

PRÆNOTANDA.

PRimò, Aristo. lib. 9. Ethic. cap. 3. statuit artem, scientiam, prudentiam, sapientiam, & intellectum seu habitum primorum principiorum esse virtutes intellectus, quòd iis vtens intellectus semper verum dicat; suspicionem verò & opinionem non esse, quòd iis vtens intellectus aliquando verum, alias falsum dicat. Vbi pro suspicione legunt aliqui, existimationem, & consequenter putant Aristotel. per ὑπόληψιν & δόξαν, idem significare, sed S. Thom. secunda secundæ, q. 57. art. 2. ad 3. Scotus, & alij communiter legunt suspicionem & rectè.

2. Licèt hoc loco Arist. nomine opinionis, significet omnem assensum probabilem, siue testimonio, siue ratione nixum, adeóque etiam fidem humanam; cæteri tamen Philosophi & Theologi communiter di-

stingunt fidem humanam seu acquisitã ob opinione, & fidem humanam vocant assensum humano testimonio nixum; opinionem verò assensum probabili ratione fretum, quod notauerunt Vasq. & Canus.

Quid sentiendum sit.

Theologiam esse habitum opinionis vel fidei humanæ docent Okamus, Gabr. Arimin. Maior, & Vasq. Fundamentum est, quòd non argumentetur ex fidei principiis fide diuina cognitis, sed fide humana vel opinione.

1. Conclusio. Datur in homine viatore Theologia quæ non est habitus opinatiuus, aut habitus fidei humanæ; ita S. Thom. multis locis asserens lumen diuinum & supernaturale, seu lumen fidei infusæ, esse rationem assentiendi conclusioni Theologicæ, ita cæteri Theologi communiter, vt Caiet. Can. Valent. Molin. Ban. Zamet, Albertinus, & alii, ex quibus fides infusa se habet ad Theologiam; vt habitus principiorum ad scientiam.

Probatur Conclus. Theologia quæ vel ex duobus fidei principiis fide diuina creditis, vel ex vno huiusmodi principio, & altero lumine naturæ noto, per euidentem consecutionem suas conclusiones deducit, non est habitus opinionis aut fidei humanæ; atqui datur in homine viatore Theologia, quæ ex duobus,&c. Maior patet, si quidem habitus opinionis & fidei humanæ nituntur motiuo naturali, & quidem incerto & fallibili; Theologia verò dicto modo procedens nititur motiuo adæquatè, vel inadæquatè supernaturali, certo & infallibili. Min. probatur, quia potest homo Christianus ex prædictis principijs per euidentem consequentiam conclusiones deducere, ac reipsa deducit; habitus autem eliciens assensus circa huiusmodi conclusiones Theologia est, vt per se patet.

2. Conclusio. Hæc Theologia est ea quæ simpliciter & absolutè Theologia dicitur.

Probatur 1. quia S. Thom. & alii Theologi communiter hanc intelligunt, cum Theologiæ nomen absolutè proferunt.

Probatur 2. quia cum circa Deum ratiocinetur longè nobiliori & altiori modo quàm Theologia, de qua in sequenti conclusione, absolutè ac sine addito Theologia nominanda est; altero verò secundùm quid & cum addito. Huc etiam facit quòd hæc sola Theologia sit fidelium propria, cum altera in hæreticis, imò in Ethnicis esse possit.

3. Conclusio. Datur non modo in hæreticis & Ethnicis hominibus, sed etiam in verè fidelibus, Theologia quæ sit habitus humanæ fidei, vel opinionis, ita Gillius, & alii communiter.

Probatur, quia potest non modo hæreticus, & infidelis cui mysteria fidei proposita fuerint; sed etiam fidelis, ex principiis reuelatis actu opinionis, vel humanæ fidei præcognitis, per euidentem consequentiam conclusiones aliquas inferre, ac reipsa infert; habitus autem conclusionibus istis assensum præbens, est habitus fidei humanæ, vel opinionis, vt constat; & Theologia est eo ipso quo ex principiis reuelatis circa Deum ratiocinatur.

Sæpius à Theologis, etiam orthodoxis & fidelibus, deducuntur conclusiones ex fidei principiis actu opinionis vel humanæ fidei præcognitis, quàm ex iis præcognitis fide diuina; quia 1. Fidei diuinæ actus sine cogitatione diuinæ reuelationis elici nequit: Theologi autem orthodoxi sæpe ratiocinantur ex fidei principiis non cogitantes de reuelatione diuina. 2. Fidei actus non potest esse malus etiam venialiter, vt probat tract. de fide, atqui Theologi sæpe suos discursus Theologicos saltem macula peccati venialis aspergunt. 3. Si Theologus per actum hæresis fidem amiserit, experitur eandem quam ante facilitatem in præbendo assensu tum præmissis, tum conclusionibus; atqui hæc facilitas non est ab habitu relicto per assensus fidei datos præmissis, aut per assensus datos conclusionibus ex præuiis actibus fidei circa præmissas, cum huiusmodi habitus in hæreticis locum non habeat; ergo ab habitu relicto per assensus humanæ fidei, vel opinionis, datos tum præmissis, tum conclusionibus. Cæterum Theologia hæc non est dicenda Theologia simpliciter, sed cum addito, vt Theologia opinatiua, Theologia materialiter seu ratione materiæ, Theologia secundùm quid &c. vt constat ex dictis conclusione secunda.

ARTICVLVS II.

An Theologia sit fides diuina?

Affirmant Aureolus & Scotus apud Molinam: & fundantur 1. quia Theologicæ conclusiones per diuinam fidem creduntur. 2. quia non potest assignari differentia essentialis inter fidem diuinam ac Theologiam.

Conclusio. Theologia non est habitus diuinæ fidei, S. Thom. q. 1. art. 1. Bonauent. Durandus, Vega, Caiet, Bann. Arrag. Canus, Valent. Mæratius, Albertinus, & alij communiter.

Probatur 1. quia fidei actus & Theologicus assensus nituntur diuersis specie motiuis seu formalibus obiectis, si quidem fidei actus immediatè nititur reuelatione diuina, Theologicus autem assensus immediatè nititur propositionibus à Deo reuelatis vt fide diuina creditis, vel quòd idem est, ipsis fidei actibus circa præmissas diuinitus reuelatas.

Probatur 2. Habitus principiorum ex quibus deducuntur aliquæ conclusiones, & habitus harum conclusionum sunt duo habitus, vt post Arist. 6. Ethi. cap. 3. docent communiter Philosophi & Theologi, vt Thom. Scot. Durand. Molin. Valent. & alii, distinguentes habitum principiorum ab aliis virtutibus intellectus; atqui habitus fidei habet se ad habitum Theologiæ, vt habitus principiorum ad habitum conclusionum.

ARTICVLVS III.

An Theologia sit scientia? Thom. q. 1. art. 2.

PVNCTVM PRIMVM.

PRÆNOTANDA.

1. Sermo est de scientia strictè seu more Philosophico accepta, & quomodo eam sumpsit Arist. in enumeratione virtutum intellectus.

2. Theologia, prout hoc nomine significatur cognitio Dei & rerum diuinarum, ex parte subiecti quadruplex est: 1. est diuina seu increata; 2. est Christi & beatorum, qui veritates Theologicas per beatificam visionem intuentur; 3. est Virginis, Prophetarum, & Apostolorum viatorum, seu cognitio veritatum Theologicarum euidens in attestante, his enim dum viatores essent euidens fuit Deum eiusmodi veritates immediatè vel mediatè reuelasse. 4. est cæterorum hominum viatorum, quæ dici solet Theologia humana, & Theologia hominum viatorum; & hæc est de qua iam quæritur an sit scientia.

3. Theologia hominum viatorum spectari potest vel secundùm proprium actum seu officium, vel secundùm actum seu officium ascititium & extraneum. Proprius actus, seu proprium officium illius est, vel ex vtraque præmissa reuelata & fide diuina credita, vel ex vna huiusmodi & altera lumine naturæ nota, per euidentem consecutionem inferre conclusionem siue immediatè reuelatam, siue mediatè tantùm, quatenus ex immediatè reuelatis euidenter sequitur

Actus extrinsecus seu officium adscititium eius est, 1. ex duobus principiis euidentibus per euidentem consequentiam conclusiones deducere, quòd aliquando præstat Theologus relatiuè ad suum proprium finem qui est supernaturalis cognitio Dei & rerum diuinarum; sed vt Physicus, Metaphysicus, aut alio habitu instructus. 2. Probabiliter tantùm argumentari, vel quia vtraque præmissa solùm probabilis est, vel quia consecutio non est euidens. 3. Ex linguæ idiotismis, Chronologia & historia scripturæ sensum inuestigare, & hoc Theologus præstat vt Grammaticus, Chronologus, Historicus. 4. Suadere fidem Ethnico nulla principia reuelata recipienti, ex communibus fidei motiuis; v. g. ex authoritate Ecclesiæ, sanctitate cultorum fidei, constantia martyrum, miraculis &c. Sermo est in quæstione de Theologia hominum viatorum, quoad proprium ipsius actum.

PVNCTVM II.

An Theologia hominum viatorum sit scientia?

1. Sententia. Theologia hominum viatorum, prout in illis est, scientia est, ita Franciscus de Marchia, referente Ariminensi & Okamo, Henricus Gandauensis, Albertus, Capreolus, Caiet. Bann. Zumel, Canus, Iauellus, Soncinas, & recentiores Thomistæ, sed non ex iisdem fundamentis.

De Marchia docet intellectum fidei lumine instructum, species intelligibiles in se producere, quarum ministerio elicit cognitionem euidentem mysteriorum fidei; sed hæc opinio ab omnibus reiicitur vt temeraria & erronea, & meritò; siquidem scriptura Heb. 11. v. 1. & 1. Cor. 13. v. 12. & 2. Cor. 5. v. 7. & experientiâ constat fidem nostram obscuram esse.

Gandauensis admittit circa veritates reuelatas medium quoddam lumen inter lumen fidei & lumen gloriæ, quo hæ veritates abstractiuè cognoscuntur, quod lumen ait fidei exercitio adiuncto discursu, comparari. Sed hæc quoque sententia communiter reiicitur, quia 1. exercitio quidem fidei, habitus fidei augetur intensiuè & extensiuè, non tamen nouum lumen à fidei lumine distinctum procreatur. 2. Circa veritates fidei naturaliter ignotas nullus discursus nisi obscurus fieri potest; repugnat autem discursu obscuro lumen ad eas euidenter cognoscendas ingenerari. Itaque hi duo euidentiam, ad rationem scientiæ rectè requirunt, sed eam Theologiæ perperam adstruunt, Thomistæ docent ad scientiam subalternatam non requiri cognitionem euidentem principiorum in habente illam, sed satis esse vt subordinetur scientiæ in altero existenti, per quam euidenter cognoscantur; & ita sentire D. Thomam putant, quia docet Musicam esse scientiam subalternatam Arithmeticæ, licèt musicus solùm credat principia sibi tradita ab Arithmetica, ex quo concludunt Theologiam nostram cum sit subalternata Theologiæ Dei & beatorum, per quam principia eius euidenter cognoscuntur, scientiam esse: addunt tamen non esse perfectam scientiam, (licèt sit scientia strictè) defectu euidentiæ.

2. Sententia. Theologia hominum viatorum, prout in illis est, scientia non est, secundùm se tamen est. Ita Caietanus, cui adiungendi sunt illi omnes qui sẽtiunt Theologiam, etiam prout in homine viatore est, scientiam esse. Hi enim à fortiori putant eam secundùm se scientiam esse. Theologia viatorum, aiente Caietano, duobus modis spectari potest, 1. vt est in viatoribus, & sic est obscura, vt pote deducta ex principiis obscurè cognitis, nec proinde scientia est. 2. prout est in se, seu secundùm se, & sic caret imperfectione obscuritatis, proindeque scientia est.

Prima Conclusio, Theologia viatorum, vt est in viatoribus, non est scientia. Ita communiter veteres & recentiores, demptis Thomistis, vt Scotus, Durandus, Molina, Vasquez, Maratius, & alij: neque dissentit Thom. vt defendunt Molina & Vasq. sed tantùm vult Theologiam esse scientiam secundùm quid & analogicè.

Probatur Conclusio, Quia euidentia est essentialis scientiæ strictè seu more Philosophico acceptæ, de qua hic sermo est, vt constat 1. ex eius notione per Arist. tradita. 2. quia. 2. poster. cap. 18. scientia est assensus partus per demonstrationem, hæc autem est syllogismus constans propositionibus euidentibus: atqui Theologia hominum viatorum, prout est in illis, obscura est, vt pote innixa fidei principiis obscurè cognitis.

Probant etiam aliqui ex eo quòd non detur scientia de singularibus, versetur autem Theologia circa Deum essentialiter singularem: sed hæc probatio inefficax est, quia 1. hinc vt summum sequitur Theologiam inadæquatè sumptam seu quatenus agit de Deo non esse scientiam. 2. Axioma sumendum est de singularibus creatis, & de scientia à priori, qua proprietas de subiecto per immediatã causam demonstratur, quæ de singularibus idcircò haberi non potest, quòd singularium vt sic essentiæ, proindeque proprietates incognitæ sunt: aut si sumatur de scientia tum à priori, tum à posteriori, sermo est de singularibus creatis corruptibilibus & mutabilibus, quæ demonstrationem saltem absolutam respuunt, eo ipso quo talia sunt: de quibusdam enim singularibus creatis, vt de Eclipsibus haberi scientia potest.

Neque verum est ad scientiam subalternatam sufficere, quòd eius principia sint euidentia per lumen scientiæ subalternantis, nisi scientia subalternans sit in eodem intellectu: siquidem scientia, subalternata est scientia, proindéque cognitio euidens: vt autem intellectus cognoscat euidenter conclusionem, non est satis, quòd principia ex quibus ducitur alteri intellectui sint euidenter nota: sed necesse est euidenter nota esse illi ipsi intellectui, qui conclusionem euidenter cognoscit.

Secunda Concusio, Theologia secundùm se scientia non est, si sumatur formaliter, & non obiectiuè seu materialiter. Ita communis sententia.

Probatur, Theologia secundùm se, vel est Theologia seu cognitio de Deo rebusque diuinis in genere, prout abstrahit à differentiis contrahentibus, & conditionibus subiectorum quibus inesse potest; vel prout abstrahit ab imperfectione obscuritatis, atqui neutro modo sumpta scientia est. Minor probatur, & 1. Theologia sumpta non est scientia, alioqui omnis Theologiæ species esset scientia contra sententiam aduersariorum, cum gradus genericus in quauis specie totus contineatur. 2. Theologia prout abstrahit ab obscuritate non est scientia, quia vt aliqua cognitio sit scientia, non sufficit quòd in suo formali conceptu non importet obscuritatem, sed necessarium est vt formaliter euidens sit, atqui Theologia secundùm se abstrahit sicut ab obscuritate, ita & ab euidentia, nec proinde in suo formali conceptu euidentiam includit.

Dixi si sumatur formaliter: si enim sumatur obiectiuè & materialiter, scientia est, siquidem principia Theologicæ conclusionis sunt euidenter cognoscibilia, & ex iis euidenter cognitis conclusio per euidentem consecutionem deducibilis est, vt constabit ex mox dicendis; quod est Theologiam obiectiuè seu materialiter sumptam, esse scientiam: atque hoc, & non plus argumenta contraria probant.

PVNCTVM III.

An Theologia Dei, Christi, & beatorum scientia sit?

Etsi quæstio qua Theologi quærunt an Theologia scientia sit, solùm, aut præcipuè respiciat Theologiam hominum viatorum: ad pleniorem tamen doctrinam, & ad vitandam æquiuocationem extendenda est, etiam ad Theologiam Dei, Christi, & beatorum.

Prima Conclusio. Theologia Dei non est scientia; Ita Scotus, Vasq. & alij contra Bassolum.

Probatur, quia scientia more Philosophico ac strictè sumpta, est discursiua seu parta per syllogismum demonstratiuum; Dei autem Teologia discursiua non est; ex quo inferes visionem Beatificam Angelorum & hominum non esse scientiam.

Secunda Conclusio. Fuit in Christo Theologia à visione beatificâ distincta, quæ scietiæ strictè sumptæ rationem obtinuit. Ita S. Thom. 3. parte quæst. 11. art. 5. & Thomistæ: Scot. Bassol. & alij contra Vasq.

Probatur. Omnis cognitio discursiua certa & euidens circa obiectum necessarium est scientia strictè sumpta: atqui prædicta Christi Theologia eiusmodi fuit. Minor Probatur, & 1. Quòd fuerit in Christo Theologia seu cognitio de Deo, & rebus diuinis discursiua, ex eo constat, quòd sæpè Christus ex principijs reuelatis argumentatus est. 2. Quòd in eo fuerit Theologia discursiua euidens. Probatur, quia cum nihil intersit ad discursum per quod lumen principia cognoscantur, Christus vt homo ex principiis reuelatis, aut in Verbo seu per lumen gloriæ, aut extrà Verbum, seu per scientiam infusam euidenter cognitis potuit conclusiones deducere, iisque assensum euidentem præstare.

Neque obiicias. 1. quòd hæ conclusiones ipsa visione beatifica & scientia infusa cognoscantur vel In se, vel in principiis, quia nihil vetat idem cognosci duplici genere cognitionis, quorum vnum alio perfectius sit, vt constat ex cognitione intellectiua & sensitiua, intuitiua & abstracta eiusdem obiecti, siquidem nos idem obiectum cognoscimus per cognitionem Intellectiuam & sensitiuam; & Christus multa obiecta cognouit per scientiam beatam seu lumen gloriæ, per scientiam ex genere suo infusam, & per scientiam discursiuam seu abstractiuam, vt prob. tract. de Incarnat. Idemque de beatis Theologi communiter sentiunt. Aliud est quod actus cognitionis per lumen gloriæ, aut per habitum scientiæ ex genere suo infusæ non sit discursiuus; aliud quod ex rebus per lumen gloriæ aut habitum scientiæ per se infusæ præcognitis non possit, Conclusio deduci & assensus discursiuus circa eam elici; Audiamus Scotum q. 3. proleg. art. 4.

Quidditas subiecti in quocunque lumine videatur, continet virtualiter veritates quas potest facere notas intellectui, si igitur quidditas lineæ visa in lumine naturali potest notas facere intellectui nostro veritates in se inclusas, pari ratione, etiam vt visa in essentia diuina; sed omnis veritas causata in intellectu nostro per aliquid prius natura notum (& cognita per cognitionem distinctam à cognitione rei prius natura nota) causatur per discursum, &c.

Neque dicas secundò possibilem absolutè fuisse in Christo huiusmodi Theologiam, non tamen reipsa in illo fuisse, nec connaturaliter esse potuisse, quia connaturale non est intellectui nostro ex re cognita per visionem beatificam, aut per scientiam ex genere suo infusam, Conclusiones deducere, iisque per assensum discursiuum assentiri. Ne inquam id dicas, siquidem humano intellectui connaturale est ex veritatibus quocunque lumine cognitis alias veritates connexas per discursum colligere, ex quo sequitur reipsa in Christo fuisse præfatos discursus Theologicos.

Sunt qui putent Christum potuisse vti habitu scientiæ per se infusæ ac speciebus impressis per se infusis ad eliciendum assensum formaliter compositum & discursiuum, quia scilicet eminenter continebant habitus & species elicitiuas assensus formaliter compositi, ita vt videtur Thom. 3. p. q. 11. art. 5. & Thomistæ.

Sed veriùs id negant Bonauent. Richardus & Suarez aientes omnem actum scientiæ per se infusæ esse formaliter simplicem, licèt obiectiuè sit compositus & discursiuus, quatenus per eum iudicatur aliquid inesse alteri, aliquid ex alijs consequi.

Tertia Conclus. Datur in beatis hominibus Theologia, quæ sit scientia strictè sumpta; Ita authores citati pro 2. conclus. & probatur iisdem argumentis Ex quo inferes Christum non modò quandiu viator fuit (quoad corpus, & partem animæ inferiorem) sed etiam nunc quando comprehensor est, ex veritatibus per gloriæ lumen, & per scientiam ex genere suo infusam cognitis, Conclusiones deducere, proindéque Theologiam quæ strictè sumpta scientia sit, obtinere.

Quarta Conclus. Theologia prout extitit in beatâ Virgine, Prophetis, & Apostolis dum viatores essent, fuit scientia strictè sumpta, saltem quoad aliquas Conclusiones. Ita Thom. 5. q. 14. de veritat. a. 1. & secunda secūdæ. q. 175. art. 5. Caiet. Ban. Scot. Aureolus, Suarez, & alij omnes sentiētes prædictos habuisse cognitionem quarundam veritatum reuelatarum, euidentem in attestante, quia scilicet euidens ipsis fuit Deum eas reuelasse.

Prob. Quia assensus circa Conclus. ex principijs euidenter cognitis per euidentem consecutionem scientia strictè sumpta est: atqui Theologia, seu cognitio de Deo & rebus diuinis; quam Virgo, Apostoli, & Prophetæ deduxerunt ex propositionibus reuelatis euidentibus in attestante, huiusmodi fuit. Ob. Euidentia ex medio extrinseco petita non sufficit ad rationem scientiæ; atqui euidentia cognitionis quæ petitur ex Dei reuelatione seu testimonio euidenter cognito, petitur à medio extrinseco. R. Nego. Ma. Quia causa efficiens & finalis sunt extrinsecæ, & tamen sunt media scientificæ demonstrationis; fateor tamen propter hoc argumentum æquè probabiliter aut etiam probabilius defendi posse Theologiam hanc non fuisse scientiam strictè sumptam; quia licèt ad hanc scientiam sufficiat medium extrinsecum ab authoritate distinctum, non tamen sufficit authoritas seu testimonium.

Infer, Animæ Purgatorij Theologicos discursus conficiunt demonstratiuos & scientiales quoad aliquas Conclusiones, eas scilicet quas deducunt ex fidei veritatibus euidenter cognitis in attestante; de quibus suo loco.

Quinta Conclus. Licet Theologia in Deo & viatoribus non sit scientia strictè ac more Philosophico, defectu discursus aut euidentiæ; est tamen propriè scientia, & absolutè ac sine addito scientia dici potest.

Prob. 1. Quia in rebus Theologicis Scriptura, Patres, & Scholastici Doctores sunt norma non modò sentiendi, sed & loquendi; atqui Scholastici Doctores, vt S. Thom. q. 1. art. 2. Alens. Richardus, Scotus, Heruæus, Canus, Valent. & Molina; Patres quos hi Scholastici citant & in cęteris August. lib. 14 Trin. cap. 1. & lib. 12. cap. 14. Scriptura Iob. 19. v. 25.

1.Reg.24.v.25.Sap.13.v.7.& 10.v.10.Ierem.13.v.13. Luc. 1. v. 7. 1. Corint.12.v.8.& 13.v.8.2.Cor.8.v.7. Theologiam absolutè & sine addito scientiam vocant.

Prob. Secundò Scientiæ vocabulum suam vim & significationem ab Aristotele primùm non accepit; atqui ante hunc communi vsu id scire quisque dicebatur,quod certò & infallibiliter cognoscebat; quẽadmodum ex Scriptura veteris Testamenti , vt alia omittam monumenta satis constat.

ARTICVLVS IV.

An Theologia nostra sit subalternata alia Theologiæ Dei & Beatorum? Thom.q.1.art.2.

PRÆNOTANDA.

1. SCientiarum subalternationem non omnes eodem modo explicant, neque Arist. 1. Post. c. 7. 10. & 23.in hac parte mentem suam satis declarauit.

2. Communis tamen & recepta doctrina est posse quadrupliciter vnam scientiam alteri subalternari.1. Ratione finis , quandò finis vnius refertur ad finem alterius , ita frænofactoria subalternatur equestri, hæc militari.2. Ratione modi sciendi,quando subalternata, sua principia , vel etiam Conclusiones à posteriori tantum cognoscit, subalternans verò à priori. Ita Medicina est subalternata Geometriæ quoad hanc Conclusionem , Circulare vulnus tardiùs curatur ex Aristot. 1. poster. cap. 10. Quia Geometria Conclusionis huius veritatem scit à priori , nempè quod in vulnere circulari partes ab inuicem magis distent; Medicus autem scit per experientiam , & inductionem. Atque hæc duplex subalternatio est tantum subalternatio secundum quid.3. Ratione principiorum,quandò principia subalternatę sunt Conclusiones subalternãtis.4.Ratione subiecti,quando subiectum subalternatæ differentiam solùm accidentalẽ addit ad subiectum subalternantis per quã differentiam illud ad se contrahit;Ita Musica quæ considerat numerum sonorũ,est subalternata Arithmeticæ,quę considerat numerum absolutè ; & perspectiua quæ lineam visualem , Geometriæ quæ lineam præcisè. Atque in his duabus conditionibus coniunctim sumptis consistit subalternatio simpliciter. Hæc Doctrina est S. Thomæ 1. posterior. lect.35.& opusculo 42. cap.14. Heruæi,Bona. Scot. Aureol.Durand.& recentiorum Aristotelis interpretum.

Quid sentiendum sit.

Ex aliquibus. Theologia nostra est subalternata Theologiæ Dei,& Beatorum. Ita Ægid.Capr.Caiet. Canus , & alij , quibus fauet S. Tho. cum indicat ad scientiam subalternatam sufficere , vt eius principia sint euidentia per lumen scientiæ superioris.

Prima Conclusio. Theologia nostra non est absolutè ac simpliciter subalternata Theologiæ Dei,& beatorum : Ita Scot.Valent.Molin. Vasq.& alij.

Prob. 1. ex defectu conditionum necessariarum ad subalternationem simpliciter.1.Subiectum Theologiæ Dei,ac beatorum non contrahitur ad Theologiam viatorum, per aliquam differentiam accidentalem quam ei superaddat , sed idem omninò est subiectum vtriusque , scilicèt Deus vt Deus. 2. Principia Theologiæ nostræ non sunt Conclusiones Theologię Dei. Quia cùm hæc discursiua non sit , nec vnum ex alio concludat , nullas Conclusiones habet quæ possint esse principia Theologiæ nostræ: nec Theologiæ Beatorum si sermo sit de visione beatifica propter eandem rationem;nec etiam Theologiæ Beatorum , quæ discursiua est, quia huius & nostræ sunt eadem principia,scilicèt principia fidei à beatis euidẽter, à nobis obscurè cognita.

Prob.2. Vt vna scientia subalternetur alteri,debet adiunctam habere subalternantem in eodem intellectu, ita vt is qui habet scientiam subalternatam , cognoscat principia eius per cognitionem propriam scientiæ subalternantis : & ratio est , quòd vnus intellectus non cognoscit aliquid certò & euidenter ex eo quòd alius intellectus id cognoscat certò & euidenter, sed ex eo quòd habeat in se ipso talis obiecti cognitionem certam & euidentem : vnde Musica in eo qui non est Arithmeticus , sed tantùm credit Arithmetico,non est scientia subalternata Arithmeticæ, si quidem non cognoscit sua principia,quæ sunt Cõclusiones Arithmeticæ , per cognitionem Arithmeticæ propriam : itidem de Perspectiuâ in eo qui non est Geometra : atqui Theologia Dei , & beatorum non est in hominis viatoris intellectu , proindeque licèt Conclusiones suas deducat ex principiis per Theologiam Dei & beatorum euidenter cognitis , non tamen propterea est simpliciter illi subalternata.

Neque dicas ad subalternationem simpliciter sufficere duas conditiones suprà memoratas; hoc enim verum est: sed in prima , quæ est Conclusiones subalternantis debere esse principia subalternatæ,hoc intelligitur,si vt par est , intelligatur, per Conclusiones enim debent accipi non modò Conclusiones obiectiuæ,sed etiam formales, seu assensus circa Conclusiones obiectiuas:hæ autem sic sumptæ non possunt esse principia , seu ratio assentiendi scientiæ subalternatæ, nisi sint in eodem cum ipso intellectu.

Secunda Conclusio. Theologia nostra nequidem secundum quid est subalternata Theologiæ Dei , & beatorum.Ratio est quod nec illi sit subalternata ratione finis,nec ratione modi sciendi. Non ratione finis,quia vt vna scientia subalternetur alteri ratione finis,non sufficit quòd sit medium ad illam acquirendam , alioqui Logica esset subalternata ratione finis omnibus scientiis , omnes scientiæ visioni beatificæ seu scientiæ beatæ : sed necessarium est vt finis vnius sit medium ad obtinendum finem alterius, quod contingit quando vnius opus refertur ex natura sua ad opus alterius , quomodo frænum quod est opus artis frænofactoriæ refertur ad equitationem quæ est opus artis equestris : atqui Theologiæ nostræ finis non est medium ad obtinendum finem Theologiæ Dei & beatorum : siquidem Theologia Dei caret fine omni cum sit ipse Deus , visio autem beatifica cum sit vltimus finis cuius , ad nullum alium finem cuius referibilis est. Nec ratione modi sciendi , quia cognoscere aliquid à priori, est cognitionem eius ex cognitione causæ deducere ; Dei autem & beatorum Theologia cum discursiua non sit , cognitionem præmissarum & conclusionum Theologiæ nostræ,ex cognitione causæ illarum non deducit.

ARTICVLVS V.

An Theologia sit sapientia? Thom. quæst. 1. art. 6.

PRÆNOTANDA.

1. SErmo est de Theologia viatorum , & de sapientia quam Philosophus virtutibus intellectualibus adnumerauit lib. 6. Ethic. cap. 4.

2. Sapientiæ nomine in Sacris literis solet intelligi Dei , ac rerum diuinarum sapida scientia , hoc est quæ adiunctum habeat consentaneum voluntatis motum circa obiectum cognitum ; quomodo sumpta non vnicum , sed multos habitus intellectus & voluntatis importat : Augúst. lib.14. Trinit. cap.1.vocat θεοσέβειαν in cognitione & dilectione Dei positam.

3. Sapientia dici solet,non quidem absolutè ac sine addito , sed in certo genere , quælibet virtus intelle-

ctualis exactè ac perfectè possessa, iuxtà hęc Arist. lib. 6. Ethic. cap. 7. Sapientiam in artibus tribuere illis consueuimus qui absolutissimi in illis sunt: vndè Phidiam sapientem Marmorarium, Polycletum sapientem Statuarium dicimus: aliis quoque locis idem tradit. 7. Metaph. cap. 2. 1. Magn. Moral. cap. 35. hinc vir prudens sapiens dicitur.

4. Nomine sapientiæ significauit Arist. lib. 6. Et hic cap. 7. habitum scientiæ præstantissimæ, à quo denominatur is in quo residet non modò secundùm quid, & in certo genere, sed absolutè ac simpliciter sapiens, cuiusmodi scientiam esse solam Metaphysicam credidit, vt videre est lib. 1. Metaphysicæ, cap. 1. & 2. & hæc sapientia est quam virtutum intellectualium vnam fecit.

Quid sentiendum sit.

Prima Conclusio. Theologia simpliciter & absolutè sapientia dici potest, ita omnes Theologi.

Prob. 1. Scriptura eam absolutè sapientiam vocat Act. 6. v. 10. 1. Cor. 2. 1. Ephes. 1. v. 7. Coloss. 1. v. 9. & 3. v. 15. 1. Pet. 3. v. 15.

Prob. 2. Quia ita vocant patres, vt August. lib. 12. Trinit. cap. 1. & lib. 14. cap. 1. & Doctores Scholastici.

Prob. 3. Si Metaphysica sapientiæ nomen meretur, multò magis Theologia, quæ Metaphysicam tantò excessu prætergreditur.

Secunda Conclusio. Theologia non est sapientia iuxtà tertiam acceptionem: Ita Theologi demptis iis qui scientiam strictè sumptam putant. Probat. Quia sapientia hæc est scientia Aristotelica lib. 6. Ethi. cap. 4. & 7. cuiusmodi non est Theologia, defectu euidentiæ.

Tertia Conclusio. Dempta conditione scientiæ, Theologia cæteras omnes conditiones obtinet quas Aristoteles ad sapientiam pertinere voluit, proindeque si sumatur sapientia præcisè quoad ea quæ scientiæ Aristotelicæ superaddit, Theologia est sapientia Aristotelica Prob. ex octo conditionibus quas sapientia scientiæ in genere superaddit ex doctrina Aristot.

Prima est, vt non modò Conclusiones, sed etiam earum principia & quidem prima & vniuersalissima cognoscat 6. Ethi. cap. 7. & 1. Metaph. cap. 1. ex quo concludit Aristoteles eam importare intellectum seu habitum principiorum & scientiam.

Hæc Conditio Theologiæ conuenit, non quia supponit in eodem intellectu in quo residet, habitum fidei tanquam habitum principiorum ex quibus suas Conclusiones deducit, alioqui conditio hæc omni scientiæ competeret, quando quidem scientia omnis supponit in eodem intellectu habitum principiorum quibus nititur: sed quia sua principia contra negantes probat & defendit, quemadmodum Metaphysica. Prob. Ad Metaphysicam pertinet sua principia probare, quia nullam habet superiorem scientiam ordinis naturalis per quam probetur: atqui Theologia nullam habet superiorem scientiam naturalem, vel supernaturalem per quam eius principia probentur.

Secunda est, vt sit scientia rerum præstantissimarum, putà Dei & substantiarum separatarum.

Theologia est scientia Dei, non modò vt authoris naturæ, sed vt authoris gratiæ, intelligentiarum, Incarnationis, Eucharistiæ, cæterorúmque mysteriorum altissimorum, & ea penetrat ad quæ Metaphysica nullatenùs pertingere apta est.

Tertia est. Quòd sit scientia omnium nobilissima, lib. 1. Metaph. cap. 2. vbi etiam sequentes conditiones reperientur.

Theologia est omnium scientiarum præstantissimæ ratione sui obiecti materialis, quod est Deus: & formalis, quod est reuelatio diuina, si sermo sit de obiecto remoto & vltimo.

Quarta est vt maximè vniuersalia norit.

Theologia de omni ente naturali & supernaturali disputat, quatenus est cognoscibile per principia diuinitùs reuelata, vt diuina fide cognita, vel, vt alij loquuntur, per diuinam reuelationem, remotè scilicèt & radicaliter.

Quinta est vt maximè difficilia norit, hanc conditionem Theologiæ competere, non est qui dubitet.

Sexta est vt sit omnium scientiarum certissima.

Theologiam cæteris omnibus scientiis certitudine antestare infrà ostendetur. *Videtur* hæc conditio non competere Methaphysicæ, sicut nec euidentia maxima, in qua certitudo naturalis maxima fundatur, cui tamen Arist. sapientiæ conditiones omnes à se numeratas conuenire censuit; siquidem Mathematica videtur euidentia & certitudine Metaphysicam superare.

Septima est, vt sit scientia speculatiua, non practica.

Theologia est simpliciter & absolutè speculatiua; practica verò secundum quid tantùm, vt infrà demonstrabitur.

Octaua est, vt sit scientia superior & principalior, non subministra.

Theologia omnium scientiarum discursiuarum suprema est, omnibus imperat, omnibus vt ancillis vtitur, omnes corrigit iuxtà hæc 1. Cor. 2. v. 15. spiritualis iudicat omnia, & ipse à nemine iudicatur; & hæc 2. C. 10. v. 4. arma militiæ nostræ non carnalia sũt &c. Ratio est, quòd nitatur altiori lumine scilicet diuinæ reuelationis, cui omne naturale lumen subiici & subseruire natum est. Nota, non quæritur à Theologis, ecquid Theologia sit intellectus, seu habitus principiorum, prudentia vel ars, quia constat nihil horum esse; sed tantùm an sit scientia & sapientia, in quo dubitandi locus est.

ARTICVLVS VI.

Proximum Theologiæ genus assignatur.

THeologia est habitus medius inter fidem & sciẽtiam Aristotelicam, participans aliquid vtriusque, nempè fidei certitudinem ac ineuidentiam, scientiæ certitudinem ac discursum. Est discursiuus, quia gignitur per Conclusiones ex principiis per discursum deductas; est certus & ineuidens, quia generatur per Conclusiones ex principiis diuina fide creditis euidenti consequentia deductas. Communiter tamen à Patribus & Doctoribus, & nominatim ab S. Thom. scientia nominatur, non fides; quia scientiæ nomen solet tribui omni cognitioni certam & infallibilem veritatem continenti, maximè si per discursum parta sit.

Inter; Theologia in virtutibus intellectualibus numeranda est, quia ille habitus intellectualis est virtus intellectus qui nequit ad falsum inclinare 6. Eth. cap. 2. & 3.

Dices; Theologia non est virtus intellectus, sumendo virtutem intellectus vt sumpsit Arist. Intellexit enim per virtutem intellectus habitum inclinantem certò & euidenter ad verum.

Respondeo, non agnouit aliam virtutem præter istam, quia non cognouit cognitionem certam & tamen ineuidentem; si agnouisset, non negasset habitum eius elicitiuum esse virtutem intellectus, cum ad hanc sufficiat quod intellectum certò & infallibiliter ad verum perducat.

Instabis, agnouit fidem humanam euidentem in attestante quæ certa & euidens est, nec tamen eam virtutibus intellectualibus adnumerauit, quia scilicet eius certitudo & euidentia non sunt à medio intrinseco, vnde secundum ipsum ad rationem virtutis intellectualis necessaria est euidentia, & certitudo ab intrinseco medio profecta; certitudo autē Theologica ortum habet à medio extrinseco.

Respondeo. Licèt habitus humanæ fidei quoad aliquos suos actus, putà certos & euidentes in attestante, certò ducat intellectum ad verum, non tamen quoad omnes; & hæc est ratio propter quam Aristoteles humanam fidem virtutibus intellectualibus non accensuit.

QVÆSTIO IV.

De ratione specifica Theologiæ.

EX obiecto circa quod Theologia versatur desumenda est; subiecti & obiecti notionem ac distinctionem ex Philosophia compertam suppono.

ARTICVLVS I.

Quodnam sit obiectum attributionis Theologiæ?

Thom. q. 1. art. 7.

COnclus. Obiectum attributionis Theologiæ est Deus vt Deus, seu quoad deitatem, sumendo illam præcisè seu prout nostro concipiendi modo ab attributis & personalitatibus distinguitur. Thom. q. 1. a. 7. Vasquez, Maratius & alij communiter.

Prob. Illud est obiectum attributionis in aliqua scientia quòd per se primò ab ea consideratur, & in ordine ad quod cætera omnia tractantur tanquam illius principia, partes essentiales, integrales, subiectiuæ, proprietates, effectus, &c. Atqui Deus vt Deus, est id quod per se primò consideratur à Theologia, &c. Maior ab omnibus recipitur. Min. Prob. Id per se primò consideratur in aliqua scientia, quod est prima radix omnium proprietatum quæ in illa demonstrantur, proindeque primum subiectum demonstrationum quæ in illa fiunt (subiectum demonstrationis & subiectum Conclusionis per eam demōstratæ coincidunt.) Atqui Deus vt Deus est prima radix omnium proprietatum, quæ in Theologia demonstrantur. Maior constat, quid enim prius ipso considerari postularet? Min. prob. essentia enim diuina vt ab attributis & personalitatibus distinguitur, est causa mediata, vel immediata cæterorum omnium putà perfectionum attributalium absolutarum & relatiuarum quæ Deo insunt, & creaturarum omnium; vndè non est quod obiiciatur Deum per suam essentiam prout distinguitur ab attributis consideratam, non esse causam Incarnationis, Iustificationis, glorificationis & aliarum actionum ad extrà, quæ in Theologia pertractantur, sed per suam liberam voluntatem; licet enim per eam non sit horum operum causa proxima & immediata, est tamen remota & mediata, quatenus essentia virtualis causa est eorum à quibus opera hæc immediatè procedunt, putà omnipotentiæ, intellectus & voluntatis.

Secunda Conclusio. Formale obiectum Theologiæ est cognoscibilitas certa & infallibilis per medium à Deo reuelatum vt diuina fide cognitum, vel quod idem est, deducibilitas per euidentem consecutionem ex medio diuinitus reuelato vt fide diuina cognito.

Prob. Formale obiectum scientiæ alicuius est id per quod differt ab aliis omnibus quæ circa idem obiectum materiale versantur: atqui cognoscibilitas &c. est ratio formalis per quam Theologia differt ab aliis omnibus scientiis seu habitibus discursiuis, quæ circa Deum versari possunt, vt à Metaphysica quæ de Deo disputat, quatenùs per principia luminæ naturali nota cognoscibilis est; ab habitu opinionis vel humanę fidei qui vel ex principiis reuelatis, actu opinionis, vel humanæ fidei cognitis, vel ex iis fide diuina cognitis, sed per incuidentem consecutionem, aliqua de Deo concluderet.

NOTANDA.

1. Non est de ratione Conclusionis Theologicæ vt deducatur ex duobus principiis reuelatis & diuina fide cognitis, sed satis quod ex vno huiusmodi principio, & altero lumine naturæ noto deducatur, v. g. syllogismi huius Conclusio Theologica est; Suppositum natura diuina & humana constans duas habet voluntates, diuinam scilicèt & humanam, atqui Christus est suppositum, &c. Ergo Christus duas habet voluntates; In quo prima propositio est lumine naturæ nota, secunda reuelatione constat. Coincidit quod alij dicunt, non esse de ratione medij Theologici, vt sit adæquatè reuelatum, sed satis esse quod sit inadæquatè, hoc est secundum aliquam sui partem reuelatum.

2. De ratione Theologicæ Conclusionis est vt per euidentem consecutionem deducatur, debet enim esse certa & infallibilis, cuiusmodi non esset quantumcunque deduceretur ex principiis reuelatis diuina fide cognitis, nisi per euidentem consequentiam ex iis deduceretur.

3. Si datur duplex fides diuina, hoc est diuina reuelatione tanquam motiuo nixa, vna ordinis naturalis, altera ordinis supernaturalis, nihil interest ad Conclusionem Theologicam vtrum præmissæ credantur fide supernaturali, an naturali, ad illā.n. sufficit quod vel vtraq; præmissa, vel altera sit diuina fide credita.

4. Medium Theologicæ Conclusionis non est adæquatè reuelatum, nisi & consecutio reuelata sit; licèt enim solæ præmissæ dici soleant medium ad cognoscendam Conclusionem, reuera tamen etiam consecutio ad id medium est; si quidem id medium est intellectu, ad cognoscēdam Conclusionem, quod illum mouet ac determinat ad præstandum assensum Conclusioni, hoc autem est non modò connexio medij termini cum vtroque extremo Conclusionis, sed & connexio consequentis cum antecedente, seu Conclusionis cum præmissis; Quamuis enim præcognouerit intellectus præmissas esse veras, nisi putereà præcognoscat ex illarum veritate sequi veritatem Conclusionis, non assentietur Conclusioni. Itaque si sermo sit de tribus terminis quibus perficitur syllogismus, vnus tantùm medius est; si autem sermo sit de propositionibus, tres sunt mediæ, scilicèt duæ præmissæ in quibus connectitur medius terminus cum extremis Conclusionis, & putereà illa propositio per quam asseritur consequens, seu Conclusionem sequi ex antecedente seu præmissis, quæ propositio per particulam, *ergo*, vel aliam æquipollentem significatur.

QVÆSTIO V.

De Theologiæ attributis.

ARTICVLVS I.

De vnitate Theologiæ.

1. COnclus. Theologiæ habitus non est vna speciè qualitas, sed aggregatio ex multis speciè qualitatibus seu habitibus, ita communior sententia.

Probatur. Aliæ scientiæ totales quià eliciunt diuersos speciè actus seu assensus, putà circa Cōclusiones ex diuersis speciè principiis deductas, non sunt vnus speciè habitus, sed aggregatio seu complexio

ex tot habitibus specie diuersis, quot actus specie diuersi per eas eliciuntur, ex veriori & communiori Philosophia, atqui etiam Theologia elicit assensus specie diuersos. Minor probatur. Illi assensus discursiui sunt specie diuersi qui eliciuntur ex diuersis specie principijs seu motiuis; atqui multi Theologici assensus eiusmodi sunt, ergo multi specie differunt. Maior ab omnibus admittitur; Minor probatur. Licèt enim omnes assensus Theologici, qui eliciuntur ex duabus præmissis fide diuina creditis sint eiusdem infimæ speciei, quia nituntur motiuis eiusdem infimæ speciei, scilicèt actibus fidei diuinæ (saltem si supponamus omnes assensus circa consequentiam qui etiam sunt partiale motiuum, vt iam suprà monuimus esse eiusdem infimæ speciei, & omnes actus fidei diuinæ esse supernaturales) non autem alios naturales, alios supernaturales esse, tamen ij qui eliciuntur ex vno principio diuina fide credito, & altero lumine naturæ noto, specie differunt ab iis, qui eliciuntur ex ambabus pręmissis diuinâ fide creditis; siquidem nituntur diuersis specie motiuis, scilicèt assensu fidei, & assensu circà præmissam lumine naturæ notam, quos constat specie differre. Item, Assensus eliciti ex vnâ præmissa per diuinam fidem credita, & altera lumine naturæ nota, si mutuò conferantur pro maiori parte specie differunt, non quidem penès pręmissas diuina fide creditas, sed penès præmissas naturaliter notas, quarum assensus cum diuersis specie formalibus obiectis nitatur, putà vel apprehensione diuersorum extremorum, si sermo sit de propositionibus per se notis, vel diuersis mediis demonstratiuis, si sermo sit de iis quæ sunt Conclusiones demonstratiuè cognitæ, specie differunt. Dixi pro maiori parte; qui enim nituntur vna præmissa diuina fide credita, & altera euidenter nota per actum humanę fidei euidentis in attestante, sunt eiusdem speciei, siquidem omnes actus fidei humanæ sunt eiusdem speciei, cùm habeant idem specie motiuum, scilicèt authoritatem humanam moraliter infallibilem euidenter cognitam.

Ob. Omnes assensus Theologici habent idem specie motiuum inadæquatum, scilicèt assensum diuinæ fidei, ergo omnes sunt eiusdem speciei.

Respondeo. Nego consequentiam, vt enim sint diuersæ speciei, satis est quòd nitantur motiuis, inadæquatè, seu quoad vnam sui partem specie diuersis; corpora naturalia diuersis specie formis substantialibus constituta specie differunt, licet iisdem specie materiis constent; humanæ intellectiones seu visiones, quæ per species impressas essentialiter diuersas eliciuntur, specie differunt, licèt ab iisdem specie potentiis intellectiuis aut visiuis proficiscantur.

Secunda Conclusio. Theologia quatenùs elicit eosdem specie actus, est habitus non modò specie, sed numero vnus, ita Val. & Vasq. prob. quia nihil vetat pe eosdem specie actus relinqui eundem numero habitum, si quid enim obstaret hoc esset heterogeneitas plusquam indiuidualis; at hæc non obstat, siquidem intensio qualitatum fit per gradus heterogeneos, ac plusquàm numero differentes, qui tamen gradus inuicem vniuntur, & in vnam qualitatem coëunt.

Tertia Conclusio. Theologia est vna per ordinem ad vnum obiectum attributionis, scilicèt Deum vt Deus est, quemadmodum aliæ scientiæ totales per ordinem ad suum obiectum attributionis, quod semper vnum est, vnæ sunt.

ARTICVLVS II.

Vtrum Theologia sit practica, an speculatiua.

Thom. q. 1. art. 4.

PRÆNOTANDA.

1. HAbitus intellectualis, sicut & ipse intellectus ex eo practicus est, quòd eliciat cognitiones practicas; ex eo speculatiuus, quòd eliciat cognitiones speculatiuas.

2. Cognitio practica illa est quæ praxis immediatè directiua est. Praxis est operatio per præcepta rectificabilis seu dirigibilis; cuiusmodi est operatio quæ potest benè vel malè fieri, & quam hoc, vel illo modo fieri à nobis pendet; quod addo ne quis putet motum cordis, quia potest benè vel malè fieri praxim esse. Illa cognitio est immediatè directiua praxis, per quam immediatè aliquid circa ipsam præscribitur, puta quando, vel quomodo facienda sit, &c.

3. Cognitio speculatiua illa est quæ non est immediatè praxis directiua, cuiusmodi est ea quæ aut non est de praxi, hoc est operatione per præcepta rectificabili, aut non est de illa modo practico seu operabili, quia non cõsiderat illam vt est praxis seu per præcepta regulabilis, nec circa ipsam aliquid præscribit; sed modo speculatiuo, inuestigando illius naturam; & passiones; quomodo animastica considerat operationes intellectus & voluntatis.

4. Cognitio alliciens ad operandum non est practica, vt practicum hoc loco sumitur, nisi habeat alias conditiones supra memoratas, quas cognitio practica sibi vendicat; alioqui clara Dei visio quæ tam potenter allicit ad eius amorem, esset practica, sicut & cognitio proponens naturam honesti & turpis.

5. Cognitio quæ remotè confert ad rectificationem alicuius operis, quatenus est necessaria, vel vtilis ad inuestigandas regulas illius immediatè directiuas, non est practica, alioqui multæ cognitiones quę omnium iudicio speculatiuæ sunt, essent practicæ.

6. Nec requiritur nec sufficit vt aliqua cognitio practica sit & absolutè practica dicatur, eam ab supposito in quo est referri ad opus, non sufficit, quia relatio hæc est ipsi omnino extrinseca, nec proinde per illam aliter practica est quàm secundùm quid & per denominationem extrinsecam; non requiritur, quia vt practica sit & absolutè practica dicatur, satis est quod immediatè praxis directiua sit, & consequẽter habeat pro obiecto materiali praxim vt praxis est, seu quod eodem recidit, vt rectificabilis est, pro fine intrinseco eandem praxim vt rectificatam seu directam. Neque verò Philosophus lib. 1. Mag. Mor. cap. 3. lib. 6. Ethi. cap. 1. lib. 3. de anima textu 4. 6. lib. 1. Metaph. c. 2. lib. 2. Metaph. c. 1. cognitionis speculatiuæ aut practicæ vt sic rationem aliundè petiit, quàm ex earum obiecto materiali & fine intrinseco, hoc est ad quem intrinsecè & natura sua referuntur; eique subscribunt cæteri Philosophi ac Theologi quoad maximam partem; Quod addo, quia Bassol. & Vasquez præter conditiones allatas, ad rationem practicæ cognitionis, etiam requirunt eam actu referri ad opus per suppositum in quo est, ita vt hac relatione seclusa, licèt aliæ omnes conditiones adsint, non sit practica, sed speculatiua. Ex quo sequitur eandem cognitionem esse successiuè speculatiuam & practicam prout ab eo in quo est, modo refertur ad opus, modò non refertur.

7. Practicum & speculatiuum non sunt differentiæ essentiales cognitionis, nec proinde habitus intellectualis. Prob. quia non petuntur ex parte obiecti formalis; siquidem duæ cognitiones quarum vna sit practica, altera speculatiua, idem formale obiectum

seu

ſeu motiuum habere poſſunt vt conſtat ex actibus fidei diuinæ & humanæ; cognitionum autem ſpecifica diuerſitas ex ſolo formali obiecto petitur. Differentia ex obiecto materiali petita inducit diuerſitatē pluſquàm numericam, non autem eſſentialem ſeu ſpecificam, vt inductione conſtat. Vnde non eſt quod obiiciatur, intrinſecum ordinem ad opus importare diſcrimen eſſentiale, hoc enim falſum eſt, cum omnis cognitio intrinſecè referatur ad ſuū obiectum materiale, & tamen ordo cognitionis ad obiectum materiale non ſit eſſentialis ſeu ſpecificus; alioqui cognitiones habentes idem obiectum formale, ſed diuerſa obiecta materialia, non eſſent eiuſdem ſpeciei contra communem opinionem.

8. Habitus intellectualis abſolutè denominandus eſt practicus aut ſpeculatiuus ab obiecto attributionis. Ita vt ſi hoc ſit praxis, habitus ſimpliciter dicēdus ſit practicus, ſi verò ſit res ſpeculabilis, ſimpliciter dicendus ſit ſpeculatiuus; Ita Philoſophi, & Theologi communiter ad mentem Ariſtotelis locis citatis notando. 6. Ratio eſt, quòd appellatio ſeu denominatio ſumenda ſit à potiori parte.

Reſpondetur quæſtioni.

Prima Concluſ. Theologia eſt partim practica, partim ſpeculatiua, Thom. q. 1. a. 4. Valent. Molin. Vaſq. & alij. Prob. Quia cognitionum quas elicit aliæ ſunt ſpeculatiuæ, vt quæ verſantur circa Deum, Angelos, Incarnationem, &c. aliæ practicæ, vt quæ præſcribunt quid homini agendum, fugiendum-ve ſit, quæque proinde ſunt actionum humanarum immediatè directiuæ.

Secunda Concluſ. Et-ſi Theologia non ſit vnus ſpecie habitus ſed aggregatum ex multis habitibus ſpecie diuerſis, tamen idem ſpecie partialis habitus Theologiæ poteſt eſſe practicus & ſpeculatiuus. Ita Valent. Molin. Vaſq. & alij. Prob. quia eædem ſpecie cognitiones relinquunt eundem ſpecie habitum; atqui Theologicæ cognitiones practicæ & ſpeculatiuæ poſſunt eſſe eiuſdem ſpeciei, cum elici poſſint ex ambabus præmiſſis fide diuina cognitis; nec ratio practici & ſpeculatiui ſint eſſentiales differentiæ, vt conſtat ex Notando 7.

Tertia Concluſ. Idem numero partialis habitus Theologiæ poteſt eſſe practicus & ſpeculatiuus; Ita Valent. & Vaſq. Prob. Per eoſdem ſpecie actus relinquitur idem numero habitus, vt art. 1. dictum eſt: atqui cognitio practica & ſpeculatiua ex eo præciſè quod ſint practicæ, & ſpeculatiuæ, non differunt eſſentialiter; & aliundè aſſenſus Theologicus practicus & ſpeculatiuus eſſe poſſunt eiuſdem ſpeciei, quia poſſunt elici ex ambabus præmiſſis fide diuina cognitis.

Quarta Concluſ. Theologia ſimpliciter & abſolutè dicenda eſt ſpeculatiua, Thom. q. 1. art. 3. & Thomiſtæ; Valent. Molin. Vaſq. & alij.

Prob. Ille habitus intellectualis abſolutè nominādus eſt ſpeculatiuus, cuius obiectum attributionis eſt aliquid ſpeculabile, non autem praxis; atqui obiectum attributionis Theologiæ, ſcilicet Deus, vt Deus, non eſt praxis, ſed aliquid ſpeculabile.

Infer. Falluntur 1. qui ſentiunt Theologiam eſſe ſolùm practicam, ſicut & fidem diuinam, Quia cognitiones veritatum ad Theologiam fidemque pertinentium referuntur & mouent ad bene operandum, vt Albertus, Scotus & Aureolus. Omnes quidem ad id referuntur à Deo, & hominibus, non tamen ex naturâ ſuâ prõindeque praxis eſt finis ſcientis, non ſcientiæ, omnes mouent obiectiuè ad opus, ſeu quatenus proponunt obiectum motiuum, remotè, vel proximè, non omnes tamen ſunt immediatè præceptiuæ ſeu directiuæ alicuius operis. 2. Qui ob eandē cauſam ſentiunt eſſe principaliter practicam, vt Richard. & Greg. Arim. 3. Qui docent Theologiam non eſſe ſimul formaliter ſpeculatiuam & practicam, vt Caiet. Bann. Zumel, & alij Thomiſtæ recentiores; ex quibus alij putant eſſe formaliter ſpeculatiuam, eminenter verò practicam, non etiam formaliter; alij verò nec eſſe practicam, nec ſpeculatiuam formaliter, ſed eminenter tantùm. Fundamentum eſt, quòd S. Thom. q. 1. a. 4. docuerit eſſe ſpeculatiuā, & practicam, magis tamen ſpeculatiuam; hoc igitur defendere voluerunt; aliundè tamen cenſuerunt practicum & ſpeculatiuum eſſe differētias eſſentiales oppoſitas, & Theologiam eſſe habitum ſimplicem; ex quo intulerunt aut eminenter ſolùm eſſe ſpeculatiuam & practicam; aut formaliter quidem ſpeculatiuam, eminenter vero practicam.

ARTICVLVS III.

An Theologia certior ſit quocunque habitu intellectuali merè naturali? S. Thom. q. 1. art. 1.

PRÆNOTANDA.

1. ET-ſi Theologia ſupponatur non eſſe ſupernaturalis in ſubſtantia, de quo infrà, non eſt tamen merè naturalis eo ipſo quo diuinam reuelationem ſupponit, eaque, vt motiuo remoto & vltimo nititur.

2. Duplex eſt certitudo, ſcilicèt obiectiua quæ competit obiecto, nec aliud eſt quàm obiecti neceſſitas ſeu immutabilitas; & formalis quæ immediatè conuenit cognitioni, mediatè potentiæ cognoſcenti, & quæ ſola propriè certitudo eſt.

3. Formalis certitudo ex S. Thoma ſecunda ſecundæ, q. 2. art. 7. duplex eſt, nempe certitudo infallibilitatis, & certitudo adhæſionis ex parte potentiæ ſiue ſubiecti. Illa eſt infallibilitas cognitionis, hæc eiuſdem firmitas ſeu adhæſio ad obiectum cognitum excludens ab intellectu omnem formidinem ſeu dubitationem de oppoſito, prior non poteſt excedere conditionem ſeu exigentiam obiecti formalis, poſterior ſubinde illam prætergreditur; quando ſcilicèt intellectus obiecto formali aliter quàm par eſt apprehenſio, firmiùs inhæret, atque inſiſtit obiecto materiali quàm poſtulet ratio aſſentiendi, quia nō eſt nata mouere intellectum ad aſſenſum adeo conſtantem & adhæſiuum. Atque hæc ſi eſt commenſurata formali obiecto eſt vera certitudo; ſi autem dignitatem ac exigentiam obiecti formalis excedit, non eſt vera certitudo, ſed pertinacia ex imperio voluntatis intellectum excæcantis & præter modum applicantis orta, quam Trident. ſeſſ. 6. cap. 69. vocat *vanam & temerariam fiduciam & credulitatem*; talis eſt certitudo falſæ fidei ſeu hæreſis.

4. Certitudo infallibilitatis ſigno rationis antecedit certitudinem adheſionis ortam ex obiecto formali, ſi quidem infallibilitas adhæſionis huius menſura eſt; ideoque à priori cognitio tam potenter & immobiliter intellectum ad materiale obiectum applicat, quia tantam infallibilitatem à formali obiecto deriuat.

5. Vaſq. aliam quoque certitudinem admittit conſiſtentem in actu reflexo ſupra cognitionem directam obiecti, quo iudicat intellectus cognitionem illam eſſe omnino infallibilem.

6. Aliqui certitudinem ſubiecti ſeu potentiæ vocant eam firmitatem cognitionis ſeu adhæſionem intellectus ad obiectum cognitum, quæ ortum habet ab intellectu, vel potius ab imperio voluntatis abutentis intellectu, non autem ab exigentia obiecti formalis; eam verò quæ fundatur in formali obiecto eique

commensurata est, vocant certitudinem obiectiuam, seu ex parte obiecti.

7. Sermo est in quæstione, de Theologia spectata quoad proprium munus, quod est ex duabus præmissis reuelatis, fide diuina creditis, aut ex vna huiusmodi, & altera naturaliter nota per euidentem consequentiam conclusiones deducere.

Variæ Sententiæ.

Prima Sentent. Theologia non est certior habitibus merè naturalibus euidentibus, certitudine infallibilitatis, aut adhæsionis, sed tantùm certitudine actus reflexi, de quâ in notabili quinto. Ita Vasq. & rectè suppositâ eius sententia qua putat Theologiam esse habitum opinatiuum. Iuxtà hanc sententiam Theologia est simpliciter incertior omnibus habitibus naturalibus euidentibus seu virtutibus intellectualibus ab Aristotele memoratis, si quidem certitudo actus reflexi super Theologicum assensum cum sit illi prorsus extrinseca, non est illius propria.

Secunda Sentent. Theologicus assensus circa conclusionem ex duabus præmissis reuelatis fide diuina creditis euidenti consequentia deductam, est certior certitudine infallibilitatis & adhæsionis quocunque habitu naturali, non autem assensus circa Conclusionem ex altera præmissa naturaliter nota deductam. Ita Zumel. Vega & Molina.

Ratio posterioris partis est, quia Conclusio sequitur deteriorem partem præmissarum quoad euidentiā & certitudinem, neque enim connexio extremorum Conclusionis potest euidentior aut certior esse, quàm sit connexio medij cum vtroque extremo; si quidem connexio medij non cum vno, sed cum vtroque extremo causat connexionem extremorum Conclusionis: ex quo apertè sequitur Conclusionem ex vna præmissa naturaliter nota elicitam, non posse illa euidentiorem, aut certiorem esse.

Ratio prioris partis est, quòd certitudo tum infallibilitatis, tum adhæsionis (si sermo sit de vera & propria certitudine) formali obiecto est commensurata, quando autem Theologicus assensus procedit ex vtraque præmissa fide diuina credita, illius formale obiectum adæquatum, scilicèt actus fidei, certius & infallibilius est formali obiecto cuiuscunque assensus merè naturalis. Supponit hæc sententia consecutionis assensum non esse partiale motiuum, ad assensum Conclusionis, sed tantum conditionem applicantem totale motiuum, quod est assensus antecedentis seu præmissæ vtriusque.

Tertia Sent. Theologicus assensus etiam circa Cōclusionem ex altera præmissa naturaliter nota elicitam, certior est certitudine infallibilitatis & adhæsionis quocunque assensu merè naturali. Ita S. Thom. q. 1. a. 5. & Thomistæ, Scotus, Valent, & alij qui sentiunt, nec assensum præmissæ naturaliter notæ, nec assensum consecutionis esse partiale motiuum ad assensum Conclusionis Theologicæ; sed solùm conditionem applicantem totale motiuum scilicèt assensum fidei.

Prob. 1. Formalis certitudo tum infallibilitatis, tum adhæsionis (si sermo sit vt est de vera & propria certitudine) est proportionata formali obiecto; atqui formale obiectum Theologici assensus certitudine superat formale obiectum cuiuscunque assensus merè naturalis. Maior ab omnibus admittitur, Min. prob. Quia formale obiectum Theologici assensus est lumen fidei; formale obiectum assensus naturalis est lumen naturale; lumen autem fidei certius est lumine naturali.

Prob. 2. Patres maiorem firmitatem seu adhæsionem ad obiectum tribuunt actibus fidei, & Theologiæ, quàm assensibus merè naturalibus, quantumuis euidentibus.

Prob. 3. Quilibet ex præscripto rectæ rationis paratus esse debet ad quamlibet veritatem naturalem abnegandam potius, quàm Conclus. Theologicam.

Cæterum fatentur hi authores humanum intellectum firmiùs seu constantius & immobiliùs per euidentem assensum adhærere veritatibus lumine naturali euidenter notis, quàm vel per actum fidei propositionibus reuelatis, vel per assensum Theologicum Conclusionibus Theologicis; quia circa veritates prioris generis, stante apprehensione seu cognitione actuali obiecti formalis, dissentire aut dubitare nequit propter earum euidentiam; circa veritates posterioris generis, propter earum ineuidentiam, potest. Sed nihilominus asserunt actum fidei & Theologicum assensum simpliciter & absolutè certiores esse certitudine adhæsionis quocunque assensu merè naturali, quia 1. Certitudo adhæsionis simpliciter dicta illa est, quæ est proportionata exigentiæ, seu dignitati principiorum eius, non infirmitati humani intellectus, huiusmodi autem certitudo longè maior competit actui fidei & assensui Theologico quàm vllī assensui merè naturali: & quòd intellectus noster firmiùs adhæreat per assensum euidentem veritatibus naturali lumine euidentibus, quàm per actum fidei vel assensum Theologicum veritatibus fidei aut Cōclusionibus Theologicis, id referendum est ad ipsius infirmitatem, non ad exigentiam principiorum certitudinis. Lumen fidei cùm nulli falsitati obnoxium sit, multò potentius & efficacius est, quantum est ex se, ad inducendam immobilitatem assensus circa veritates immediatè reuelatas & Conclusiones Theologicas, quàm sit lumen naturale quod ex genere suo falsitati subest ad inducendam immobilitatem assensus circa veritates ipsi euidentes. Et sanè vix est vllus assensus naturalis tam euidens quin relinquat aliquā Metaphysicam dubitandi potentiam, vnde Academici & Sceptici hoc solùm se scire profitebantur, quòd nihil scirent. 2. Certitudo adhæsionis propria diuinæ fidei & assensus Theologici, (siue hi actus sint entitatiuè supernaturales, siue non) altioris ordinis est quàm certitudo adhæsionis propria naturalis assensus vt constat ex earum formalibus obiectis & principiis effectiuis.

Quid sentiendum sit?

Prima Conclusio. Theologicus assensus siue nitatur duabus præmissis vt fide diuina creditis, siue vna eiusmodi & altera naturaliter nota non est certior certitudine vel infallibilitatis, vel adhæsionis, quouis assensu merè naturali, ita Mæratius.

Prob. assensus Conclusionis non potest esse certior certitudine vel infallibilitatis, vel adhæsionis assensu, quo tanquam motiuo seu formali obiecto nititur, cum ex eo certitudinem vtramque deriuet; ergo Theologicus assensus non potest esse certior omni assensu naturali. Conseq. prob. Quia semper (nisi consecutio ipsa sit reuelata & diuina fide credita) nititur vel duplici assensu merè naturali si altera præmissarum est naturali lumine nota, vel saltē vno, scilicèt assensu consequentiæ; vnde cùm non sit certior his assensibus qui naturales sunt, non est certior quouis assensu naturali. Item assensus præmissæ naturaliter notæ potest esse incertior multis aliis assensibus naturalibus (vt nihil dicam de assensu consequentiæ) ex quo sequitur assensum Theologicum alteri præmissæ naturaliter notæ innixum, multis assensibus naturalibus incertiorem esse.

Quod autem docent aduersarij solum præmissam fide diuina cognitam esse formale obiectum seu mo-

tiuum assensus Theologici; præmissam verò naturaliter notam esse tantum conditionem applicantem, falsum est: si quidem ratio adæquata determinans intellectum ad præstandum assensum Conclusioni, non est connexio medij cum altero extremo, nec cum vtroque; sed connexio medij cum vtroque extremo, & præterea connexio consequentis cum antecedente seu cum vtraque præmissa: atqui per actum fidei quo intellectus assentitur præmissæ reuelatæ tantùm iudicat de connexione medij cum altero extremo Conclusionis, proindeque actus fidei est tantùm partiale motiuum assensus circa Conclusionem, non totale.

At inquit recentior, etsi supponamus formale obiectum Theologici assensus esse non modò præmissam diuina fide cognitam, sed & præmissam naturaliter notam, & consecutionis bonitatem; adhuc tamen dicendum est Theologicum assensum quouis assensu naturali certiorem esse.

Prob. quia formale obiectum adæquatum certius alio, causat certiorem assensum, quàm aliud, licèt non secundùm quamcunque sui partem certius eo sit, sed tantùm secundùm aliquam: atqui formale obiectum adæquatum Theologici assensus ex vna tantùm præmissa per diuinam fidem credita, est certius formali obiecto cuiuscunque assensus merè naturalis. Maior prob. Causa enim totalis ex pluribus partialibus conflata perfectiorem effectum producit quàm alia, licèt non sit ea perfectior quoad singulas partiales causas ex quibus constat, sed tantum quoad vnicam. Minor patet quia motiuum Theologici assensus circa Conclusionem ex vna tantum præmissa per diuinam fidem credita includit actum diuinæ fidei ratione cuius excedit certitudinem cuiuscumque motiui seu formalis obiecti merè naturalis.

Confirmatur, quia Theologicus assensus supernaturalis est, licèt ipsius motiuum non sit adæquatè supernaturale, sed inadæquatè tantùm, seu quoad vnam sui partem.

Neque obstat, inquit, commune pronunciatum, quòd Conclusio sequatur deteriorem partem antecedentis; hoc enim absolutè verum est de euidentia, non autem de certitudine; sed hoc duntaxat sensu, quòd Conclusio ex duabus præmissis, quarum vna sit certior, altera minus certa, non habeat æqualem certitudinem cum præmissa magis certa, proindeque obtineat gradum certitudinis inferiorem quàm si altera præmissa æquè certa esset; vt docent Bann. Valent Albertinus, & alij sentientes præmissam naturaliter notam esse partialem rationem assentiendi Conclusioni Theologicæ.

Resp. Nego maiorem quia totale motiuum assensus discursiui non potest in illum transfundere maiorem certitudinem quàm sit in aliqua sui parte, cùm non possit intellectus esse certior (si sermo sit de certitudine quæ respondeat exigentiæ formalis obiecti) de consequente seu Conclusione, quàm sit de connexione medij cum vtroque extremo Conclusionis, proindeque de veritate vtriusque præmissæ, & de connexione consequentis cùm antecedente, proindeque de veritate consecutionis. Vnde Axioma, quod Conclusio sequatur deteriorem partem, æquè locum habet in certitudine atque in euidentia; ita vt quemadmodum Conclusio non potest euidentior esse quàm fuerit altera præmissa; ita nec certior; distinctioque aduersariorum inter euidentiam & certitudinem omninò fictitia & gratuita est.

Non est autem par ratio causæ efficientis Physicæ & motiui, quia partialis causa efficiens Physica superioris ordinis, potest alias eleuare ad effectum illi proportionatum Physicè producendum, vt constat ex habitibus supernaturalibus eleuantibus intellectum & voluntatem ad actus supernaturales: partiale autem motiuum altioris ordinis, quod est tantùm causa efficiens moralis assensus, vt potè causam ipsum mouendo ac determinando intellectum ad eum eliciendum, non potest eleuare alia motiua partialia ad causandum moraliter assensum ipsi proportionatum quoad certitudinem, vt liquet ex dictis.

Neque etiam par ratio est supernaturalitatis & certitudinis, quia partiale motiuum supernaturale non tribuit supernaturalitatem actui cuius motiuum est, dependenter à partiali motiuo naturali, quemadmodum certitudinem, si quidem non potest actus naturalis ordinis attingere motiuum supernaturalis ordinis siue totale, siue partiale ob improportionem, vt constat ex fide diuina, quæ in substantia supernaturalis est, licèt exterior Dei reuelatio, qua vt formali obiecto nititur, sit entitatiuè naturalis, proindeque eo ipso quo aliquis actus nititur etiam partialiter obiecto formali supernaturali, est supernaturalis.

Secunda Conclusio Theologicus assensus extrinsecè certior est quocunque assensu merè naturali; ita Meratius.

Prob. quia cum assensus Theologicus nitatur saltem vt partiali motiuo actu fidei Theologicæ, quia est intrinsecè: certior quocunque assensu naturali, & certitudo præmissarum extrinsecè afficiat, & quodammodo informet assensum Conclusionis, quatenus est ratio assentiendi Conclusioni, consequens est vt assensus Theologicus extrinsecè, hoc est ratione certitudinis extrinsecus ipsum informantis, certior sit quocumque assensu naturali.

Atque hinc diluuntur duo aduersariorum argumenta nondum soluta, Primum est, quod Patres maiorem tribuant certitudinem Theologiæ nostræ, quàm scientiis naturalibus: exponendi enim sunt de certitudine extrinseca, vel de assensu Theologico cuius motiuum sit adæquatè reuelatum. Alterum est quod ex præscripto rectæ rationis debeat potius abnegari veritas naturaliter nota, quàm Conclusio Theologica; debet enim, quia Conclusio Theolog. negari non potest quin negetur præmissa de fide qua tanquam motiuo seu formali obiecto nititur; potius autem repudianda est propositio naturali lumine manifestata, quàm propositio diuinitus reuelata.

Quæres vtrum actus Theologicæ fidei, & consequenter Theologicus assensus cuius motiuum est adæquatè reuelatum, certior sit quouis assensu naturali, non modo certitudine infallibilitatis, sed etiam certitudine adhæsionis.

Resp. certior est, si sermo sit de certitudine adhæsionis quæ illi conuenit & debetur ratione motiui: non est autem, si sermo sit de certitudine quæ reipsa insit. Prima pars prob. quia veritas prima reuelans etiam obscurè cognita, ex se potentior est ad impetrandum assensum intellectus circa propositionem diuinitus reuelatam, proindeque ad transfundendam certitudinem in actum fidei Theologicæ, quàm vllum medium naturale ad impetrandum assensum circa propositionem naturaliter notam, proindeque ad transmittendam certitudinem in cognitionem naturalem. Secunda pars prob. quia certitudo adhæsionis est vis cognitionis ad excludendam ab intellectu dubitationem ac dubitandi potentiam; actus autem Theologicæ fidei non habet maiorem vim ad excludendam ab intellectu dubitationem, ac dubitandi potentiam circa propositionem diuinitus reue-

latam, quàm cognitio naturalis euidens ad id præstãdum circa propositionem naturaliter euidentem; si quidem actus Theologicæ fidei solùm excludit dubitationem prudentem seu rectæ rationi consentaneam & potentiam dubitandi prudenter; naturalis autem cognitio euidens excludit omnimodam dubitationem ac dubitandi potentiam. Ideò autem veritas prima reuelans obscurè cognita non tribuit actui Theologicæ fidei certitudinẽ ipsius dignitati ac exigentiæ proportionatam, nec proinde infert omnimodam impotentiam ad dubitandum, quia debito modo non apprehenditur, non autem quòd hæc sit natura intellectus, vt dubitare possit de omni veritate non euidenti; si enim hæc causa esset, veritas prima reuelans obscuræ cognita non esset potentior ad tribuendam certitudinem adhæsionis actui fidei Theologicæ, quàm medium naturale ad eam tribuendam naturali cognitioni euidenti, si quidem ad impossibile non datur potentia; stando autem in hac hypothesi repugnat intellectum ita certum effici de veritate non euidenti, vt sit Physicè impotens ad dubitandum de illa cum tamen hoc modo certus efficiatur de veritate euidenti.

Ob. Licèt actus Theologicæ fidei non excludat ab intellectu omnimodam dubitationem ac dubitandi potentiam circa veritates à Deo reuelatas, nihilominus tamen certior est non modo certitudine conueniente seu debita ratione motiui, sed actualiter inexistente, quàm vlla cognitio naturalis: quia hæc exclusio est tantùm secundarius effectus formalis certitudinis fidei Theologicæ inexistentis, cum primarius sit facere intellectum firmiùs insistentem propositioni reuelatæ, quàm per cognitionem naturalẽ, licèt euidentissimam inhæreat veritati naturaliter euidenti.

Resp. Implicat intellectum immobiliter adhærere obiecto cognito, hoc est ita vt ab eo demoueri non possit ad oppositum, nec tamen esse physicè impotentem ad dubitandum de illo: sed hi duo formales effectus cognitionis certæ omnino inseparabiles sunt adeoque cum actus Fidei Theologicę hanc impotentiam non inducat, non potest mẽtem strictiùs deuincire veritatibus à Deo reuelatis, quàm naturalis cognitio euidens veritatibus naturaliter euidentibus.

Infer; Certitudo infallibilitatis separabilis est à perfecta certitudine adhæsionis, eã scilicèt quæ omnimodam dubitandi potentiam excludit; si quidem actus Theologicus fidei est infallibiliter verus, adeoque certus certitudine infallibilitatis, neque tamen certus est perfecta certitudine adhæsionis, si sermo sit de certitudine actualiter inexistente, non autem de conueniente seu debitã ratione motiui.

ARTICVLVS IV.

An Theologia dignitate præstet cæteris habitibus intellectualibus? Thom. q. 1. art. 5.

PRÆNOTANDA.

1. SErmo est de Theologia non opinatiua, sed certa & infallibili.

2. Ex Arist. doctrina lib. 6. Metaph. cap. 1. & lib. 11. c. 6. & lib. 1. de part. animal. c. 5. 1. lib. 1. de anima. c. 1. lib. 1. Metaph. cap. 2. lib. 6. Ethic. cap. vltimo, scientiarum dignitas ex tribus capitibus pẽdet. Primo, ex obiecto materiali; Secundo, ex certitudine, adeoque ex obiecto formali; Tertio, ex fine, ex quo tertio capite præfert scientias speculatiuas practicis, & practicas quæ ad altiorem finem referuntur, iis quæ ad inferiorem, & Doctrina hæc extendenda est ad quemcunque habitum intellectiuum ob paritatem rationis.

3. Licèt Philosophus ex his tribus capitibus æstimet scientiarum dignitatem, vult tamen eam simpliciter & absolutè præstantiorem esse, quæ materiale obiectum præstantius, proindeque finem præstantiorem habet, iuxta hæc 11. Metaph. cap. 6. vnaquæque scientia melior, aut deterior dicitur secundùm proprium scibile; vnde licèt Metaphysica cedat Mathematicæ quoad euidentiam & certitudinem, illam tamen cæteris omnibus scientiis absolutè præstantiorem esse definit, quia, inquit, circa honorabilissimum entium est.

4. Scientia quæ præstantius habet materiale obiectum, præstantiorem quoque finem obtinet, cùm eadem res sit materiale obiectum & finis eius. Nam res quæ est materiale obiectum scientiæ speculatiuæ quatenus cognoscibilis est per talia principia, est ipsius finis quatenus per ea cognita; & res quæ est materiale obiectum scientiæ practicæ quatenus est rectificabilis per præcepta, est illius finis quatenus per ea rectificata.

Quid sentiendum sit?

Prima Conclus. Theologia dignitate cedit aliis habitibus intellectiuis supernaturalibus, putà fidei, prudentiæ, ac donis sapientiæ, intellectus, scientiæ & consilij. Ita omnes.

Prob. quia licèt Theologia sit par his habitibus quoad obiectum materiale, impar tamen est quoad formale obiectum & finem, quia propiùs attingunt supernaturale lumen & supernaturalem beatitudinem quàm Theologia. Adde quod omnes, dempta fide, sint ornamenta propria filiorum Dei; hoc est non concedantur aliis quàm sanctificante gratia præditis.

Secunda Conclus. Theologia simpliciter & absolutè præstantior est omnibus habitibus intellectiuis naturalibus, Thom. 1. p. q. 1. art. 5. & alij omnes scholastici. Prob. Quia illas antecedit ratione obiecti materialis, certitudinis, & finis.

Primò enim materiale obiectum Theologiæ est Deus vt Deus vniuersim, proindeque vt author naturæ & gratiæ; Metaphysicæ autem obiectum non est vt Deus vniuersè, sed vt author naturæ, seu rerum naturalis ordinis: ex quo sequitur materiale obiectum Theologiæ tùm incomplexum, tum complexum, præstantius esse materiali obiecto Metaphysicæ.

Secundò, Formale obiectum Theologiæ est lumen supernaturale, scilicèt actus fidei diuinæ, ac diuina reuelatio; formale autem obiectum habituum intellectualium naturalium, est naturale lumen humanæ rationis. Vnde Theologia quocunque habitu intellectiuo purè naturali longè certior est.

Tertiò, cum finis habitus speculatiui sit veritas, practici opus est; Arist. 2. Metaph. c. 1. & 3. Theologicæ speculatiuæ finis est veritas altissima, scilicèt Deus vt author naturæ & gratiæ, in quo superat omnes habitus intellectuales speculatiuos naturales; Theologiæ verò practicæ finis est actio humana vt rectificata rectitudine supernaturali, seu quæ medium sit ad supernaturalem beatitudinem, in quo superat omnes habitus practicos naturales. Audiamus Gersonem Cancellarium Parisiensem, parte 3. lib. de consol. Theolog.

Sicut naturam gratia, sicut ancillam domina, & discipulam magistra, sicut tempus æternitas, sicut ratiocinationes intelligentia, sicut visibilia ea quæ non videntur, sic Theologia Philosophiam exsuperat, quam non abiicit, sed in obsequium sumit.

Ob. 1. Theologia cedit habitibus naturalibus euidentibus quoad euidentiam, cùm obscura &ineui-

dens sit, ergo illis non est absolutè dignior seu præstantior.

Resp. Conc. ant. Neg. conseq. Quia ille habitus intellectiuus est alio absolutè præstantior, qui eo præstantior est ex parte materialis obiecti, certitudinis & finis; Immo qui habitus ex parte obiecti materialis,& consequenter ex parte finis præstantior est, licèt aliundè sit minus euidens & certus; absolutè tamen & simpliciter præstantior est. Ratio est ea quã protulit Aristoteles lib. 1. de part.animal cap. 5. vbi postquàm dixit nos tam substantiarum ingenerabilium & incorruptibilium,quàm generabilium & corruptibilium studio delectari; subiungit, *Res namque illas* (superiores) *tametsi leuiter attingere possimus, tamen propter obiecti excellentiam magis oblectamur, quàm cum hæc nobis omnia iuncta tenemus.* Quo etiam loco indicat causam ob quam sublimiora minus à nobis cognoscantur, quòd videlicet ea sint nobis magis perspecta, quæ sunt nobis magis coniuncta & sensibus magis obuia, cuiusmodi sunt hæc inferiora seu terrena & caduca, non autem superiora seu cælestia & diuina; ad quæ omnium manifestissima (putà secundùm se) noster intellectus se habet sicut vespertilionis oculus ad clarum diem, quem non nisi nictando potest aspicere. lib. 2. Metaph. cap. 1.

Si valeret obiectio, probaret Mathematicam non modò Physica & Ethica, sed ipsa quoque Metaphysica præstantiorem esse, vt potè euidentiorem ac certiorem, quod Arist. & omnium Philosophorum sententiæ repugnat.

Cæterum Aristoteles naturalium scientiarum dignitatem æstimauit ex obiecto materiali, fine ac certitudine, omissa euidentia. An quia euidentiam in certitudine inclusit, quòd certitudo naturalis in sola euidentia fundetur.

Ob. 2. Theologia sæpè indiget subsidio disciplinarum naturalium,& in cæteris Iuris Canonici ac ciuilis scientiæ, ad suum munus exequendum; ergo non est illis superior, sed potiùs inferior.

Resp. neg. conseq. Alioqui Logica & Grammatica nobiliores essent omnibus aliis disciplinis. Item instrumenta artificiosa essent artibus & artificibus præstantiora, vtitur ergo Theologia disciplinis naturalibus vt ancillis & subministris.

Et si hactenus dicta de Theologiæ præstantia & antecessione sufficiant; quia tamen aliqui vel imperiti, vel intemperantes, Iuris Canonici, aut etiam ciuilis scientiam Theologiæ adæquant, operæ pretium est eos nominatim confutare.

Tertia Conclus. Theologia est absolutè præstantior Iuris Ciuilis scientia; Ita S. Thom. q. 5. a. 5. & alij omnes Theologi.

Prob. Quia præstat materiali obiecto, certitudine, seu formali obiecto, & fine.

Primò enim Iuris Ciuilis peritia pro materiali obiecto habet leges Ciuiles seu politicas, putà virorum prudentium responsa, plebiscita, Senatusconsulta, constitutiones, seu decreta Principum, Regũ & Imperatorum; illiusque officium est eas interpretari & confirmare, atque etiam quid ex eis consequens sit, ostendere. Vbi nota si aliquod mysterium fidei lege Ciuili constituitur, id non pertinere ad Iuris Ciuilis prudentiam quatenus fidei mysterium est, sed solùm quatenus lege Ciuili sancitum.

Secundò, Iuris prudentiæ formale obiectum est sola humana ratio vel euidens, vel probabilis voluntas legislatoris, & leges omnes ciuiles quocunque principio nitantur, proindeque siue certum sit eas rectæ rationi ac Reipublicæ congruere, siue incertũ & probabile duntaxat. Ex quo apparet Iuris prudentiam ratione formalis obiecti & certitudinis cum Theologia non posse contendere. Nequidem scientia practica est, quando quidem principiis non modò certis & euidentibus, sed etiam & vt plurimùm incertis ac fallibilibus nititur. Adde quod subalternatur Ethicæ quoad sua principia euidentia, cùm ea mutuetur ab Ethica: latè igitur & impropriè scientia dicitur, cum potius ars seu disciplina legum nominanda sit.

Tertiò, finis Iurisprudentiæ est temporalis tranquillitas Reipublicæ; finis autem Theologiæ est spiritale bonum, & æterna salus.

Infer. Non modò Iurisprudentia quasi Theorica quæ circa leges vniuersales occupatur, & in scholis tradi assolet, sed etiam practica quæ pro varietate circunstãtiarum leges vniuersales moderatur & accommodat, quæque ad prudentiam politicam pertinet, Theologiæ cedit propter easdem rationes.

Quarta Conclus. Theologia est absolutè præstantior Iuris Canonici peritia; ita Theologi communiter. Prob. quia præstat ex parte obiecti materialis, certitudinis, seu formalis obiecti, & finis.

Nam primò, Iuris Canonici materiale obiectum sunt Canones Ecclesiastici, vt interpretandi, confirmandi & Conclusionibus ex iis deductis illustrandi. Nec proinde Deus ac res diuinæ sunt illius obiectũ, nisi quatenus Canonibus Ecclesiasticis comprehenduntur, seu quatenus ex Canonibus Ecclesiasticis cognoscibiles sunt.

Secundò, habet scientia Iuris Canonici pro formali obiecto intrinseco & proprio non modò principia fidei, sed etiam, & quidem vt plurimùm, Conciliorum particularium statuta, sanctorum Patrum placita, summorum Pontificum priuatas sententias, quæ non sunt omnino infallibilis authoritatis. Item quando nititur principiis fidei tanquam formali obiecto, non iis nititur quatenus contentis in scriptura sacra, sed quatenus per Ecclesiam definitis, cuius minor est authoritas quàm scripturæ; quia Scriptura est ipsa diuina relatio; Ecclesia verò eam notificat & proponit. Neque refert quòd infallibilis sit Ecclesiæ authoritas, hoc enim non impedit quin excellentior gradus infallibilitatis scripturæ competat.

Immo Canonista vt sic nunquàm nititur fidei principiis, seu nunquàm per habitum Iuris Canonici elicit assensum nitentem fidei principiis tanquam motiuo; quando enim assentitur Conclusioni per euidentem consequentiam ductæ, vel ex duobus principiis fide diuina creditis, vel ex vno huiusmodi, & altero naturaliter noto id facit non vt Canonista, sed vt Theologus, ad quem solum id pertinet, vt rectè notat Canus.

Quintò, Etsi Canonum scientia, quemadmodum ipsi Canones ad Ecclesiæ spiritale bonum & salutem ordinetur, Theologia tamen perfectiori modo hunc finem attingit; quia Canones Ecclesiastici quos ius Canonicum exponit, cum sint leges humanæ, per se ac directè respiciunt solos actus externos & exteriorem Ecclesiæ politiam; leges autem diuinæ quas Theologia tractat, maximè respiciunt actus internos & interiorem animi puritatem, à quibus potissimum salus nostra pendet. Huc etiam facit quod si quis Canonum, adeoque Ecclesiæ authoritatem neget, Theologi est eam tueri ac firmare, & ita vbi Canonista desinit, Theologus incipit, hoc est vbi Canonista Canones exposuit proindeque suo munere functus est, Theologus incipit munus suum quod est Canonum authoritatem ex fidei principiis contra impugnantes defendere; ex quo sequitur, cum Ecclesiæ Canones & decreta sint principia Ca-

nonici Iuris. Theologi esse principia Iuris Canonici constituere.

NOTANDUM.

Cum Theologia supremam cognitionis humanæ regulam contineat, scilicet diuinam reuelationem, ac perfectiori modo ad supremum hominis finem conferat, quàm vllus habitus intellectualis merè naturalis, & quàm Iuris Canonici scientia quæ aliquo modo supernaturalis est, sequitur Theologiam ex officio de illis omnibus iudicare, ac eas si ab diuina reuelatione vel æterna salute deuient, rectificare, & corrigere.

QVÆSTIO VI.

De locis Theologicis.

S. Thom. q. 1. art. 8. & 9. & 10.

ARTICVLVS I.

PRÆNOTANDA.

1. QVemadmodum in Dialectica & Rhetorica ea quæ vulgò appellantur loci, vt definitio, partium enumeratio, &c. non sunt loci, sed locorum notæ ac sedes, loci autē sunt ipsa principia ex quibus Conclusiones ducuntur, ita & in Theologia? verumtamen insistimus communi notioni, ac per locos Theologicos intelligimus sedes ac fontes argumentorum Theologicorum seu principiorum ex quibus Theologia suas Conclusiones deducit.

2. Sicut Principium Theologicum sumi potest latè ac strictè, latè pro quocunque principio quo Theologia vtitur, siue sit ipsius proprium, siue alienum, hoc est ab aliis disciplinis mutuatum; strictè pro eo quod Theologiæ proprium est, putà propositionem immediatè à Deo reuelatam; Ita & locus Theologicus. Vnde locus Theologicus latè est sedes principij quo Theologia vtitur, siue proprium, siue alienum sit; strictè verò, est sedes principij proprij, seu propositionis immediatè à Deo reuelatæ.

3. Alterutro modo sumatur locus Theologicus, potest maior aut minor locorum Theologicorum numerus iniri, prout magis aut minus distinctè assignantur; vnde licèt Theologorum alij plures, alij pauciores locos Theologicos enumerent, quoad rem tamen omnes conueniunt.

ARTICVLVS II.

Viginti locos Theologicos rectè numerari.

HI sunt 1. explorata authoritas scripturæ sacræ. 2. eadem non explorata, authoritas explorata ea est de qua constat, ita vt certum & indubitatum sit eam esse scripturæ sententiam: non explorata ea est de qua non omnino constat, ita vt probabile quidem sit hanc esse scripturæ sententiam, non tamen certum.

3. Authoritas explorata traditionum Apostolicarum.
4. eadem non explorata.
5. Authoritas explorata totius Ecclesiæ Catholicæ credentis aliquid tanquam ad fidem pertinens.
6. Eadem non explorata; quò pertinent exploratus consensus maioris partis fidelium, aut Ecclesiæ Romanæ vt particularis Ecclesia est.
7. Authoritas explorata Conciliorum siue generalium, siue particularium approbatorum, ad quam duo requiruntur, nempè vt constet tum Concilium approbatum esse, tum hanc esse Concilij sententiam.
8. Eadem non explorata, quo etiam pertinet authoritas explorata Conciliorum non approbatorum.
9. Authoritas explorata definitionis Pontificiæ in quæstione fidei seu Religionis. 10. Eadem non explorata.
11. Authoritas explorata veterum Pattum consentientium in eo quòd aliqua res de fide sit. 12. Eadem non explorata, quo pertinet authoritas maioris partis eorum.
13. Authoritas explorata Doctorum Ecclesiasticorum alicuius ætatis, consentientium in eo quòd aliqua res de fide sit, in quibus numerandi sunt Canonistæ quoad Canonum intelligentiam, vt notant Canus, & Valent. 14. Eadem non explorata, quò pertinet authoritas maioris partis eorum, & authoritas Scholasticorum Doctorum seorsim accepta.
15. Authoritas Ecclesiasticæ historiæ, quoad res Ecclesiasticas, præsertim si ab viris Ecclesiasticis conscripta sit. 16. Authoritas profanæ historiæ.
17. Ratio naturalis euidens. 18. Ratio naturalis probabilis tantùm.
19. Authoritas Iurisconsultorum legumque Ciuilium. 20. Authoritas Philosophorum.

Tot esse locos Theologicos ex quotidiano Theologorum vsu satis constat; neque dissentiunt Canus, Ban. Vasq. & alij locos omnes commemoratos denario numero comprehendentes, quia non negauerunt locos à se memoratos, ad maiorem distinctionem aptè atque vtiliter subdiuidi posse.

ARTICVLVS III.

Septem solùm esse locos propriè Theologicos.

HI sunt. Primò. Authoritas explorata sacræ scripturæ. Secundò, Authoritas explorata traditionum Apostolicarum. Tertiò, Authoritas explorata Ecclesiæ Catholicæ seu fidelium omnium consentientium in eo quòd aliquid de fide sit. Quartò, Authoritas explorata Conciliorum approbatorum. Quintò, Authoritas explorata Pontificiæ definitionis in quæstione fidei. Sextò, Authoritas explorata veterum Patrum in aliquo fidei dogmate tradendo, siue vnanimiter sentientium aliquid esse de fide. Septimò, Authoritas explorata Doctorum Ecclesiasticorum alicuius ætatis consentientium in eo quòd aliqua res de fide sit, in quibus numerandi sunt Canonistæ quoad Canonum intelligentiam, teste Cano & Greg. Val.

Hos tantùm locos esse propriè Theologicos ex eo constat, quòd locus propriè Theologicus sit is in quo continetur principium propriè Theologicum, seu veritas immediatè à Deo reuelata, huiusmodi autem principium in septem locis modò recensitis continetur, non autem in cæteris, atque hæc est communis doctrina.

ARTICVLVS IV.

Locos omnes propriè Theologicos rectè ad duos reuocari.

HI sunt, verbum Dei scriptum, & non scriptum siue scriptura & traditio, latè sumendo traditionem pro omni veritate fidei quæ in scriptura sacra specialiter ac explicitè non habetur; ita Bellarm.

Prob. Locus propriè Theologicus (qui solus absolutè ac sine addito locus Theologicus dici debet) ille est, ex quo principium à Deo reuelatum promi potest, huiusmodi autem loci duo tantùm sunt, scilicèt scriptura, & traditio.

Nota Primò, Scriptura est ipsa diuina reuelatio, traditiones autem Apostolorum & Ecclesiæ sunt reuelationis diuinæ infallibilis propositio.

Secundò duplex est traditio, scilicèt Apostolica & Ecclesiastica.

ARTICVLVS V.

An rectè dicatur solam scripturam sacram esse locum propriè Theologicum?

ID videntur dixisse Thom. q. 1. art. 3. ad 2. Scotus Henricus & Gerson.

Prima Conclus. Id aliquo vero sensu dici potest. Prob.1. Veritates omnes fide diuina credibiles aliquo vero sensu dici possunt in scriptura contineri; ergo etiam aliquo vero sensu dici potest vnicum esse locum propriè Theologicum, scilicèt sacram scripturam. Conseq. patet ex dictis. Ant. prob. Si veritates omnes fide diuina credibiles, aut expresè in scriptura continentur, aut ex ea deducuntur, verè dici potest omnes in ea contineri vel explicitè & immediatè, vel implicitè & mediatè; atqui verum est prius; ergo & posterius. Maior constat. min. prob. Quia veritates reuelatę quæ in scriptura diuersis verbis non habentur, ex eo constat esse reuelatas, quòd constet eas ab Ecclesia tanquam reuelatas proponi, & Ecclesiæ authoritatem in proponendis fidei mysteriis certam & infallibilem esse; atqui hæc infallibilitas Ecclesiasticæ authoritatis in proponendis fidei rebus ex sacra scriptura petitur, puta ex his, Matth. 18. *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus & Publicanus*, & Matth. 16. *Super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduersus eam*, & 1. Timoth. 3. *Ecclesia est columna & firmamentum veritatis.*

Prob. 2. Omnis regula fidei certa & infallibilis, aut est ipsa scriptura sacra, aut suam certitudinem & infallibilitatem ex ea deriuat; infallibilitas enim Apostolicæ traditionis habetur 2. Thessal. cap. 2. versu 14. *Itaque fratres state & tenete traditiones quas didicistis siue per sermonem siue per Epistolam nostram?* Ecclesiæ, locis paulò ante citatis; summi Pontificis, Matth. 16. v. 18. *Tu es Petrus & super hanc petram*, &c. Ioan. 21. v. 15. *Pasce oues meas*, &c. Patrum, & Doctorum Ecclesiæ; Ephes. 4. v. 21. *& ipse dedit quosdam quidem Apostolos, alios autem pastores & Doctores*, &c.

Secunda Conclus. Non est absolutè dicendum solam scripturam sacram esse locum propriè Theologicum vel vnicum esse locum Theologicum scilicèt sacram scripturam.

Prob. Quia hoc dicendi modo significatur, non esse alias propositiones à Deo reuelatas & diuina fide credibiles quàm expresè contentas in scriptura sacra, quod falsum est. Neque verò Thom. Scot. Henricus & Gerson vspiam absolutè dixerunt vnicam scripturam esse locum propriè Theologicum.

ARTICVLVS VI.

Trimembris diuisio locorum Theologicorum.

Locus Theologicus diuidi solet in locum ex propriis, & proprium: locum ex propriis, sed non proprium; & locum alienum seu ascriptitium. Quæ diuisio sumpta est ex S. Thom. q. 1. art. 8. ad. 2. Proprius dicitur ex eo quòd contineat principium certum certitudine propria Theologiæ, hoc est orta ex diuina reuelatione, cuiusmodi est propositio à Deo reuelata: ex propriis esse dicitur, quia continet principium, cuius materia, vt pote spectans ad religionem Theologica est. Itaque locus ex propriis & proprius ille est qui suppeditat principia quæ ratione obiecti tùm materialis, tum formalis sint Theologiæ propria; huiusmodi sunt omnes & solæ propositiones à Deo reuelatæ. Vnde ex viginti locis recensitis septem solùm sunt ex propriis & proprij, nempe illi septem quos solos propriè Theologicos esse art. 3. probauimus. Quòd si ex iis aliquando deducantur Conclusiones solùm probabiles, id oritur ex inceuidentia consecutionis.

Locus ex propriis sed non proprius ille est, qui subministrat principia, quæ ratione quidem materiæ seu obiecti materialis Theologica sunt, sed non ratione obiecti formalis, quia non innituntur diuinæ reuelationi, nec habent certitudinem seu infallibilitatem Theologiæ propriam. Atque huiusmodi sunt octo ex viginti recensitis, scilicet. 1. Authoritas scripturæ sacræ non explorata. 2. Authoritas traditionum Apostolicarum non explorata. 3. Authoritas Ecclesiæ non explorata; quò pertinet exploratus consensus maioris partis fidelium. 4. Authoritas non explorata Conciliorum approbatorum. 5. Authoritas non explorata Pontificiæ definitionis. 6. Authoritas omnium veterum Patrum non explorata, quò pertinet certa authoritas maioris partis eorum. 7. Authoritas omnium Doctorum cuiuscunque ætatis non explorata, quò pertinet certa authoritas maioris partis eorum. 8. Authoritas Ecclesiasticæ historiæ.

Locus alienus ille dicitur qui nec est ex propriis nec proprius, hoc est qui non subministrat principia, quę vel ratione obiecti materialis, vel ratione obiecti formalis Theologiæ propria sunt. Huiusmodi sunt ex 25. recensitis quinque postremi; scilicet. 1. Authoritas prophanæ historiæ. 2. Ratio naturalis euidens. 3. Ratio naturalis probabilis. 4. Authoritas Iurisconsultorum. 5. Authoritas Philosophorum. Ex quibus sola ratio euidens, & historiæ vniuersalis in aliqua re *testanda* consensus, necessaria præbent argumenta. Ex dictis liquet Theologicorum locorum alios esse necessarios qui argumenta necessaria, alios probabiles, qui argumenta probabilia tantùm suppeditant.

Appendix de primis Theologiæ Principiis.

Sicut in scientiis naturalibus sunt principia quædam vniuersalia seu capitalia ad quæ cætera reducuntur, quæque axiomata seu dignitates & Maximæ vulgò dicuntur, ita & in Theologia. Sunt autem hæc duo. Quidquid Deus reuelauit, verum est. Quicquid infallibilis fidei Regula tanquam reuelatum à Deo proponitur, à Deo reuelatum est. His enim duobus principiis omnis discursus Theologiæ proprius innititur. Ita Gillius.

ARTICVLVS VII.

De Ecclesiæ, Patrum, & Doctorum Scholasticorum authoritate.

1. Vnanimis Ecclesiæ consensus quo sentit aliquid esse de fide, omnino certus & infallibilis est, ita vt certum ac infallibile sit illud esse de fide seu diuinitus reuelatum, quod secundum vnanimem Ecclesiæ consensum tale est; ita Can. Valent. & alij Theologi communiter.

Prob. ex locis citatis articulo. 5. Confirm. ex eo quòd alioqui argumẽtatio hæc infallibilis non esset. Quod vniuersa Ecclesia sentit verum est; sed vniuersa Ecclesia hoc sentit; v.g. Euangelium Matth. esse Canonicum, ergo hoc verum est.

Quare parum tuta est eorum sententia, qui docuerunt præfatum Ecclesię consensum non posse quidem esse formaliter fidei contrarium, seu hæreticum & exclusiuum habitus fidei, posse tamen esse materialiter; in quibus authore Cano lib. 4. loc. Theol. c. 4. videtur esse glossa interlinearis ad hæc verba; Portæ inferi non præualebunt aduersus eam. Turrecrem, & Alphonsus de Castro.

2. Vnanimis consensus omnium sanctorum Patrum alicuius ætatis in tradendo fidei dogmate nòn minus infallibilis est, quàm vnanimis consensus omnium Ecclesiæ Doctorum alicuius ætatis. Ita Can. Valent. & alij Theologi communiter.

Prob. Quia cum reliqua Ecclesia vniuersa teneatur ipsos audire tanquam Pastores & Doctores, &c, Si errare possent cum vnanimiter dicerent aliquid esse de fide, vniuersa Ecclesia errare in fide teneretur.

Quòd si sermo sit de illis præcisè sanctis Patribus alicuius ætatis, qui sua scripta ad nos transmiserunt, vnanimis eorum consensus in tradendo fidei dogmate per se ac directè non est infallibilis; Ita S. Thom. q. 1. art. 8. ad. 2. Bann. Vasq. Gillius Staplet. & alij.

Prob. Quia hi non sunt omnes Doctores qui aliqua ætate in Ecclesia vixerunt, sed tantùm aliqui & vt plurimum pauciores ex illis, nec proinde ab his errantibus necessarium fuit totam Ecclesiam contemporaneam in errorem induci. Est tamen argumentum moraliter certum ex iisdem authoribus.

Dixi per se ac directè; nam per accidens & indirectè infallibilis est ex duobus capitibus. Primum est, quod sit argumentum moraliter certum ad concludendum totam Ecclesiam illius temporis tale dogma tanquam dogma fidei credidisse, ex quo totius Ecclesiæ sensu per se ac directè concluditur infallibiliter, id de fide esse. Secundum est, quod Ecclesia talem consensum receperit & approbauerit, nec fas esse voluerit ab eo recedere in 6. synodo act. 11. & 13. in Epistola synodali, Sophron. in Concil. Lateran. vltimo, act. 11. in Trid. sess. 4. & in Bulla Pij IV. per Pium V. renouata. Sed hoc secundum videtur accipiendum, non de aliquibus Patribus qui aliqua ætate scripserunt, sed de omnibus omnino Patribus qui diuersis sæculis & ætatibus scripserunt.

3. Licèt vnanimis consensus Doctorum omnium scholasticorum, non sit omnino infallibilis, grauem tamen habet authoritatem; & negare commune placitum scholasticorum Doctorum, inquit Valent. valdè temerarium est; Ita cum Valent. Bann. Can. Vega, & alij. Suas ergo quisque rationes suspectas habeat, quando scholasticorum omnium Doctorum communi sententiæ refragantur, & præ oculis habeat quod S. Thom. q. 1. art. 8. ad. 2. admonet, maximè proprium Theologiæ esse argumentari ex authoritate.

QVÆSTIO VII.

De multiplici scripturæ sensu.

Thom. q. 1. art. 9. & 10.

PRæmissa Doctrina de locis Theologicis in genere, hîc de vnico tantùm, eoque primario singulatim disputabimus, scilicèt de scripturæ sensu, quia de locis alienis non est Theologi disputare, de aliis autem propriis commodius dicetur in tractatu de fide.

ARTICVLVS I.

Diuisio in sensum literalem & spiritalem.

SVmpta est hæc diuisio ex sancto Dionysio, cæl. Hierarch. cap. 2. August. lib. 1. de Genes. ad literam, cap. 2. & aliis Patribus, in qua per literalem sensum intelligitur is quem verba immediatè significant; per spiritalem is quem res per verba immediatè significatæ important. Est adæquata, vt docent S. Thom. q. 1. art. 10. & alij Theologi communiter; & prob. quia omnis scripturæ sensus debet aliquo modo significari per verba scripturæ; alioqui non esset scripturæ sensus, atqui duobus tantùm modis per ea significari potest, nimirum vel immediatè, & tunc est sensus literalis, vel mediatè seu mediantibus rebus per verba immediatè significatis, & tunc est sensus spiritalis, v. g. quando scriptura Exod. 12. refert historiam agni Paschalis, verba immediatè significant hanc ipsam historiam, qui sensus literalis est; mediatè verò per hanc historiam significant Christum in ara crucis immolandum, qui spiritalis sensus est; similiter quando memorat historiam Isaaci per Patrem oblati, Genes. 22. sensus literalis est hæc ipsa historia, spiritalis autem seu mysticus est Christus in cruce mactandus.

Quæres 1. vtrum sensus parabolicus sit literalis, an spiritalis. Resp. cum Doctoribus citatis literalem esse. Prob. & declaratur; sicut cum hominem ratione fortitudinis comparamus Leoni, per nomen Leonis immediatè ac literaliter significamus ipsum animal cui hominem comparamus; Ita cum scriptura comparat regnum cælorum grano sinapis, fermento, thesauro in agro abscondito, cœnæ, nuptiis, decem virginibus, Patri-familias conducenti operarios, Domino peregrè abeunti, &c. per verba immediatè & literaliter significat res illas quibus regnum cælorum comparat.

Quæres 2. An verum sit quod habet S. Thom. q. 1. art. 1. proprium esse librorum sacrorum, vt ex mente sui authoris non modò per verba, sed etiam per res verbis expressas significent.

R. Verum esse hoc sensu quod in aliis libris, hoc non sit tam frequens & commune. Cæterùm in quibusdam etiam aliis libris, vt in Poëtarum fabulis, non modo verba sed etiam res per verba expressæ ex mente authoris significant.

ARTICVLVS II.

Diuisio literalis sensus in proprium & improprium.

ITa diuidunt S. Thom. & alij Doctores communiter; adæquatam esse sic prob. Literalis sensus est id quod verba immediatè significant; hæc autem duobus tantùm modis aliquid immediatè significare possunt, nimirum vel propriè, quando in propria significatione vsurpantur, & tunc est sensus proprius; vel impropriè, quando vsurpantur tropicè seu figuratè, puta per Metaphoram, Catachresim, Metonymiam, &c. & tunc est sensus improprius, seu tropicus & figuratus; v. g. quando Christus vocatur Leo, lapis angularis, vitis, non significatur Christum esse propriè Leonem, &c. sed esse quodammodo seu per quandam analogiam & similitudinem, adeoque impropriè.

Nota 1. Aliqua fidei mysteria Metaphoricè seu tropicè nobis significantur vel ob necessitatem, quia cum à sensibus cognitio nostra pendeat, nisi per res corporatas & sensibiles exponerentur, ea non caperemus, iuxta hæc Dionys. *impossibile est nobis aliter lucere diuinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumuelatum*; vel ob vtilitatem, quia sic facilius à rudioribus percipiuntur. Ita S. Thom.

2. Aliqua fidei mysteria occultè seu perobscurè significantur, vel ad reuerentiam, vt scilicet ab impiorum & rudium irrisionibus vindicentur, iuxta hæc, *Nolite sanctum dare canibus*; vel ad studiosorum exercitationem, iuxta hæc, mundum tradidit disputationi eorum, Ecclesiasticæ 3. Ita S. Thom.

ARTICVLVS III.

Diuisio sensus spiritalis in tropologicum, allegoricum & anagogicum.

ITa diuidunt S. Thom. q. 1. art. 1. & alij Doctores communiter. Tropologicus sensus is dicitur, qui mores instruit; allegoricus qui statum militantis Ecclesiæ respicit, significando aliquid gestum aut gerendum in Ecclesia; anagogicus qui ad triumphantis Ecclesiæ statum pertinet, iuxta hoc vulgare distichum.

Litera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Adæquatam esse sic prob. Spiritalis scripturæ sensus ille est qui per res verbis immediatè significatas importatur; hæ autem vel significant aliquid ad informandos mores pertinens, vel aliquid gestum aut

gerendum in Ecclesia militante, vel aliquid gerendum in Ecclesia triumphante, siue in statu beatitudinis. Tropologicè os bouis triturantis non alligandum, Deut. 25. v. 4. significat congruam sustentationem non esse denegandam Ecclesiæ ministris, interprete Apostolo; 1. Cor. 9. Allegoricè immolatio agni Paschalis significat sacrificium Crucis; Ismaël, & Isaac filij Abraham, vetus & nouum testamentum; Anagogicè Sabbatum diei septimæ significat æternam requiem, Heb. 4. v. 9. & 10.

Ob. Per res scripturæ verbis immediatè significatas, interdum significantur ea quæ geruntur in Purgatorio & Inferno; hic autem sensus neque est tropologicus neque allegoricus, neque anagogicus. Resp. sensum hunc reuocari ad sensum anagogicum, quatenus omnis status alterius vitæ ad maiorem beatorum gloriam conducit.

Nota. Sensus mysticus magis competit veteri testamento, quàm nouo, iuxta hæc, 1. Cor. 10. Omnia in figura contingebant illis; non tamen omnis veteris testamenti locus seu textus spiritalem sensum habet; exemplum sint loci continentes præcepta moralia. Verba Pauli loco citato respiciunt res in veteri testamento ex diuina voluntate gestas, quas omnes & singulas spiritalē sensum habere docet Valent. licet aliqui nō ausint id asserere de rebus gestis post captiuitatem Babylonicam; quibus non obstant citata verba, cum id quod contingit in pluribus, vniuersaliter affirmari soleat, multæque aliæ vniuersales scripturæ propositiones exceptionem aliquam patiantur.

ARTICVLVS IV.

De sensu accommodatitio.

Quid sit sensus accommodatitius?

NOn est verus scripturæ sensus, sed traductio verborum scripturæ à suo sensu ad alienum, hoc est ad sensum ab Authore scripturæ non intentum, ita Valent. & Vasq. ex communi sententia. Vnde S. Th. qu. 1. art. 10. assignans diuersos scripturæ sensus non meminit accommodatitij.

Hic sensus frequens est apud sanctos Patres, & in officio Ecclesiastico, v. g. Ecclesia de quouis Confessore Pontifice canit hæc Ecclesiastici 44. *Inuentus est iustus, & in tempore iracundiæ factus est reconciliatio; non est inuentus similis illi qui conseruaret legem Excelsi; Benedictionem omnium gentium dedit illi*, &c. quorum Primum de solo Noë: Secundum, de solo Abrahamō: Tertium de solo Isaaco ibi dicitur;

Nota 1. Vasq. docet non modò scripturæ verba, sed ipsas quoque historias in sensu accommodatitio ad suadendam virtutem ac dissuadenda vitia in scriptura vsurpari, sed falsò, cum hæ historiæ memorentur iuxta veram scripturæ significationem, vt ex iis aliquid ad informandos mores pertinens concludatur, in quo nullus est sensus accommodatitius.

2. Concilium Trident. sess. 4. de editione & vsu sacrorum librorum, prohibet nè verba scripturæ ad res prophanas significandas accommodentur.

An sacri scriptores vsi fuerint sensu accommodatitio?

Sunt qui doceant scriptores sacros verba scripturæ sacræ antiquioris interdum in sensu accommodatitio vsurpare; putà scriptores veteris testamenti recentiores, verba vetustioris, scriptores noui testamenti, verba veteris: ita Vasq. Iansen. & alij. & quidem Iansenius dissentiente Vasq. putat veteris testamenti verba vsurpari ab Euangelistis etiam accommodatitiè, quando addunt fuisse impletum id quod ex veteri testamento citant, cuiusmodi sunt apud Matth. cap. 2. hæc Oseæ 11. *Ex Ægypto vocaui filium meum*, & hæc Ierem. 31. *Vox in Rhama audita est*, & cap. 15. hæc Isaiæ 29. *Populus hic labijs me honorat*, & cap. 13. hæc Isa. 6. *Auditu audietis, & non intelligetis*, & hæc Psal. 77. *Aperiam in parabolis os meum.* Addit ipsum Christum veteris testamenti verbis in sensu accommodatitio vsum fuisse.

Conclusio. Nullus scriptor sacer alterius scriptoris sacri verba in sensu accommodatitio vsurpauit, ita Greg. Valent. & alij.

Prob. Sensus à Spiritu sancto intentus, non est sensus accommodatitius; atqui vnus scriptor sacer nunquam vsurpat alterius verba, nisi in sensu per Spiritum sanctum intento, ergo nunquàm vsurpat in sensu accōmodatitio. Maior prob. Quia sensus accommodatitius est sensus alienus seu ascititius; sensus autem per Spiritum sanctum intentus, non est alienus, sed proprius & genuinus; siquidem Spiritus sanctus est præcipuus author scripturæ sacræ, scriptor autem Canonicus est tantùm calamus Dei scribentis, iuxta hæc, *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis*; Idque tradit S. Thom. q. 1. art. 10. Minor prob. quia ratio, & dignitas sacri scriptoris hoc postulat. Ad pleniorem horum intelligentiam.

Nota 1. Scriptores sacri non semper cognouerunt, nec proinde intenderunt id omne quod Spiritus sanctus per eorum verba significabat. Vnda non sequitur, si aliquis sensus non est intentus ab scriptore Canonico, etiam à Spiritu sancto intentum non esse. Omnis sensus ab scriptore Canonico vt sic intentus, est etiam intentus à Spiritu sancto, non autem è conuerso; Ita S. Thom. quodlibeto 7. q. 6 art. 14. & q. 4. de potentia, art. 1. Molin. Gillius, & alij.

2. Spiritus sanctus præuidens verba scriptoris sacri anterioris per recentiorem vsurpanda esse in sensu per eum non intento, voluit significare per illa verba id quod recentior per ea significare voluit, seu quod idem est, intendit sensum, per recentiorem illis imponendum; significare, inquam, vel quo tempore scriberetur, vel saltem quo tempore ab recentiore vsurparetur; quia licèt fieri possit vt scriptor Canonicus non cognoscat, & consequenter non intendat aliquem sensum per verba ipsius à Spiritu sancto intentum, fieri tamen non potest vt Spiritus sanctus non intendat sensum à scriptore Canonico vt sic, seu prout talis scriptor est, intentum. Ita Gillius. Ex quo concludit non posse scriptorem Canonicum vt sic, vsurpare alterius scriptoris sacri verba in sensu accommodatitio, quando quidem ea vsurpare non potest in sensu alieno, seu non intento à Spiritu sancto.

Quoad cæteros autem, qui cum scriptores Canonici, seu organa & calami Spiritus sancti non sint, verba scripturæ sacræ vsurpant in sensu per scriptorem sacrum non intento, cuiusmodi sunt Patres & Doctores Ecclesiastici, necesse non est sensus ab iis intentos etiam à Spiritu sancto intentos fuisse, statuit permittere aut inspirare, vt id significarent, non tamen statuit id per ea verba tanquam per sermonem suum significare. Ita Gillius.

ARTICVLVS V.

An quilibet scripturæ locus sensum literalem eumque infallibilem habeat?

PRima Conclusio. Cuilibet scripturæ loco seu textui respōdet alquis sensus literalis. Ita S. Thom. q. 1. art. 10. ad 1. & 3. Valent. Vasq. & alij communiter. Lyranus ait quibusdam scripturæ locis nullum respondere literalem sensum, sed solùm spiritalem seu mysticum: quia putat sensum tropicum seu figuratum spiritalem esse, cum tamen litteralis sit.

Prob. Conclus. Omnis scripturæ locus seu textus immediatè aliquid significat, ergo omnis literalem

sensum obtinet. Ant. prob. si aliquis scripturæ locus per verba immediatè nihil significaret, nullum omnino sensum haberet, siquidem omnis sensus spiritalis in rebus per verba proximè significatis continetur; atqui perabsurdum est aliquem scripturæ locum carere omni sensu, neque ab vllo id dicitur.

Secunda Conclusio. Literalis sensus est infallibiliter verus, neque falsum ipsi subesse potest. Ita citati authores.

Prob. Quia est intentus à Spiritu sancto, qui non potest dicere falsum, cum sit prima veritas, hoc est infinitè sapiens & infinitè verax.

Ob. verba hæc de Christo; Reus est mortis, Samaritanus es, dæmonium habes, falsa sunt.

Resp. Hæc neque sacer scriptor, neque Spiritus sanctus asserit, sed Iudæi, quorum verba necesse non est vera esse: sacer scriptor asserit tantùm hæc prolata esse à Iudæis, quod infallibiliter verum est, illorum autem verba recitatiuè solùm profert.

ARTICVLVS VI.

An idem scripturæ textus literalem sensum multiplicem habeat?

Conclusio. Idem scripturæ textus non modò in diuersis scripturæ locis, sed etiam in eodem loco, subinde obtinet multiplicem literalem sensum, S. Thom. q. 1. art. 10. & q. 4. de potentia, art. 11. Abul. Bellarm. Salmeron; Valent. Molin. Vasq. & alij communiter. Repugnant Alensis, Albertus, Henricus, & Michaël Medina.

Prob. 1. exemplis; nam hæc, Filius meus es tu. Psal. 2. v. 7. Generationem eius quis enarrabit? Isa. 53. v. 8. literaliter significant Christi generationem, tum æternam, tum temporalem. Imò Paulus Actorum 13. v. 33. priorem locum exponit etiam de Christi resurrectione. hæc Ioan. 11. v. 5. *Expedit vt vnus moriatur homo pro populo, & non tota gens pereat*, alium habent literalem sensum ex mente Caiphæ, alium ex mente Spiritus sancti; ex mente Caiphæ significant mortem Christi esse necessariam Iudæis ad aliquem finem temporalem; ex mente Spiritus sancti, esse necessariam ad totius humani generis redemptionem. Deus per Caipham, sicut per os asini Balaam prophetauit; atque hic vterque sensus ab sancto Ioanne intentus est, prior quidem recitatiuè, posterior assertiuè.

Prob. 2. Ex Patribus, vt August. lib. 11. confess. cap. 13. 30. & 31. Hieron. epist. 103. ad Paulinam, Chrysost. hom. 21. in Genes. & Basil. in proœmio libri de Spiritu sancto.

Prob. 3. Quia id possibile est, facitque ad scripturæ dignitatem, si quidem hoc posito, plurium veritatum significationem continet.

Vasq. non approbat quod habet August. 12. confess. cap. 31. omnes veritates quæ per aliquem scripturæ textum significari commodè possunt, ad literalem sensum pertinere; quia inquit, difficile creditu apparet voluisse Deum homini sacram historiam scribenti, tot tamque varia reuelare, & vt ea simul significaret ad scribendum impulisse. At Primò, id non videbatur August. difficile creditu, si quidem id de scriptore Genesis asseruit citato cap. 31. Secundò, necesse non est omnem literalem sensum à scriptore Canonico intentum esse, vt docent Thom. in 2. q. 175. art. 4. Caiet. & Gillius contra Vasq. aientem necessarium esse non quidem vt omnis sensus spiritalis, sed vt omnis sensus literalis scriptori sacro innotuerit. Nequidem Prophetæ semper intellexerunt id quod prophetauerunt, siquidem Iona hæc sua verba, *adhuc quadraginta dies & Niniue subuertetur*, Ionæ 3. v. 4. tanquam absolutam Prophetiam accepit, cum tamen hypothetica solùm essent, & Daniel de se profitetur; Ego audiui & non intellexi, Daniel 12. v. 8.

Cæterum Augustini propositio sic accipienda non est, vt verba scripturæ literaliter significent quicquid potest commodè significari, & intelligi per ea præcisè ac seorsim ab aliis sumpta, sed per ea vt coniuncta cum antecedentibus & consequentibus, quam hoc modo limitatam admittere nihil vetat.

Ob. Si sacra scriptura multiplicem habet sensum literalem, æquiuoca est, neque vllum efficax argumentum ex ea sumi potest. Resp. Licèt æquiuoca sit, efficax tamen argumentum præbere potest, modò non sumatur æquiuocè, iuxta hæc Arist. lib. 14. Metaph. tex. 10. Nihil interest si plura quis significare dicat, solùm autem sint determinata; hoc est, nihil refert ad vim argumenti, quod adhibeatur terminus æquiuocus seu multa significans, modò non sumatur æquiuocè siue in multiplici sensu, sed determinatè siue in vno sensu determinato.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ex scripturæ sensu mystico & accommodatitio efficax argumentum peti possit?

De literali nulla dubitatio est.

Prima Conclusio. Sensus spiritalis tam efficax argumentum est quàm literalis, si de illo constet. Ita Valent. Vasq. Gill. Lian. & alij communiter post August. epist. 40. ad Vincentium.

Prob. Quia tam est intentus à Spiritu sancto, quàm literalis, ac proinde tam infallibilis.

Secunda Conclusio. Ex sensu spiritali argumentum efficax rarò peti potest; ita citati authores.

Prob. Quia rarò constat de sensu spiritali; iuxta hanc Conclusionem exponendi sunt Dionys. epist. ad Polycarpum, August. epist. 40. ad Vincent. Hieronym. lib. 2. in cap. 13. Matth. & Thom. q. 1. art. 1. ad 1. cum negant ex sensu mystico argumentum efficax sumi posse; id enim negant, non quia spiritalis sensus certò cognitus argumentum infallibile non suppeditet, sed quia vt plurimùm de illo non constat, Mystica Theologia non arguit, inquit Dionys.

Dixi rarò, quia subinde constat de spiritali sensu, & consequenter argumentum efficax ex illo subindè peti potest; & quidem de illo tunc saltem constat, quando vnus scripturæ locus per alium locum spiritaliter exponitur. Ita hæc Exod. 12. v. 47. *Os illius non confringetis, seu, Os non comminuetis ex eo*, allegoricè de Christo exponūtur, Ioan. 19. v. 36. & hæc Deuter. 25. v. 4. *Non alligabis os boui trituranti*, de operariis Euangelicis, 1. Cor. 9. v. 9.

Nec verè dicunt aliqui, non tam ex sensu mystico quàm ex literali eum declarante argumentum peti, sensus enim literalis est tantùm conditio, sine qua non constaret de sensu mystico, quod non impedit quin mysticus secundùm se præcisè sit infallibilis, & consequenter argumentum efficax præbeat.

Dixi tunc saltem, quia si aliquis mysticus scripturæ sensus vel Ecclesiæ definitione, vel vnanimi Patrum expositione fulcitur, is quoque certus & indubitatus est.

Nota.

Sectarij negant argumentum efficax ex sensu mystico peti posse; iuxta hæc in Apologia Confess. Augustanæ, allegoriæ non pariunt firmas probationes; & tamen credunt Romanum Pontificem Antichristum esse, non aliundè id probantes quàm ex sensibus allegoricis quorundam locorum, Dan. & Apoc. iisque fictitiis & ineptis.

Tertia Conclusio. ex sensu accommodatitio, nunquam

quam efficax argumentum sumi potest. S. Thom. q. 1. art. 10. Vasq. & alij.

Prob. Quia non est intentus à Spiritu sancto, nec verus aliquis scripturæ sensus. si qui repugnant sensum accommodatitium latè ac improprie sumunt, non autem quomodo eum suprà definiuimus.

ARTICVLVS VIII.

Aliæ diuisiones sensus scripturæ.

1. AVgust. lib. de vtilitate credendi, docet scripturam veteris testamenti quadrifariàm tradi, nempe secundùm Historiam, Æthiologiam, Analogiam, & Allegoriam quam diuisionem exponit S. Thom. q. 1. art. 10.

2. Hugo Victorinus in prologo lib. 1. de Sacramentis, cap. 4. tres solùm distinguit scripturæ sensus, nempe historicum, allegoricum, & tropologicum; per sensum historicum intelligit literalem, sub allegorico, anagogicum etiam comprehendit, aiente S. Thom. q. 1. art. 10.

3. Eucherius in præfatione libri spiritalium formarum, & Cassianus collat. 14. cap. 8. scripturæ sensum diuidunt in historicum seu literalem, tropologicum seu moralem, allegoricum & anagogicum.

NOTANDVM.

Nihil creditu necessarium spiritali scripturæ sensu traditur, quod etiam literali sensu alicubi non manifestetur, S. Thom. q. art. 10. ad 7. & alij.

QVÆSTIO VIII.

An conclusio Theologica sit locus propriè Theologicus, *S. Thom. q. 1. art. 8.*

PRænot. 1. Coincidit hæc quæstio cum ea quâ quæritur, an Conclusio Theologica sit fide diuina credibilis, siquidem locus propriè Theologicus est veritas seu propositio quæ fidei diuinæ obiectum sit.

2. Non est quæstio de Conclus. Theologica, quæ immediatè reuelata est, constat enim hanc esse fide diuina credibilem, adeoque locum propriè Theologicum, si non vt est Conclusio Theologica, saltem vt est immediatè reuelata: sed de Conclusione Theologica quæ non est immediatè reuelata.

Variæ Sententiæ.

1. Sent. vniuersè negat Conclus. Theologicam esse diuina fide credibilem; ita Molina & vt videtur Zumel; Qui tamen asserunt Conclusionem Theolog. esse principium propriè Theologicum, non quidem primarium, sed secundarium, sicut in scientijs naturalibus. Conclusio per aliquam scientiam demonstrata est illius principium secundarium ad alias demonstrandas.

2. Sent. vniuersè affirmat Conclusionem Theologicam esse obiectum diuinæ fidei; Ita Scotus, Aureol. Vega, Canus, Arragonius, Bellarm. Vasq. Maratius, Albertinus, & alij.

3. Sent. Conclusio Theologica, quæ deducitur ex vtraque præmissa reuelata, vel saltem ex vna quæ sit propositio vniuersalis, fide diuina credi potest, vt Conclusio huius syllogismi; Omnis homo ritè baptizatus est in gratia; hic infans est à me ritè baptizatus, ergo est in gratia; non autem ea quæ deducitur ex vna tantùm præmissa reuelata, quæ sit propositio particularis, vt Conclusio huius syllogismi: Omnis homo est risibilis, Christus est homo, ergo Christus est risibilis.

Quid sentiendum sit.

1. Conclus. Nulla Conclusio Theologica vt sic, hoc est quatenus est propositio deducta seu consequens ex duabus præmissis fide diuina creditis, vel ex vna eiusmodi, & altera naturaliter euidente, per fidem diuinam credi potest; Ita communis sententia contra Scot. & Aureol.

Prob. Quia sic sumpta non habet pro motiuo seu formali obiecto diuinam reuelationem, sed præmissas ex quibus consequitur.

2. Conclus. Omnis Conclusio Theologia, vel quod idem est, omnis propositio per euidentem consequentiam deducibilis ex duabus præmissis fide diuina creditis, vel ex vna huiusmodi, & altera naturaliter certa, eo ipso fide diuina credibilis est; Ita authores secundæ sententiæ.

Prob. Omnis propositio necessariam habens connexionem cum propositione immediatè reuelata, vel solà, vel adiuncta alia quam veram esse constat, est reuelata; atqui omnis Conclusio Theologica eiusmodi est. Ma. prob. ex communi sensu iuxta quem is qui reuelat seu dicit aliquid, consequenter reuelat quod habet necessariam connexionem cum ipso vel præcisè sumpto, vel supposito aliquo alio cuius veritas constat, v. g. qui dicit Petrum iugulatum esse, communi omnium iudicio censetur dicere Petrum mortuum esse, quia mors Petri necessariam habet connexionem cum ipsius iugulatione, hac conditione apposita, quod in viuis miraculosè non seruetur, quam conditionem adesse moraliter constat. Aliud exemplum sit in dicente solem ortum esse, hic enim consequenter dicit diem esse. Min. prob. Quia omnis Conclusio Theologica, vel præcisè sequitur ex eo quod Deus reuelauit, quando scilicèt vtraque præmissa est reuelata, vel ex eo quod Deus reuelauit, supposito aliquo alio quod supponendum esse constat, quando scilicèt vna præmissa est reuelata à Deo, altera verò naturaliter constat.

Confirmatur ex Gregorio Naz. orat. 5. de Theol. cap. 5. docente ea quæ colliguntur ex scriptura perinde habenda esse ac si essent scripta.

3. Conclus. Theologica Conclusio per discursum Theologicum præcisè, non sufficienter proponitur tanquam reuelata.

Prob. Quia per discursum Theologicum solùm innotescit, propositionem quæ infertur habere necessariam connexionem cum propositione reuelata; per hoc autem præcisè non sufficienter proponitur tanquam reuelata, sed prætereà ostendendum est propositionem necessariò connexam cum propositione reuelata esse reuelatam.

Authores primæ Conclusionis communiter aientes Conclusionem Theologicam per discursum qui deducitur, sufficienter proponi tanquàm fide diuina credibilem, non repugnant sed tantùm minùs distinctè rem explicant.

Quæres, vtrum ad assensum fidei diuinæ circa Conclusionem Theologicam prærequiratur assensus Theologicus;

Resp. Negatiuè, quia satis est vt intellectus assensu dato præmissis apprehendat Conclusionem, ac certò iudicet, tum eam ex præmissis necessariò sequi, quod est assentiri bonitati consequentiæ, tum indè sequi quod reuelata sit: his enim positis obiectum materiale ac formale fidei diuinæ sunt debitè applicata intellectui. Ita Valent. & alij, quibus repugnare videtur Vasq.

Dices, necessarius est assensus circa Conclusionem scibilem suppositis assensibus ad eum prærequisitis, ergo & assensus circa Conclusionem Theologicam.

R. 1. Neg. Ant. Quia voluntas potest cohibere illum assensum saltem indirectè, conuertendo intel-

lectum ad aliud obiectum. 2. Nego conseq. Quia Conclus. Theologica non est euidens, sicut Conclusio scibilis. 3. Etsi totum hoc verum esset, non sequeretur assensum Theologicum actu fidei præire, sed tantùm comitari. 4. Etsi sequeretur assensum Theologicum necessariò præcedere, non infirmaretur responsio nostra, quia necessitas hæc per accidens se haberet ad actum fidei circa Conclusionem Theologicam, cùm hic non præsupponat assensum Theologicum circa ipsam.

Cæterùm, qui circa Theologicam Conclusionem fidei diuinæ actum elicit, vel semper, vel vt plurimùm præmittit assensum Theologicum; quia connaturale est intellectui, vt positis assensibus circa præmissas & bonitatem consequentiæ, præbeat illum assensum Conclusioni; ad quem præbendum per illos mouetur, seu quod idem est, præstet Conclusioni assensum nitentem assensibus præmissarum tanquam motiuo seu formali obiecto.

Contra Secundam Conclusionem Ob. Primò, Actus fidei diuinæ immediatè nititur diuina reuelatione, ergo habet pro materiali obiecto propositionem immediatè reuelatam, cuiusmodi non est Conclusio Theologica quæ mediatè tantum reuelata est.

R. Neg. Consequentiam; aliud est quod actus fidei diuinæ immediatè nitatur diuina reuelatione; aliud quod nitatur diuina reuelatione immediata: ad primum satis est quod diuina reuelatio immediatè moueat intellectum ad eliciendum actum fidei: ad secundum requiritur vt immediatè afficiat propositionem quæ creditur, non mediante alia propositione.

Instabis, vt aliqua propositio sit fide diuina credibilis, debet esse reuelata in se; atqui Conclusio Theologica non est reuelata in se, sed tantùm in præmissa diuinitus reuelata ex qua deducitur, ergo non est fide diuina credibilis.

Dist. Ma. si sensus est debere esse reuelatam immediatè, nego; si sensus est ipsam debere esse verè reuelatam, nec sufficere vt contineatur in alia reuelata, nisi & ipsa reuelata sit, concedo; vt enim aliqua propositio sit fide diuina credibilis, oportet illam ipsam esse à Deo reuelatam; vnde si ex eo quòd Conclusio Theologica est necessariò connexa cum propositione reuelata, non sequeretur illam ipsam esse reuelatam, non posset fide diuinâ credi.

Ob. 2. Illa propositio non est de fide, quæ sufficienter proposita negari potest sine hæresi; atqui Theologica conclusio eiusmodi est, siquidem sufficienter proponitur per discursum Theologicum, & per alium quo ostenditur propositionem necessariò connexam propositioni reuelatæ de fide esse, quo tamen vtroque discursu audito, potest quis negare conclusionem Theologicam sine hæresi, negando vel præmissam discursus Theologici lumine naturæ notam, vel consequentiam.

Resp. conced. Mai. Neg. Min. Vel illa præmissa, & consequentia est illi euidens, vel non; si primum non potest eas negare; si secundum, conclusio Theologica nondum est illi sufficienter proposita.

Ob. 3. Si dicens aliquid cum quo aliud necessariò cohæret, hoc etiam verè dicit, qui enuntiat aliquid cum quo permulta longissimâ serie connexa sunt hæc omnia dicit, v.g. qui enuntiat primam propositionem Euclidis enuntiare omnes consequentes, hoc autem est absurdum.

R. Nego sequelam, quia vt quis enuntians aliquid, enuntiet etiam quæ necessariò ei cohærent, necesse est vt videat cohærentia; at non quisquis dicit aliquid, videt omnia cohærentia, vt patet in exemplo allato; ergo quisquis dicit aliquid, non propterea dicit omnia consequentia; Min. prob. Quia primò, nemo propriè id dicit de quo non cogitat, cum locutio sit enunciatio eorum, quæ cogitantur. Secundò, quòd aliquis dixit propter eius authoritatem credibile est, saltem, si sit verax & sapiens, id autem de quo aliquis nullum iudicium tulit propter ipsius authoritatem credibile non est: siquidem credere aliquid propter alterius authoritatē est id credere quia iudicat alter id verum esse.

Neque verò si dicens aliquid consequenter diceret omnia cohærentia etiam ea de quibus non cogitaret, sequeretur hæc omnia propter eius authoritatem credi posse; sed tantùm ea quæ diceret simul & cogitaret: nec quæuis dictio seu locutio sufficeret ad credendum dicenti, sed dictio adiunctam habens cogitationem rei quæ diceretur.

Ob. 4. Qui profert aliqua verba dicit tantùm ea quæ significant, hæc autem non ea omnia significant quæ cum suis immediatis significatis necessariò cohærent, alioqui vox homo significaret omnes proprietates hominis.

Resp. directè ac expressè dicit tantùm ea quæ verba directè ac expressè significant; indirectè autem & implicitè dicit etiam ea quæ indirectè & implicitè significant, cuiusmodi sunt ea quæ cum immediatis eorum significatis necessariò cohærent.

QVÆSTIO IX.

Quàm certa esse debeat præmissa naturaliter nota, vt ex ea propositioni reuelatæ adiuncta Conclus. Theologicæ deduci possit. *S. Thom. quæst.* 1. *art.* 8.

ARTICVLVS I.

PRÆNOTANDA.

1. ALij quæstionem hanc sic proponunt, Quàm certa esse debeat præmissa naturalis vt sequatur conclusio fide diuina credibilis; sed cum suprà ostensum fuerit omnem conclusionem propriè Theologicam, hoc est quæ sit obiectum Theologiæ simpliciter dictæ, fide diuina credibilem esse; perinde est quærere quàm certa esse debeat præmissa naturalis vt sequatur conclusio Theologica, & quærere quàm certa esse debeat, vt sequatur conclusio fide diuina credibilis; & cum directè ac per se hic agatur de natura conclusionis Theologicæ, quæ ab ipsius præmissis petitur, potius proponenda est quæstio hæc, quomodo eam proposuimus.

2. Est certitudo formalis quæ competit cognitioni, & obiectiua, quæ obiecto cognitionis tum materiali, tum formali. Obiectiua est necessitas seu immutabilitas vel absoluta & Metaphysica, quando implicat obiectum aliter se habere; vel Physica quando relatiuè ad causas naturales naturaliter operantes obiectum non potest aliter se habere, licèt relatiuè ad potentiam Dei absolutam aliter se habere possit; vel moralis, quando obiectum, stando in communi rerum cursu seu operandi modo nunquam aut perrarò aliter se habet. Formalis tribuitur in certitudinem infallibilitatis, & adhæsionis; illa est infallibilitas cognitionis in eo sita, quòd cognitio ita vera sit vt falsa esse non possit: hæc est cognitionis firmitas seu vis ad excludendam dubitationem. Certitudo adhæsionis, vel est Physica, vel moralis; Physica dicitur ea quæ omnimodam dubitandi potentiam excludit, qualis est certitudo cognitionis euidentis siue ex terminis, siue ex medio demonstratiuo, siue ex testimonio: moralis dicitur, quæ non excludit

potentiam Physicam seu virtutem sufficientem ad dubitandum, sed moralem duntaxat. Dicitur autem aliquis moraliter certus certitudine adhæsionis, vel quia difficillimum ipsi est dubitare, quæ enim admodum difficilia & negotiosa sunt, communiter censentur impossibilia; vel quia non potest dubitare stando in communi hominum, vel sapientum æstimatione, quia non solent homines vel sapientes in hoc dubitare; vel quia non potest dubitare prudenter, hoc est dubitatione rectę rationi consentanea. Primo modo constat Philosophis astra moueri circulariter, terram non moueri circulariter immotis astris, astra non subesse corruptioni, maris æstum à luna pendere, &c. Secundo modo cuilibet constat se ortum esse his parentibus, se esse validè baptizatum, hostiam & calicem à sacerdote validè consecrari, &c. quando nulla occurrit specialis ratio dubitãdi. Tertio modo constat veritates quas Ecclesia proponit tanquam à Deo reuelatas, reipsa diuinitus reuelatas esse. Sunt qui doceant cognitionem euidentem in attestante, vt eam qua scimus Iulium Cæsarem extitisse, Romam & Constantinopolim existere, sola morali certitudine adhæsionis certas esse; sed perperam & abutendo vocabulis, siquidem adhæsionis certitudo moralis dicitur per oppositionem ad Physicam qua tollitur potentia Physica seu virtus sufficiens ad dubitandum, certitudo autem quæ euidentiam in attestante consequitur, Physicam dubitandi potentiam excludit. Neque refert quod absolutè potuerint & possint falli & fallere qui testati sunt Iulium Cęsarem extitisse, Romam & Constantinopolim existere, quia nihilominus ita euidens est id reipsa nec contigisse, nec contingere, vt non reliquatur virtus sufficiens ad dubitandum. Secus est de eo quod homines, etiam innumerabiles, & sæculis omnibus retroactis testati sunt, nullo externo sensu, à quo omnis nostra cognitio naturalis initium sumit, id experti, vt quòd vnus Deus existat, quòd anima intellectiua sit immortalis, quòd existant Angeli, hoc est substantiæ creatæ intellectiuæ ab homine distinctæ, eóque præstantiores; huiusmodi enim propositiones non sunt euidentes in attestante, proindeque nisi aliunde quàm ex humano testimonio euidentes fiant, putà ex medio demonstratiuo, relinquitur potentia physica dubitandi de illis, licet non reliquatur potentia moralis, hoc est facultas dubitandi prudenter seu dubitatione rectæ rationis præscripto consona.

Cæterùm cum cognitioni ex prædicto humano testimonio euidenti duplex insit certitudo, scilicèt infallibilitatis & adhæsionis, posterior Physica est, quia tollit Physicam dubitandi potentiam, ita vt intellectus ea manente sit omnino impotens ad dubitandum; prior autem est moralis tantùm, quia infallibilitas cognitionis excedere non potest infallibilitatem motiui quo nititur; prædictum autem testimonium, quod est motiuum cognitionis euidentiam ex illo deriuantis, solùm moraliter infallibile est, quia licet absolutè possit fallere, non potest tamen stando in communi hominum vsu & operandi modo, nec reipsa vnquam fallit.

3. Præmissa Theologica sumi potest vel obiectiuè vel formaliter.

ARTICVLVS II.

De certitudine præmissæ Theologicæ obiectiuè sumptæ.

CONclus. ad præmissam naturalem Theologici discursus obiectiuè sumptam requiritur & sufficit eam veram esse neque opus est vt necessaria sit. Ita omnes Theol. Requiri eius veritatem patet, quia Conclus. Theologica vera esse debet, veritas autem Conclusionis pendet à veritate præmissarum; Sufficere probatur, quia posito antecedente Theologico deduci potest Theologica Conclus. atqui præmissa naturalis vera, quæcunque illa sit, præmissæ reuelatæ adiuncta facit antecedens verè Theologicum, ergo?

Ob. Theologica Conclus. obiectiuè sumpta debet esse certa & infallibilis, ac proinde necessaria, cum certitudo & infallibilitas propositionis ex ipsius necessitate ortum habeat, atqui necessaria esse nequit nisi vtraque præmissa necessaria sit, cum ex vtraque vel altera præmissa contingenti necessaria Conclusio deduci non possit.

Prænot. 1. Propositio obiectiua potest esse certa seu infallibilis vel passiuè tantùm seu terminatiuè, quia est apta terminare cognitionem certam ac infallibilem, vel etiam causaliter seu fundamentaliter, quia nata est tribuere infallibilitatem cognitioni.
2. Propositio contingens est obiectiuè certa & infallibilis passiuè, siquidem potest terminare cognitionem certam & infallibilem, vt constat ex propositionibus contingentibus quæ sunt obiecta cognitionis increatæ, visionis beatificæ & fidei diuinæ; non autem causaliter, quia certitudo hæc oritur ex propositionis immutabilitate, vel quod idem est, ex necessaria subiecti & prædicati connexione, qualis reperitur in propositionibus quæ dicuntur propositiones sempiternæ veritatis; his prænotatis.

Resp. & distinguo Ma. certa & infallibilis terminatiuè, conc. certa & infallibilis causaliter, nego; potest autem esse infallibilis terminatiuè, licèt non sit necessaria sed contingens, vt constat ex prænotato secundo.

Dices, ergo assensus Theologicus circa eiusmodi conclusionem non est certus & infallibilis, vnde enim haberet infallibilitatem; non ab obiecto materiali cum hoc sit propositio contingens; nec ab obiecto formali seu motiuo, cum hoc constet non modo actu fidei diuinæ qui certus & infallibilis est, sed etiam ex assensu circa præmissam contingentem qui est incertus & fallibilis, nec proinde possit deriuare certitudinem in assensum Conclusionis, cum hic deteriorem præmissarum partem sequatur.

Resp. nego sequelam; assensus Theologicus circa eiusmodi conclusionem, suam certitudinem à motiuo sumit. Neque obstat assensus circa præmissam contingentem, hic enim etiam infallibilitatem habet non ab obiecto materiali, sed vel à principio suo effectiuo, quod nonnisi veram cognitionem elicere potest, cuiusmodi principia sunt lumen gloriæ, habitus fidei & propria species; vel ab obiecto formali quod ad falsum inclinare non potest, siue absolutè vt diuina reuelatio, siue moraliter, vt humanum testimonium de Aristotelis existentia.

Instabis omnis assensus circa propositionem contingentem potest idem numero manens de vero fieri falsus per solam obiecti mutationem, ergo non est infallibilis.

Resp. id non esse verum, quando materiali obiecto mutato, assensum conseruari repugnat, vel ex parte principij effectiui, vel ex parte formalis obiecti. Quæ verò aliqui de infallibilitate propositionis contingentis ex diuina præscientia hìc adstruunt, inefficacia sunt, vt accuratè rem inspicienti apparebit,

Eum quo nititur assensus excludens potentiam dubitandi prudenter, aliquando ad falsum inclinat vel nunquam, si primùm relinquit facultatem dubitandi prudenter, quia non est alienum à recta ratione de eo dubitare quod subinde contingit aliter se habere; si secundum non relinquit potentiam physicam, seu vim sufficientem ad dubitandum.

Resp. de multis non potest dubitari prudenter, de quibus tamen potest ambigi physicè, quia subinde contingit ea falsa esse; v.g. vtrùm sis oriundus his parentibus, vtrùm sacerdos hostiam vel calicem verè consecrauerit, &c. quando nulla occurrit specialis ratio dubitandi. Item rudiores & indocti non possunt prudenter dubitare, saltem in moralibus & practicis, de eo quod viri probi & sapientes asserunt, & tamen possunt physicè, cum subinde contingat id falsum esse.

Ob. 3. Assensus circa Conclusionem Theologicam non postulat certitudinem adhæsionis physicam, sed contentus est ea morali certitudine quæ dubitationem prudentem excludit, ergo nec assensus circa præmissam Theologicam naturaliter notam.

Resp. Conc. Ant. nego conf. quia Theologicus assensus cum sit infallibiliter verus postulat motiuum infallibiliter verum, ergo cum assensus vtriusque præmissæ sit motiuum assensus conclusionis, vterque debet esse infallibiliter verus; aliunde autem nullus assensus merè naturalis est infallibiliter verus nisi sit euidens, adeóque afferat certitudinem adhæsionis seu impotentiam dubitandi physicam. Ideò autem Theologicus assensus sibi non vendicat certitudinem adhæsionis Physicam, sed eam solam moralem qua excluditur facultas dubitandi prudenter, quia nititur actu fidei Theologicæ saltem vt partiali motiuo, qui hanc solam certitudinem adhæsionis obtinet; & aliunde nulla cognitio potest excedere certitudinem sui motiui etiam partialis.

QVÆSTIO X.

An Theologia sit supernaturalis & infusa?

S. Thom. q. 1. art. 3.

Sermo est de Theologia simpliciter, non autem de opinatiua.

Variæ Sententiæ.

Prima Sent. Theologia est habitus in substantia supernaturalis & per se infusus, proindeque simpliciter dicenda est supernaturalis & infusa. Ita Heruæus, Scotus; Suar. & Molina, id etiam indicant Bonau. Alens. Aureol. Henricus & Thom. q. 1. art. 3. ad 3. aiens Theologiam esse velut impressionem quandam diuinæ scientiæ.

Secunda sent. Theologia est habitus merè naturalis & acquisitus. Ita Vasq. & alij sentientes Theologiam esse habitum fidei humanæ, vel opinionis.

Tertia sent. Theologia est habitus intrinsecè naturalis & acquisitus, extrinsecè tamen supernaturalis & infusus, scilicèt ex parte formalis obiecti seu motiui; proindeque simpliciter & absolutè dicenda est naturalis & acquisita, secundùm quid autem supernaturalis & infusa; Ita Mæratius, Valent. Albertinus.

Quarta sent. Theologia est habitus intrinsecè seu quoad substantiam supernaturalis & infusus, quoad modum tamen naturalis & acquisitus, absolutéque & simpliciter nominanda est naturalis & acquisita. Ita Fonseca & Gillius, quod etiam indicant Ban. & Zumel.

Quid sentiendum sit?

Prima Conclus. Theologia est habitus intrinsecè & substantialiter supernaturalis; Ita authores 1. & 4. sententiæ.

Prob. Assensus Theologicus est entitatiuè supernaturalis, ergo & habitus. Conseq. ab omnibus recipitur, quia habitus entitatiuè naturalis non potest esse principium connaturale actus entitatiuè supernaturalis. Ant. prob. 1. quia omnis actus nitens formali obiecto supernaturali est supernaturalis quoad substantiam; assensus autem Theologicus nititur actu diuinæ fidei, quem supernaturalem esse suppono ex tract. de fide, tanquàm formali obiecto. Neque obstat quòd nitatur etiam naturali assensu tanquam partiali motiuo, quia motiuum inadæquatè seu partialiter tantùm supernaturale sufficit ad deriuandam supernaturalitatem in actum cuius motiuum est, vt constat ex actu fidei diuinæ cuius motiuum, scilicèt authoritas diuina reuelans, non est adæquatè supernaturale.

Idem anteced. Prob. 2. quia nullum ens naturalis ordinis per se ac necessariò pendet à causa supernaturali quatenùs talis est, siquidem natura sicut non abundat in superfluis, ita non deficit in necessariis, sibique sufficiens est in genere suo; atqui Theologicus assensus connaturaliter & necessariò pendet ab actu fidei entitatiuè supernaturali vt sic, tanquam à causa efficiente saltem morali, ergo est ordinis supernaturalis, seu quod idem est supernaturalis entitatiuè.

Prob. 3. si Theologicus assensus quoad substantiam naturalis esset, ordo essentialis seu transcendentalis quem habet ad actum fidei diuinæ, tanquam ad motiuum, esset quoque naturalis, cùm omnis habitudo essentialis eo ipso quo essentialis est, sit eiusdem ordinis cum suo proximo subiecto, nec quicquam entitatiuè supernaturale possit essentiale esse rei entitatiuè naturali, at hoc dici nequit, siquidem relatio specificatur à suo termino.

Prob. 4. Actus voluntatis, quorum formale obiectum supernaturale est, sunt supernaturales quoad substantiam, vt constat ex actibus virtutum Theologicarum, & Moralium supernaturalium: ergo etiam actus intellectus, quia nulla solida ratio disparitatis afferri potest.

Prob. 5. Actus connaturaliter pendens ab habitu supernaturali tanquam à causa efficiente physicâ est supernaturalis quoad substantiam, vt constat ex actibus visionis beatificæ, fidei, spei & charitatis; assensus autem Theologicus connaturaliter pendet ab habitu supernaturali diuinæ fidei tanquàm à principio elicitiuo actus fidei quem habet pro formali obiecto. Neque obstat quod ab hoc habitu remotè solùm ac mediatè pendeat; hoc enim non obstat quin per se ac ex naturâ suâ verè ab illo pendeat.

Ob. Intellectus assensum Theologicum elicit prout est potentia naturalis, non autem prout est potentia obedientalis, ergo Theologicus assensus naturalis est quoad substantiam. Conseq. constat, quia non datur potentia naturalis ad actum entitatiuè supernaturalem, sed obedientialis tantùm. Ant. prob. quia intellectus positis assensibus & conditionibus prærequisitis ad assensum Conclusionis potest assensum hunc per suam virtutem naturalem elicere.

Resp. nego Ant. & ad illius probationem dico eam non esse vniuersaliter veram, sed tantùm de assensu Conclusionis entitatiuè naturali.

Dices 1. Potest intellectus naturaliter elicere assensum ipsi connaturalem seu connaturaliter debitum; atqui assensus Theologicus est ipsi cõnaturaliter debitus positis assensibus præuijs ad ipsum, ergo. Dist. Ma. connaturalem, nullâ factâ hypothesi superna-

turali, concedo; connaturalem ex hypothesi supernaturali, nego, actus amoris & gaudij beatifici connaturales sunt voluntati, supposità visione beatificâ, neque tamen ab eà naturaliter seu per virtutem naturalem elici possunt.

Dices 2. Theologicus assensus non respicit actum fidei diuinæ quatenus supernaturalis est, sed præcisè, quatenus est assensus fidei diuinæ, seu diuina reuelatione tanquam motiuo ac formali obiecto nitens; vnde si datur duplex diuina fides, vna ordinis naturalis, altera ordinis supernaturalis, non magis postulat intellectum assentiri præmissæ reuelatæ per fidem supernaturalem, quàm per fidem naturalem, ergo non deriuat ab illo supernaturalitatem.

R. 1. Dato Ant. Nego Cons. Pari enim iure dici potest formale obiectum supernaturale actus voluntatis ab hoc non respici quatenus supernaturale, sed quatenus bonum & amabile, quo tamen non obstante deriuat ex eo supernaturalitatem.

R. 2. Nego Ant. Licèt enim Theologicus assensus in genere non respiciat actum fidei diuinæ supernaturalem, sed præcisè actum fidei diuinæ, abstrahendo ab eius naturalitate vel supernaturalitate; qui tamen ex præmissa fide supernaturali credita eliciendus est, eam essentialiter respicit, non quà Theologicus assensus præcisè, sed quà Theologicus assensus talis.

Secunda Conclus. Theologia est habitus ex genere suo infusus, proindeque simpliciter & absolutè dicenda est infusa; Ita authores primæ sent.

Prob. Omnis habitus in substantia supernaturalis est habitus per se seu ex natura sua infusus; atqui Theologia est habitus substātialiter supernaturalis; ergo, Min. constat ex prima Conclusione. Ma. prob. Ille habitus per se seu ex genere suo nobis infunditur, quem per naturæ vires seu naturali efficientia nostrorum actuum naturalium acquirere non possumus; atqui Theologiæ habitus eiusmodi est. Maior est S. Th. 1. 2. q. 51. art. 4. & communiter recepta; Min. prob. 1. Quia supernaturalis actus quatenus talis est, supponit habitum supernaturalem tanquàm principium sine quo connaturaliter produci non potest, nec proinde illum producere potest; alioqui esset illo prior & posterior, prior vt causa eius, posterior vt effectus eius, proindeque prior & posterior seipso, quod implicat.

Confirmant aliqui hanc & præcedentem Conclusionem ex scriptura scientiam quandam gratiæ donis annumerante; sapientiæ 10. v. 10. Ephes. 4. v. 11. 1. Cor. 12. v. 8. & 3. Quæ scientia ex Caiet. Mol. Valent. post August. lib. 14. Trinit. cap. 1. Theologia est; sed hæc confirmatio supponit omne gratiæ donum esse supernaturale quoad substantiam, de quo in Tract. de gratia.

Tertia Conclusio. Theologia est habitus naturalis & acquisitus quoad modum, & proindè secundùm quid. prob. quia acquiritur per discursum quemadmodum habitus naturales, hoc tamen discrimine, quòd habitus naturales producantur ab actibus naturalibus tanquam à causis efficientibus Physicis, Theologia verò cæterique habitus supernaturales ab actibus supernaturalibus, tanquam à causis moralibus.

Notanda.

1. Theologia est gratia, quia est habitus entitatiuè supernaturalis ac per se infusus, non gratis data, quia citra proprium studium non infunditur; nec gratum faciens, quia hæc directè ac per se in vtilitatem solius habentis ordinatur, Theologia verò directè ac per se ad vtilitatem totius Ecclesiæ refertur; sed media inter gratum facientem, & gratis datam, quia hoc participat gratum facientis, quòd citra præuiam dispositionem non infunditur, & hoc gratiæ gratis datæ, quod directè ac per se in aliorum bonum ordinetur.

Potiùs tamen annumeranda est gratiis gratis datis, quàm gratum facientibus, iuxta hæc, aliis autem datur sermo scientiæ, hoc est Theologiæ, vt grauissimi Doctores interpretantur.

2. Dixi sub initium Quæstionis sermonem esse de Theologia simpliciter, quia satis constat Theologiam opinatiuam esse simpliciter naturalem & acquisitam, cum formale obiectum quo immediatè nititur, nempe actus fidei humanæ vel opinionis, sit naturalis ordinis.

3. Habitus supernaturales, ac per se infusi distinguuntur à naturalibus & per se acquisitis penes motiua seu formalia obiecta, quæ necessariò diuersa sunt: non autem penes materialia quæ possunt eadem esse, cum habitus fidei diuinæ qui supernaturalis est, habeat pro materiali obiecto etiam veritates naturales, vt Dei existentiam, vnitatem, ac prouidentiam; & habitus fidei humanæ ac opinionis qui naturales sunt, habeant pro materiali obiecto etiam veritates supernaturales vt incarnationis & beatificæ visionis existentiam. Hactenus de natura Theologiæ.

PRIMA PARS

THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

Theologiam Scholasticam diuidit D. Thomas in tres partes. In prima agit de Deo, & attributis diuinis, de sanctissima Trinitate, de creatione mundi, ac speciatim de Angelis, de opere sex dierum, & de primis parentibus in statu innocentiæ. In secunda, de beatitudine, de actibus humanis, de lege & gratia, de virtutibus ac vitijs, tam in genere, quàm in specie. In tertia, de Incarnatione, de Sacramentis, & de quatuor nouissimis. Ratio huius diuisionis est, quia Theologia Scholastica versatur circa Deum: Deus autem spectari potest, vel in se, vel extra se. In se dupliciter. Primò, quatenus est vnus in essentia. Secundò, quatenus est trinus in personis. Extra se, tripliciter. Primò, quatenus est creator, seu causa efficiens omnium rerum. Secundò, quatenus est finis vltimus, ad quem per certa media debemus peruenire. Tertiò, quatenus est redemptor humani generis, sanctificator, & glorificator.

Igitur in prima parte agitur de Deo, quatenus est vnus in essentia, trinus in personis, & Creator omnium rerum. In secunda, de Deo, quatenus est finis vltimus, seu suprema beatitudo, ad quam conditi sumus: & de medijs, quibus eam assequimur. Huiusmodi media sunt actus virtutum in quibus exercendis dirigimur per legem, & iuuamur per gratiam. In tertia, de Deo, quatenus est redemptor noster in carne assumpta, per mortem & satisfactionem: Sanctificator per Sacramenta: Glorificator in resurrectione iustorum. Primam partem nunc damus: In qua primùm tractabimus de Deo, & attributis diuinis, quæ illi conueniunt, quatenus est vnus in essentia. Deinde, de sanctissima Trinitate: seu de Deo, quatenus trinus in personis. Postremò, de creaturis, quæ à Deo procedunt: ac nominatim de Angelis, de opere sex dierum, & de primis parentibus in statu innocentiæ. Omnia breuiter ac perspicuè, quantùm fieri potest, explicabimus.

TRACTATVS PRIMVS.

De Deo, & Attributis diuinis.

IN hac vita non agnoscimus Deum clarè & intuitiuè, sicut in se est, sed tantùm obscurè & abstractiuè, iuxta illud 1. Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Hæc autē cognitio dupliciter haberi potest. Primò, ex creaturis, in quibus, tanquam in effectibus, relucet potētia, bonitas, & sapientia Creatoris. Secūdò; ex reuelatione, quæ nobis per Christum, Prophetas, & Apostolos facta est. Prior cognitio est naturalis & cōmunis omnibus, Iob. 36. 35. *Omnes homines vident eum: vnusquisque intuetur procul.* Quid est, *procul* intueri Deū? Nihil aliud, quàm intueri Deum non in se, sed in suis creaturis, quæ procul absunt à perfectione Dei: Posterior est supernaturalis, & non omnibus, sed fidelibus tantùm concessa. Psalmo 147. 7. *Non fecit taliter omni nationi, & iudicia sua non manifestauit eis.*

2. Porro, tam ex creaturis, quàm ex reuelatione, cognoscimus triplicia prædicata de Deo; quæ naturā & essentiam illius aliquo modo, saltem obscurè, nobis repræsentant. Alia sunt *relatiua*, vt esse primam causam, creatorem, gubernatorem, prædestinantem, reprobantem. Alia *absoluta & positiua*, vt esse bonum, iustum, sapientem, potentem, & intellectu & voluntate præditum. Alia *negatiua*, vt esse vnum, infinitum, immensum, immutabilem, simplicem, seu compositionis expertem. Et quidem ex creaturis cognoscimus hæc triplicia prædicata triplici modo ac via, vt passim ex Dionysio tradunt Scholastici. 1. via cau-

salitatis. 2. via eminentiæ. 3. via negationis seu remotionis. 4. Prædicata relatiua cognoscimus per viam causalitatis, quatenus ex cōsideratione creaturarum progredimur ad cognoscendum Creatorem. Est enim nobis à natura insitùm, vt viso aliquo affectu, incipiamus causam eius inuestigare. Hoc modo Philosophi Gentiles, cùm viderent hunc mundum tam pulchrè ac decorè conditum esse, cúmque tam sapienter ac constanter gubernari, collegerunt aliquam esse causam primam & independentem, quæ illum ita condidisset, & quotidie gubernaret. Hinc Cicero, *lib. 2. de natura Deorum*, *Quid*, inquit *potest esse tam apertum, tamque perspicuum, cum cælum suspeximus, cælestiáque contemplati sumus quàm aliquod esse Numen præstantissimæ mentis, quo hæc regantur?* Et in libro de Diuinatione, *Esse præstantem aliquam, æternamque naturam, & eam suspiciendam, adorandamque hominum generi pulchritudo mundi ordóque rerum cælestium cogit confiteri.*

4. Prædicata absoluta, & positiua cognoscimus per viam eminentiæ, quatenus iam instructi per viam causalitatis, sic vlterius ratiocinamur. Deus est prima causa efficiens omnium creaturarum: ergo quicquid perfectionis est in creaturis, hoc eminentiori modo debet esse in Deo creatore. Nam sicut causa vniuoca continet in se formaliter perfectionem sui effectus, ita æquiuoca continet illam eminenter. Atqui in creaturis, vt v. g. in hominibus & Angelis, est intellectus, voluntas, sapientia, bonitas, iustitia, potentia: Ergo hæc omnia sunt eminentiori modo in Deo. Sic ratiocinatus est Dauid (Psalmo 93.) contra peccatores, qui dicebant sua flagitia non videri à Deo, ac proinde impunè se peccare posse, *Intelligite*, inquit *insipientes in populo, & stulti aliquando sapite. Qui plantauit aurem, non audiet? aut qui finxit oculum non considerat?* Et ipsemet Deus apud Isaiam cap. 66. 9. *Nunquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? Si ego, qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero?*

5. Prædicata negatiua cognoscimus per viam negationis, quatenus omnes imperfectiones creaturarum remouemus à Deo creatore. Sicut enim illarum perfectiones excellentiori modo illi tribuendæ sunt, ita omnes imperfectiones penitus remouendæ. Hoc tunc fit, quando perfectiones, quæ Deo & creaturis communes sunt, restringimus ad solum Deum, additione alicuius negationis, vt si dicam, Deum esse substantiam, non finitam, non compositam, non mutabilem (sicut substantia creata est) sed infinitam, simplicem, immutabilem: habere vim intelligendi, non limitatam, sed illimitatam: habere potentiam operandi, non dependentem ab alio, sed independentem: habere durationem, non inchoatam, sed æternam, & sic deinceps.

6. De hoc triplici prædicatorum, seu attributorum genere disputandum est: non quidem præcisè eo ordine, quem iam insinuaui, (vt nimirum primo loco agatur de relatiuis, tum de absolutis & positiuis, postremo de negatiuis) sed eo potius, quem ferè sequuntur D. Thomæ interpretes in scholis, & qui iam vsu quodammodo receptus est & approbatus. Est autem huiusmodi.

CAPVT I.

De Attributis diuinis in communi.

DE attributis diuinis, præsertim absolutis, & positiuis quæ realem in Deo perfectionem significant, hæc potissimum disputari solent. 1. an ex natura rei distinguantur inter se, & ab essentia diuina. 2. an saltem distinguantur ratione, si non ex natura rei. 3. an possint ratione distingui, sine respectu ad creaturas realiter inter se distinctas. 4. an sicut à nobis in hac vita distinguuntur ratione, sic etiam à Deo & Beatis in cœlo. 5. an de se mutuo, & de essentia prædicari possint in abstracto. Hæc paucis explicanda sunt.

I. QVÆSTIO.

An Attributa diuini inter se, & ab essentia distinguantur ex natura rei?

1. SCotus facit duplicem distinctionem. Vnam ex natura rei, quæ est citra operationem intellectus: alteram rationis, quæ fit per operationem intellectus. Priorem, quæ est ex natura rei, facit iterum duplicem: Vnam realem, quâ vnum differt ab alio, tanquam res à re: alteram formalem, quâ vnum differt ab alio secundum formalem rationem seu definitionem. Igitur ex sententia Scoti est triplex distinctio. Prima realis ex natura rei. Secunda formalis ex natura rei. Tertia rationis, quæ etiam potest dici formalis, non tamen ex natura rei, sed per operationem intellectus.

2. Est igitur quæstio, an attributa diuina distinguantur inter se, & ab essentia diuina, ex natura rei, siue realiter, siue formaliter? nam de distinctione rationis dicemus in sequenti quæstione. Duplex est opinio. Vna cuiusdam Vvalteri, asserentis distingui realiter ex natura rei. Ratio ipsius est, quia quæ sunt, vel quasi sunt in diuersis prædicamentis, ea distinguuntur inter se realiter: sed essentia & attributa diuina sunt quasi in diuersis prædicamentis, cùm essentia sit quasi in prædicamento substantiæ, & bonitas sit quasi in prædicamento qualitatis: Ergo inter se distinguuntur realiter.

3. Altera est Scotistarum, qui putant distingui formaliter ex natura rei. Quod sic explico. Quamuis intellectus, voluntas, sapientia, potentia, & essentia diuina, sunt vna & eadem res simplex (quod est contra Vvalterum) tamen ratio formalis vnius non est ratio formalis alterius, sed ex natura rei sunt distinctæ rationes formales. Et probatur his argumentis, Primo, quia bonitas in genere distinguitur à sapientia in genere ex natura rei formaliter; cum sit alia formalis ratio, seu definitio bonitatis, & alia sapientiæ; Ergo etiam bonitatis infinita distinguitur à sapientia infinita ex natura rei, quia infinitas addit bonitati, vel sapientiæ, & non destruit naturam illius. Secundo, quia hæc propositio vera est, *Bonitas non est sapientia*: ait non ideo vera est, quia formatur à nostro intellectu, sed quia conformis est rei, quam enunciat: Ergo ex parte rei supponit, bonitatem non esse sapientiam. Tertio, quia Filius ex natura rei producitur per intellectum, & non per voluntatem. Et è contrario, Spiritus sanctus per voluntatem & non per intellectum. Ergo intellectus & voluntas ex natura rei distinguitur in Deo. Quarto, voluntas ex natura rei supponit intellectum & productio Spiritus sancti, quæ est per voluntatem, supponit productionem Filij, quæ est per intellectum. Quinto, Deus intelligit intellectu, non voluntate: & similiter vult voluntate, non intellectu. Hæc pro Scotistis. Nihilominus sit.

4. PRIMA CONCLVSIO. Attributa diuina, prout sunt in Deo, non distinguuntur realiter ab essentia, diuina, nec etiam realiter inter se. Ita D. Augustinus lib. 15. de Trinitate, cap. 5. & alij passim. Et prior pars colligitur ex Concilio Rhemensi, in quo definitum est contra Gilbertum, personas & relationes diuinas non distingui realiter ab essentia diuina: Ergo multò minus ab ea distinguuntur realiter attributa. Et confirmatur duplici ratione. Vna est, quia si sapientia Dei realiter distincta est ab essentia Dei, vel est vnita

cum essentia per veram compositionem, vel ab ea separata, & separatim existens. Neutrum dici potest. Non prius, quia in Deo non datur realis compositio, vt ostendam sequenti capite de simplicitate Dei. Nec posterius, quia sequeretur Deum esse sapientem per sapientiam separatam à Deo: quod perinde est, ac si dicas parietem esse album per albedinem separatam à pariete. Altera ratio, quia essentia Dei est infinitè perfecta, vt probandum est capite quinto. Ergo includit in se omnes perfectiones, creatas quidem eminenter, seu virtute, increatas verò formaliter. Attributa autem diuina, de quibus agimus, sunt perfectiones increatæ: Ergo includuntur in essentia diuina: Ergo ab ea non distinguuntur realiter ex natura rei.

5. Posterior pars, quòd nimirum attributa diuina non distinguuntur realiter inter se, solet à quibusdam sic probari. Attributa diuina sunt realiter idem cum essentia: Ergo sunt realiter idem inter se, quia quæ sunt realiter idem vni tertio, sunt etiam realiter idem inter se. Hæc tamen ratio non conuincit: Nam etiam relationes diuinæ, vt paternitas, filiatio, & processio, sunt realiter idem cum essentia diuina, & tamen non sunt realiter idem inter se. Et illud axioma, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*, debet sic intelligi, *Quæ sunt eadem vni tertio incommunicabili, sunt eadem inter se.* Constat autem essentiam diuinam non esse incommunicabilem, cum sit eadem numero in tribus personis realiter inter se distinctis.

6. Igitur vera ratio sumenda est ex differentia relationum & attributorum Dei. Quamuis enim in eo conueniant, quod sint realiter idem cum essentia diuina, discrepant tamen in duobus. Primo, quòd relationes sint ita idem cum essentia, vt tamen inter se relatiuè opponantur. Hæc autem relatiua oppositio non est in attributis. Secundo, quòd relationes sint ita idem cum essentia, vt tamen non sint de essentia, Attributa verò non solùm sunt idem cum essentia, sed etiam sunt de essentia. Sunt enim essentialia Dei prædicata. Nam rectè dixeris, Deum essentialiter esse bonum, sapientem, iustum: non tamen essentialiter esse Patrem, Filium, aut Spiritum sanctum. Ex priori differentia colligitur, cur relationes, cùm sint idem realiter cum essentia, inter se tamen realiter distinguantur. Nimirum, quia relatiuè inter se opponuntur. Hoc in attributis locum non habet. Vnde ex eo capite necesse non est, vt realiter distinguantur. Quòd autem nec possint realiter inter se distingui, colligitur ex posteriore differentia, in hunc modum. Vna simplex essentia non potest includere plura prædicata essentialia, realiter inter se distincta, alioqui, non esset simplex, sed composita ex pluribus prædicatis realiter inter se distinctis: Sed essentia diuina est omnino simplex, sine omni compositione, vt capite sequenti probandum est. Ergo non potest includere plura prædicata essentialia, realiter inter se distincta. Includit autem bonitatem, sapientiam, intellectum, & voluntatem: Ergo bonitas, sapientia, intellectus, & voluntas non sunt realiter inter se distincta.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Attributa diuina, prout sunt in Deo, non distinguuntur ex natura rei formaliter ab essentia diuina, nec item inter se. Est communis sententia contra Scotistas. Et prior probatur, quia si ex natura rei distincta essent ab essentia, iam essentia per se, & ex natura sua non esset infinitè perfecta: sed perficeretur per attributa, quæ essent ab ipsa distincta: quod falsum est. Et confirmatur hoc dilemmate. Vel essentia diuina per se, & ex natura sua, est infinita vel finita. Si infinita, non perficitur per aliquid à se distinctum ex natura rei. Si finita, vel ergo manet finita accedentibus attributis, vel fit infinita. Si manet finita, quomodo Deus infinitus est; Si fit infinita, necesse est attributa esse perfectiora, quàm essentiam. Nam si essentia ex se finita est, & per accessionem attributorum fit infinita (cùm non fiat infinita per aliquid finitum) consequens est vt attributa sint infinita, ac proinde perfectiora, quàm essentia, quæ ex se finita. Hoc absurdum: Ergo & illud.

8. Posterior pars, quòd attributa Diuina non sint inter se formaliter ex natura rei distincta, facilè probatur ex præcedenti conclusione, hoc modo. Essentia Diuina est omnino simplex ex natura rei; Ergo non admittit vllam compositionem ex natura rei; Ergo prædicata essentialia, quæ intrinsecè includuntur in essentia, non possunt inter se esse distincta ex natura rei, alioqui essentia Diuina non esset simplex, sed composita ex multis prædicatis essentialibus, ex natura rei inter se distinctis.

9. TERTIA CONCLVSIO. Quamuis attributa Diuina nec ab essentia, nec inter se distinguantur actu ex natura rei, vt hactenus probatum est, virtute tamen & eminenter ita distinguuntur. Vbi nota, distinctionem ex natura rei, quæ diuiditur in realem & formalem, posse alicui dupliciter conuenire. 1. actu seu formaliter. 2. virtute seu eminenter. Priori modo, anima rationalis in homine, & sensitiua in equo, & vegetatiua in planta, distinguuntur inter se actu ex natura rei. Posteriori, anima rationalis, & sensitiua, & vegetatiua in eodem homine, distinguuntur virtute seu eminenter ex natura rei, non actu. Idem seruata proportione asserimus de essentia, intellectu, voluntate, sapientia, iustitia: Nam hæc omnia distinguuntur actu ex natura rei in homine. In Deo non actu, sed virtute, seu eminenter. Ratio est, quia licet in Deo sint vna res simplicissima, tamen perinde se habent, ac si actu inter se distinguerentur.

10. Hoc duobus modis explicari potest. Primo sic, Essentia Diuina, propter infinitam suam perfectionem realis naturæ est, vt per se ipsam possit ea omnia præstare, quæ essentia creata debet præstare per multas & distinctas qualitates superadditas, verbi gratia, Essentia humana intelligit per intellectum, vult per voluntatem, punit per iustitiam, miseretur per misericordiam: quæ omnia inter se, & ab essentia, ex natura rei actu distincta sunt. At Diuina Essentia præstat hæc omnia per se ipsam, nec indiget vllis qualitatibus superadditis. Vnde fit, vt de eadem essentia diuina possimus formare diuersos conceptus, vt conceptum essentiæ, iustitiæ, misericordiæ, intellectus, voluntatis, & sic deinceps. Atque hoc ipsum est, quod dicimus, in Deo esse virtualem quandam multitudinem & distinctionem attributorum, quæ in eo consistit, quòd vnica & simplicissima Entitas diuina propter infinitam suam perfectionem possit ea omnia facere, quæ sunt à distinctis perfectionis creatis.

11. Potest secundo sic explicari, Perfectio diuina licet vna & simplex sit, non tamen operatur secundùm adæquatam suam rationem. Hoc patet primò in effectibus diuinis, qui sunt extra Deum. Nullus enim eorum diuinæ virtutis adæquatus est. Vnde verè dicimus, Deum creare hominem ad ideam hominis, non ad ideam leonis: quia licet in Deo non distinguantur actu hæ duæ ideæ, sed sit vna simplex idea, quæ, ita repræsentat singulas creaturas, ac si esset vniuscuiusque propria: tamen non concurrit ad productionem alicuius creaturæ in particulari, nisi quatenus inadæquatè illam repræsentat. Quòd autem simul repræsentet alias, est quasi per accidens ad talem affectum

particularem. Simile quid est in luce Solari, quæ cùm sit vna simplex qualitas, eminenter in se continet calorem, siccitatem, & alios effectus: Et tamen quando calefacit terram, non operatur secundùm adæquatam suam virtutem, sed quatenus inadæquatè continet in se calorem, seiunctis quasi aliis qualitatibus. Tametsi enim aliæ qualitates, non minus eminenter sint in luce Solari, quàm calor, tamen per accidens se habent respectu calefactionis, vt per se notum est.

12. Idem patet in processionibus diuinis, quæ intra Deum sunt. Quamuis enim in Deo Patre intellectus & voluntas sit vna & eadem res simplex, tamen illa res non est principium alicuius processionis aut personæ Diuinæ, secundùm adæquatam suam rationem, sed est principium Filij, prout habet vim intelligendi, & principium Spiritus sancti, prout habet vim amandi. Atque hoc est, quod dici solet, has virtutes seu perfectiones non quidem actu ex natura rei, sed tamen virtute seu eminenter distinctas esse, & vnam esse principium producendi Filium, prout virtute distinguitur ab alia, quæ est principium producendi Spiritum sanctum: nec vni posse formaliter attribui, quod est proprium alterius, prout virtute distinguuntur.

13. Ex hac doctrina soluuntur omnia Scotistarum argumenta (excepto primo:) quæ vt summum probant virtualem distinctionem inter essentiam, & attributa Diuina, quam libenter admittimus. In primo, aut supponitur dari vnum conceptum sapientiæ, qui vniuocè communis sit sapientiæ creatæ, & increatæ, quod falsum est: aut si hoc non supponitur, vitiosa est collectio in hunc modum, *Sapientia creata ex natura rei distinguitur à bonitate creata: Ergo similiter sapientia increata à bonitate increata.* Hoc enim non sequitur, quia quæ sunt distincta in creatis, sunt indistincta in Deo. Sed demus, vnum esse conceptum sapientiæ, vniuocè communem creatæ & increatæ adhuc nihil probat argumentum. Tametsi enim verum sit, sapientiam in communi, vt abstrahit à creata & increata, distinguitur à bonitate incommuni, falsum tamen est distingui ex natura rei. Nam cum illi conceptus sint tantum communes per operationem nostri intellectus, non possunt aliter distingui, quàm sola ratione. Quod Walterus adfert, nullius momenti est. Sicut enim essentia & attributa Diuina non sunt verè in diuersis prædicamentis, ita verè inter se non distinguuntur per modum diuersorum prædicamentorum.

QVÆSTIO II.

An attributa Diuina inter se, & ab essentia distinguantur ratione?

1. Attributa Diuina possunt dupliciter spectari. 1. Vt sunt à parte rei. 2. Vt à nobis concipiuntur in hac vita. Ostendi hactenus priori modo non distingui actu ex natura rei, vel inter se, vel ab Essentia diuina, sed tantùm virtute seu eminenter. Nunc quæritur de iis, quatenus à nobis concipiuntur in hac vita, an sic saltem ratione inter se, & ab Essentia distinguantur. Negant aliqui ex Nominalibus. Ratio est, quia quod in se indiuisum ac indistinctum est ex natura sua, non potest diuidi & distingui per aliquid extrinsecum: sed Essentia diuina & attributa sunt aliquid in se indiuisum ac indistinctum ex natura sua, vt ex dictis patet, & intellectio nostra est aliquid illis extrinsecum: Ergo per intellectionem nostram non possunt inter se diuidi & distingui. Sit tamen.

2. Prima Conclvsio. Inter attributa & essentiam diuinam, prout à nobis in hac vita concipiuntur, est distinctio rationis, quæ oritur ex duplici capite. 1. Ex distinctione eorum virtuali, 2. ex imperfectione intellectus nostri. Nam partim ex eo, quòd Deus tam perfectus sit, vt per suam simplicem & indistinctam entitatem possit ea omnia præstare, quæ nos præstamus per multas perfectiones realiter inter se distinctas; partim ex eo, quòd noster intellectus in hac vita non possit vnico conceptu totam illam Dei perfectionem adæquatè concipere, sed ad eam concipiendam indigeat multis conceptibus inadæquatis, & quòd illam concipiat per species rerum creatarum, quæ singulæ non repræsentant adæquatè totam Dei perfectionem: ex vtroque, inquam capite fit, vt formando plures conceptus de eadam re simplicissima, dicatur eam distinguere per suos conceptus: quod est distinguere ratione. Nam distinctio rationis, de quâ nunc agimus, in eo consistit, quòd intellectus distinctis conceptibus inadæquatis vnam eandemque rem concipiat, & apprehendat.

3. Dices. Ergo intellectus noster falsò, & cum errore concipit Deum, quia de vna eademque re simplici format diuersos conceptus formales, quod sine falsitate fieri non potest. Nam conceptus formalis quem de aliqua re per intellectum apprehensa formamus: non potest esse verus, nisi in ipsa re correspondeat illi conceptus obiectius. At in Deo, tanquam in re simplicissima, non potest, nisi vnus conceptus obiectiuus, idemque simplicissimus (cum conceptus obiectiuus nihil aliud sit, quàm res ipsa, quæ concipitur, quatenus est obiectum nostri conceptus formalis.) Ergo de Deo non possumus verè formare distinctos conceptus formales: & si facimus cum errore, & falsitate facimus. Solutio pendet ex sequenti conclusione.

4. Secvnda Conclvsio. Illa distinctio rationis, quæ est inter essentiam & attributa Diuina, prout à nobis viatoribus concipiuntur, non est ponenda in nostris conceptibus formalibus, quasi illi ratione tantùm inter se distinguantur (hoc enim falsum est, quia distinguuntur inter se realiter, cùm alia sit actio intellectus, qua concipio bonitatem Dei & alia, qua concipio iustitiam, & sic deinceps) sed est ponenda in ipsis attributis Diuinis, non quidem præcisè, prout sunt in Deo, sed prout à nobis per diuersas actiones concipiuntur. Hoc ex iis, quæ dicta sunt, sic explico. Devs est res quædam simplicissima, quæ simul est essentia, intellectus, voluntas, iustitia, misericordia. Hanc rem simplissimam non possumus in hac vita apprehendere per vnum conceptum formalem. Nam alio conceptu apprehendimus essentiam, alio intellectum, alio voluntatem, alio iustitiam, alio misericordiam. Et sic variis nostris conceptibus, reipsa inter se distinctis, correspondent varij conceptus obiectiui ex parte Dei non quidem reipsa, sed tamen virtute inter se distincti. Essentia enim Dei, vt habet rationem essentiæ, est vnus conceptus obiectiuus: eadem essentia, vt habet rationem intellectus, est alius conceptus obiectiuus; & sic de cæteris. Hìc autem conceptus obiectiui tametsi actu sint indiuisi in Deo, tamen virtute, seu eminenter sunt distincti, & ideo distinctis conceptibus formalibus possumus illos apprehendere.

4. Hinc patet, illa nomina, quibus essentiam & attributa diuina significamus, vt nomen *Essentiæ*, nomen *Intellectus*, nomen *Voluntatis*, non esse omnino synonima, quia quamuis non significent aliquas perfectiones actu inter se distinctas ex natura rei, significant tamen distinctas virtute, & ratione. Virtute quidem ex natura rei: ratione verò per respectum ad

diuersos conceptus nostros formales. Hinc vlterius patet, quomodo intellectus noster verè, & non falsò concipiat DEVM in hac vita per diuersos conceptus formales. Tametsi enim in DEO sit vnus tantùm conceptus obiectiuus actu; sunt tamen multi virtute seu eminenter: ac proinde singulis nostris conceptibus formalibus, quibus, inadæquatè, & quasi diuisim DEVM apprehendimus, correspondent singuli conceptus obiectiui, non quidem actu; sed virtute inter se distincti, quod satis est ad saluandam veritatem, & distinctionem conceptuum nostrorum formalium. Simile est in anima rationali, in qua tanquam in forma simplici est vnus conceptus obiectiuus actu, qui tamen est multiplex virtute seu eminenter. Nam hi tres gradus, *Esse intellectiuum, esse sensitiuum, & vegetatiuum*, non quidem actu ex natura rei, sed tamen virtute & eminenter distinguuntur in anima rationali: & ideo distinctis conceptibus possumus illos apprehendere sine vllo errore, aut falsitate.

6. QVÆRES. Cùm aliud sit apprehensio, aliud verò iudicium, an sicut sine errore possumus apprehendere Diuina attributa per distinctos conceptus formales, sic etiam sine falsitate possimus iudicare Diuina attributa esse inter se distincta? Respondeo Omnino possumus. Et quidem dupliciter. Primò si iudicemus esse distincta prout sunt in DEO non quidem actu, sed virtute, quod verissimum est. Secundò, si iudicemus esse distincta, prout a nobis concipiuntur, non quidem ex natura rei, sed tamen ratione, quod etiam verissimum est. Hoc aliquo modo declarari potest exemplo corporali. Nam si quæras, an sine falsitate iudicare possim, cœlum octauum in quo stellæ sunt, esse in se diuisum? respondendum est cum hac distinctione. Si cœlum illud spectetur, quatenus ex parte rei est, sine dubio est vnum ac indiuisum actu. Si autem spectetur, quatenus à nobis oculo corporeo apprehenditur, sic est diuisum ac multiplex, quia non vno intuitu totum illius ambitum, sed variis visionibus varias eius partes comprehendimus. Itaque priori modo verè iudicamus vnum ac indiuisum esse: posteriori, diuisum ac multiplex, non quidem in se, sed in ordine ad distinctas nostras visiones.

QVÆSTIO III.

An Attributa Diuina possint distingui ratione, sine respectu ad creaturas realiter distinctas.

1. ALIVD est quærere, an attributa conueniant DEO sine ordine ad creaturas realiter distinctas: aliud verò, an possint à nobis in hac vita distingui sine tali ordine? Hoc posterius hic quæritur. De priori tamen etiam aliquid agendum. Sit ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Attributa Diuina non possunt concipi, nominari, aut distingui à nobis viatoribus nisi per ordinem ad creaturas, realiter inter se distinctas. Hoc autem prouenit ex duplici capite, vt facilè ex dictis colligitur. Primò ex defectu nostri intellectus, qui in hac vita non concipit DEVM, clarè & intuitiuè, sicut in se est: sed obscurè & abstractiuè, vt relucet in creaturis realiter inter se distinctis. Concipit enim Essentiam diuinam, vt relucet in essentia creata: & intellectum diuinum vt relucet in intellectu creato, & sic deinceps. At essentia creata, & intellectus creatus distinguuntur inter se realiter. Secundò prouenit ex eo, quòd concipiat Deum per species rerum creatarum, vt essentiam diuinam per speciem essentiæ creatæ, & intellectum Diuinum per speciem intellectus creati. Hæ autem species realiter inter se distinctæ sunt. Vide D. Thom. quæst. 7. de potentia art. 6.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Attributa absoluta, & positiua, quæ realem perfectionem significant, verè conueniunt Deo, sine vllo ordine ad creaturas. Nam Deus sine vllo respectu ad creaturas est verè bonus, sapiens intellectu & voluntate præditus. De negatiuis & relatiuis aliqua difficultas est. Durandus putat non conuenire Deo, nisi per ordinem ad creaturas, adeo vt si impossibiles essent creaturæ, etiam impossibilia essent eiusmodi attributa. De negatiuis probat, quia illa non conueniunt Deo nisi per negationem creaturarum, vt infinitas per negationem finiti: simplicitas per negationem compositi, & sic de aliis, vt in principio explicatum est. At talis negatio dicit ordinem ad aliquid positiuum, cuius est negatio: sicut cæcitas ad visum, cuius est negatio. Sicut ergo impossibilis esset cæcitas, si impossibilis esset visus; sic etiam impossibibilis esset negatio finiti & compositi in Deo, si impossibilis esset creatura finita & composita. De relatiuis etiam probat, quia si non esset creatura, non esset creatio: ergo nec attributum creatoris.

4. Ego sic sentio PRIMO. Etsi prædicata negatiua dicantur de Deo negatiuè, materiale tamen significatum illorum est aliqua perfectio positiua, per quam Deo conuenit talis negatio. Hæc autem perfectio in Deo esset, etiam si impossibilis esset creatura, verbi gratia, incorporeum significat negationem corporis. Perfectio autem materialiter significata, est ratio spiritus, quæ Deo conuenit sine ordine ad corpus, & sic de aliis. Hoc tamen prouenit ex ordine ad creaturas, quòd eiusmodi perfectiones significentur nomine creaturarum per negationem, & concipiantur etiam à nobis per ordinem ad creaturas.

5. SECVNDO. Prædicata relatiua, vt esse creatorem, saluatorem, prædestinantem, dupliciter sumi possunt. Primò, vt significant actualem causalitatem, & sic nullam dicunt perfectionem in Deo, sed extrinsecam tantùm relationem, quæ Deo aduenit. Secundò, vt significant potentiam seu virtutem creandi, saluandi, prædestinandi, & sic dicunt realem perfectionem in Deo. An autem hoc modo conueniant Deo sine ordine ad creaturas, difficilis quæstio est. Aliqui negant, quia omnipotentia & scientia Dei includunt respectum transcendentalem ad res creabiles, & intelligibiles, qui respectus est illis intrinsecus & essentialis. Ergo sine tali respectu non conueniunt Deo. Alij affirmant, quia scientia & omnipotentia Dei non solùm sunt realiter & formaliter idem cum essentia, sed etiam sunt de essentia, vt suprà dictum est. At essentia Dei est res planè absoluta, & omnino independens à creatura. Ergo etiam scientia & omnipotentia Dei. De hac re agemus cap. 9. Nam inde pendet hæc quæstio. An beati qui clarè vident essentiam & potentiam diuinam, simul etiam videant creaturas.

QVÆSTIO IV.

An Deus, & beati in cœlo possint attributa diuina distinguere ratione, sicut nos facimus.

1. AFfirmant Durandus, & Henricus. Hoc interest, quod Durandus putat eos non posse id facere; nisi in ordine ad creaturas realiter distinctas, sicut neque nos in hac vita possumus. Henricus contra sentit posse id fieri sine tali ordine. Et probatur primò, quia attributa sunt in Deo sine ordine ad creaturas vt dictum est. Ergo à Deo & beatis intelligi possunt sine tali ordine. Ergo distingui. Secundò, quia in ipso Deo est sufficiens ratio distinguendi attributa, nempe per ordinem ad processiones realiter distinctas. Nam Deus & beati cognoscunt filium procedere per intellectum & non per voluntatem: & è contrario, Spiritum S. procedere per voluntatem, & non per intellectum. Hæ autem processiones realiter distinctæ sunt: Ergo ex illa distinct-

ctione reali poteſt ſumi diſtinctio duorum attributorum, intellectus & voluntatis non quidem realis, ſed rationis. Tertiò. Si in Deo poteſt eſſe maior diſtinctio ſine ordine ad creaturas, poteſt etiam eſſe minor: ſed eſt realis diſtinctio trium perſonarum ſine ordine ad creaturas. Ergo poteſt eſſe diſtinctio rationis attributorum ſine tali ordine. Hæc enim minor eſt, illa maior. Quartò. Diſtinctio perſonarum ſupponit diſtinctionem principiorum producentium, nempe intellectus & voluntatis. Ergo ſi diſtinctio perſonarum, quæ eſt poſterior, poteſt eſſe ſine ordine ad creaturas, poterit etiam eſſe diſtinctio attributorum, quæ eſt prior. Hæc autem eſt diſtinctio rationis.

2. Prima Conclvsio. Deus & beati nullo modo poſſunt attributa Diuina vel inter ſe: vel ab eſſentia diſtinguere ratione, ſiue per ordinem ad perſonas realiter diſtinctas, ſiue per ordinem ad creaturas realiter diſtinctas. Ita D. Bernard lib. 5. de conſideratione ad Eugen. D. Thom. q. 7. de potentia art. 6. & alij. Et ratio eſt clara, quia diſtinctio rationis in eo conſiſtit, quòd intellectus non poſſit vno conceptu adæquatè apprehendere eſſentiam & attributa diuina, ſed indigeat diuerſis conceptibus inadæquatis. At Deus & beati cum clarè & intuitiuè videant eſſentiam, & attributa diuina, formant vnum proprium, ſimplicem, & adæquatum conceptum de illis, nec poſſunt formare diuerſos & inadæquatos. Ergo non poſſunt facere diſtinctionem rationis. Et confirmatur, quia Deus & beati vident eſſentiam & attributa diuina, ſicut ſe habent ex parte rei: ſed ex parte rei ſunt vna ſimpliciſſima entitas, ſine vlla diſtinctione actuali. Ergo vident illa per modum vnius ſimpliciſſimæ entitatis, ſine vlla diſtinctione actuali. Ergo non formant diuerſos conceptus, quorum ſinguli inadæquatè Deum repræſentant.

3. Secvnda Conclvsio. Quamuis Deus & beati per ſuum conceptum formalem non diſtinguant attributa diuina inter ſe, vel ab eſſentia: poſſunt tamen cognoſcere diſtinctionem illorum, tam virtualem ex natura rei, quàm actualem, quæ fit à nobis viatoribus. Ratio eſt, quia vtraque diſtinctio in ſe cognoſcibilis eſt. Ergo neceſſariò à Deo cognoſcitur, quem nullum latet cognoſcibile, & à beatis cognoſci poteſt, cum nulla ſit repugnantia. Hoc intereſt, quòd virtualis cognoſcatur, vel per ordinem ad creaturas realiter diſtinctas, vel per ordinem ad proceſſiones diuinas, vt quæſt. 1. concluſ. 3. explicatum eſt: actualis autem per ordinem ad noſtrum intellectum.

4. Hinc patet aliud eſſe, efficere diſtinctionem inter eſſentiam & attributa diuina: aliud verò, eandem diſtinctionem cognoſcere. Vtramque, tam virtualem ex natura rei, quàm actualem rationis cognoſcunt Deus, & beati. Neutrum tamen efficiunt: non quidem virtualem, quia illa non efficiunt: ſed ex natura rei conuenit Deo: nec actualem rationis quia illa fit per diuerſos conceptus inadæquatos, quos neque Deus, neque beati formare poſſunt de eſſentia & attributis diuinis. At nos in hac vita non modò vtramque cognoſcimus, ſed etiam alteram efficimus, vt ex dictis manifeſtum eſt.

5. Argumenta contraria facilè diluuntur. Ad primum negatur poſterior conſequentia. Tametſi enim attributa diuina non modò ſint in Deo, ſed etiam cognoſcantur à Deo & beatis, ſine ordine ad creaturas: tamen nullo modo ratione diſtinguuntur à Deo & beatis, cum illa diſtinctio non poſſit fieri, niſi per conceptus inadæquatos, quos Deus & beati formare non poſſunt.

6. Ad ſecundum, negandum eſt, diſtinctionem proceſſionum diuinarum eſſe ſufficiens fundamentum formandi diuerſos conceptus inadæquatos de attributis diuinis, reſpectu Dei & beatorum. Quamuis enim ipſi cognoſcant Filium procedere per intellectum, & non per voluntatem, id eſt, Filium procedere per eſſentiam, quatenus habet rationem intellectus, non autem quatenus habet rationē voluntatis, tamen non formant diuerſos conceptus inadæquatos de intellectu, & voluntate, ſed vnum conceptum, qui adæquatè repræſentat omnem plenitudinem perfectionis, quæ eſt in Deo.

7. Ad Tertium, negatur maior propoſitio. Nam diſtinctio realis, quæ eſt inter perſonas diuinas, conuenit illis ex natura rei. At diſtinctio rationis, quæ eſt inter eſſentiam & attributa Diuina, non conuenit illis ex natura rei, ſed ſolùm per conceptus noſtros formales. Hi autem conceptus non poſſunt eſſe in nobis ſine ordine ad creaturas realiter diſtinctas, vt ſæpè dictum eſt.

8. Ad quartum. Diſtinctio perſonarum non ſupponit actualem diſtinctionem rationis, quæ eſt inter intellectum & voluntatem, quia hæc fit à viatoribus, & per inadæquatos conceptus formales, vt explicatum eſt. An autem ſupponat virtualem, diſputati poteſt. Aliqui affirmant, quia virtualis ex natura rei conuenit attributis diuinis: attributa autem cum abſoluta ſint & communia toti Trinitati, concipiuntur eſſe priora relatiuis. Alij negant, quia diſtinctio perſonarum non ſupponit ordinem ad creaturas, quamuis enim nullæ creaturæ eſſent poſſibiles, adhuc tamen ſubſiſteret diſtinctio perſonarum in Deo. At diſtinctio virtualis ſupponit ordinem ad creaturas, ſine quo intelligi non poteſt. Vide infra cap. 9.

QVÆSTIO V.

An attributa diuina poſſint de ſe mutuò, & de eſſentia prædicari in abſtracto.

1. Scotiſtæ negant, quia putant ea formaliter diſtingui inter ſe, & ab eſſentia. Hoc ſupra refutatum eſt. Ex aliis, qui concedunt ratione tantùm diſtingui, aliqui ſimpliciter affirmant de ſe mutuò prædicari poſſe, ac proinde has propoſitiones eſſe veras: *Intellectus eſt volunta, miſericordia eſt iuſtitia.* Et probant primò ex Auguſtino lib. 6. de Trinitate cap. 7. vbi ſic ait: *Eadem magnitudo eius eſt, quæ ſapientia, & eadem bonitas, quæ ſapientia, & magnitudo: & eadem veritas quæ illa omnia.* Secundo, quia eſſentia formaliter includit attributa: & vnum attributum formaliter includit aliud: Ergo de ſe mutuò prædicari poſſunt. Sed diſtinctione opus eſt. Sit ergo.

2. Prima Conclvsio. Attributa diuina poſſunt quidem de ſe mutuò, & de eſſentia prædicari in ſenſu identico: non tamen in ſenſu formali. Hoc explicandum eſt ex iis quæ dicta ſunt. Nam attributa dupliciter ſpectari poſſunt, 1. vt ſunt à parte rei, 2. vt concipiuntur à nobis viatoribus. Priori modo, ſunt planè idem inter ſe, & cum eſſentia. Poſteriori, diſtinguuntur ratione. Vnde fit vt priori modo propter identitatem de ſe inuicem prædicari poſſint. Verè enim dixeris, *Eſſentia ex parte rei eſt intellectus, & intellectus ex parte rei eſt voluntas*, & ſic deinceps. Et hoc vocamus prædicari de ſe inuicem in ſenſu identico. At poſteriori modo propter diſtinctionem rationis non poſſunt verè de ſe mutuò prædicari. Non enim verè dixeris: *Eſſentia diuina*, quatenus inadæquatè concipitur per modum eſſentiæ, *eſt intellectus Diuinus*, quatenus inadæquatè concipitur per modum intellectus. Nec item *Conceptus obiectiuus eſſentiæ* quem inadæquatè concipio *conceptus obiectiuus ſapientiæ*, quem inadæquatè concipio. Nec denique: *Attributum ſapientiæ eſt attributum iuſtitiæ.* Et hoc vocamus *prædicari de ſe mutuò in ſenſu formali.* Igitur hæc breuis regula ſeruanda eſt: Attributa diuina poſſunt de ſe mutuò prædicari in

abstracto, quatenus sunt in Deo, quia sic planè idem sunt: non autem quatenus sunt in nostris conceptibus, quia sic ratione distinguuntur. Hoc etiam probant argumenta Scotistarum, de quibus suprà.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Aliquæ propositiones accipi possunt in vtroque sensu, formali scilicet & identico, quæ nimirum constant copula verbi substantiui *Est.* vt cum dico: *Intellectus est voluntas, intelligere est velle, sapientia est iustitia*: ac proinde in sensu identico sunt veræ, in formali falsæ. Sunt tamen aliæ, quæ semper accipiuntur in sensu formali, nimirum illæ, in quibus significantur actus essentiales, aut notionales. Essentiales, vt cum dico; *Intellectus intelligit, voluntas vult, Deus creat.* Notionales, vt cum dico; *Pater generat, Filius generatur, Spiritus sanctus procedit.* Huiusmodi propositiones tunc veræ sunt, quando significatur aliud conuenire Deo secundùm eam rationem, secundùm quam verè conuenit: vt in exemplis citatis patet. Tunc autem falsæ, quando contra fit, vt si dicam: *Intellectus vult, voluntas intelligit.* Quæ tamen etiam veræ esse possint, non quidem sub illis terminis, sed sub his: *Res illa quæ est voluntas, intelligit: & res illa quæ est intellectus, vult.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Quando in argumentatione mutatur sensus identicus in formalem, captiosa est argumentatio, vt patet in hoc exemplo: *Intellectus est voluntas: intellectus intelligit: Ergo voluntas intelligit.* Maior vera est in sensu identico: tametsi falsa in formali. Minor simpliciter vera est. Conclusio; quia sumitur in sensu formali, falsa est: neque legitimè infertur ex sensu identico, qui est in maiori propositione. Atque hæc sufficiant de attributis diuinis in communi.

CAPVT II.
De Simplicitate Dei.

1. SImplicitas opponitur compositioni, sicut vnitas multitudini. Illud enim est simplex, quod non est compositum: sicut illud est vnum, quod non est multa. Est autem varia compositio, vt rectè docent Scholastici: Vna ex genere & differentia. Altera ex materia & forma. Tertia ex partibus integrantibus. Quarta ex essentia & existentia. Quinta ex natura & supposito, vel vt alij vocant, ex natura & subsistentia seu personalitate. Sexta ex subiecto & accidente. His omnibus commune est constare ex actu & potentia, nam differentia, forma, pars integrans, existentia, suppositum, accidens, habent rationem actus; sicut è contrario, genus, materia, pars integrata (vt sic dicam) essentia, natura subiectum, habent rationem potentiæ.

2. Hoc posito duæ quæstiones moueri sic solent. Vna, an Deus in seipso sit simplex, & sine omni compositione. Altera, an saltem cum aliqua creatura, vt verbi gratia, cum humanitate Christi, possit venire in compositionem. Hæc posterior pertinet ad tractatum de Incarnatione. Prior est huius loci.

3. Quod ergo ad priorem attinet, Vorstius Caluinista negat Deum in se esse simplicem. Et dupliciter probat. Primò, quia in Deo sunt tres personæ realiter distinctæ: at cum hac reali distinctione non potest subsistere simplicitas. Secundò, quia in Deo sunt multa accidentia, nempe libera Dei decreta. Ergo datur compositio ex subiecto & accidente. Hic infert, hæc duo Theologorum axiomata falsa esse. 1. *In Deum non cadit vlla compositio.* 2. *Nullum in Deo accidens est.* Quid sentiant Catholici, sic accipe.

4. PRIMA CONCLVSIO. Substantia Dei in seipsa omnino simplex est, & sine omni actuali compositione ex natura rei. Est communis Scholasticorum sententia. Et fundata in his tribus principiis. Primò, quòd in omni compositione necessaria sit aliqua distinctio inter duo extrema componentia, vt inter genus & differentiam, inter materiam & formam, inter essentiam & existentiam, & sic deinceps. Secundò, quòd qualis est distinctio extremorum inter se, talis sit etiam compositio. Vnde si distinctio est ex natura rei, etiam compositio est ex natura rei. Si autem distinctio est solùm per intellectum, etiam compositio est solùm per intellectum. Similiter, si distinctio est actualis, aut virtualis, etiam compositio est actualis, aut virtualis. Tertiò, quòd in Deo non possint reperiri duo extrema substantialia componentia, quæ inter se actu distinguantur ex natura rei. Nam neque essentia & existentia in Deo, neque essentia & attributa, neque natura & personalitas, hoc modo inter se distinguuntur. Ratio est, quia quæ actu ex natura rei inter se distinguuntur, non possunt inter se vniri & coalescere, nisi per actionem alicuius causæ efficientis. At nulla est causa efficiens quæ efficiat talem vnionem in ipso Deo: deberet enim esse prior Deo, quia ipsam Dei substantiam componeret. Nulla talis est. Ergo, &c.

5. Ex his principiis sequitur primò, in substantia Dei nullam dari compositionem actualem ex natura rei; quia nulla dantur componentia substantialia, quæ actu ex natura rei inter se distincta sint; nec vlla causa efficiens, quæ illa inter se vniat. Secundò, dari tamen compositionem virtualem ex natura rei; quia dantur componentia substantialia, quæ virtute seu eminenter inter se distinguuntur, vt essentia & existentia, essentia & attributa, natura & personalitas. Tertiò, dari etiam compositionem actualem per operationem nostri intellectus, quia dantur componentia substantialia, quæ per operationem nostri intellectus inter se distinguuntur, vt patet in exemplis citatis.

6. Quod obiicit Vorstius, personas diuinas realiter inter se distinctas esse verum quidem est, sed nihil ad rem. Non enim quærimus hic, an in Deo sit aliqua distinctio realis quæ efficit realem multitudinem seu pluralitatem (de eo enim nemo dubitat, nisi Sabellianus) sed potiùs, an in Deo sint aliqua componentia realia; quæ realem compositionem efficiant? Personæ diuinæ distinguuntur quidem realiter; sed tamen non sunt extrema componentia, quæ concurrant ad alicuius rei compositionem.

7. SECVNDA CONCLVSIO. In Deo, præter substantiam diuinam, nulla sunt accidentia realia, quæ illi substantiæ inhæreant, ac proinde nulla realis compositio ex subiecto & accidente. Ita D. Aug. lib. 5. de Trin. c. 4. 5. & 16. D. Thomas q. 3. art. 6. alij passim excepto Vorstio Nouatore. Et probatur tribus rationibus, quarum prima sumitur ex infinitate substantiæ diuinæ. Altera ex concessione Vorstij. Tertia ex fundamentis illius. Prima est hæc: Quòd in se infinitè perfectum est, non potest alterius in seipso perfici: Substantia diuina in se infinitè perfecta est, vt inferius c. 5. ostendetur: Ergo non potest vlterius in se perfici. At perficeretur in se, si reciperet in se accidentia realia, quæ sunt perfectiones quædam reales. Maior patet; quia quod in se infinitè perfectum est, hoc in se continet omnes perfectiones possibiles, vel formaliter, vel eminenter: Ergo vlterius perfici non potest. Deinde, excludit à se omnem defectum & imperfectionem. Ergo etiam omnem potentiam passiuam seu receptiuam, cùm talis potentia supponat carentiam seu defectum: ergo non potest in se recipere vlteriorem perfectionem: ergo nec accidentia.

8. ALTERA RATIO. Quidquid bonitatis & perfectionis est in creaturis, hoc totum est in Deo per-

modum simplicis formæ, vt disertè & verè concedit Vorstius (tametsi imprudenter,) At in creaturis est aliquid perfectionis substantialis, & aliquid accidentalis: ergo hoc totum est in Deo per modum simplicis formæ. Porrò simplex illa forma non potest esse composita ex substantia & accidente, alioqui simplex non esset. Nec est simplex forma accidentalis: alioqui Deus non esset substantia. Ergo est simplex forma substantialis. Nullum ergo accidens in Deo est.

9. TERTIA RATIO. Vorstius, qui asserit in Deo esse accidentia, nititur his fundamentis. Primò, quòd libera Dei decreta sint in ipso Deo. Hoc sic probat. Omnis actio est in agente: libera Dei decreta sunt actiones Dei: Ergo sunt in Deo. Secundò, quòd eiusmodi decreta non sint substantia Dei, sed accidentia realiter distincta à substantia. Hoc ita probat. Decreta Dei sunt multa: quia aliud est decretum prædestinandi, aliud reprobandi, aliud creandi. At substantia Dei est vnica: ergo decreta Dei non sunt substantia Dei; Ergo sunt accidentia. Tertiò, quòd decreta Dei producta sint ante mundi creationem. Hoc relinquit sine probatione. Quarto, quod non sint Deo coæterna, sed ordine temporis posteriora. Hoc ita probat, Omnis causa libera antecedit suum effectum ordine temporis seu durationis. Nam libera actio voluntatis necessario supponit deliberationem in intellectu. Qui enim liberè decernit aliquid facere, prius deliberat, antequam decernat. At Deus est causa libera suorum decretorum: Ergo tempore seu duratione antecedit sua decreta. Non ergo decreta Dei possunt esse coæterna Deo. Hæc sunt fundamenta Vorstij. Sed pleraque falsa & commentitia, vt commodiùs ostendam c. 11. quæst. 4. & 5.

CAPVT III.
De Perfectione Dei.

1. HIc non disputo, an Deus sit infinitè perfectus, quia hoc capite 5. disputandum est, sed simpliciter, an sit perfectus: Tria certa sunt. Primò, Deum inter omnia entia esse perfectissimum, quia omnia entia dependent à Deo, tanquam à primo authore: & ipse à nullo dependet. Secundò, omnes perfectiones increatas esse in Deo; quia si increatæ sunt, non possunt esse nisi in ente increato, quod est solus Deus. Tertiò, omnes etiam perfectiones creatas esse aliquo modo in Deo, quia fieri non potest, vt aliqua perfectio sit in effectu, quæ non aliquo modo præexistat in causa efficiente.

2. At quæstio est, quomodo perfectiones creatæ possint esse in Deo. Ratio dubitandi est. 1. Quia eiusmodi perfectiones sæpè inter se pugnant, vt spiritus & corpus, rationale & irrationale: Ergo non possunt simul esse in Deo. 2. Quædam perfectiones creatæ sunt accidentia: in Deo nullum est accidens. 3. Si omnes essent in Deo, possunt de ipso affirmari. At non possunt. Non enim dixeris, Deum esse lapidem, colorem, lineam. Hæc difficultas explicanda est per duas sequentes conclusiones.

3. PRIMA CONCLVSIO. Perfectiones creatæ non sunt formaliter in Deo. Hoc, vt summum, probant argumenta allata. Et confirmatur, quia omnes perfectiones creatæ sunt finitæ & limitatæ: at nihil finitum & limitatum est formaliter in Deo. Est tamen notandum, perfectiones creatas dupliciter spectari posse. Primò, quatenus creatæ & finitæ sunt: & sic negamus esse in Deo formaliter. Deus enim formaliter est ens increatum & infinitum. Secundò, quatenus secundum communem quemdam conceptum, saltem analogicum sunt communes Deo & creaturis, & sic aliquæ possunt esse in Deo formaliter, nempe quæ in suo communi conceptu nullam includunt imperfectionem, vt intellectus, voluntas, sapientia. Theologi vocant perfectiones simpliciter simplices.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Tametsi perfectiones creatæ non sint formaliter in Deo, sunt tamen aliis tribus modis. 1. Eminenter, vt in causa efficiente. 2. Obiectiuè, vt in intelligente. 3. Repræsentatiuè, vt in idea seu exemplari. Vnde fit vt creaturæ habeant triplex esse in Deo. Vnum eminens: alterum intelligibile: tertium ideale. Vide Gabr. Vasq. in 1. p. disp. 7.

CAPVT IV.
De Bonitate Dei.

1. BOnum sumitur duobus modis. Primò absolutè, pro eo, quod in se bonum, seu perfectum est. Secundò relatiuè, pro eo, quod alteri bonum est. Et hoc iterum dupliciter. Primò in moralibus, pro eo, quod rectæ rationi conforme est: quo pacto omnis actus virtutis est bonus. Secundò in Physicis, pro eo, quod alteri conueniens est, quo pacto calor est bonus igni; sanitas corpori, beatitudo homini. Totidem modis sumitur malum, quod bono opponitur. Noc hîc agimus de bono iuxta primam acceptionem. Sit ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Deus in seipso summè bonus est. Nam bonitas, à qua vnaquæque res in se bona dicitur, nihil est aliud, quàm perfectio cuiusque rei, vt rectè docet D. Thomas quæst. 6. art. 3. Ergo vnaquæque res habet tantùm bonitatis, quantùm perfectionis. Deus autem est summè perfectus inter omnia entia, vt dictum est: Ergo & summè bonus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Solus Deus est bonus per essentiam. Ita D. Thomas q. 6. art. 3. & alij passim. Potest autem dupliciter intelligi. Primo, sic, Deus est bonus per essentiam: creaturæ sunt bonæ per participationem: Vel, quod idem est, Deus habet bonitatem vi naturæ & essentiæ suæ; creaturæ habent bonitatem aliunde acceptam, nempe à Deo. Et hoc modo intelligi potest illud Lucæ 18. 19. *Nemo bonus, nisi solus Deus.* Secundò sic, Deus integrè bonus est per essentiam, creaturæ partim per accidentia superaddita bonæ sunt. Omnis enim bonitas & perfectio Dei est essentia Dei. At nō omnis bonitas & perfectio creaturæ est essentia creaturæ. Quæres an ipsamet essentia cuiusque creaturæ, si præcisè spectetur, non possit dici bona per se ipsam? Respondeo. Potest quidem dici bona per se ipsam, non tamen integrè bona, quia potest perfici per accidentia.

4. TERTIA CONCLVSIO. Deus communicat suam bonitatem duobus modis. 1. ad intra. 2. ad extra. Sic enim loquuntur Theologi. Prior communicatio est naturalis & necessaria, qua Deus Pater totam suam essentiam ac proinde totam suam bonitatē communicat Filio & Spiritui sancto. Posterior est libera, qua Deus variis modis communicat se creaturis. 1. per creationem. 2. per incarnationem. 3. per gratiam adoptionis. 4. per gloriam & beatudinem. 5. per amorem & desiderium. Dices. Ergo sicut creaturæ sunt bonæ per participationem: & non per essentiam, quia accipiunt suam bonitatē ab alio: sic etiam Filius & Spiritus sanctus erunt boni per participationem, non per essentiā: quia similiter accipiūt suam bonitatē ab alio, nempe à Patre. Respondeo. Nō sequitur. Est enim dispar ratio. Nā creaturæ ideo dicuntur bonę per participationem, quia accipiunt suā bonitatem ab alio, qui secundùm naturam & essentiam alius est: & longè inferiorem bonitatem accipiunt. At Filius & Spiritus sanctus non accipiunt suā bonitatē ab alio, qui secundùm naturam & essentiam alius est, sed qui secun-

dùm naturam & essentiam idem est: nec accipiunt inferiorem bonitatem, sed eandem numero, quam Pater habet. Vnde sicut rectè dicimus, Patrem esse bonū vi naturæ & essentiæ suæ: sic etiam Filium & Spiritum sanctum esse bonos vi naturæ & essentiæ suæ. Est enim eadem numero natura & essentia in omnibus, & similiter bonitas. Secus fit in creaturis.

6. QVARTA CONCLVSIO. Posterior communicatio, qua Deus liberè communicat se creaturis, fit potissimum in triplici genere causæ. Primò, in genere causæ efficientis, quia Deus effectiuè producit omnem bonitatem, & perfectionem creatam. Secundò, in genere causæ exemplaris, quia bonitas & perfectio Dei est quædam idea, seu exemplar bonitatis & perfectionis creatæ. Tertiò in genere causæ finalis, quia Deus, cum sit summum bonum, allicit & mouet nos ad sui amorem & desiderium & hoc modo censetur se nobis communicare in genere causæ finalis. Quo sensu dixit Sanctus Dionysius apud D. Thomam qu. 5. ar. 4. ad 2. *Bonum est diffusiuum sui*, nempe per amorem & desiderium, Vide eundem D. Thomam quæst. 6. art. 4 vbi iuxta ea, quæ iam dicta sunt, docet vnamquamque creaturam dici bonam, non solùm intrinsecè & formaliter per bonitatem sibi propriam & creatam: sed etiam extrinsecè & causaliter à bonitate Dei, tanquam à causa efficiente, exemplari & finali.

CAPVT V.
De infinitate Dei.

1. OMnes Patres, & Theologi hactenus docuerunt Deum secundùm substantiam, & substantialem perfectionem esse infinitum. Solus Vorstius Caluinista non minus impiè, quàm temerè id negat. Sic enim scribit pag. 234. *Deus non est actus simpliciter infinitus, neque essendo, neque operando.* Et pag. 235. *est quidem Deus purus actus, sed hoc non vetat, quin simul sit in sese finitus.*

2. Hunc nouum Atheismum conatur probare his quinque argumentis. Primo. Scriptura non vocat Deum infinitum: ergo infinitus non est. Secundo, substantia Dei videtur ab Angelis: ergo infinita non est. Tertio, nec materia, nec vllus numerus, nec vlla magnitudo, nec vlla alia creatura est infinita: ergo nec Deus. Quartò, potentia Dei non est infinita, quia extenditur ad impossibilia: ergo nec essentia. Quinto, esse actu infinitum, & esse actu hoc aliquid, sunt contradictoria: sed Deus est actu hoc aliquid: ergo non est actu infinitus. Hæc sunt argumenta Vorstij, quibus putat se euertisse communem omnium Christianorum sententiam de infinitate essentiæ & substantiæ Dei. Sed valdè errat Nouator. Hoc facilè ostendam discutiendo singula, & in caput ipsius retorquendo.

3. Primùm ergo ait, *Scripturam non vocare Deum infinitum.* Falsum est. Nam Scriptura sic habet Psal. 144. 3. *Magnus Dominus & laudabilis nimis, & magnitudinis eius non est finis.* Et Baruch. 3. 25. *Magnus est, & non habet finem, excelsus & immensus.* Quæ testimonia non possunt intelligi de magnitudine molis seu quantitatis, quæ in Deo non est, sed de magnitudine virtutis seu perfectionis. Est ergo hic sensus; Deus ita magnus est in virtute & perfectione, vt non habeat finem seu terminum suæ virtutis & perfectionis, vnde sic argumentor: Sicut illud est finitum in virtute & perfectione, quod habet finem seu terminum suæ virtutis & perfectionis: ita è contrario, illud est infinitum in virtute & perfectione, quod non habet finem seu terminum suæ virtutis & perfectionis: atqui Deus non habet finem seu terminum suæ virtutis & perfectionis: ergo est infinitus in virtute & perfectione. Quid hîc dicet Vorstius? Maior per se nota est ex terminis. Minor apertè habetur in Scriptura. Conclusio legitimè infertur. Sed pergo.

4. Secundò ait, *substantiam Dei videri ab Angelis, & ideò infinitam non esse.* Hic planè ostendit, se timidum & imbellem disputatorem esse, qui vt subterfugiat communem difficultatem, quæ oritur ex clara & intuitiua Dei visione, infinitatem Dei tueri non audet. Est autem hæc difficultas: *Substantia Dei infinita est: ergo ab intellectu finito, qualis est hominum & Angelorum, clarè & intuitiuè videri non potest.* Omnes alij authores, tam Latini, quàm Græci, concedunt antecedens, & de sola consequentia solliciti sunt, quam Catholici negant, Armeni concedunt. Putant enim Catholici, rectè cohærere hæc duo, Dei substantiam infinitam esse, & tamen videri posse ab intellectu finito, non quidem per solas naturæ vires, sed accedente auxilio Dei supernaturali. Armeni, tametsi negant cohærere, ac proinde alterum negandum esse censeant: non tamen negant Deum infinitum esse, sed potius, cum infinitus sit, à finito intellectu videri non posse. Omnium stupidissimus & timidissimus est Vorstius, qui nec cohærentiam, quam Catholici statuunt, potest intelligere, nec infinitatem Dei, quam omnes alij defendunt, tueri ac defendere ausus est.

5. Tertiò sic ratiocinatur: *Nulla creatura est infinita: Ergo nec Deus*, Ineptissimè profectò. Perinde est ac si dicam: *Nulla creatura est omnipotens, Ergo nec Deus*, Alij authores multò rectius colligunt contrarium ex creaturis, in hunc modum: Ideo creaturæ finitæ sunt in genere entis, quia deest illis aliqua perfectio, vel gradus perfectionis in genere Entis. Nulla enim est, quæ contineat in se omnes perfectiones, & omnes gradus perfectionis, qui sūt possibiles in latitudine entis: Ergo è contrario, ideo Deus est infinitus in genere entis: quia nulla deest illi perfectio, aut gradus perfectionis in toto complexu entis. Hæc ratio optima est, & potest explicari hoc duplici syllogismo.

6. Prior est, Cui deest aliqua perfectio, vel gradus perfectionis in genere entis, eo potest dari aliquid perfectius in genere entis. Ergo non est infinitè perfectum. Atqui singulis & omnibus creaturis deest aliqua perfectio, vel gradus perfectionis in genere Entis. Nam elementis deest vita: plantis & brutis animantibus intelligentia: Angelis & hominibus vis creandi. Vno verbo, singulis deest independentia ab alio. Omnes enim creaturæ dependent à Deo in esse & conseruari. Nulla independens, nulla sibi sufficiens est. Omnes ergo finitæ ac limitatæ sunt in perfectione.

7. Posterior est. Cui nulla deest perfectio, vel gradus perfectionis in genere entis, eo nihil potest dari perfectius in genere entis: Ergo est infinitè perfectum in genere entis: Atqui Deo nulla deest perfectio, vel gradus perfectionis in genere entis. Nulla enim concipi aut cogitari potest, quæ in Deo non sit vel formaliter, vel eminenter. Formaliter, si est increata: eminenter, si creata, vel creabilis. Hæc tota ratio procedit à priori. Ostendit enim radicem infinitatis in Deo, & finitatis in creatura. Ideo enim Deus est infinitus in perfectione, quia nihil perfectionis illi deest: ideo creaturæ finitæ, quia aliquid illis deest.

8. Quartò, sic pergit Vorstius: *Potentia Dei non extenditur ad impossibilia: Ergo non est infinita: Ergo nec essentia infinita est*, Non minus ineptè, quàm ante. An putat Nouator infinitam fore potentiam, si ad impossibilia se extenderet? Imo potentia non esset, si id fieret. Sicut enim scientia non dicitur, nisi respectu scibilium: sic neque potentia, nisi respectu possibilium: Et eo ergo censeri, debet maior vel minor potentia, quòd ad plura vel pauciora possibilia extenditur. Impossi-

bilia enim non cadunt sub potentiam; &, si caderent impossibilia non essent.

9. Quintò, sic concludit: *Esse infinitum actu, & esse hoc aliquid, sunt contradictoria: Deus est actu hoc aliquid: non ergo actu infinitus est.* Iam dixi, id actu infinitum esse in genere entis, quod actu in se continet omnes perfectiones possibiles in genere Entis. Deus, tametsi sit actu hoc aliquid, simul tamen actu continet in se omnes perfectiones possibiles in genere Entis: Ergo tametsi sit actu hoc aliquid, simul tamen actu infinitus est. Non ergo sunt contradictoria hæc duo, *esse actu infinitum*, & *esse actu hoc aliquid.* Addo neque pugnare hæc duo inter se. *Deus est actu hoc aliquid*, & *Deus est actu omnia.* Nam formaliter, est hoc aliquid; eminenter, est omnia.

10. Hactenus contra Vorstium. Supersunt aliæ duæ obiectiones, quæ à Scholasticis exercitij causa proponi solent. Prior est. Si Deus esset bonum infinitum, sequeretur nullum prorsus esse malum in rerum natura, quia vnum contrarium, si sit infinitum, destruit penitus alterum. Sunt autem multa mala in rerum natura. Ergo Deus non est infinitum bonum. Respondeo. Hoc solum sequitur, in ipso Deo non posse esse vllum malum, cum in eo sit infinitum bonum. At extra Deum potest esse malum, quia ibi est finitum bonum. Quæres, an illud malum quod est extra Deum, possit penitus destrui à Deo? Aliqui affirmant, quia cum Deus sit agens infinitum & liberum, potest destruere quidquid ipsi contrarium est. Omne autem malum ipsi contrarium est. Ergo omne malum potest destruere. Sed distinguendum est; nam Deus potest destruere omne malum culpæ, id est, omne peccatum; non tamen omne malum naturæ, id est, omnem carentiam bonitatis seu perfectionis. Non enim potest creaturis dare infinitam suam bonitatem, ac proinde semper manet in illis carentia alicuius bonitatis.

11. Posterior est. Si Deus esset infinitæ perfectionis omnes creaturæ essent æquè perfectæ. Hoc falsum est ergo & illud. Maior patet, quia vnaquæque creatura dicitur magis vel minus perfecta, prout magis vel minus distat à perfectione Dei, cùm perfectio Dei sit mensura reliquarum perfectionum. Si ergo perfectio Dei sit infinita, reliquæ omnes perfectiones infinitè ab ea distabunt: Ergo omnes æqualiter distabunt. Erunt igitur æquales. Respondeo. Mensura perfectionis creatæ non sumitur à distantia perfectionis diuinæ; sed à pluribus, vel paucioribus gradibus perfectionis, quos vnaquæque res à Deo participat.

CAPVT VI.

De Immensitate Dei.

Hic tria disputari solent. Primò, an Deus secundùm substantiam suam sit vbique præsens in hoc mundo. Secundò, an sit etiam extra hunc mundum. Tertiò, an aliqua creatura possit esse vbique præsens. Singula seorsim discutiemus.

An Deus sit vbique præsens in hoc mundo.

QVÆSTIO I.

1. Dupliciter hic errat Vorstius. Primò, quia docet Deum secundùm substantiam suam non esse alibi quàm in cœlo. Sic enim habet pag. 235. *In Scripturis affirmari omnino videtur, Deum ratione substantiæ tantum esse in cœlo.* Et post citata aliquot Scripturæ testimonia, sic concludit pag. 237. *Simpliciter igitur credamus, quod sacræ Script. toties inculcant, Deum sua substantia in cælo habitare: in terra verò virtute, & sapientia sua nobis adesse.* Citat autem hæc testimonia. Psal. 113.16. *Cælum cæli Domino, terram autem dedit filiis hominum.* Psal. 122.1. *Ad te leuaui oculos meos qui habitas in cælis*: & quæ similia sunt.

2. Secundò errat, quia docet substantiam Dei diuisibilem esse, ac proinde non esse totam in qualibet re minima, sed secundùm aliquam sui partem. Sic enim scribit pag. 240. *Videtur esse paradoxum, Deum sic omnis quantitatis expertem esse, vt totus substantialiter sit in re qualibet etiam minima.* Idem sentit de anima rationali pag. 241. cùm ait: *Quod de anima vulgò assertur; eam totam substantialiter esse in qualibet corporis parte, licet à multis hactenus affirmatum sit, falsum tamen esse res ipsa demonstrat. Non enim potest vna numero essentia animæ, & quidem tota, simul esse in capite, manibus, pedibus & cæteris membris, verè inter se secundùm loca diuisis, quia sic idem extra seipsum esset.* Et paulo post: *Virtute quidem & operatione per omnes corporis partes anima diffusa est: sed essentia eius vno aliquo certo loco (puta vel in corde, vel cerebro) continetur. Hæc enim essentia diffundi non potest, nisi quatenus per partes porrigitur & continuatur, id quod sine quantitate dimensiua fieri non potest. Vnde etiam Bodinus animam corpoream facit, & vera quantitate præditam.*

3. Contra priorem errorem pono duas conclusiones. Prima est, Deus tribus modis est vbique præsens in hoc mundo. Primò, per potentiam & operationem, quia omnia in hoc mundo producit, conseruat, & gubernat. 1. Cor. 12.6. *Operatur omnia in omnibus.* Sap. 8.1. *Attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter.* Secundò, per cognitionem, quia omnia, etiam occultissima, clarè intuetur. Heb. 4.13. *Omnia nuda et aperta sunt oculis eius.* Tertiò, per suam substantiam & entitatem, quia omnia loca & spatia huius mundi per immensitatem substantię suæ implet. Ier. 23.24. *Cælum & terram ego impleo, dicit Dominus.* Hinc Cyprianus in lib. de vanitate idolorum: *Dei templum totus est mundus.* Et infra: *Deus est totus vbique diffusus.* Et Amb. lib. 7. de Spiritu sancto. cap. 7. *Domini est omnia complere.* Et Hier. in c. 66. Isai. *Quomodo paruo concludetur loco, qui omnia implet.* Et Aug. epist. 57. ad Darcanum: *Deus substantialiter vbique diffusus est.* Et lib. 7. de ciuit. Dei, cap. 30. *Deus vbique totus, implens cælum & terram præsente potentia, non absente natura.*

4. Hunc tertium modum, vt dixi, negat Vorstius. Sed temerè & impiè. Temerè, quia contra citata Scripturæ, & Patrum testimonia. Impiè, quia Arianismum introducit. Nam si Deus secundùm substantiam suam, vt ipse ait, non est alibi, quàm in cœlo, planè sequitur, Christum, cum in terris versaretur, non fuisse verum Deum secundùm substantiam. Ex quo vlterius fit, Arianos rectiùs negare diuinitatem Christi, quàm Catholicos astruere. Vbi ergo fides Christiana? Nimirum ad hos scopulos impingunt Nouatores, quando relictis Patrum antiquorum vestigiis nouas opiniones consectantur.

5. Altera conclusio. Præter modos generales, quibus Deus est vbique in hoc mundo (quos iam explicaui) sunt alij speciales, quibus peculiari ratione est in aliquibus tantùm creaturis. Primò, in humanitate Christi per vnionem hypostaticam. Secundò, in Sanctis, per cognitionem & amorem. Tertiò, in Ecclesia, per assistentiam & directionem. Quartò, in cælo per maiestatem & gloria. Et hunc spectant testimonia Scripturæ à Vorstio allata. Quintò in inferno, per iustitiam vindicatiuam.

6. Hæc contra priorem Vorstij errorem. In posteriori multa asserit quæ falsa sunt. Ac primùm ait, Deum non esse totum substantialiter in re qualibet, etiam minima. An ergo secundùm partem substantiæ suæ est in re minima, in qua est? Hoc planè sequitur. Si enim substantialiter est in aliqua re minima (quæ

cunque tandem illa sit) necesse est, vel esse ibi secundùm totam suam substantiam, vel secundùm partem substantiæ. Vorstius negat esse secundum totam substantiam: ergo vult esse secundùm partem substantiæ: ergo substantia Dei secundùm Vorstium partes habet, & diuisibilis est. At quæ illæ partes sint, hactenus inauditum est.

7. Exemplo rem declaremus. Humanitas Christi, si molem & quantitatem spectemus, res quædam minima est, respectu totius mundi. In hac humanitate Deus est secundùm substantiam, quod negare non potest, nisi qui negat Christum esse Deum. Vel ergo tota substãtia Dei est in humanitate Christi, vel pars substantiæ. Si tota, euertitur doctrina Vorstij. Si pars, falsum est illud Apostoli Colossens. 2. 9. *In ipso* (Christo) *inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter.*

8. Vrgebo hoc amplius. In triduo mortis separata erant hæc tria à se mutuo, anima Christi, caro Christi, & sanguis Christi. Imo multæ guttæ sanguinis (quæ singulæ sanè minutissimæ sunt) inter se diuulsæ, ac loco disiunctæ erant. Vel ergo in singulis seorsim existentibus erat tota Dei substantia, vel pars. Si tota rursus euertitur doctrina Vorstij. Si pars, ergo in singulis guttis sanguinis erant singulæ partes substantiæ Dei. Ergo sicut guttæ erant loco disiunctæ & distantes: ita partes substantiç Dei erant à se inuicem loco disiunctæ ac distantes. An ergo substantia Dei dissolui, & in partes distrahi potest ; Nouum noui hæretici Euangelium.

9. Addit Vorstius, nec animam rationalem esse totam substantialiter in qualibet parte corporis. Et hoc probat, quia si esset tota in capite, & tota in pedibus, esset extra seipsam, cum caput & pedes à se inuicem distent. Sed primùm id non sequitur. Non enim esset extra seipsam, sed esset in duabus partibus, quarum vna esset extra alteram. Faciamus tamen hoc sequi; an non idem sequitur in sententia Vorstij? Omnino, quod sic ostendo. Tempore Incarnationis tota substantia Dei erat in cælo, & tota in humanitate Christi. At tunc cælum & humanitas Christi locis disiungebantur : Ergo tunc substantia Dei erat extra seipsam. Similiter tota anima secundùm Vorstium est in cerebro, vel in corde (quanquam in cerebro ipsius non videtur esse) at cor, sicut & cerebrum habet duas partes extremas inter se distantes : ergo si tota est in vna parte extrema, & tota in altera parte extrema, erit extra seipsam. Si autem vna pars animæ est in vna parte cordis, & altera pars animæ in altera parte cordis (quod videtur sentire Vorstius, cum dicat animam corpoream esse, & vera quantitate præditam) quid fiet de anima, & eius partibus, si cor in partes diuidatur, & illæ à se mutuò diuellantur? Alterutrum è duobus sequi necesse est ; aut animæ partes tunc perire & corrumpi, aut diuulsas à se mutuò adhuc viuere & superesse. Si corrumpuntur, vbi est immortalitas animæ; vbi vita post mortem? vbi resurrectio mortuorum? vbi cælum? vbi infernus? Si manent superstites, quomodo iterum inter se coalescunt? an nouo miraculo id fit. Hunc nodum explicet nobis Vorstius. Satis de prima quæstione.

II. QVÆSTIO.

An Deus sit etiam extra hunc mundum?

OStendi, Deum secundùm substantiam esse vbique in hoc mundo. Nunc addo, non definiri, aut circũscribi spatio huius mundi, sed etiam extra hunc mundum esse, iuxta illud 3. Reg. 8. 27. *Cæli cælorum te non capiunt.* Et Iob. 11. 8. *Excelsior cælo est, & profundior inferno.* Et ratio sumitur ex eius infinitate: Hinc rectè à quibusdam dictum est *Deum nusquam esse, & vbique esse.* Nusquam est, quia nullo loco circumscribitur. Vbique est, quia nullo excluditur. Quo sensit etiam Mercurius Trismegistus dixit, *Deum esse circulum, cuius centrum vbique est, circumferentia nusquam.* Nam vbique totus est, & nullo termino definitur.

2. Quæres 1. Cùm extra hunc mundum nihil reale sit, quomodo Deus realiter ibi esse potest? Respondeo. Est ibi realiter in seipso; sicut erat in seipso ante mũdum conditum. Vnde Tertullianus in lib. contra Praxeam c. 5. *Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi & mundus, & locus, & omnia.* Et D. August. in Psalm. 122. *Antequam faceret Deus sanctos, vbi habitabat? in se habitabat.* Et D. Bernardus lib. 5. de consideratione ad Eugenium; *Non est quod quæras vltra, vbi erat? Præter ipsum nihil erat.* Et Dionysius Carthusianus in 1. d. 37. citat hos versus;

Dic, vbi tunc esset, cum præter eum nihil esset?
Tunc, vbi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse.

3. Quæres 2. An etiam dici possit Deum realiter existere in illo spatio imaginario, quod extra hunc mũdum est? Respondeo. Duo spectari possunt, cum dicimus rem esse alicubi, seu in aliquo loco aut spatio. Vnum est, intrinseca & absoluta præsentia, quam res ibi habet in se. Alterum est, habitudo seu relatio ad ipsum spatium, in quo est. Priori modo dici potest, Deum realiter existere in spatio extra hunc mũdum; non autem posteriori. Ratio est, quia habet ibi intrinsecam & absolutam præsentiam, qua in seipso realiter existit: non tamen accipit realem habitudinem aut denominationem à spatio, in quo existit, quia illud spatium non est aliquid reale.

4. Quæres 3. An Deus extra hunc mundum sit eisdem modis, quibus est in hoc mundo? Respondeo. In hoc mundo est tribus modis, vt dixi. 1. per substantiam. 2. per operationem. 3. per cognitionem. Extra mundum est vno tantùm modo, nempe per substantiam: non autem per operationem, quia nihil ibi operatur, neque per cognitionem, quia nihil ibi est præter ipsum DEVM, quod cognosci ab eo possit.

III. QVÆSTIO.

An aliqua creatura possit esse vbique?

1. RES facilis est. Nulla creatura potest esse vbique per ipsam Dei immensitatem: potest tamen aliis modis esse vbique in hoc mundo. Prior pars est contra Vbiquistas, qui putant humanitatem Christi esse vbique per immensitatem diuinam formaliter ipsi communicatam. Hi refutandi sunt in materia de Incarnatione, vbi probari solet, nullam perfectionem Dei absolutam formaliter communicari posse creaturæ, sed tantùm subsistentiam seu hypostasin relatiuam. Ratio est, quia omnis perfectio Dei absoluta, est de essentia Dei : essentia autem Dei non potest per seipsam communicari creaturæ, alioqui creatura essentialiter esset Deus, quod implicat. At subsistentia relatiua non est de essentia Dei, ac proinde per illam præcisè sumptam non constituitur aliquid in ratione Dei, sed solùm in ratione subsistentis. Hoc autem non repugnat creaturæ, quia potest formaliter subsistere per subsistentiam diuinam. De hoc plura alibi.

2. Posterior pars declaratur assignando tres modos quibus aliqua creatura potest esse vbique in hoc mundo. Primò, per quantitatem virtutis seu perfectionis: vt si Deus producat Angelum tam perfectum, qui possit realiter esse præsens toti mundo, & cuilibet parti eius. Secundò per quantitatem molis, vt si producat aliquod corpus æquale huic mundo, &

ponat illud penetratiuè in eodem ſpatio. Tertio, per poſitionem vnius corporis in diuerſis locis, vt ſi corpus Chriſti, quod nunc eſt in cœlo, & in altari, ponatur etiam in omnibus aliis locis huius mundi.

CAPVT VI.

De immutabilitate Dei.

1. VOrſtius dicit DEVM in ſe eſſe mutabilem. Sic enim ſcribit pag. 112. *Voluntas Dei eſt principiũ cuiuſdam mutabilitatis in Deo.* Et infrà, *Non ſatis igitur circumſpectè loquuntur, qui Deum, vt eſſentia, ſic etiam voluntate prorſus immutabilem eſſe affirmant.* Et pag. 65. *Deus quædam in tempore reipſa vult, quæ antea noluit.* Et alibi expreſsè dixit, decreta DEI eſſe vera accidentia, quæ in DEO ab æterno non fuerunt, ſed in tempore producta ſunt. Vnde ſequitur, Deum in tempore realiter mutatum eſſe, quia recipit in ſe realia accidentia, quæ antea non habebat. Catholici multò aliter ſentiunt. Sit ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO DEVS in ſe plenè immutabilis eſt. Quod ſic oſtendo. Natura rationalis quinque modis mutari poteſt. 1. quoad exiſtentiam, vt ſi aliquando exiſtat, aliquando non exiſtat. 2. quoad locum, vt ſi ex vno loco mutetur in alium. 3. quoad accidentia, vt ſi mutetur in quantitate, aut qualitate. 4. quoad cognitionem, vt ſi nunc putet eſſe verum, quod antea falſum iudicabat. 5. quoad decretum ſeu propoſitum voluntatis, vt ſi nunc decernat aliquid facere, quod antea decreuerat non facere.

3. Nullo horum modorum mutatur DEVS. Non 1. quia eſt æternus, immortalis, & neceſſariò ſemper exiſtens, Pſalm. 101. 27. *Sicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur: tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficient.* Et 1. Timoth. 6. 15. *Qui ſolus habet immortalitatem.* Nec 2. quia eſt vbique, ac proinde loco mutari non poteſt. Ierem. 13. 24. *Cælum & terram ego impleo, dicit Dominus,* Nec 3. quia in ipſo nullum eſt accidens, vt ſupra probatum eſt contra Vorſtium: proinde ſecundùm accidentia mutari non poteſt. Iacob. 1. 17. *Apud quem non eſt transmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio.* Nec 4. quia non poteſt falli in ſua cognitione. Hebr. 4. 13. *Omnia nuda, & aperta ſunt oculis eius.* Nec quia non mutat, aut reſcindit ſua decreta, more hominum. Num. 23. 19. *Non eſt Deus quaſi homo, vt mutetur.* Et Prou. 19. 21. *Multæ cogitationes in corde viri: voluntas autem Domini permanebit.* Et Malach. 3. 6. *Ego Dominus & non mutor.*

4. SECVNDA CONCLVSIO. Immutabilitas Dei, quæ iam explicata eſt, oritur ex varijs attributis eius. 1. ex æternitate. Hinc enim fit, vt nec incipere, nec diſinere poſſit, quoad exiſtentiam. 2. ex immenſitate ſeu omnipræſentia. Hinc fit, vt locum mutare non poſſit. 3. ex ſimplicitate. Hinc fit, vt nullum in eo ſit accidens. 4. ex certitudine ſcientiæ. Hinc fit, vt falli non poſſit. 5. ex ſumma in decernendo ſapientia. Hinc fit vt nunquam mutet decreta, quæ ſemel ſapientiſſimè ſanxit.

5. Multa obiici poſſunt. 1. quòd DEVS inceperit agere, cùm antea non ageret, ac proinde ex non agente mutatus ſit in agentem. 2. quod heri ſciuerit, Solem hodie oriturum, quòd hodie non ſcit, quia Sol iam non eſt oriturus, ſed ortus. 3. quòd tolleretur libertas ipſius, ſi non poſſet mutare voluntatem aut decretum, quando vellet. 4. quòd factus ſit homo, cùm antea non eſſet. 5. quòd ſicut rectè dicimus, DEVM eſſe paſſum & mortuum; ita ſimiliter dici poſſit, DEVM eſſe mutatum. Reſpondeo. Singula hæc argumenta habent proprium locum, in quo tractari debent. Duo poſtrema pertinent ad materiam de Incarnatione. Reliqua in progreſſu diſſoluemus cap. 10. de ſcientia DEI, & cap. 11. de voluntate DEI, & cap. 18. de creatione.

CAPVT VIII.

De æternitate Dei.

1. EX Scriptura conſtat, Deum æternum eſſe. Nec quiſquam Chriſtianus id hactenus negauit. Quæſtio eſt, quid ſit æternitas. Theologi cum Boëtio ſic definiunt: *Æternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſſeſſio.* Vel, quod eodem recidit: *Æternitas eſt duratio interminabilis, indiuiſibilis, & independens.* Dicitur interminabilis, quia nec principium, nec finem habet. Indiuiſibilis, quia non eſt ſucceſſiua, ſed tota ſimul. Independens, quia ſibi ſufficiens eſt, & nulla perfectione caret.

2. Et ita ſentiunt omnes boni auctores. Vorſtius tamen, vt etiam hic promoueat Atheiſmum, negat æternitatem eſſe indiuiſibilem, & totam ſimul. Vult eſſe ſucceſſiuam, & habere partes, quarum aliæ prætereãt, aliæ accedant, ſicut Philoſophi docent de tempore & motu. Sic enim ſcribit pag. 269. *Vulgò putant, æternitatem totam ſimul exiſtere, & omnibus temporum differentiis coëxiſtere: quæ ſententia omnino falſa eſt, & aliquot rationibus hic obiter refutanda.* Mira hominum audacia & impietas! Propter friuolas aliquot rationes, quas paulò poſt diluam, auſus eſt communem Patrum ac Theologorum ſenſum deſerere, & ipſam æternitatis naturam penitus euertere. Sed videamus quàm rectè. Sit ergo.

3. PRIMA CONCLVSIO. Æternitas Dei non eſt accidens, ſed ſubſtantia DEI. Hoc fundamenti loco nunc pono, quod à Vorſtio conceditur. Nam pagina 12. recenſet æternitatem inter proprietates DEI, & poſtea pag. 27. dicit *proprietates Dei eſſe ipſam Dei eſſentiam.* Vnde ſequitur, æternitatem non accidẽs, ſed ſubſtantiã eſſe. Et hęc eſt cõmunis Patrum ſententia. Auguſtinus in illud Pſalmi 101. *In generationem & generationem anni tui*: ſic habet: *Non aliud anni Dei, & aliud ipſe Deus, ſed anni Dei æternitas Dei eſt. Æternitas ipſa Dei ſubſtantiã eſt, quæ nihil habet mutabile.* Et D. Gregorius lib. 16. moralium, cap. 21. *Neque enim aliud ipſe Deus, aliud dies eius ſunt. Deus namque hoc eſt quod habet: æternitatem quippe habet, ſed ipſe eſt æternitas. Lucem habet, ſed lux ſua ipſe eſt.* Vide etiam Anſelmum in monologio cap. 21. & 22. Bernard. ſerm. 80. in Cantica, & alios.

4. Accedit duplex ratio. Vna, quia æternitas Dei reipſa nihil eſt aliud, quàm duratio Dei: & duratio nihil aliud, quàm exiſtentia durans, ſeu perſeuerans. Exiſtentia autẽ Dei eſt ipſa eſſentia Dei. Eſſentia autem ſubſtantia eſt, non accidens: ergo à primo ad vltimum, æternitas ſubſtantia Dei eſt. Altera, ſi æternitas eſſet accidens reipſa diſtinctum à ſubſtãtia Dei, ſequerentur duo abſurda. 1. Subſtantia Dei perfici accidente, nec eſſe infinitè perfectam, quod ſupra refutatum eſt. 2. Deum non natura & eſſentia, ſed ſolo accidente, quaſi contingenter æternum eſſe.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Æternitas Dei eſt indiuiſibilis & tota ſimul, neque habet partes ſibi inuicem ſuccedentes, quarum aliæ præteritæ ſint, aliæ futuræ. Ita Patres citati. Auguſtinus in Pſalmum 101. *Æternitas ipſa Dei ſubſtantia eſt, quæ nihil habet mutabile: Ibi nihil eſt præteritum, quaſi iam non ſit, nihil eſt futurum, quaſi nondum ſit. Non eſt ibi, niſi Eſt: non eſt ibi Fuit, & Erit.* Et hoc partim loco citato, partim alibi confirmat duobus Scripturæ teſtimoniis. Exod. 3. 14. *Ego ſum qui ſum. Sic dices filiis Iſrael: qui eſt, miſit me ad vos.* Et Pſalm. 17. *Ego hodie genui te.* Cur non dixit. Ego olim genui te? Nimirum, quia Pater genuit Filium in æternitate, quæ ſemper tota præſens eſt,

est. Igitur rectè designatur per illam particulam, *Hodie*. Omitto testimonia aliorum Patrum, quæ passim obuia sunt.

6. Ratio huius conclusionis sumitur ex fundamento iam posito & concesso, in hunc modum; Substantia Dei est indiuisibilis & tota simul, in qua nullæ sunt partes sibi inuicem succedentes: Æternitas est substantia Dei: ergo æternitas est indiuisibilis, & tota simul, in qua nullæ sunt partes sibi inuicem succedentes. Vertat se hìc Vorstius quò vult, non euadet. Nam consequentia huius Syllogismi legitima est. Minor ab ipso conceditur. Maiorem, nisi planè impius sit, negare non potest. Nam si dicat, substentiam Dei habere partes sibi inuicem succedentes (quod tamen cogitur dicere, nisi errorem reuocet) manifestè sequitur, quotidie perire aliquid substantiæ diuinæ, & rursum aliquid in eius locum succedere: & sic totam Dei substantiam perpetuæ mutationi & corruptioni obnoxiam esse. Hoc quid aliud est, quàm Deum è medio tollere, vel certè in rerum corruptibilium ordinem ac classem redigere?

7. TERTIA CONCLVSIO. Æternitas Dei, cum sit indiuisibilis, nec habet partes sibi inuicem succedentes, vt probatum est, necessariò tota coexistit omnibus temporum differentiis, vt rectè docent Patres & Scholastici. Non quidem eo sensu, quem imaginatur Vorstius, quòd omnes partes seu differentiæ temporis simul inter se existant (hoc enim falsum est, quia præteritum, præsens, & futurum nunquam sunt simul:) sed quòd singulæ partes temporis, dum actu sunt, coexistant æternitati. Nam pars temporis præterita, cùm adhuc præsens esset, coexistebat æternitati: & quæ nunc præsens est, coexistit æternitati: & futura, cum erit præsens, coëxistet æternitati.

8. Ex hac, conclusione facilè soluuntur primæ 4. obiectiones Vorstianæ, quarum summa hæc est. Si æternitas coexistit omnibus temporum differentiis seu partibus, sequitur primò, omnes partes temporis, id est, præteritum, præsens, & futurum, simul inter se coexistere respectu æternitatis. Secundò Deum posse efficere, vt præteritum non sit verè præteritum, & futurum non sit verè futurum, quia vtrumque in æternitate præsens est. Tertiò primum annum mundi conditi esse hunc ipsum annum præsentem. Quartò res in æternitate nunquam oriri, aut interire, quia semper æternitati præsentes sunt.

9. Hæ, inquam, obiectiones facilè diluuntur. Nam prima consequentia, à qua cæteræ dependent, neganda est. Non enim sequitur, si tota æternitas coexistit omnibus partibus temporis, ipsas etiam partes simul inter se coexistere. Nam tota æternitas non coëxistit omnibus partibus simul sumptis & existentibus, vt supponit Vorstius, sed singulis diuisim sumptis, & sibi mutuò succedentibus v. g. Hodie tota æternitas coëxistit hodierno diei: cras tota coëxistet crastino diei: & perendie perendino, & sic deinceps. Hinc autem non sequitur, hodiernum, crastinum, & perendinum diem, simul inter se existere, sed potius vnum alteri succedere. Hoc ostendo in simili exemplo. Totum cœlum, quantum quantum est, hodie coexistit Vorstio: & post aliquod annos, eo mortuo, coëxistet filio Vorstij, & eo etiam mortuo coexistet nepoti Vorstij, & sic deinceps per singulas generationes. Hinc non sequitur Vorstium, filium, nepotem, & reliquos posteros, quotquot erunt, simul inter se existere. Hæc solutio facilè accommodabitur ad reliquas consequentias: quæ ex Vorstio allatæ sunt.

10. Superest alia ipsius obiectio, quæ est huiusmodi. Scriptura tribuit Deo præsens, præteritum & futurum. Apocal. 1. 4. *Qui est, & qui erat, & qui venturus est*. Et Daniel. 7. 13. *Ad antiquum dierum peruenit*. Et Psal. 101. 28. *Anni tui non deficient*. Et Isaiæ. 44. 6. *Ego primus, & Ego nouissimus*. Est ergo aliqua successio in æternitate Dei, alioqui non possent illi tribui verba præteriti, aut futuri temporis. Respondeo. Hanc obiectionem sumpsit Vorstius ex antiquis Patribus & Scholasticis & solutionem omisit. Est autem hæc solutio. Scriptura sæpè accommodat se ad nostrum captum & infirmitatem; & ideo res spirituales & diuinas, quas in hac vita non satis capimus, explicat nobis more corporalium & humanorum, quas meliùs capimus. Hoc modo tribuit Deo membra, & affectiones humanas, non quòd in Deo sint, sed quia per ea faciliùs possumus Deum apprehendere & concipere. Idem est de æternitate. Tribuit illi præteritum & futurum, non quòd in ea sint, sed quia per præteritum & futurum, saltem imperfectè, concipimus æternitatem semper fuisse, & semper fore. Dices: Ergo Scriptura decipit nos, quia tribuit Deo & æternitati quod illi non conuenit. Respondeo. Non decipit, sed instruit. Primò, quia ostendit nobis viam, qua possumus venire in aliquam cognitionem rerum diuinarum, nempe per cognitionem rerum sensibilium & humanarum. Secundò, quia quando aliquid tribuit Deo, quod illi propriè non conuenit, satis insinuat, se non propriè, sed metaphoricè id facere. Hoc ostendo in exemplis allatis. Nam cùm dicit Ioan. 4. 24. *Spiritus est Deus*: manifestè significat Deum non habere membra corporalia. Similiter cùm dicit Exod. 3. 14. *Ego sum, qui sum*, & Psalm. 2. 7. *Ego hodie genui te*: apertè declarat, in æternitate non esse præteritum & futurum. Vide Augustinum loco supra citato, & libro de vera religione, cap. 46. Bedam in cap. 6. Ioannis & alios.

11. Ad hanc solutionem duo addenda sunt. Vnum est, eam procedere de ipso Deo, & actibus eius internis, cuiusmodi est generatio Filij, & productio Spiritus sancti. In illis enim, seu potius in eorum duratione & æternitate, non datur prius & posterius, nec præteritum & futurum. Secus est de actionibus transeuntibus, cuiusmodi est creatio mundi, iustificatio, apparitio, de quibus verè possumus affirmare, alias priores, alias posteriores esse: & similiter, alias præteritas, alias futuras.

12. Alterum est, eam intelligi de nobis in hac vita, non autem de Beatis in cœlo existentibus. Nos enim, vt dixi, non concipimus æternitatem perfectè, sicut in se est, sed imperfectè, quatenus aliquo modo per analogiam nostri temporis explicari potest: & ideo tribuimus illi præteritum & futurum, quæ in ea non sunt. At Beati, sicut clarè vident essentiam Dei, sic etiam æternitatem, quæ reipsa non differt ab essentia, ac proinde perfectè concipiunt illam indiuisibilem, & sine vlla partium successione, sicut in se est.

CAPVT IX.
De Visione Dei.

1. DVo hìc quæri solent; Primò, an Deus clarè & intuitiuè videri possit ab intellectu humano, vel angelico? Secundò, an etiam comprehendi possit. Communis Catholicorum sententia est, videri posse. Hanc comprehendi non posse paucis explicabo. Ac primò dicam de principiis efficientibus claram Dei visionem. Deinde de ipsa visione: postremò de obiecto visionis. Erit autem hic ordo.

2. De principiis efficientibus. 1. an intellectus creatus possit clarè & intuitiuè videre Deum, sicut in se est? 2. an ad videndum hoc modo Deum, indigeat specie intelligibili? 3. an etiam indigeat lumine gloriæ? 4. an lumen gloriæ suppleri possit à Deo? 5. an lu-

men gloriæ possit esse connaturale alicui intellectui creato? 6. an Deus oculo corporeo videri possit 17. an aliquis in hac vita Deum viderit?

De ipsa visione. 8. an omnes visiones beatificæ, tam hominum, quàm Angelorum, sint æquè perfectè essentialiter? id est, an sint eiusdem speciei, seu essentiæ specificæ? 9. an sint æquè perfectæ accidentaliter? id est, æquè intensæ quoad gradus claritatis? 10. vnde proueniat, quòd vna sit perfectior & clarior, quàm alia? 11. an aliqua possit esse tam perfecta, vt sit comprehensiua?

De obiecto visionis. 12. an beati qui vident Deum, videant omnia quæ formaliter sunt in Deo? id est, essentiam, attributa, & personas. 13. an videant omnia quæ eminenter sunt in Deo; id est, omnes creaturas tam possibiles, quàm existentes? & consequenter an videant ea quæ apud nos in terris geruntur? Nunc de singulis seorsim.

QVÆSTIO I.

An intellectus creatus possit clarè & intuitiuè videre essentiam Dei?

1. EX Scripturis constat, Deum 4. modis videri à nobis posse. Primò, in suis operibus, Iob. 36. 25. *Omnes homines vident eum: vnusquisque intuetur procul.* Quid est, Deum procul intueri? Nihil aliud, quàm illum intueri in suo opere, quod procul abest à perfectione Dei. Secundò, in aliqua specie corporali, siue hominis, siue ignis. Isaiæ 6. 1. *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum & eleuatum.* Et Genes. 32. 30. *Vidi Dominum facie ad faciem.* Tertiò, per fidem, 1. Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Quartò, per humanitatem assumptam, Baruch. 3. 38. *Post hæc in terris visus est, & cum hominibus conuersatus est.*

2. Nunc quæstio est, an præter hos 4. modos sit alius quintus, quo videri possit Deus ab intellectuali creatura, nempe clarè, intuitiuè, & immediatè, sicut in se est? Negant Armeni, & quidam recentiores Græci apud Armacanum lib. 14. quæstionum contra Armenos, asserentes beatos in cœlo non videre diuinam essentiam immediatè, sed fulgorem quendam ab ea emanantem. Quibus fauere videntur Chrysostomus, Theodoretus, & quidam alij, de quibus postea in tertia objectione. Sit tamen.

3. PRIMA CONCLVSIO. Intellectus creatus potest eleuari ad videndum Deum immediatè & intuitiuè, sicut in se est. Ita D. Thomas quæst. 12. artic. 1. & probat dupliciter. Primò, quia homo potest consequi beatitudinem suam, ad quam à Deo ordinatus est: hæc autem consistit in clara Dei visione, vt alibi probandum est. Secundò, quia in homine est naturale desiderium cognoscendi causam, quando intuetur effectum: ergo visis creaturis naturaliter desiderat videre Deum: sed nullum desiderium naturale est frustrà: ergo, &c. Loquitur D. Thomas de naturali desiderio, non innato, sed elicito, quod ideò vocat naturale, quia est necessarium, saltem quoad specificationem. Nemo enim, nisi ex errore, potest visionem Dei odio habere.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Beati qui in cœlo sunt, vident immediatè Deum, sicut in se est. Probatur 1. ex illo Matth. 5. 8. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Vnde Augustinus epist. 112. *Scimus posse videri Deum quia scriptum est, Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Secundò; ex illo Matth. 18. 11. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est.* Tertiò, ex illo 1. Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Quartò, ex illo 1. Ioan. 3. 2. *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum, sicuti est.*

5. Primò obiicitur illud Ioan. 1. 18. *Deum nemo vidit vnquam.* Ergo Angeli, qui tunc erant beati, quando hæc scribebantur à Ioanne non videbant Deum: ergo nec reliqui beati videbunt. Iansenius in Concordia, cap. 15. interpretatur de visione comprehensiua, quam nec Angeli, nec alij beati habent. Alij rectiùs sic intelligunt. *Deum nemo hominum vidit vnquam*: iuxta illud 1. Timot. 6. 16. *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*, nempe in hac vita. Vide Augustinum ep. 112.

6. Secundò obiicitur illud 1. Petri 1. 12. *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo reipsa non vident Deum; alioqui non desiderarent eum videre. Respondeo. Angeli vident Deum sine fastidio, & ideò dicuntur habere perpetuum desiderium videndi illum, quia nunquam fatigantur videndo. Ita Gregorius lib. 18. moral. cap. 28. Beda in libro quæstionum. quæst. 9. Isidorus libro sententiarum, sent. 22.

7. Tertiò obiicitur authoritas Chrysostomi, Theodoreti, Euthymij, & Theophylacti, qui negant Deum ab Angelis, aut aliis beatis videri posse. Respondeo. Aliqui cum D. Thoma conantur illos excusare variis modis. Primò, quod loquantur de visione comprehensiua. 2. quòd de visione corporali. 3. quòd de visione in hac vita mortali. 4. quòd de visione naturali, seu per solas naturæ vires facta. Alij negant excusari posse, vt Gabriel Vasquez in 1. part. disput. 37. cap. 3.

8. Quartò obiicitur. Inter potentiam & obiectum debet esse proportio: sed inter intellectum creatum, & Deum increatum nulla est proportio, cum alter finitus, alter infinitus sit: ergo intellectus creatus non potest videre Deum increatum. Respondeo. Duplex est proportio. Vna quantitatiua, quæ in eo consistit, quòd vnum mensuret alterum secundùm proportionem dupli, aut tripli, aut simili modo. Talis est proportio inter binarium & quaternarium, quia binarius bis repetitus mensurat & adæquat quaternarium. Quòd si daretur aliquis numerus infinitus, inter illum & binarium, nulla esset proportio. Binarius enim quotiescunque repeteretur, nunquam exæquaret numerum infinitum. Huiusmodi autem proportio non requiritur in nostro casu. Est ergo alia proportio, quæ in eo consistit, quòd vnum dicat habitudinem, seu essentialem ordinem ad alterum, quo pacto se habent materia & forma, causa & effectus; potentia & objectum. Talis proportio est inter Deum, & intellectum creatum, quia intellectus dicit essentialem ordinem ad intelligibile, sub quo etiam Deus continetur. Vide plura quæstione tertia.

9. Quintò obiicitur, Substantia Dei non minùs excedit intellectum creatum, quàm substantia Angeli oculum corporeum: sed oculus corporeus non potest eleuari ad videndam substantiam Angeli; ergo nec intellectus creatus ad videndam substantiam Dei. Respondeo. Maior vera est, si spectemus excessum perfectionis: sed tunc neganda est consequentia. Falsa est, si spectemus proportionem, quæ est inter potentiam & obiectum: & quæ maximè spectari hîc debet. Nam substantia Dei habet proportionem cum intellectu creato, vt dictum est; non autem substantia Angeli cum oculo corporeo, quia non continetur sub adæquato obiecto oculi corporei; quod est visibile corporeum. Vide infrà quæstione sexta.

QVÆSTIO II.

An intellectus creatus indigeat specie intelligibili ad videndum Deum?

1. SVppono duplicem esse speciem: vnam impressam, quæ dicitur intelligibilis; alteram

expressam quæ dicitur conceptus, seu verbum mentis. Prior effectiuè concurrit ad intellectionem: posterior est terminus intellectionis. De priori hic quæstio est: & tria quæri possunt: 1. an de facto detur species intelligibilis, quæ essentiam diuinam clarè & intuitiuè repræsentet beatis in cælo existentibus? 2. si non datur, an saltem possibilis sit? 3. an etiam possibilis sit species intelligibilis, quæ non intuitiuè, sed tamen abstractiuè & distinctè essentiam diuinam repræsentet?

2. PRIMA CONCLVSIO. Beati de facto non vident essentiam diuinam per speciem intelligibilem, sed per ipsam essentiam, quæ subit vicem speciei intelligibilis. Est communis sententia: & ratio est: quia ad omnem intellectionem duo necessariò debent concurrere, nempe intellectus, & obiectum intelligibile: obiectum autem vel per se, vel per speciem sui concurrit. Per se, quando est immateriale, & sufficienter coniunctum intellectui: nam si materiale est, non potest per se concurrere ad intellectionem, quæ immaterialis est, sed per speciem immaterialem. Si autem est quidem immateriale, sed tamen non sufficienter præsens intellectui, non potest etiam per se concurrere, sed per speciem sui vicariam, quæ intellectui impressa sit. Hinc sequitur, non opus esse specie intelligibili, quando obiectum per se præsens est intellectui, & immateriale: at essentia diuina quæ est obiectum visionis beatificæ, est per se intimè præsens intellectui creato, & præterea est immaterialis: ergo per se potest concurrere ad visionem, & non indiget specie vicaria.

3. Vnde patet essentiam diuinam duplici titulo effectiuè concurrere ad visionem beatificam eliciendam. 1. per influxum generalem: quatenus est prima & vniuersalis causa, quæ cum omnibus causis secundis in eandem numero actionem influit. 2. per influxum particularem, quatenus est obiectum visionis. Dices: omnis actio & concursus Dei ad extra est liber: ergo si Deus concurrit ad visionem beatificam, debet liberè concurrere: ergo non potest concurrere per essentiam suam sub ratione essentiæ: quia essentia, vt præcisè essentia est, antecedit liberam determinationem voluntatis: ergo non potest esse immediatum principium liberæ actionis. Scotus quodlib. 14. art. 2. propter hoc argumentum negat essentiam immediatè concurrere ad visionem beatificam, sed mediante libera Dei voluntate. Quod sic explicat. Cognitio, qua Deus cognoscit seipsum, ideo naturalis est & necessaria, quia fit ante liberam determinationem voluntatis per essentiam diuinam, quæ est loco speciei intelligibilis. Cognitio verò, qua cognoscit futura contingentia, est libera, quia fit post liberam determinationem voluntatis, ac proinde non potest fieri immediatè per essentiam diuinam, quæ sit loco speciei intelligibilis, sed mediante libera determinatione voluntatis. Idem ergo dicendum est de concursu Dei ad visionem beatificam. Cum enim concursus ille sit liber, non potest esse immediatè ab essentia, sed mediante libero actu voluntatis.

4. Hæc limitatio Scoti mihi placet, quia non facilè potest intelligi, quomodo essentia diuina possit immediatè extra se operari, si omnis actio Dei externa debeat esse libera. Dices: Hoc commodè potest intelligi, & explicari hoc modo. Vt Deus liberè dicatur agere extra se, non opus est, vt singuli ipsius concursus sint liberi, qui ad vnam actionem conueniunt, sed satis est, aliquem esse liberum: hoc autem fit in proposito. Nam ad visionem beatificam, quæ est actio extra Deum, multæ causæ concurrunt. 1. Deus, tanquam causa prima & vniuersalis. 2. intellectus creatus, lumen gloriæ, & essentia diuina loco speciei intelligibilis, tanquam tres causæ secundæ & particulares. Iam ergo, vt Deus dicatur liberè concurrere ad visionem beatificam satis est, quòd concurrat liberè per influxum suum generalem, licet essentia diuina necessariò concurrat per modum obiecti. Et patet in simili exemplo. Nam aliqua intellectio hominis potest esse libera, etiam si ad eam species intelligibilis ex parte obiecti necessariò concurrat. Hæc responsio probabilis est: faciliùs tamen defendi potest, omnem concursum DEI ad extra, qualiscunque sit, liberum esse, quia suspendi à DEO potest, & ideo non posse fieri immediatè per essentiam: sed à libera voluntatis determinatione: quod etiam apertè docet D. Thom. q. 19. art. 4.

5. Vnum obiici potest: quia hinc sequitur, quod voluntas diuina, non autem essentia suppleat locum speciei intelligibilis, at hoc falsum est. Cum enim duo sint officia speciei, nempe obiectum repræsentare intellectui & cum intellectu actiuè concurrere ad eliciendam visionem, voluntas neutrum præstare potest; Non primum, quia non potest adæquatè repræsentare essentiam diuinam, cùm sit quasi attributum essentiæ. Nec secundum, quia est quasi posterior essentia diuina, ergo non potest efficere visionem essentiæ, vt essentia est, quia causa, vt causa debet esse prior. Respondeo. Prius officium speciei, quod est, repræsentare obiectum, suppleri potest per ipsam essentiam: posterius verò, quod est, actiuè concurrere ad visionem, per voluntatem. Et quamuis voluntas concipiatur esse posterior essentia secundùm se spectata, tamen voluntas, vt est principium visionis, concipitur esse prior quàm essentia, vt est per visionem cognita.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Tametsi de facto non detur species intelligibilis, quæ clarè & intuitiuè repræsentet essentiam diuinam in visione beatifica, dari tamen potest: Ita molina, Vasquez, & multi alii recentiores, contra quosdam Thomistas. Ratio est, quia nulla hic apparet contradictio. Et confirmatur: quia in visione beatifica de facto datur species expressa, id est, beati videntes diuinam essentiam formant verbum mentis, seu conceptum formalem, qui est actualis repræsentatio diuinæ essentiæ: ergo etiam potest dari species impressa quæ eandem essentiam repræsentet. Nam licet hæ duæ species in multis differant, in hoc tamen conueniunt, quòd vtraque repræsentet rem intellectam: vnde quoad hoc, est par ratio vtriusque. Si ergo non implicat dari expressam speciem, poterit etiam dari impressa.

7. Hoc argumentum valdè torquet Thomistas. Aliqui fatentur esse eandem rationem vtriusque speciei, & ideò negant vtramque dari posse. Sed non rectè id negant de expressa, seu verbo mentis. Primò, quia Patres concedunt verbum mentis in visione beatifica, præsertim Augustinus libro quinto de Trinitate, capite 16. Anselmus in Monologio, cap. 13. Et meritò, quia in omni intellectione datur verbum mentis, seu concepus formalis, qui est quasi vitalis quædam imago rei intellectæ: cum intelligere nihil aliud sit, quàm vitaliter efformare, seu exprimere imaginem rei intellectæ. At visio beatifica est quædam intellectio: ergo in ea datur verbum mentis. Et ratio communis est, quia omnis vera actio est quædam productio: & qui verè aliquid agit, verè aliquid producit: sed omnis intellectio creata est vera actio: ergo per eam debet aliquid produci, hoc autem non est aliud, quàm verbum mentis. Dices 1. Intellectio est qualitas, non actio. Respondeo. Terminus intellectionis est qualitas: ipsa autem intellectio

est actio. Dices 2. Tunc solùm producitur imago rei cognitæ in intellectu, quando res cognita per se non est præsens intellectui: cùm verò per seipsam præsens est: non opus est eius imagine & similitudine. At in visione beatifica præsens est essentia diuina, quæ est res cognita, ergo non opus est vlla imagine aut specie, quæ illam repræsentet. Et confirmatur à simili: quia species impressa non est necessaria, cum obiectum est præsens; ergo nec expressa. Respondeo. Non est simile, quia species impressa solùm ponitur, vt suppleat absentiam & efficacitatem obiecti. Vnde si ipsum obiectum sit præsens, non opus est specie impressa. At species expressa non ideo ponitur, vt suppleat locum obiecti: sed quia actio non potest esse sine termino, nec obiectum potest cognosci, nisi formetur aliquis cõceptus de obiecto. Vnde siue obiectum sit præsens, siue absens, semper est necessaria species expressa. Hoc manifestè patet in diuinis, quia Pater cognoscendo suam essentiam producit verbum mentis, & tamen essentia est illi præsentissima: ergo ad productionem verbi nihil interest, siue obiectum sit præsens, siue absens. Dices 3. Ergo visio non fertur immediatè in diuinam essentiam, sed mediante verbo mentis. Respondeo. Fertur immediatè in diuinam essentiam, tanquam in obiectum cognitum: in verbum mentis, tanquam in terminum. Nam verbum non est id, quod cognoscitur, sed est terminus, qui per cognitionem exprimitur.

8. Hæc contra negantes speciem expressam in visione beatifica. Alii, qui eam concedunt, conantur assignare varias differentias inter expressam & impressam, propter quas vna concedi possit, non altera. Prima est, quòd impressa debeat esse immaterialior, quàm obiectum, quia supplet vicem obiecti, quod non facit expressa. Cùm ergo nulla species possit esse immaterialior, quàm essentia diuina, sequitur non posse dari speciem impressam, quæ subeat illius locum. Hæc differentia nulla est. Nam species, quæ substantiam Angeli repræsentat, non est immaterialior, quàm substantia Angeli. Non ergo necesse est, omnem speciem esse immaterialiorem, quàm obiectum, cuius est species. Altera est, quòd species impressa deberet immediatè produci à Deo, & sic esset infinita, & illimitata, quia nihil esset. à quo limitaretur: sed implicat rem aliquam creatam esse illimitatam: Ergo implicat dari speciem impressam essentiæ diuinæ. At species expressa non est illimitata, quia potest limitari ab intellectu, à quo producitur. Hæc etiam differentia falsa est. Non enim quicquid immediatè à Deo producitur, est infinitum & illimitatum, vt patet in productione mundi, & Angelorum. Deus enim liberè producit res extra se, ac proinde potest res limitare, sicuti vult. Tertia est, quòd species impressa si daretur, effectiuè concurreret ad visionem beatificam, ac proinde efficeret hominem beatum: quod tamen non est concedendum. Nulla enim creatura potest nos facere beatos. At species expressa, cùm sit tantùm terminus visionis, non facit nos effectiuè beatos, sed tantùm formaliter, quod non est absurdum. Et patet in simili exemplo: quia nulla creatura potest effectiuè producere gratiam, & consequenter, nec effectiuè facere nos Deo gratos: & tamen ipsa gratia, quæ est creatura, formaliter facit animam Deo gratam. Ergo etiam nulla creatura potest effectiuè concurrere ad productionem visionis beatificæ: licet ipsa visio formaliter nos faciat beatos. Sed neque hæc differentia alicuius momenti est. An non intellectus creatus & lumen gloriæ effectiuè concurrunt ad productionem visionis beatificæ? omnino. Et tamen creaturæ sunt. Cur ergo species impressa non posset concurrere?

9. Ex dictis concludo, sicut de facto datur species expressa in visione beatifica, sic impressam dari posse, si esset necessaria: Supersunt aliquot obiectiones diluendæ quæ contra impressam adferri solent. Prima est: Essentia diuina est infinita, & continet in se omnes perfectiones possibiles, Ergo non potest clarè & intuitiuè repræsentari per speciem finitam, quæ ad vnam certam perfectionem determinata est. Respondeo. Neganda est consequentia: quia si potest clarè & intuitiuè repræsentari per speciem expressam, quæ est etiam finita, & ad certam perfectionem determinata: cur non similiter per impressam? Est enim par ratio. Addo: essentiam diuinam, tametsi infinita sit, infinito tamen modo per speciem finitam repræsentari: sicut eadem essentia infinita finito modo videtur per visionem beatificam. Illa autem determinata perfectio, quæ reperitur in vtraque specie, tam impressa, quàm expressa, in eo consistit, quòd finito modo repræsentet essentiam infinitam.

10. Secunda obiectio. Deus est suum esse subsistens: species impressa non est suum esse subsistens: Ergo non potest Deum repræsentare, sicut in se est, Respondeo. Hic etiam negatur consequentia: quia nec species expressa est suum esse, & tamen repræsentat Deum, qui est suum esse. Simili argumento, si quid valeret, posses concludere, Essentiam Angeli non posse videri per speciem. Sic enim colligeres, Essentia Angeli est substantia: species impressa non est substantia: Ergo non potest repræsentare essentiam Angeli sicut in se est. Sicut ergo hîc negatur consequentia, sic etiam ibi.

11. Tertia obiectio. Si daretur species impressa, quæ clarè & intuitiuè Deum repræsentaret, posset Angelus per solas naturæ vires illam speciem cognoscere, quia esset finita & creata: Ergo cognoscendo illam speciem, simul etiam videret essentiam diuinam, quæ per illam clarè repræsentaretur: & sic Angelus per solas naturæ vires esset beatus, quod est absurdum. Respondeo. Si daretur talis species, esset ordinis supernaturalis, sicut est ipsa visio, & lumen gloriæ: ac proinde Angelus naturaliter non cognosceret illam. Hoc sufficit pro solutione. Addo nihilominus, etiam si illam cognosceret, siue naturali, siue supernaturali lumine, non tamen per illam cognitam videret essentiam diuinam. Ratio est, quia species illa, si daretur, dupliciter spectari posset. 1. quatenus esset species repræsentans Deum. 2. quatenus esset effectus Dei. Priori modo non seruiret nisi illi, in cuius intellectu esset. Sicut enim species coloris non repræsentat colorem, nisi oculo habenti illam speciem; sic de specie intelligibili, seruata proportione statuendum est. Posteriori modo similis esset aliis effectibus diuinis, qui non nisi confusam & abstractiuam Dei cognitionem pariunt.

12. Tertia Conclusio. Non potest dari species impressa, quæ distinctè & abstractiuè repræsentet essentiã diuinam. Ita multi recentiores contra Scotum & Molinam. Et ratio est, quia si distinctè repræsentat essentiam diuinam, necessariò repræsentat illam cum actuali existentia, quæ est de intrinseca ratione essentiæ: Ergo non repræsentat abstractiuè, sed intuitiuè. Dices: Cognitio abstractiua æquè potest esse rei existentis, & non existentis, quia abstrahit ab vtroque. Nam & Mathematicus potest clausis oculis abstractiuè cognoscere eclipsin solis actu existentem: quilibet potest cogitare de amico suo existente & viuente. Respondeo. Cognitio abstractiua

potest quidem esse rei existentis, vt in exemplis allatis patet; non tamen potest esse rei, vt actualiter existentis & præsentis. Nam si cognoscitur res aliqua, vt est actu existens & præsens, iam cognoscitur intuitiuè. At Deus, si distinctè eius essentia cognoscitur, non potest aliter cognosci, quàm secundùm omnes perfectiones essentiales. Ergo debet cognosci secundùm actualem existentiam & immensitatem: ergo quatenus actu præsens est.

13. Dices 2. D. Paulus intuitiuè vidit essentiam diuinam in raptu. Ergo post raptum recordabatur se illam vidisse. Ergo habebat aliquam speciem, quæ repræsentabat illi essentiam diuinam, non intuitiuè: Ergo abstractiuè. Respondeo. Antecedens incertum est, & à plerisque negatur, vt quæstione 7. videbimus. Deinde, distingui potest primum consequens. Nam si sensus est D. Paulum ita recordatum fuisse, vt post visionem factam retinuerit distinctam cognitionem essentiæ diuinæ, negandum est. Quod sic ostendo. In visione beatifica possunt hæc 4. spectari. 1. lumen gloriæ, confortans & eleuans intellectum ad videndum Deum. 2. essentia diuina, per modum obiecti concurrens ad visionem Dei. 3. ipsa visio. 4. terminus visionis, id est, species expressa, seu verbum mentis. His omnibus sublatis, nihil reliquum est, quod essentiam diuinam distinctè repræsentet. Non ergo poterat Paulus post factam, seu præteritam visionem, retinere distinctam cognitionem diuinæ essentiæ. Poterat tamen formare nouum conceptum de actu visionis præterito quatenus erat vitalis, quem in se fuerat expertus: sed ille conceptus non repræsentabat essentiam diuinam distinctè, sed tantum confusè & imperfectè.

14. Tria habemus ex dictis. 1. de facto non dari speciem impressam, quæ clarè & intuitiuè repræsentet diuinam essentiam, eo quòd non sit necessarium. 2. posse nihilominus dari talem speciem, si esset necesse, sicut reipsa datur species expressa, quæ est planè necessaria, tanquam terminus visionis beatificæ. 3. non tamen posse dari speciem impressam, quæ distinctè & abstractiuè diuinam essentiam repræsentet.

QVÆSTIO III.

An intellectus creatus indigeat lumine gloriæ ad videndum Deum?

1. AD omnem intellectionem creatam debent duo concurrere effectiuè, nempe intellectus & obiectum intelligibile. Et quidem obiectum, vel per se, si præsens sit, & actu intelligibile, vel per speciem vicariam, si absens sit, aut actu non intelligibile. Hactenus ostendi, ad visionem beatificam ex parte obiecti non requiri speciem intelligibilem, sed sufficere ipsam essentiam diuinam, quæ per modum obiecti liberè & gratuitò concurrit ad sui visionem eliciendam. Nunc quæritur, an ex parte intellectus requiratur aliquod lumen seu auxilium supernaturale ad eandem visionem? An verò intellectus creatus ex sua parte sufficiens sit, modo ex parte obiecti non sit defectus? Hoc tenet Durandus. Asserit enim Deum, qui est obiectum visionis, in hac vita non manifestari nostro intellectui sicut in se est, sed vt relucet in creaturis sensibilibus: & ideo intellectum in hac vita non posse clarè intueri Deum in se, sed obscurè cognoscere ex creaturis. At in altera vita, ablato impedimento sensuum, Deum immediatè manifestari intellectui, & ideo ab intellectu immediatè videri posse, sine vllo auxilio supernaturali.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ad claram; & intuitiuam Dei visionem non solùm ex parte obiecti necessarius est gratuitus Dei concursus, sed etiam ex parte intellectus requiritur auxilium supernaturale, quod intellectum iuuet, & quasi eleuet supra suas vires, ad essentiam clarè conspiciendam. Est communis sententia contra Durandum. Et probatur primò à simili, quia visio beatifica non est minus supernaturalis, quàm assensus fidei. Huic enim tanquam imperfectiori succedit visio tanquam aliquid perfectius, iuxta illud Apostoli 1. Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Et hoc est quod ibidem ait: *Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est*: id est, cùm venerit clara visio, euacuabitur obscura fides. Atqui ad assensum fide eliciendum non solùm ex parte obiecti requiritur diuina reuelatio, sed etiam ex parte intellectus necessarium est lumen fidei: Ergo similiter ad claram Dei visionem eliciendam non sufficit ex parte obiecti concursus essentiæ diuinæ, sed etiam ex parte intellectus necessarium est lumen altioris ordinis, quàm sit lumen fidei. Hoc autem lumen altioris ordinis vocamus lumen gloriæ.

3. Dices: Non est simile, nam obiectum fidei est obscurum, quia non est per se præsens intellectui, sed per obscuram Dei reuelationem illi proponitur: & ideò intellectus non potest illi præbere assensum, nisi iuuetur aliquo lumine ad illam obscuritatem superandam. At obiectum visionis beatificæ est clarum & manifestum, quia per se immediatè præsens est intellectui, ac proinde intellectus sine vllo externo auxilio potest ipsum clarè intueri. Respondeo. Similitudo, seu proportio inter fidem & visionem in eo consistit, quòd sicut obiectum fidei est supernaturale, sic etiam obiectum visionis. Vnde sicut intellectus per solas naturæ vires non potest præbere assensum obiecto fidei, quia supernaturale est: sic etiam non potest intueri obiectum visionis, quia similiter supernaturale est. Vel sic potius: Si intellectus non potest naturaliter habere obscuram & abstractiuam cognitionem de obiecto supernaturali; multò minus claram & intuitiuam.

4. Secundò probatur conclusio contra Durandum, quia si intellectus remoto impedimento sensuum potest per solas naturæ vires Deum clarè intueri, sicut in se est, necessariò sequitur alterutrum è duobus, vel Deum æquè clarè videri ab omnibus beatis, si omnes habent intellectum æqualis perfectionis naturalis, vel, si differant in perfectione naturali, ab ijs perfectiùs videri Deum, qui habent perfectiorem intellectum, etiam si habeant minora merita: vtrumque absurdum est. Durandus conuictus hoc argumento fatetur primò, omnes homines beatos, quotquot in cœlo sunt, habere intellectum æqualis perfectionis naturalis. 2. omnes æqualiter videre diuinam essentiam. 3. Christum, & B. Virginem, ex hac parte, esse æquales cæteris hominibus: inferiores tamen Angelis, qui habent perfectiorem intellectum. Si obiicias, homines beatos, sicut fuerunt inæquales in merito, ita nunc esse inæquales in præmio, quod consistit in visione beatifica: respondet Durandus, esse æquales, & inæquales diuerso sensu. Æquales in præmio essentiali, id est, in visione Dei: inæquales in præmio accidentali, id est, in reuelatione aliarum rerum & mysteriorum, quæ vident in essentia diuina: Sed facilè refellitur: quia merita respondent præmio essentiali: ergo sicut est inæqualitas in meritis, ita debet esse in præmio essentiali.

5. Prima obiectio. Si lumen gloriæ iuuat & confortet intellectum, vel id facit intensiuè augendo naturalem virtutem intellectus, vel concurrendo cum illo per modum causæ partialis. Non prius, quia intellectus, cùm sit proprietas animæ, non potest intendi aut remitti. Nec posterius, quia quando duo

agentia partialia concurrunt ad eundem effectum, quodlibet illorum per se potest producere illum effectum, aut saltem partem illius effectus, vt patet in duobus equis trahentibus eundem currum; aut in duobus ignibus calefacientibus idem hypocaustum. Sed neque à solo lumine gloriæ, neque à solo intellectu potest elici visio beatifica, aut aliquid illius visionis; ergo non sunt duo agentia partialia. Respondeo. Duplex est genus agentium partialium. Quædam sunt subordinata respectu eiusdem effectus, quo pacto se habent manus & calamus respectu scriptionis; voluntas & gratia respectu meriti: & horum vnum non potest agere sine altero. Alia non sunt subordinata, vt duo trahentes eandem nauem, & horum vnum potest agere sine altero. Prioris generis sunt intellectus, & lumen gloriæ respectu visionis beatificæ. Obiectio autem procedit de posteriori genere.

6. Secunda obiectio. Si requiritur lumen gloriæ, hoc ideo est, vt intellectus sit proportionatus suo obiecto, id est, essentiæ diuinæ, sed adhuc cum lumine gloriæ manet improportionatus, quia manet finitus & finiti ad infinitum nulla est proportio. Respondeo. Iam supra dictum est, non requiri proportionem mathematicam, seu quantitatiuam, qualis est inter duplum & quadruplum, quia talis esse non potest inter Deum & creaturam: sed sufficere proportionem, qualis est inter potentiam & obiectum. Dices; Talis proportio potest esse sine lumine gloriæ: ergo si illa sufficit, non opus est lumine gloriæ. Antecedens patet, quia intellectus noster, sine lumine gloriæ, dicit essentialem ordinem ad obiectum suum adæquatum: ergo etiam ad Deum, qui sub illo obiecto continetur, ergo inter Deum & intellectum est talis proportio, qualis est inter potentiam & objectum: si ergo sufficit hæc proportio, superuacaneum est lumen gloriæ. Et confirmatur; quia Deus vel est obiectum nostri intellectus, vel non est, si est, potest videri ab intellectu sine lumine gloriæ: si non est, non potest videri etiam cum lumine gloriæ. Nulla enim potentia, quantumlibet adiuta, potest attingere id, quod est extra ambitum sui obiecti. Respondeo. Duo sunt in objecto. 1. res ipsa, quæ cognoscitur. 2. modus cognoscendi. In nostro casu res ipsa, quæ cognoscitur, est Deus. Modus autem cognoscendi Deum est triplex. Nam 1. cognosci potest ex creaturis, tanquam ex suis effectibus. 2. ex reuelatione diuina. 3. per claram & intuitiuam visionem. Igitur intellectus noster dicit essentialem & connaturalem ordinem ad Deum & quatenus est res, quæ cognoscitur, itémque ad primum modum cognoscendi Deum, nempe ex creaturis, non tamen ad secundum & tertium modum, nempe per reuelationem & claram visionem. Itaque ad hos modos eleuari debet intellectus per lumen fidei & gloriæ.

7. Tertia obiectio. Essentia diuina loco speciei intelligibilis concurrit cum intellectu ad visionem: ergo frustra est lumen gloriæ, quia concursus ille diuinæ essentiæ sufficiens est. Et confirmatur; quia quando plures causæ inter se subordinatæ concurrũt ad eundem effectum, tunc vnicuique causæ assignanda est aliqua particularis ratio in effectu. Sed in visione beatifica non potest dari particularis ratio; propter quam poni debeat lumen gloriæ, si ponitur concursus essentiæ diuinæ. Nam in visione distingui possunt hæ quinque rationes particulares. 1. quòd sit actio vitalis. 2. quòd sit cognitio. 3. quòd sit intellectio, seu cognitio intellectiua. 4. quòd sit intellectio talis obiecti. 5. quòd sit intellectio clara & intuitiua. Sed tres primæ rationes conueniunt visioni propter intellectum, quia ab intellectu habet, quòd sit actio vitalis, cognitio, & intellectio. Reliquæ duæ conueniunt illi propter concursum diuinæ essentiæ, quia visio ab essentia diuina habet, quòd sit cognitio talis obiecti, & quòd sit intuitiua. Nulla ergo superest ratio in visione: propter quam necessarium sit lumen gloriæ. Respondeo 1. Non est imaginandum, quòd visio secundùm quosdam gradus efficiatur ab intellectu: secundùm alios verò à concursu essentiæ diuinæ, vel speciei intelligibilis. Hoc enim falsum est: nam visio est vnica simplex actio seu forma, in qua non distinguuntur supradicti gradus generici & specifici ex parte rei, sed tantùm ratione & nostro conceptu. Tota igitur visio est ab intellectu, & tota à concursu essentiæ diuinæ. Respondeo 2. Lumen gloriæ necessarium est propter omnes rationes particulares, propter quas intellectus necessarius est. Intellectus enim ex sua parte non est sufficiens, vt dictum est: debet ergo compleri & perfici in suo ordine, non potest autem in suo ordine compleri per concursum obiecti, quia actiuitas obiecti est diuersi ordinis: ergo debet compleri per lumen gloriæ.

8. Secunda Conclusio. Lumen gloriæ, quod ex parte intellectus necessarium esse diximus ad videndum Deum non habet alium vsum, quàm quòd effectiuè iuuet & corroboret intellectum ad claram Dei visionem eliciendam. Est primò contra Richardum & Marsilium, qui putant ideò requiri lumen gloriæ, vt disponat intellectum ad visionem recipiendam: non autem vt corroboret ad eliciendam. Ratio illorum est, quia forma supernaturalis non potest recipi in subiecto, nisi prius disposito per aliquid supernaturale. Sed visio beatifica est forma quædam supernaturalis: ergo non potest recipi in intellectu creato, nisi prius disposito per lumen gloriæ. Hæc tamen ratio nihil conuincit. Nam maior propositio apertè falsa est; Tametsi enim aliquando contingat, vt forma supernaturalis requirat præuiam dispositionem supernaturalem in subiecto, vt patet in adultis, qui non recipiunt gratiam iustificantem, nisi dispositi sint per supernaturalem actum fidei & contritionis: tamen hoc neque semper fit, neque ex natura rei necessarium est, sed tantum ex diuina ordinatione. Hoc patet 1. in infantibus, qui sine præuia dispositione supernaturali recipiunt habitus infusos & supernatules. 2. in adultis peccatoribus, qui per primam gratiam præuenientem excitantur ad fidem, vel contritionem. 3. in beatis, qui recipiunt lumen gloriæ in intellectu. Et ratio est, quia si nulla forma supernaturalis posset recipi in subiecto, nisi præuia dispositione supernaturali, daretur progressus in infinitum. Nam illa præuia dispositio, cùm ponatur esse supernaturalis, non posset etiam recipi, nisi præuia alia dispositione supernaturali: & sic deinceps in infinitum.

9. Dices. Illæ formæ requirunt præuiam dispositionem, quæ sunt quasi termini productionis seu generationis: non autem illæ, quæ sunt viæ ad terminos. At visio beatifica est forma per modum termini: ergo requirit præuiam dispositionem. Maior patet 1. in naturalibus. Nam omnes formæ physicæ substantiales, cùm sint termini generationis naturalis, introducuntur in materiam præuiis dispositionibus: & tamen ipsæ dispositiones, cùm sint viæ ad terminos, non requirunt alias præuias dispositiones, & sic non datur progressus in infinitum. 2. in supernaturalibus. Nam gratia habitualis, cùm sit terminus generationis supernaturalis, non infunditur animæ, nisi præuiis dispositionibus supernaturalibus: quæ tamen dispositiones non requirunt alias præuias

dispositiones. Idem ergo dicendum est de visione beatifica, quæ cùm sit forma supernaturalis, & habeat se veluti terminus generationis, non poterit recipi in intellectu, nisi prævia dispositione luminis gloriæ, hæc autem dispositio non requirit aliam dispositionem. Respondeo. In hoc syllogismo & maior & minor falsa est. Maior quidem, quia iam dedi instantiam de gratia iustificante, quæ est terminus generationis supernaturalis in infantibus, in quibus nulla præcedit dispositio. Minor verò, quia visio non est terminus, sed actio.

10. Hactenus contra Richardum & Marsilium. Eandem conclusionem posui contra quosdam alios, qui docent lumen gloriæ habere duos effectus. Vnum, iuuare & eleuare intellectum ad eliciendam visionem beatificam. Alterum, disponere intellectum, non quidem ad recipiendam visionem, vt volebant Richardus & Marsilius, sed potius ad recipiendam essentiam diuinam loco speciei intelligibilis. In priori effectu nobiscum conueniunt, in posteriori discrepant. Et ex hac parte facilè refelluntur, quia forma nõ requirit dispositionem in subiecto, nisi sit inhærens. At essentia diuina non est inhærens intellectui: ergo non requirit dispositionem in intellectu. Dices licet essentia diuina per se non inhæreat intellectui, tamen per effectum suum illi inhæret, nempe per visionem beatificam: ergo requirit dispositionem ratione sui effectus. Respondeo. Iam ostendi, ad hunc effectum, nempe ad visionem recipiẽdam, non opus esse dispositione in intellectu. Hoc enim volebant Richardus & Marsilius, qui iam refutati sunt. Addo, essentiam diuinam supplere locum speciei intelligibilis, non quatenus accidens, sed quatenus præcisè species est. Itaque non supplet ratione inhærentiæ, sed ratione præsentiæ & efficientiæ. Sed neque ad præsentiam indiget prævia dispositione, quia semper & vbique præsens est: neque ad efficientiam, quia si potest producere lumen gloriæ sine prævia dispositione, cur non etiam visionem?

11. Ex dictis concludo, lumen gloriæ necessarium esse intellectui creato ad eliciendam claram Dei visionem, neque aliam esse necessitatem, aut vsum illius luminis, quàm vt confirmet & eleuet intellectum ad eandem visionem producendam. Nunc videndum est, quanta sit hæc necessitas.

QVÆSTIO IV.

An Deus supplere possit actiuitatem luminis gloriæ?

1. Aliqui negant. Ratio est, quia putant intellectum ex se nullam actiuitatem præbere ad visionem Dei, sed totam accipere à lumine gloriæ: sicut aqua accipit totam vim calefactiuam à calore extrinsecus adueniente. Sicut ergo aqua non potest calefacere nisi in se habeat calorem, ita intellectus non potest videre Deum, nisi in se habeat lumen gloriæ. Hoc fundamentum primò refellendum est, deinde ad quæstionem respondendum. Sit ergo.

2. Prior Conclvsio. Lumen gloriæ non est tota virtus, à qua elicitur visio beatifica, sed etiam intellectus noster concurrit per suam naturalem facultatem tanquam causa partialis. Probatur 1. Quia visio est actio vitalis: Ergo debet esse à principio vitali. Ergo non elicitur à solo lumine, sed simul ab intellectu concurrente. Dices; intellectus quidem concurrit, sed per efficaciam luminis gloriæ: sicut aqua calefacit per efficaciam caloris. Sed contra, quia sequeretur lumen gloriæ esse ipsum intellectum. Sicut enim calor habet totam & sufficientem vim calefaciendi, ita lumen gloriæ haberet totam & sufficientem vim intelligendi. Ergo nihil illi deesset ad rationem potentiæ intellectiuæ. 2. Actus fidei, spei, & charitatis non eliciuntur à solis habitibus supernaturalibus, sed etiam ab intellectu & voluntate, quia sunt actus vitales. Est autem eadem ratio de visione. 3. intellectus format conceptum de Deo viso: Ergo effectiuè concurrit ad visionem. 4. Sensus ideo non potest eleuari ad visionem Dei, quia ex se nullam habet virtutem & efficacitatem ad illam: Ergo, si intellectus etiam nullam haberet, non posset eleuari. At de facto eleuatur. Habet ergo ex se aliquam efficacitatem.

3. Obiectio intellectus & voluntas ex se nullam vim habent ad productionem habituum fidei, spei, charitatis & luminis gloriæ. Ergo multò, minus ad producendam visionem Dei. Hæc enim multò perfectior est, quàm illi habitus. Est enim vltimus finis, ad quem habitus illi referuntur. Si ergo intellectus non potest id, quod minus est, quomodo poterit id, quod maius est? Respondeo 1. Adhuc dubium est, an intellectus & voluntas non possint per actus supernaturales producere habitus supernaturales, si Deus non negaret concursum suum. Si non possunt, certum est, hoc fieri ex defectu alicuius principij actiui. At in productione visionis beatificæ non deest intellectui principium actiuum, quando illustratus est lumine gloriæ: potest ergo visionem producere. Respondeo. 2. Deus non potest sine concursu nostri intellectus producere visionem, cùm sit actio vitalis, quæ necessariò pendet à principio vitali. Potest tamen solus producere habitus supernaturales, qui in sui productione non pendent à principio vitali.

4. Quæres, an intellectus ad visionem concurrat per suam virtutem naturalem, vt virtus naturalis est, an potius vt est obedientialis? Hoc posterius tenet Suarez in Metaphysica, disput. 30. sect. 11. num. 46. Ratio est, quia visio est supernaturalis; ergo intellectus per virtutem naturalem, vt naturalis est, ad eam non concurrit; sed potiùs vt est virtus subordinata Deo, cui in omnibus obedit. Alij contrarium sentiunt, quod mihi est probabilius. Primò, quia voluntas concurrit ad supernaturalem actum charitatis per suam naturalem virtutem, vt naturalis est, & secundùm naturalem libertatem: alioqui actus non esset liber & meritorius. Ergo etiam intellectus concurrit ad visionem, vt naturaliter actiuus est. Antecedens confirmatur, quia si duo habeant æqualem habitum charitatis, & ambo operentur, vnus potest remissiùs operari, quàm alter; Ergo signum est voluntatem concurrere per suam vim & libertatem naturalem. Secundò, visio est actio vitalis, vt dictum est: Ergo debet esse à principio vitali, vt vitale est. Non est autem vitale secundùm potentiam obedientialem, sed secundùm naturalem. Tertiò, Deus potest vti quolibet instrumento ad quemlibet effectum, si præcisè spectemus potentiam obedientialem, vt fatetur Suarez, tertia parte, tomo primo, disput. 21. sect. 5. & tom. 3. disput. 9. sect. 1. Ergo si intellectus solùm per potentiam obedientialem concurrit ad visionem, posset æquè concurrere sensus aut voluntas, quod est absurdum. Aut si non potest, debet aliquid esse in intellectu præter potentiam obedientialem, quod non sit in sensu, aut voluntate. Hoc autem non est aliud, quàm naturalis facultas intelligendi. Dices, Hinc sequitur eodem modo se habere intellectum ad actus naturales & supernaturales, quia ad vtrosque concurrit per virtutem naturalem. Respondeo. Hoc discrimen est quòd egeat auxilio supernaturali ad actus supernaturales, non autem ad naturales.

5. POSTERIOR CONCLVSIO. Actiuitas illa, quæ est à lumine gloriæ, tanquam à causa partiali, potest suppleri per actualem Dei concursum supernaturalem. Probatur, quia Deus potest supplere habitum charitatis ad actum dilectionis, vt omnes concedunt: Ergo etiam habitum luminis gloriæ ad actum visionis, cùm sit eadem ratio. Vterque enim actus est vitalis & supernaturalis. Et ratio communis est, quia quicquid Deus potest facere per causas secundas efficientes, potest etiam per seipsum facere, nisi effectus debeat esse à principio vitali, quod suppleri non potest: At lumen gloriæ non est principium vitale: Ergo à Deo suppleri potest.

6. Dices 1. Intellectus sine lumine gloriæ non est in actu primo, respectu visionis: Ergo non potest illam elicere sine lumine gloriæ. Respondeo. Non est in actu primo completo, quia deest illi lumen gloriæ. Hunc autem defectum supplet Deus per suum concursum, & ideo intellectus potest exire in actum secundum.

7. Dices. 2. Intellectus, posito concursu Dei, non habet in se maiorem virtutem ad visionem, quàm antea habebat; sed antea non poterat videre Deum: Ergo nec postea. Respondeo. Non sequitur, quia licet in se non recipiat aliquam virtutem, tamen adiuuatur à diuino concursu, à quo ante non adiuuabatur.

8. Dices 3. Ergo intellectus respectu visionis non erit causa principalis, sed tantùm instrumentum, quia non aget per virtutem sibi inhærentem: Ergo Deus per suum concursum erit causa principalis: Ergo Deus per visionem dicetur potiùs videre, quàm intellectus. Respondeo. Intellectus in tali casu est partialis causa visionis, & agit per virtutem partialem sibi inhærentẽ. Altera causa partialis est Deus quatenus supplet vicem luminis gloriæ. Principali verò causa dici potest beatus, qui per intellectum, & per concursum Dei elicit visionem beatificam. Cur autem potiùs intellectus dicatur videre, quàm Deus, facilis ratio est: quia visio est actio immanens, ac proinde denominat subiectum in quo est. Cùm ergo sit in solo intellectu, illum solum denominat videntem.

QVÆSTIO. V.

An lumen gloriæ possit esse connaturale alicui intellectui creato?

DVplex potest esse quæstio. Vna, an creari possit substantia aliqua intellectualis, cui lumen gloriæ, quod hominibus & Angelis nunc existentibus supernaturale est, sit connaturale? Altera, an possit creari substantia intellectualis, quæ habeat intellectum adeo excellentem, vt sine lumine gloriæ per solam virtutem naturalem possit clarè & intuitiuè Deum videre?

2. Duæ sunt Theologorum sententiæ. Vna affirmatiua, quæ nititur his argumentis. Primò nulla apparet contradictio, si dicamus lumen gloriæ esse connaturale alicui intellectui creato: aut aliquem intellectum sine lumine gloriæ videre Deum. Ergo fieri potest per absolutam Dei potentiam. Secundò, Deus non minùs est potens in creandis substantijs, quàm accidentibus: ergo potest creare aliquam substantiam eiusdem ordinis cum lumine gloriæ: Ergo in tali casu lumen gloriæ esset illi connaturale. Tertio, vnio hypostatica est altioris ordinis, quàm lumen gloriæ, quia per vnionem hypostaticam fit vt homo sit Deus: at per lumen gloriæ solùm fit, vt sit videns Deum. Sed vnio hypostatica est aliquid substantiale: Ergo non repugnat, dari aliquam substantiam altioris ordinis, quàm sit lumen gloriæ: ergo multò minùs repugnat, dari substantiam eiusdem ordinis cum lumine gloriæ. Quartò, lumen gloriæ est accidens: ergo dicit essentialem ordinem ad subiectum, ac proinde etiam naturalem, quia nihil est magis alicui naturale quàm quod est illi essentiale. Ergo dari potest subiectum, cui naturaliter inhæreat. Quintò, intellectus diuinus est altior lumine gloriæ: humanus & angelicus est inferior: Ergo dari potest medius, qui sit illi par. Sextò, tota illa vis intelligendi, quæ conflata est ex intellectu humano & lumine gloriæ, est finita & limitata: Ergo Deus potest creare aliquem intellectum, qui sine lumine gloriæ habeat maiorem vim intelligendi: quia data quacunque virtute finita, potest alia dari maior. Ergo ille intellectus sine lumine gloriæ posset Deum videre.

3. Altera sententia est negatiua, quæ probatur his argumentis. Primò, si esset aliqua creatura, cui lumen gloriæ esset connaturale, illa naturaliter videret Deum. Ergo naturaliter esset beata: Ergo naturaliter impeccabilis, & filia Dei adoptiua. Hæc omnia absurda sunt: Ergo & illud ex quo sequitur. Secundò, Deus est naturalis Dominus omnium creaturarum: Ergo omnes creaturæ sunt naturaliter seruæ: Ergo naturaliter non sunt filiæ & hæredes. Essent autem, si naturaliter viderent Deum. Tertiò, vnio hypostatica non potest esse connaturalis vlli creaturæ. Ergo nec lumen gloriæ. Quartò, quod intrinsecè & essentialiter est supernaturale, non potest fieri connaturale; sicut quod intrinsecè & essentialiter est rationale, non potest fieri irrationale. Sed lumen gloriæ intrinsecè & essentialiter est supernaturale: Ergo non potest alicui fieri connaturale. Minor probatur, quia lumen gloriæ est eiusdem ordinis cum infusis habitibus Fidei, Spei, Charitatis, & Gratiæ. At hi habitus sunt supernaturales in sua substãtia & entitate: Ergo & lumen gloriæ. Sicut ergo illi habitus, propterea quòd intrinsecè supernaturales sunt, non possunt vlli creaturæ esse connaturales; ita nec lumen gloriæ. Est enim par ratio.

4. Difficile est, inter has duas sententias iudicium ferre. Prior habet plausibiliora argumenta, & plus tribuit diuinæ potẽtiæ. Posterior habet plures autores pro se, & in Scholis magis recepta est: ac proinde tutius est illi adhærere. Fateor tamen non habere argumenta, quæ ostendant vllã contradictionem. Nam primum argumentum nihil aliud contendit, quàm tria absurda sequi ex contraria sententia, nempe dari posse creaturam quæ naturaliter videat Deum, naturaliter sit beata & impeccabilis, naturaliter sit filia Dei adoptiua. At duo priora, licet absurda censeãtur, non implicant contradictionem. Tertium non rectè infertur. Quæ enim contradictio est, si dicam aliquam creaturam intellectualem naturaliter videre Deum, beatam, & impeccabilem esse? Nulla apparet. Nec authores contrariæ sententiæ vllam ostendunt. Imò sicut ipsi concipiunt, creaturam intellectualem posse beatam & impeccabilem esse per dona gratiæ, cur non possimus concipere, posse talem esse per dona naturæ; Hoc tamen addo, si produceretur talis creatura à Deo, non fore filiam Dei per adoptionem, sed per naturalem visionem & fruitionem, vt paulò post explicabitur.

5. Secundum argumentum contendit, omnes creaturas naturaliter esse seruas Dei, ac proinde nullam posse naturaliter esse filiam Dei. At non rectè hoc infertur. Nam primo certum est, eandem creaturam diuerso titulo posse esse seruam & filiam Dei: seruam per naturam: filiam per gratiam. Hoc conuenit omnibus iustis, siue in hac, siue in altera vita existentibus. Omnes sunt serui per naturam; filij per gratiam

Ergo hoc solum hic quæritur, an quis simul possit esse seruus & filius per naturam? Puto posse, sed diuerso respectu. Potest esse seruus ratione creationis; filius ratione operationis. Non debetur illi creatio, quia Deus tanquam Dominus omnium potest illum non creare. At postquam creatus est, iure naturæ debetur illi: vt possit operari secundùm exigentiam naturæ suæ. Si ergo habet naturalem vim videndi & amandi Deum, potest titulo ac iure naturali videre & amare Deum, ac proinde potest esse filius Dei per operationem naturæ suæ conuenientem.

6. Tertium argumentum est hoc; Vnio hypostatica non potest esse connaturalis alicui creaturæ: Ergo nec lumen gloriæ. Sed est dispar ratio. Nam vnio hypostatica propterea non potest esse connaturalis creaturæ, quia tollit vel impedit naturalem illius subsistentiam, seu personalitatem. At lumen gloriæ nihil tollit aut impedit in natura, sed eam perficit.

7. Quartum supponit, naturale & supernaturale esse differentias essentiales, sicut sunt rationale & irrationale; ac proinde lumen gloriæ, quia supernaturale est, non posse fieri alicui connaturale. Id autem negandum est. Non enim naturale & supernaturale sunt differentiæ essentiales: nec ita se habent sicut rationale & irrationale. Nec Theologi hoc docent. Quamuis enim multi affirment, fidem, spem, charitatem, gratiam, & lumen gloriæ esse qualitates in sua substantia & entitate supernaturales (quod verissimum est) non tamen dicunt esse qualitates, quibus essentiale sit esse supernaturales. Imo potius aiunt, diuerso respectu posse dici naturales & supernaturales. Hoc ostendam exemplis. Nam primò docent, visionem beatificam esse supernaturalem respectu intellectus nostri secundùm se sumpti; connaturalem verò respectu eiusdem intellectus, lumine gloriæ illustrati. Deinde, gratiam esse supernaturalem & indebitam puro homini: connaturalem verò, & quasi debitam humanitati Christi, ratione vnionis hypostaticæ. Denique fidem esse supernaturalem viatori, ac infra statum & conditionem comprehensoris. Simili modo solemus loqui in moralibus & naturalibus. Nam in moralibus rectè dicimus, esse supra statum rusticani hominis, incedere torquatum; non autem supra statum Principis. Et in naturalibus, esse supra naturam equi & leonis, loqui & ratiocinari, non autem supra naturam hominis. Et sic in aliis. Quando ergo dicunt Theologi, fidem, spem, charitatem, & lumen gloriæ esse qualitates in sua entitate supernaturales, nihil aliud volunt, quàm totam entitatem illarum esse supra naturam ac debitum hominum & Angelorum, quod certissimum est. Hoc autem non obstat, quominus tota illarum entitas possit esse secundùm naturam alicuius alterius substantiæ intellectualis quam Deus creare potest. Hæc omnia volo dicta esse saluo meliori iudicio.

QVÆSTIO VI.

An Deus videri possit oculo corporeo?

1. Plerique negant, tam de oculo corporeo in hac vita mortali, quàm in altera. Augustinus tamen lib. 22. de ciuitate Dei, cap. 20. videtur dubitasse de oculo glorioso, vt notat Diuus Thomas quæstione 12. artic. 3. ad 2. Vorstius Caluinista plus audet, quàm Augustinus. Non enim dubitat, sed affirmat, Deum clarè & intuitiuè videri posse oculo corporeo à beatis. Imò, Scripturam, quotiescunque ait, nos Deum visuros in cœlo, intelligendam esse de visione corporali, non de intellectuali. Sic enim habet pag. 237. *Porro quod ea loca, quibus Deum visuri dicitur, de interiori mentis speculatione, non de externa oculorum inspectione, vulgò interpretantur, nescio an sacris literis satis consentaneum sit, &c.* Sed hîc homo, vt valde audacter, sic parum prudenter loquitur. Nam pagina 199. disertè ait, *Spiritum externis sensibus non esse perceptibilem.* Si ergo Deus est Spiritus, vt reuera est quomodo externa oculorum inspectione videri potest? Hæc non cohærent. Nos sentimus vt sequitur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando Scriptura loquitur de clara & intuitiua visione Dei in cœlo, debet intelligi de visione intellectuali, non autem de corporali. Probatur 1. quia loquitur de illa visione, quæ succedit fidei, iuxta illud 1. Corinth. 2. *Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem.* Et ideo addit Apostolus, adueniente visione euacuandam esse fidem. *Cum venerit*, inquit, *id, quod perfectum est, euacuabitur id, quod ex parte est.* At visio quæ succedit fidei, est intellectualis: ergo Scriptura loquitur de visione intellectuali: Minor patet, quia visio succedens fidei est perfectior fide, & facit nos verè beatos secundùm animam: at visio corporalis non est perfectior fide, nec facit nos beatos secundùm animam, ergo visio corporalis non succedit fidei. Secundò, visio, de qua loquitur Scriptura, est eiusdem rationis in Angelis & hominibus beatis: at visio Angelorum est intellectualis: ergo & visio hominum. Tertiò, Christus in hac vita habuit claram visionem diuinæ essentiæ, quia fuit simul viator & comprehensor: at non vidit Deum visu corporali, alioquì nec in somno, nec in triduo mortis eum vidisset: ergo vidit illum visu intellectuali: ergo & alij homines visuri sunt illum visione intellectuali. Denique Scriptura loquitur de illa visione, quam iusti ex hac vita decedentes statim consequuntur; & quam modo habent animæ beatorum in cœlo existentes: at animæ sine corporibus non habent visionem corporalem, sed intellectualem; ergo de intellectuali tantùm loquitur Scriptura.

3. Obiici possunt duo testimonia scripturæ, quæ videntur intelligenda esse de oculo corporeo. Vnum est Iob. 42. 5. *Auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te.* Alterum est Iob. 19. 26. *Rursum circumdabor pelle mea, & in carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse, & oculi mei conspecturi sunt.* Sed facilis est responsio. Nam prioris testimonij sensus est hic: O Deus audiueram multa de tua prouidentia circa homines; nunc, quæ audiui experimento disco, & quasi ad oculum video in meipso. Est enim mirabilis circa me dispositio tuæ prouidentiæ. Posterioris sensus est iste: In hac carne resurgam, & his oculis videbo Christum redemptorem meum. Hoc colligitur ex textu præcedente, sic habet: *Scio quod redemptor meus viuit, & in nouissimo die de terra surrecturus sum: & rursum circumdabor pelle mea, & in carne mea videbo Deum meum*, Id est, Christum redemptorem, *quem visurus sum ego, & oculi mei conspecturi sunt*, non secundùm diuinitatem, sed secundùm humanitatem, quando apparebit in die iudicij, iudicaturus viuos & mortuos. Huc spectat illud. 2. Cor. 5. 10. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi.* Inter quos erit etiam S. Iob.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Impossibile est Deum clarè & intuitiuè videri oculis corporeis. Est communis sententia, quam etiam Vorstius admittit, licet contra seipsum. Et probatur, quia nulla potentia potest ferri extra suum obiectum, sed obiectum visus corporalis est visibile corporeum; Deus autem est spiritualis & corporeus: ergo visus corporalis non potest ferri in Deum. Dices, ignis corporeus potest agere in rem spiritualem, vt patet de igne infernali, quo cruciantur dæmones; ergo etiam

visus corporeus potest videre rem spiritualem, cùm sit par ratio. Respondeo. Non sequitur: quia visio est actio vitalis, quæ debet esse à principio vitali, & circa obiectum potentiæ vitalis. Vbi nota visum duobus modis spectari posse. 1. vt est potentia vitalis. 2. vt est creatura quædam Deo subiecta per potentiam obedientialem. Priori modo non potest ferri extra suum obiectum, & ideo impossibile est, vt aliqua visio corporalis versetur circa rem spiritualem, aut circa sonum vel odorem, quia hæc non sunt obiecta potentiæ visiuæ. Posteriori modo potest assumi à Deo tanquam instrumentum ad producendum quemcumque effectum, qui non indiget principio vitali in sui productione. Vide Conimbricenses lib. 2. de anima, quæst. 3. articul. 2. ad 2. & Suarez in Metaphys. disput. 30. sect. 11. num. 2. Hinc confirmatur illud, quod supra dixi quæst. 4. concl. 1. visionem beatificam, cum sit actio vitalis, non posse elici ab intellectu, nisi vt à potentia vitali, & vitaliter agente: non autem per solam potentiam obedientialem. Nam si hæc sola potentia sufficeret, cur eadem visio non posset fieri ab oculo corporeo?

QVÆSTIO VII.

An aliquis in hac vita Deum viderit?

1. PRæcipua difficultas est de Mose & Diu. Paulo Nam D. Augustinus lib. 12. supra Genesim ad literam, cap. 27. & epist. 112. cap. 12. Hugo de S. Victore quæst. 34. in epistolam posteriorem ad Corinthios. Abulensis in cap. 5. Math. quæst. 46. ad 4. Lyranus in cap. 33. Exod. D. Thom. 1. p. q. 12. art. 11. ad 2. & in 2. 2. quæst. 175. artic. 3. Caietanus, & recentiores Thomistæ affirmant, Mosem vidisse diuinam essentiam. De D. Paulo plerique citati idem sentiunt; sit nihilominus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Moses in hac vita non vidit clarè Dei essentiam, sicut in se est. Ita multi Patres & Theologi apud Molinam. 1. p. q. 12. art. 11. disp. 2. Et probatur ex Scripturis, Exodi. 33. 20. *Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo & viuet.* Et ibidem. v. 23. *Posteriora mea videbis: faciem autem meam videre non poteris.* Et Ioan. 1. 18. *Deum nemo vidit vnquam.* Et 1. Timoth. 6. 16. *Quem nullus hominum vidit, nec videre potest.* Hæc loca intelligi non possunt; nisi de clara Dei visione. Ratio est, quia multi homines in hac vita viderunt Deum in creaturis, vt Philosophi gentiles. Multi in figuris & imaginibus, vt Patriarchæ & Prophetæ. Multi per fidem, vt omnes sancti veteris & noui Testamenti. Multi etiam in carne, vt Apostoli. Cum ergo dicat Scriptura neminem vidisse Deum, debet intelligi de clara visione.

3. Dices; Exod. 33. 19. promisit Deus Mosi. *Ego ostendam tibi omne bonum*, id est, meipsum, in quo continetur omne bonum. Hæc autem promissio significatur impleta. Num. 12. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar illi. At non talis seruus meus Moses, qui in omni domo mea fidelissimus est. Ore enim ad os loquor ei, & palam; & non per ænigmata & figuras Dominum videt.* Respondeo. Promissio illa non erat implenda in hac vita, sed in futura. Discrimen inter Mosen, & alios Prophetas illius temporis, in eo consistit, quòd Deus loqueretur aliis per somnia & imagines in phantasia impressas, & per figuras sensibiles: Mosi autem palam in effigie humana, vel quasi Angelica, sicut amicus cum amico loquitur. Hoc patet ex illo Exod. 33. 11. *Loquebatur Dominus ad Mosen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* Dices. hæc verba videntur significare, quòd Moses clarè & intuitiuè viderit Deum. Nam illa particula, *facie ad faciem*, indicat intuitiuam cognitionem, vt patet ex illo 1. Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem.* Respondeo. Hoc quidem loco significat illa particula visionem intuitiuam, non autem in altero. Nam paulò post subditur: *Si inueni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam.* Cui respondet Dominus, *Faciem meam videre non poteris.* Itaque illa particula, *facie ad faciem*, est ambigua, & aliquando sumitur pro clara & intuitiua visione essentiæ diuinæ: aliquando pro externa visione corporali. Priori modo opponitur fidei: posteriori verò visioni imaginariæ.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Neque D. Paulus vidit essentiam Dei in suo raptu. Ratio est quia raptus ille cōtigit antequam Paulus scriberet epistolam ad Timoth. & antequam Ioannes scriberet suum Euangelium: & tamen vterque scribit, nullum hominum vidisse vnquam Deum: Ergo signatum est, Paulum in suo raptu non vidisse Deum, alioqui debuisset seipsum excipere ab illa generali sententia, *quem nullus hominum vidit.*

5. Dices: Ipsemet Paulus 2. Corinth. 12. 2. dicit se raptum fuisse in *Paradisum, & audiuisse arcana verba, quæ non licet homini loqui.* Nomine autem *Paradisi* non intelligit paradisum terrestrem, sed visionem diuinæ essentiæ: sicut etiam intellexit Christus quando dixit latroni; *Hodie mecum eris in Paradiso*, id est, videbis diuinam essentiam, non in cœlo, sed in limbo, vbi eris mecum. Similiter per *arcana verba* intelligit ea, quæ pertinent ad visionem beatificam, & quæ statum huius vitæ excedunt. Et confirmatur ex illo Act. 26. 16. *Ad hoc apparui tibi, vt constituam te ministrum & testem eorum, quæ audisti, & vidisti.* Sed Paulus constitutus est minister prædicationis mysterij Trinitatis: Ergo vidit mysterium Trinitatis. Respondeo. Paulus fuit raptus ad cælum empireum, & ibi audiuit verba arcana, non per visionem beatificam, sed per singularem reuelationem, vt patet ex illo 2. Cor. 12. 7. *Ne magnitudo reuelationum extollat me.* Ad confirmationem dico, Christum suscitatum in glorioso corpore apparuisse Paulo eunti in Damascum, & eius rei testem fuisse illum constitutum, id est, testem resurrectionis Christi, vt habetur 1. Cor. 15. 3. Postea contigit raptus in illo triduo, in quo neque manducauit, neque bibit (Act. 9. 9.) vt aliqui volunt: vel, vt verisimilius est, aliquot annis post. De quo alibi latiùs.

De ipsa visione Dei.

QVÆSTIO VIII.

An omnes visiones beatificæ sint æquè perfectæ essentialiter?

1. SEnsus est, an omnes sint eiusdem speciei? Ioannes Maior putat visiones hominum & Angelorum differre specie. Ratio est, quia illæ actiones distinguuntur specie, quæ eliciuntur à potentiis specie distinctis: Sed visiones hominum & Angelorum eliciuntur à potentiis specie distinctis, nempe ab intellectu humano & Angelico, qui specie inter se differunt. Ergo etiam visiones hominum & Angelorum specie inter se differunt.

2. Alij rectiùs docent omnes esse eiusdem speciei. Primò, quia gratia & meritum est eiusdem speciei in homine & Angelo. Ergo & præmium, quod illi correspondet. Præmium autem est visio beatifica. Secundò, quia actiones sumunt suam distinctionem specificam ab obiecto, & modo tendendi in obiectum. Est autem idem objectum omnium visionum nempe Deus: & idem modus tendendi in obiectum,

Omnes enim tendunt in Deum clarè, intuitiuè, & immediatè, prout in se est. Tertiò, licet intellectus humanus & Angelicus inter se differant, quatenus sunt potentiæ naturales, & respectu actionum naturalium, non tamen quatenus sunt potentiæ supernaturaliter eleuatæ, & respectu actuum supernaturalium. Eleuantur enim per lumen gloriæ, quod est eiusdem speciei in hominibus & Angelis. Vnde fit, vt visiones beatificæ hominum & Angelorum sint eiusdem speciei, non solum quia eodem modo tendunt in idem obiectum, sed etiam quia habent idem specie principium, à quo producuntur. Simile est de actu charitatis, qui in homine & Angelo est eiusdem speciei, quia habitus charitatis est eiusdem speciei in vtroque.

3. Dices. 1. Non potest esse idem obiectum, quando potentiæ sunt specie distinctæ. Nam potentiæ sumunt suam speciem ab obiectis. Cum ergo potentiæ intellectiuæ hominum & Angelorum specie differant, sequitur etiam obiecta earum esse distincta, & consequenter visiones distinctas. Respondeo. Iam solutio insinuata est. Nam potentiæ intellectiuæ hominum & Angelorum possunt dupliciter spectari. Primo, vt sunt potentiæ merè naturales, & feruntur in obiectum suum connaturale, & modo connaturali. Secundo, vt sunt potentiæ eleuatæ ad ordinem supernaturalem, & feruntur in obiectum supernaturale, & modo supernaturali. Priori modo differunt specie, posteriori sunt eiusdem speciei. Vtroque autem modo verum est, quod sumant vnitatem vel distinctionem ab obiecto. Nam priori modo, quatenus differunt specie, habent diuersa obiecta, & diuersum modum tendendi in obiecta. Posteriori habent idem obiectum, nempe Deum, & eundem modum tendendi in hoc obiectum, nempe clarè, immediatè, & intuitiuè, sicut in se est.

4. Dices 2. Nec posteriori modo videntur habere idem obiectum, quia Christus multa videt per visionem beatificam, quæ Angeli & alij beati non vident. Respondeo. Habent idem obiectum primarium, à quo sumitur vnitas visionis. Obiecta secundaria nihil ad rem faciunt. Quanquam adhuc dubium est, an præter Deum, qui est primarium obiectum visionis, dentur aliqua secundaria. Vel, quod idem est, an visione beatifica non solum Deus, sed etiam creaturæ videantur. De quo infra quæst. 13.

5. Dices 3. Theologi communiter docent, vnum esse alio essentialiter beatiorem. Ergo beatitudo vnius debet essentialiter esse perfectior beatitudine alterius. At beatitudo consistit in visione: Ergo visio vnius essentialiter est perfectior visione alterius. Respondeo. Theologi hoc solùm volunt significare, quod essentialis beatitudo, quæ in visione consistit, maior sit in vno, quàm in alio, quoad gradus intensionis, quod deinceps explicabitur.

QVÆSTIO IX.

An omnes visiones beatificæ sint æque perfectæ accidentaliter?

1. Sensus est, an omnes beati, qui Deum vident, æquè clarè Deum videant? vel, an omnes sint æquè beati? an omnium sit æquale præmium? Iouinianus hæreticus tempore D. Hieronymi docuit, omnes beatos in præmio, & omnes damnatos in supplicio æquales esse. Item omnes virtutes inter se, & omnia peccata inter se esse æqualia. Eundem errorem, quoad beatos attinet, secutus est Lutherus, cùm dixit, omnes esse pares beatæ Virgini in sanctitate & meritis coram Deo. Inde enim sequitur, esse etiam pares in præmio. Fundamentum Iouiniani sumptum est ex parabola Euangelica Matthæi vigesimo cap. vbi omnibus laborantibus in vinea Domini datur æqualis merces, nempe denarius diurnus. Fundamentum Lutheri est, quia putat omnes esse iustos, non per propriam, sed per Christi iustitiam, quæ omnibus, qui fidem habent, æqualiter imputatur. Item, omnes accipere præmium non per propria, sed per Christi merita, quæ similiter omnibus, qui fidem habent, ex æquo applicantur. Hoc fundamentum alibi ex professo refutandum est; hoc loco; quod in quæstionem venit, discutiendum. Sit ergo.

2. Prima Conclvsio. Non omnes beati æquè perfectè vident diuinam essentiam, sed vnus alio perfectiùs. Ita D. Hieronymus libro secundo contra Iouinianum, August. lib. de sancta virginitate, cap. 26. & alij passim. Et probatur ex Scriptura, Ioan. 14. 2. *In domo patris mei mansiones multæ sunt.* Corinth. 15. 41. *Stella differt à stella in claritate: sic & resurrectio mortuorum.* Et ratio est, quia merita sunt inæqualia: Ergo & præmia debent esse inæqualia, iuxta illud 1. Corinth. 3. 8. *Vnusquique propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem.* Et confirmatur, quia imparibus demeritis respondent imparia supplicia, iuxta illud Apocalypsis 18. 7. *Quantum glorificauit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Ergo etiam *imparibus meritis*, debentur imparia præmia: ergo vna visio perfectior quàm alia.

3. Dices. Illa parabola de denario diurno apertè significat, etiam si labores & merita sint inæqualia, nihilominus præmium esse æquale: quia qui venerant hora vndecima, acceperunt æquale præmium cum illis qui tota die laborauerant: *Hi nouissimi* inquit parabola, *vna hora fecerunt, & pares illos nobis fecisti, qui portauimus pondus diei & æstus.* Respondeo. In parabolis spectari debet scopus, non circunstantiæ. Scopus autem huius parabolæ est, vt ostendat primos fore nouissimos, & nouissimos fore primos, id est, Iudæos qui primi venerunt ad vineam Dei, & portauerunt pondus & æstum legis Mosaicæ, non plus accepturos, quàm Christianos, qui vltimi venerunt, & tantam legis seruitutem experti non sunt. An ergo, inquies, minoribus meritis respondent maiora aut æqualia præmia? Nullo modo. Aliud est, plus & longiori tempore laborare; aliud plus mereri. Iudæi plus laborauerunt, Christiani plus merentur. Vnde hoc? quia meritum non fundatur in externo labore & obseruatione legali; sed in gratia & charitate. In nouo Testamento maior & potentior est gratia, propter præsentiam Christi, quàm fuerit in veteri, cùm Christus author gratiæ nondum venisset.

4. Dices 2. Beatitudo est summum bonum: sed summo bono non potest esse aliquid maius: Ergo vnus non potest esse altero beatior. Respondeo. Duplex est beatitudo, obiectiua & formalis. Obiectiua est ipse Devs, qui est summum bonum, & quo nullum potest esse maius. Et hoc modo, vnus beatus non fruitur maiori bono, quàm alius. Formalis est ipsa visio, qua Devm tanquam summum bonum possidemus, & qua formaliter beati sumus. Et hæc visio in sua specie dicitur etiam summum bonum, quia est perfectissima possessio summi boni, quamuis perfici possit accidentaliter intra eandem speciem; quia vnus potest clarius videre Devm, quàm alius, & sic potest alio esse beatior.

5. Dices 3. Ergo is, qui minus beatus est, non est verè beatus, quia appetitus illius non est perfectè expletus, cùm sit capax maioris beatitudinis. Et confirmatur quia quandiu restat aliquid appetendum, quod sub ratione maioris boni offertur, tamdiu appetitus non est expletus. Sed inferiori beato restat

appetenda beatitudo æqualis beatitudini superiorum beatorum, & offertur illi sub ratione maioris boni: Ergo appetitus illius, adhuc non est expletus. Respondeo. Solutio pendet ex sequentibus conclusionibus.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Licet aliqui beati minus perfectè DEVM videant, quàm alij, non tamen desiderant eum perfectiùs videre, sed sunt contenti suo gradu beatitudinis. Est communis sententia. Et colligitur ex illo Psal. 16. 15. *Satiabor cùm apparuerit gloria tua.* Quæ autem sit ratio huius rei, non omnes conueniunt. Nam aliqui referunt hoc ad diuinam prouidentiam, quæ sicut ab æterno prædestinauit beatos ad diuersos gradus beatitudinis, ita etiam ab æterno constituit illis dare & præscribere appetitum, qui iisdem gradibus perfectè expleretur. Hæc ratio non placet, quia in omnibus hominibus est appetitus eiusdem rationis, neque in vno ex natura rei est contractior quàm in altero. Alij ergo dicunt ideo inferiores beatos non appetere maiorem beatitudinem, quia DEVS non vult cum illis concurrere ad eam appetendam: sed vult contentos esse ea beatitudine ad quam quisque prædestinatus est. Hæc ratio etiam non sufficit. Primò, quia tantùm habet locum in appetitu voluntatis elicito; non autem in naturali appetitu intellectus & voluntatis, qui est solùm propensio quædam inclinatio naturalis sine actu elicito, & est eiusdem rationis in omnibus. Secundò, quia nec appetitus elicitus hoc modo esset positiuè, & in se ipso expletus, vi beatitudinis: sed tantùm negatiuè, & ab extrinseco, quatenus DEVS non vellet concurrere ad desiderandam maiorem beatitudinem. Vera ergo ratio est, quòd vterque appetitus, tam naturalis, quàm elicitus, vi beatitudinis sit perfectè satiatus. Hoc de vtroque seorsum sic ostendo.

7. TERTIA CONCLVSIO. Vnusquisque beatus, vi suæ beatitudinis, habet naturalem appetitum intellectus & voluntatis perfectè satiatum & expletum. Probatur, quia naturalis appetitus nostri intellectus fertur ad cognoscendam totam latitudinem veri quam naturaliter potest cognoscere: & similiter naturalis appetitus nostræ voluntatis fertur ad appetendam totam latitudinem boni, naturaliter cogniti: Ergo vterque appetitus expleri potest illa latitudine boni & veri, ad quam fertur. Sed in DEO clarè viso continetur eminenter tota latitudo veri, & boni ad quam fertur intellectus & voluntas: Ergo in DEO clarè viso expletur vterque appetitus naturalis: & quidem multò perfectiùs, quàm si totam latitudinem veri & boni naturalis, extra visionem, possideret. Hinc sequitur, in visione beatifica eminenter contineri omnem cognitionem naturalem, quam intellectus habere potest. & similiter in amore beatifico omnem amorem naturalem, quam voluntas habere potest.

8. DICES. Visio beatifica trium graduum non continet eminenter visionem sex graduum: Ergo beatus per visionem trium graduum non habet totam latitudinem boni, ad quam se potest extendere appetitus ipsius naturalis; Ergo non est perfectè satiatus. Respondeo. Appetitus naturalis, secluso actu elicito, non extendit se ad cognitionem & amorem supernaturalem, sed tantùm ad naturalem. Vnde visio trium graduum, licet non contineat eminenter visionem sex graduum, quæ supernaturalis est, continet tamen eminenter omnem cognitionem naturalem, ad quam intellectus se potest extendere, & ideo perfectè satiat naturalem appetitum intellectus. Addo, licet visio sex graduum non contineatur eminenter in visione trium graduum, continetur tamen eminenter in DEO, qui videtur visione trium graduum: & ideo etiam ex hac parte nihil deest ad satiandum appetitum.

9. QVARTA CONCLVSIO. Vnusquisque beatus vi suæ beatitudinis habet appetitum voluntatis elicitum perfectè satiatum & expletum, id est, nullus beatus desiderat aliquid amplius, quàm quod habet. Et quidem de desiderio boni naturaliter cogniti patet ex præcedenti conclusione: quia omnis amor naturalis, quem voluntas habere potest, continetur eminenter in amore DEI beatifico. De desiderio autem boni supernaturalis probatur, quia beati amore beatifico plus diligunt DEVM, quàm seipsos, & sua commoda: Ergo magis desiderant implere DEI voluntatem, quàm suam: at DEI voluntas est, vt præmium sit æquale merito: Ergo non desiderant plus habere, quàm meriti sunt.

10. DICES 1. Hinc sequitur, quòd beati vellent plus habere, si DEVS etiam vellet, & ipsi essent meriti. Respondeo. Verum est, quia hoc est velle sub conditione: neque dicitur voluntas, sed velleitas, quæ potest consistere cum perfecta satietate & beatitudine, vt patet in ipso DEO, qui vellet omnes homines saluos fieri, si ipsi non impedirent.

11. DICES 2. Beati, qui nunc sunt in cœlo appetunt sua corpora gloriosa; Ergo eorum appetitus non est expletus. Respondeo. Non appetunt sua corpora appetitu voluntatis elicito, de quo agimus, quia conformant se diuinæ voluntati, vt dictum est; sed appetitu quodam naturali (non intellectus, aut voluntatis, qui expletus est) sed naturali quadam propensione animæ, quæ appetit vniri suo corpori. Hic autem appetitus licet expletus non sit, non tamen parit desiderium absolutum in voluntate, ob summam eius conformitatem cum diuina. Hinc soluitur obiectio in fine primæ conclusionis proposita. Licet enim inferiori beato offeratur beatitudo superioris, sub ratione maioris boni, non tamen absolutè eam desiderat, quia conformat se Dei voluntati.

QVÆSTIO X.

Vnde proueniat, quòd vna visio sit perfectior alia?

1. ALiqui docent illam inæqualitatem prouenire ab inæqualitate solius luminis gloriæ, vt D. Thomas quæst. 12. art. 6. Scotus in 4. d. 49. quæst. 3. art. 2. Vasquez 1. p. disp. 47. cap. 6. Alij partim à lumine gloriæ, partim à maiori, vel minori perfectione & conatu intellectus, vt Caietanus, Richardus, Scotus, Molina. 1. p. quæst. 12. art. 6. disput. 2.

2. PRIMA CONCLVSIO. Secundum principia Philosophiæ valde probabile est, inæqualitatem visionis beatificæ petendam esse, non solum ab inæqualitate luminis gloriæ, sed etiam ab inæqualitate intellectus, ac proinde perfectiorem intellectum cum æquali lumine perfectiùs videre Deum. Ratio est, quia intellectus actiuè concurrit ad visionem: Ergo, cæteris paribus, quò intellectus est perfectior, eò visio est perfectior. Et confirmatur 1. quia intellectus beatorum non concurrit liberè ad visionem, sed necessariò: Ergo concurrit quantùm potest: Ergo intellectus Angeli concurrit maiori conatu, quàm intellectus hominis: Ergo auget intensionem visionis. 2. Nobilior intellectus cum æquali specie intelligibili perfectiùs intelligit. Ergo etiam cum æquali lumine gloriæ. 3. Actus fidei, spei, & charitatis, non solùm habent intensionem suam ab habitibus supernaturalibus, sed etiam ab intellectu & voluntate: Ergo à simili. 4. Visus corporalis acutior perfectiùs videt, quàm visus debilior cum æquali lumine. Idem ergo est

go est de visu intellectuali. Denique, ratio vniuersalis est, quia perfectius agens cum æquali instrumento perfectius operatur.

3. SECVNDA CONCLVSIO. In Theologia probabilius est, totam inæqualitatem visionis beatificæ prouenire à solo lumine gloriæ, non autem ab intellectu. Ratio à posteriori est, quia alioqui præmium non corresponderet meritis. Ipsa enim visio est præmium nostrum: Ergo vbi paria sunt merita, debet esse par visio: sed in homine & Angelo possunt esse paria merita: Ergo debet esse par visio: Ergo quantitas visionis debet sumi à lumine gloriæ, quod datur secundùm mensuram meritorum, non autem à perfectione intellectus, quæ non datur ex meritis. Et confirmatur, quia ponamus hominem & Angelum habere æqualia merita, Vel ergo accipient æquale lumen gloriæ, vel inæquale. Si inæquale non respondebit meritis. Si æquale, ergo cum æquali lumine æqualiter videbunt Deum: alioqui si Angelus perfectiùs videret, tunc aliquam partem beatitudinis haberet sine meritis, ex solis naturæ viribus. Respondent aliqui lumen gloriæ non semper dari secundùm merita, sed habita etiam ratione intellectus. Itaque si homo & Angelus haberent æqualia merita, tantò plus luminis dandum esse homini, quantò inferiorem habet intellectum: & similiter, tantò minùs Angelo, quantò perfectiorem habet intellectum: vt seruata proportione possint æquè perfectam visionem elicere. Hæc responsio non satisfacit. Nam hinc sequeretur, tantò plus etiam charitatis habitualis dandum esse homini, quantò inferiorem habet voluntatem, quod nemo facilè concesserit. Alii ergo respondent hominem & Angelum, quando pares sunt in meritis accipere quidem æquale lumen gloriæ, sed tamen Deum maiori quodam influxu compensare in homine, quod ipsi deest ex parte intellectus. Hæc etiam responsio non placet. 1. quia sine fundamento confingitur. 2. quia influxus ille vel tenet se ex parte intellectus, vel ex parte luminis gloriæ. Non ex parte luminis, quia lumen ponitur esse æquale in homine & Angelo: Ergo ex parte luminis non opus est vlla compensatione. Nec ex parte intellectus, quia sequeretur intellectum hominis maiori auxilio supernaturali iuuari, quàm intellectum Angeli. Hic enim iuuaretur solo lumine gloriæ: ille æquali lumine gloriæ, & præterea influxu Dei actuali: At quò intellectus iuuatur maiori auxilio supernaturali, eò intensiorem actum supernaturalem potest elicere: Ergo intellectus hominis eliceret visionem intensiorem, quàm intellectus Angeli, quod est contra suppositionem? Minorem probo à simili, quia nemo potest elicere actum supernaturalem fidei, spei, aut charitatis, qui sit intensior habitu, seu auxilio supernaturali, à quo iuuatur: Ergo nec potest elicere visionem beatificam, quæ sit intensior auxilio supernaturali, quo ad eliciendum iuuatur. Ergo si intellectus Angeli iuuatur minori auxilio supernaturali, non potest æquè intensam visionem elicere.

4. Ex dictis sumi potest ratio conclusionis à priori, quia licet intellectus concurrat actiuè ad visionem, tamen ex se nihil potest, nisi quatenus, & quantùm eleuatur per lumen gloriæ: Ergo si eleuatur à lumine trium graduum, non potest elicere nisi visionem trium graduum: Ergo tota inæqualitas visionis ex solo lumine petenda est. Simile esse dixi de fide, spe, & charitate. Quamuis enim intellectus noster in hac vita actiuè concurrat ad actum fidei, & voluntas ad actum spei & charitatis, tamen nihil efficiunt vltra mensuram auxilii supernaturalis, à quo eleuantur. Et ratio communis est, quia actus illi, qui in sua entitate & substantia sunt supernaturales, non possunt excedere virtutem supernaturalem à qua producuntur.

5. Hinc etiam soluta manet ratio contraria. Ad primam confirmationem respondeo, intellectum concurrere necessariò, & quantùm potest; id est, quantùm eleuatur per lumen gloriæ. Non enim plus potest. Ad 2. Negatur antecedens, si sermo sit de specie intelligibili connaturali, quia illa semper commensurata est intellectui, & ideo non potest esse æqualis, si intellectus sint inæquales. Potest etiam negari consequentia, quia species intelligibilis tenet se ex parte obiecti; lumen gloriæ ex parte potentiæ: & ideo non est simile. Ad 3. Negatur etiam antecedens, quia iam dictum est, actus fidei, spei & charitatis non posse intensiores esse, quàm sint habitus, aut auxilia supernaturalia, à quibus producuntur. Hoc tamen notandum, in hac vita nos posse remissiùs operari, quàm sint habitus, aut gratia excitans, quia liberè illis vtimur, non tamen intensiùs, quia non possumus vltra vires à Deo datas. Secus fit in altera vita. Ibi enim non liberè, sed necessariò videmus & diligimus Deū; ac proinde actu visionis & dilectionis nunquam est remissior, quàm habitus, sed semper illi commensuratus. Vnde si in hac vita essent duo iusti cum æquali habitu charitatis, aut duo peccatores cum æquali gratia excitante, fieri posset, vt vnus ageret remissiùs, quàm alter: imò, vt vno agente; alter omnino non ageret, quia liberè potest vti habitu & gratia excitante, prout vult. Ad 4. Negatur sequela, quia lumen in visu corporali non tenet se ex parte potentiæ, nec eam eleuat ad videndum; sed ex parte medii, vel obiecti: & ideo non est simile.

QVÆSTIO XI.

An aliqua visio possit esse tam perfecta, vt sit comprehensiua.

1. COmprehensio duobus modis sumitur. Primò, pro consecutione alicuius rei, quam quis desiderat. Hoc modo omnes beati in cœlis dicuntur comprehensores, quia iam consecuti sunt, quod in hac vita quærebant. Et hoc sensu dicit Apostolus 1. Corinth. 6. 24. *Sic currite, vt comprehendatis.* Et ad Philipp. 3. 12. *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Secundò, pro perfecta & adæquata cognitione alicuius rei. Hoc sensu nunc quærimus, an beati, qui Deum vident, possint illum comprehendere, id est, perfectè & adæquatè cognoscere?

2. Hæc posterior comprehensio, de qua agimus, non eodem modo explicatur ab omnibus. Duo sunt præcipui modi explicandi. Alter D. Thom. alter D. Augustini. D. Thomas quæst. 12. art. 7. sic discurrit. Illud comprehenditur, quod perfectè cognoscitur: Illud autem perfectè cognoscitur, quod tantùm cognoscitur, quantùm est cognoscibile. Deus, cùm sit infinitus, est infinitè cognoscibilis. Non potest autem infinitè cognosci à beatis: Ergo non potest comprehendi. Minorem probat, quia beati magis, vel minus perfectè Deum vident, quò plus, aut minus luminis gloriæ habent, sed impossibile est lumen gloriæ esse infinitum: Ergo impossibile est Deum infinitè videri à beatis.

3. At D. Augustinus epist. 112. cap. 8. sic definit comprehensionem: *Id comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem.* Nunc ergo disquirendum est, an Deus ita videatur à beatis, vt nihil eius lateat videntes? Et præcipua difficultas est, quid sit illud in Deo quod lateat beatos, nihil enim tale videtur esse. Nam Deus, natura sua est ens simplicissimum, in quo nullæ sunt partes, nec vlla compositio, sed beati vident totum illud ens simplicissimum, sicut in se est: Ergo nihil eos latet: Ergo comprehen-

dunt Deum. Franciscus Victoria dicit, beatos quidem videre Deum, & attributa diuina, non tamẽ omnem gradum perfectionis & intensionis cuiuscunque attributi. Hæc sententia falsa est. 1. quia in attributis Dei non sunt gradus intensionis. 2. quia si vnus gradus videri posset sine alio, posset etiam vnum attributum videri sine alio, quia vnum attributum non minus differt ab alio, quàm vnus gradus eiusdem attributi ab alio. 3. sequeretur, Deum non videri à beatis. Nam quicquid formaliter est in Deo, est ipse Deus: Ergo si aliquid Dei latet, ipse Deus latet.

4. Dicendum ergo est tria in Deo spectari posse. Primò essentiam, attributa, & personas, quæ formaliter & necessario in ipso sunt. Secundò, libera decreta & consilia. Tertiò, creaturas, quæ eminenter in ipso sunt. Ac primò certum est, beatos videre essentiam, attributa, & personas: & nihil horum eos latere, vt sequenti quæstione patebit. Secundò certum est, non videre omnia libera decreta & consilia: & hoc fortè significat Scriptura, cùm ait Ierem. 32. 19. *Magnus consilio es, incomprehensibilis cogitatu.* Et Rom. 11. 33. *Quàm incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius! Quis cognouit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit?* Et 1. Cori. 2. 11. *Quæ Dei sunt, nemo cognouit, nisi Spiritus Dei.* Dixit fortè, quia non satis constat, an Scriptura, cùm dicit consilia Dei esse incomprehensibilia, intelligat hoc respectu nostri in hac vita tantùm, an etiam respectu beatorum in cœlo. Verisimile tamen est, vtroque modo esse incomprehensibilia, nisi manifestentur per reuelationem. Ratio est, quia certum est aliqua ignorari à beatis in cœlo existentibus, iuxta illud Marc. 13. 32. *De die autem illo, vel hora, nemo scit, neque Angelus in cœlo, neque Filius, nisi Pater.* Ergo de omnibus idem dicendum est, cum sit eadem ratio. Omnia enim æquè libera sunt. Nulla ergo videntur à beatis, sed per solam reuelationem innotescunt. Tertiò, dubium est de visione creaturarum in Deo, de qua paulò post.

5. Ex dictis colligo, Deum non comprehendi à beatis secundùm mentem D. Thomæ. At secundùm Augustinum: comprehendi quidem quoad naturalia; non tamen quoad libera consilia & decreta. Quæres, si Deus alicui sancto reuelaret sua consilia & decreta, an is Deum comprehenderet? Respondeo. Hæc quæstio potest intelligi, vel de re, vel de nomine. Si de re agitur, certum est, eiusmodi beatum cogniturum omnia quæ in Deo sunt formaliter: alia quidem per visionem beatificam, vt essentiam, attributa & personas; alia verò per reuelationem, vt libera consilia & decreta. An autem hæc duplex cognitio possit vno nomine vocari comprehensio, quæstio est de nomine. Et puto non posse, quia Theologi nomine comprehensionis videntur intelligere vnam aliquam intellectionem, per quam adæquatè & perfectè cognoscatur totum obiectum, sicut in se est. In hoc autem casu non esset vna intellectio, sed duplex, vt dictum est, nempe visio & reuelatio.

6. Superest vna difficultas, quæ est huiusmodi. Libera Dei decreta non distinguuntur ab attributis diuinis, cũ sint vna res simplicissima: Ergo si beati vident attributa diuina, vident etiam libera Dei decreta. Respondeo. Libera Dei decreta quoad entitatem realem, quam dicunt, sunt planè idem cum essentia, & attributis diuinis. Sunt enim vna res simplicissima, vt benè obiicitur. At præter entitatem realem, includunt aliquid aliud. 1. liberam terminationem ad hanc vel illam creaturam in particulari producendam vel gubernandam. 2. respectum rationis ad eandem creaturam, qui resultat ex eo, quòd essentia diuina liberè ad hanc vel illam creaturam, per modum volitionis, terminatur. Igitur beati, qui Deum vident, simul vident decreta Dei, quoad realem entitatem, quia sic nihil aliud sunt, quàm essentia Dei: non tamen vident liberam terminationem & respectum ad creaturas in particulari. Vide infrà cap. 11. vbi ex professo agemus de voluntate & decretis Dei.

De Obiecto visionis.

QVÆSTIO XII.

An beati videntes Deum videant omnia quæ formaliter sunt in Deo?

1. IN Deo sunt formaliter essentia, attributa, personæ. Omnes Theologi consentiunt, hæc omnia videri à beatis. An autem possibile sit, vnum horum sine alio videri, quæstio est. Scotus putat per absolutam Dei potentiam posse fieri, vt essentia videatur sine personis, aut vna persona sine alia, cui non opponitur relatiuè. Fundamentum eius est, quia putat hæc omnia distingui inter se ex natura rei. Vnde consequenter diceret, etiam vnum attributum sine alio videri posse, quia putat illa etiam distingui inter se ex natura rei.

2. PRIMA CONCLVSIO. Nec essentia sine attributis, nec vnum attributum sine alio videri potest à beatis. Est communis sententia. Et sequitur ex contrario fundamento, quia non distinguuntur actu ex natura rei, vt suprà cap. 1. quæst. 1. contra Scotum probatum est. Neque Scotus, concesso hoc fundamento negaret conclusionem. Vnde tam certum est, vnum sine alio videri non posse, quàm certum est, vnum ab alio non distingui actu ex natura rei. Et confirmatur. 1. quia beati vident Deum, sicut in seipso est: sed in seipso est omnino simplex, & sine vlla distinctione actuali: Ergo beati vident omnia per modum vnius simplicis entitatis, in qua nulla est distinctio. 2. quia tanta est identitas inter illa omnia, quanta est inter Michaëlem, & eundem Michaëlem? aliàs in Deo non esset summa simplicitas, quæ esse potest: sed impossibile est videre Michaëlem non viso Michaële: Ergo etiam impossibile est videre vnum attributum non viso alio. 3. Aliqui sic probant: Pater communicando Filio essentiam, necessariò communicat omnia attributa, idque propterea, quia sunt vna res simplicissima. Ergo sicut vnum sine alio communicari non potest, ita nec videri. Hæc tamen ratio, si nihil aliud addatur, non est efficax. Fundatur in hoc principio. *Eorum vnum sine alio communicari non potest, quæ sunt res vna simplicissima.* Hoc autem videtur falsum. Nam essentia diuina & paternitas sunt vna res simplicissima, & tamen essentia communicatur Filio sine paternitate.

3. Quæres, si attributa inter se, & ab essentia distinguerentur ex natura rei, sicut Scotus putat distingui, an tunc vnum sine alio videri posset? Scotus dicit, non posse lege ordinaria, & sine miraculo. Ratio est, quia Deus, secundùm legem ordinariam, ostendit se cum omnibus suis attributis: & beati non liberè, sed necessariò vident Deum, sicut ipse se videndum ostendit: Ergo non est in illorum potestate videre vnum attributum sine alio, etiam si ponamus esse distincta. Ego rem sic explico. Si attributa diuina inter se essent distincta ex natura rei, tunc videri posset vnum sine alio, in duplici casu. 1. Si Deus ex sua parte non vellet cõcurrere ad eliciandã visionẽ circa omnia attributa, sed tã-

rum circa aliqua. 2. Si beati ex sua parte possent vti lumine gloriæ pro suo arbitrio, applicando ipsum ad visionem vnius attributi, & non alterius.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Essentia diuina non potest videri sine personis, nec personæ sine essentia. Probatur ex eodem fundaméto, quia sunt vnũ quid simplex ex natura rei; neque minus sunt idem, quàm ego mihi ipsi sum idem; sed ego non possum clarè & distinctè videri, me non viso: ergo nec essentia sine personis. Dices; non obstante hac summa idétitate, potest alicui communicari essentia sine persona, quo pacto communicata est Filio & Spiritui sancto sine paternitate. Ergo non obstante eadem identitate, potest etiam videri essentia sine persona. Est enim par ratio. Nam si potest sola alicui communicari; cur non possit sola videri? Fateor hoc argumentum esse difficile. Et simile faciam paulò post de personis inter se collatis, hoc modo: Vna persona potest communicari sine alia, sicut reipsa persona Filii communicata est humanitati Christi sine persona Patris & Spiritus sancti: Ergo vna persona videri potest sine alia: sed de hoc postea. Ad prius argumentum, quod huius loci est, dupliciter responderi potest. Primò sic: Essentia diuina & personæ sunt vna simplex entitas, quæ habet duplicem modum seu statum essendi: vnum absolutum, & sic dicitur essentia, sapientia, bonitas, intellectus, voluntas, potentia. Alterum relatiuum, & sic dicitur paternitas, filiatio, processio, persona. Igitur entitas illa secundùm totam realitatem, quam habet, communicata est Filio; non tamen secundùm omnem modum realitatis. Est enim illi communicata secundùm modum absolutum, non secundùm relatiuum. Hoc nunc suppono ex materia de Trinitate. Hoc autem posito, dici potest, sicut entitas illa potuit communicari secundùm modum absolutum, sine relatiuo, sic etiam videri posse secundùm absolutum, sine relatiuo. Ac proinde non implicare, vt beati videant Deum sub ratione absoluti, non videndo ipsum sub ratione relatiui. Hæc autem responsio non videtur tollere, sed confirmare difficultatem. Concedit enim absolutum videri posse sine relatiuo, ac proinde essentiam sine personis, quod est contra conclusionem.

5. Est ergo alia responsio eiusmodi. Magna est differentia inter communicationem & visionem. Imo sæpè contrario modo se habent, vt patet in duobus correlatiuis oppositis. Nam duo correlatiua opposita, vt paternitas & filiatio, si referantur ad communicationem; debent separari, si ad cognitionem seu visionem, debent coniungi. Non enim possunt simul communicari eidem personæ respectu eiusdem; quia implicat, eandem personam simul esse patrem & filium respectu eiusdem. Et tamen ex altera parte nõ potest vnum distinctè cognosci sine alio. Hinc fit, vt pater communicando filio suam essentiam, non potuerit illi simul communicare paternitatem, quia alioqui paternitas & filiatio fuissent coniunctæ in eadem persona; & sic eadem persona fuisset simul pater & filius respectu eiusdem, quod implicat. At non implicat, essentiam & paternitatem propter summam identitatem simul videri. Imo reipsa simul videntur à beatis. An autem præter summam identitatem necesse sit simul videri, non satis adhuc probatum est, quod tamen paulò post probabo ex natura visionis.

6. Dices 2. cum Scoto: Obiectum primarium videri potest sine secundario. Deus enim potest se ipsum ostendere in visione beatifica, non ostendendo vllam creaturam, idque propterea, quia creaturæ pertinent ad obiectum secundarium. Et ratio est, quia visio non pendet essentialiter ab obiecto secundario, neque ab eo sumit vnitatem, aut distinctionem specificam, sed solùm à primario. Atqui essentia diuina est obiectum primarium beatitudinis, personæ verò secundarium: Ergo essentia videri potest sine personis. Quòd autem personæ sint secundarium obiectum, à quo beatitudo essentialiter non pendeat, probat Scotus tribus rationibus. Prima est, quia pater in illo priori, quo secundùm originem præcedit filium, est perfectè beatus: Ergo in illo priori habet obiectũ perfectæ beatitudinis: sed non habet essentiam cum tribus personis, quia in illo priori nondum sunt personæ: Ergo habet essentiam sine personis: Ergo essentia sine personis est obiectum perfectæ beatitudinis; Ergo perfecta beatitudo, seu visio beatifica, non pendet essentialiter à personis. Ergo essentia videri potest sine personis. Secunda est, quia primarium obiectum visionis beatificæ concurrit ad visionem per modum speciei intelligibilis: sed personæ non sic concurrunt, Ergo non pertinent ad obiectum primarium, Minor probatur, quia alioqui Pater reciperet aliquid à Filio, nempe concursum ad visionem beatificam per modum speciei intelligibilis, Vnde duo absurda sequerentur. 1. quòd Pater non haberet omnem perfectionem à se solo, sed etiam à Filio, & Spiritu sancto, ad visionem concurrentibus. 2. quòd aliqua perfectio absoluta & essentialis, nempe visio, esset posterior relationibus, quia relationes ad eam effectiuè concurrerent. Tertia est, quia quando aliquid est à se tale, est etiam tale, si per impossibile reliqua omnia non sint. Sed Pater est à se beatus: Ergo esset etiam beatus, si per impossibile reliquæ personæ non essent: Ergo reliquæ personæ non pertinent ad primarium obiectum beatitudinis.

7. Hæ Scoti rationes nihil efficiunt. Ad 1. respondeo, in diuinis ex parte rei non dari prius aut posterius, sed solùm ex parte nostri conceptus. Nos enim concipimus productionem diuinarum personarum eo modo, quo productionem vnius creaturæ ab alia. Et quia in hac productione datur aliqua prioritas ex parte rei, solemus etiam concipere aliquam prioritatem in diuinis, quæ tamen ibi non est. Neque propterea errat intellectus noster. Non enim iudicat, esse aliquam prioritatem in productione diuina, prout est ex parte rei (quia sic erraret) sed prout à nobis inadæquatè cócipitur & apprehenditur. Sicut etiam non iudicat attributa diuina ex parte rei distingui, sed prout sunt in conceptu viatoris, vt suprà cap. 1. quæst. 2. explicatum est. Itaque in illo priori, quo concipimus Patrem præcedere Filium, Pater quidem ex parte rei est perfectè beatus non tamen prout est in nostro conceptu. Concipimus enim beatitudinem Patris inadæquatè.

8. Ad 2. respondeo, aliud esse loqui de visione, qua beati vident Deum: aliud de visione, qua Deus videt seipsum. In priori visione datur verus concursus essentiæ diuinæ per modum obiecti primarij, qui tamẽ concursus est communis tribus personis, sicut omnes actiones Dei ad extra. In posteriori non datur verus concursus in genere causæ efficientis. Non enim Deus effectiuè elicit veram actionem, qua seipsum videat, sed per suam essentiam se videt. Nam in Deo essentia, potentia, & operatio sunt planè idem. Quando ergo Pater intelligit seipsum, & alias personas, non elicit actionem, ad quã aliæ personæ concurrunt per modum obiecti, sed ipsa essentia diuina est simul intellectio, & obiectum intellectionis. Potest tamen dupliciter spectari ista intellectio. Primò, præcisè secundùm se, & sic est communis tribus personis, sicut essentia. Secundò, cum duplici relatione, quarũ alte-

ra est intelligentis ad rem intellectam, altera rei intellectæ ad intelligentem. Prior constituit personam Patris, posterior personam filij.

Ad 3. respondeo, si per impossibile daretur essentia diuina sine relationibus, fore simpliciter beatum, qui illam ita videret. Ratio est, quia essentia cùm sit infinitè perfecta, continet in se totam latitudinem boni: ergo est sufficiens ad beatitudinem. Imò probabile est, si duo æquè clarè viderent essentiam diuinam; & vni per impossibile occultarentur relationes, & non alteri: ambos fore æqualè beatos beatitudine essentiali. Vide Molinam quæst. 12. art. 8. disp. 4. Dices: ergo relationes non pertinent ad primarium obiectum beatitudinis. Respondeo. Nihilominus pertinent, quia sunt planè idem cum essentia.

10. TERTIA CONCLVSIO. Vna persona non potest clarè & intuitiuè videri sine alia. Probatur, quia licet inter se realiter distinguantur, sunt tamen idem cum essentia, ergo qui videt essentiam, necessariò videt omnes personas: & qui videt vnam, necessariò videt reliquas in eadem essentia. Vnde est illud Ioan. 14. 19. *Philippe, qui videt me, videt & patrem meum. Non credis, quia ego in patre, & pater in me est?*

11. Dices cum Scoto, Vna persona potuit incarnari sine aliis: ergo etiam vna posset videri sine aliis. Non enim est minor vnio, quæ fit per incarnationem, quàm quæ fit per visionem: si ergo vnio hypostatica potuit terminari ad vnam personam, cur non etiam visio beatifica? Et confirmatur, quia filius accipit à Patre vnam relationem sine aliis; ergo vna videri potest sine aliis. Aliqui respondent cum hac distinctione. Quædam conueniunt diuinis personis, quatenus sunt distinctæ per relationem, & hæc possunt conuenire vni, & non alteri. Alia conueniunt illis, quatenus sunt vnum in essentia: & hæc necessariò conueniunt omnibus. Prioris generis est, incommunicabiliter terminare vnionem hypostaticam, quia hoc conuenit personæ Filij, quatenus per relationem oppositam distinguitur ab aliis personis, & ideo potest illi soli conuenire. Posterioris generis est, terminare visionem beatificam, seu videri à beatis, quia hoc conuenit personis diuinis, quatenus sunt vnum in essentia, & ideo non potest videri vna sine alia. Hæc ergo differentia est inter visionem & vnionem hypostaticam, quòd visio per se primò terminetur ad essentiam, & consequenter ad personas, quæ sunt idem cum essentia. Vnio verò per se primò ad relationem, qua vna persona distinguitur ab alia, ac proinde possit ad vnam terminari, & non ad aliam. Itaque ratio terminandi visionem, est essentia quatenus est vna in omnibus; ratio verò terminandi vnionem, est relatio filij quatenus est aliquid distinctum ab aliis.

12. Hæc responsio continet bonam doctrinam, sed non videtur satisfacere. Quæro enim, quare visio non possit per se primò terminari ad personam, sicut vnio hypostatica? poterit fortasse dari hæc ratio, quia ad visionem eliciendam effectiuè concurrit obiectum cognitum. Cùm ergo concursus ille, seu efficientia sit extra Deum, necessariò debet fieri à tota Trinitate, & non ab vna persona. Opera enim Trinitatis ad extra sunt indiuisa, vt aiunt Theologi, Sed hoc non videtur obstare, quominus vna persona possit videri sine alia, Nam sicut tota Trinitas effectiuè concurrit ad vnionem hypostaticam vnius personæ, sic etiam potest concurrere ad visionem vnius personæ.

13. Alij ergo sic respondent. Personæ diuinæ sunt relatiuæ, & distinctæ per oppositas relationes, Duæ autem oppositæ relationes aliter se habent ad visionem, aliter ad vnionem. Nam fieri non potest, vt vna videatur, seu perfectè intelligatur sine alia; potest tamen fieri, vt vna alicui vniatur sine alia. Hinc est, quòd persona filij, cum sit relatiua, potuerit vniri humanitati Christi sine aliis personis; & tamen non possit videri sine aliis.

14. Hæc responsio locum habet, si spectemus duas personas relatiuè oppositas, vt Patrem & Filium. Non enim fieri potest, vt Pater perfectè cognoscatur sine Filio. Sed non habet locum, si spectemus duas personas, quæ non sunt relatiuè oppositæ, vt Patrem sub ratione Patris, & Spiritum sanctum, Igitur ex hac responsione non potest dari ratio, cur persona Patris non possit videri sine persona Spiritus sancti.

15. Alia ergo quærenda est, quæ omnibus personis communis sit. Ea autem sumi potest ex duplici capite. 1. ex summa simplicitate & identitate, quæ in Deo est. 2. ex natura visionis beatificæ. Nam visio ex natura sua talis cognitio est, qua res in se intuitiuè, clarè, & distinctè cognoscitur. At essentia diuina in se est planè idem cum tribus personis, & singulæ personæ sunt idem cum essentia: ergo qui videt essentiam intuitiuè, clarè, & distinctè, sicut in se est, necessariò videt illam esse eandem cum tribus personis: & singulas personas esse easdem cum essentia.

16. Dices, Hæc ratio ex parte solius visionis videtur esse sufficiens, etiam si ex parte Dei non esset summa identitas, quod sic ostendi potest. Compositum ex materia & forma, non est res simplex; nec materia est idem cum forma: & tamen, qui intuitiuè, clarè & distinctè videret totum compositum, sicut in se est, necessariò videret materiam, formam, & omnia, quæ in composito sunt. Ergo similiter, qui intuitiuè, clarè, & distinctè videret Deum, sicut in se est, necessariò videret essentiam, & personas, licet inter se idem non essent.

17. Respondeo. Verum est quòd qui clarè, distinctè, & intuitiuè videret totum compositum, videret omnia quæ formaliter in eo sunt. Non tamen qui clarè, distinctè, & intuitiuè videret materiam, necessariò videret reliqua, quæ à materia distincta sunt: Idem dico de Deo, si in Deo esset distinctio inter essentiam & personas, non statim is, qui essentiam videret, simul etiam personas videret. Ostendam hoc alio exemplo. Angelus naturali virtute potest clarè, distinctè, & intuitiuè videre humanitatem Christi, sicut in se est: non tamen per eandem naturalem visionem potest videre personam diuinam, in qua subsistit humanitas Christi. Vt ergo ex clara, distincta & intuitiua visione essentiæ inferatur clara, distincta, & intuitiua visio personarum, necesse est, inter essentiam & personas intercedere summam identitatem, & simplicitatem, sicut reuera fit.

18. Ex dictis tria colligimus. Primò, beatos qui Deum vident, videre omnia, quæ formaliter in Deo sunt, nempe, essentiam, attributa, personas. Secundò, fieri non posse, vt vnum horum videant sine alio: idque partim ex summa identitate, quæ inter illa est, partim ex natura visionis prouenire. Tertiò, hoc esse discrimen inter visionem & vnionem, quòd visio, cum debeat esse clara, distincta, & intuitiua cognitio rei, sicut in se est, necessariò attingat rem totam adæquatè sicut in se est. Vnio hoc non requirit. Non enim necesse est, vt res quæ alicui vnitur, vniatur illi adæquatè secundùm om-

nem entitatem, & modum realem, quem in se habet.

QVÆSTIO XIII.

An beati videntes Deum, videant in eo creaturas?

1. HÆc quæstio celebris est, & ex ea pendet alia, nempe, an Sancti, qui in cœlis sunt, videant in essentia diuina, tanquam in speculo repræsentante, ea quæ apud nos fiunt? Variæ sunt Scholasticorum sententiæ. Ego rem breuiter expediam, præmissis aliquot notationibus.

2. Igitur Primò notandum est, quod suprà dixi cap. 3. Creaturas tribus modis esse in Deo. 1. in potentia Dei tanquam in causa efficiente. 2. in idea, tanquam in causa exemplari. 3. in scientia, tanquam in cognoscente. Vnde fit, vt triplex Esse habeant in Deo: vnum eminens, alterum ideale, tertium intelligibile.

3. Secundò notandum est, creaturas dupliciter spectari posse. 1. quoad illud Esse, quod habent in Deo, id est, quoad Esse eminens, ideale, & intelligibile. 2. quoad Esse proprium & formale, quod habent, vel habere possunt in seipsis, extra Deum. Prius Esse, est increatum & infinitum, posterius, creatum & finitum.

4. Tertiò notandum est, hanc formam loquendi vsitatam esse apud auctores; *Creaturæ videntur in Verbo*. Et tripliciter intelligi posse. 1. quòd videantur in verbo, id est, per reuelationem à Deo, seu Verbo factam. 2. in Verbo tanquam in specie expressa. 3. in Verbo, id est, in essentia diuina, tanquam in obiecto cognito.

5. Quartò notandum est, multùm differre has duas propositiones, *Creaturæ videntur visione beatifica*: Et, *Creaturæ videntur vi visionis beatificæ*. Prior habet hunc sensum. Creaturæ videntur eadem visione, qua videtur Deus. Posterior habet hunc, Creaturæ ideo videntur, quia Deus videtur. Hæc valdè distincta sunt, & patet in simili exemplo. Nam aliud est dicere: *Video canem Petri eadem visione, qua video Petrum*, Aliud, *Ideo video canem Petri, quia video Petrum*: Seu *Petrus à me visus, est ratio videndi canem* quod sine dubio falsum est. His positis; sit.

6. PRIMA CONCLVSIO. Si Creaturæ spectentur secundùm illud Esse, quod habent in Deo, certum est, beatos eadem visione, qua Deum vident, & etiam vi illius visionis, qua vident Deum, videre Creaturas. Ratio est, quia illud Esse, reipsa non est aliud, quàm ipsa essentia diuina, vt rectè docet Augustinus lib. 4. de Genesi ad litterã, cap. 24. & sequentibus. At beati vident essentiam diuinam, vt supponimus: Ergo etiam vident creaturas secundùm Esse increatum, quod habent in Deo. Hoc sensu intelligendus est D. Augustinus lib. 4. de Genesi ad litteram cap. 23. & lib. 11. de ciuit. cap. 29. & lib. 65. quæstionum, quæst. 26. Vbi distinguit duplicem cognitionem in beatis Angelis: Vnam matutinam, qua cognoscunt creaturas in Verbo. Alteram vespertinam, qua cognoscunt eas in proprio genere. Nam per matutinam intelligit visionem beatificam, qua Angeli cognoscunt creaturas in Deo, non secundùm Esse proprium, quod habent in seipsis, sed secundùm Esse eminens & increatum, quod habent in Deo, & quod est ipse Deus. Per vespertinam verò intelligit eam cognitionem, qua Angeli cognoscunt creaturas extra Deum secundùm proprium Esse creatum, quod in se habent. Itaque Angeli, secundùm Augustinũ, duobus modis cognoscunt creaturas. 1. quatenus sunt eminenter in Deo. 2. quatenus sunt formaliter in seipso. Prior cognitio est visio beatifica, posterior est naturalis. Ita explicat illum D. Thom. 1. p. q. 58. art. 6. & 7. & Vasquez disput. 51. cap. 3.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Si creaturæ spectentur secundùm Esse proprium & formale, quod in se habent, aut habere possunt extra Deum tria certa sunt. Primò, beatos videre posse creaturas in Verbo, id est, per reuelationem à Verbo factam; non quidem eadem visione, qua vident Deum, sed distincta. Ita D. Augustinus in libro de cura pro mortuis, cap. 15. Vbi docet beatos per reuelationem Dei cognoscere multa eorum, quæ apud nos fiunt. Idem docent plerique Scholastici. Secundò certum est, beatos, non videre creaturas in Verbo, tanquam in specie expressa. Ratio est, quia verbum mentis, seu species expressa non repræsentat rem cognitam, nisi illi, in quo est verbum mentis: Sicut etiam nemo cognoscit per actum cognitionis, nisi ille, in quo est actus cognitionis. Tertiò certum est, beatos eadem visione, qua vident Deum, posse videre aliquas creaturas. Ratio est; quia fieri potest, vt illa visio, qua videtur Deus, extendatur etiam ad alias res videndas: Sicut visio, qua video Petrum, extendi potest ad alias, quæ iuxta Petrum sunt.

8. Manet vna difficultas; an beati, non solùm eadem visione, qua vident Deum, sed etiam vi illius visionis videant aliquas creaturas? vel quod idem est, an essentia Dei clarè visa, per modum obiecti cogniti, sit ratio videndi aliquas creaturas? Alij explicitè, alij implicitè negant. Explicitè, Scotus, Bonauentura, Gabriel, Ocham: Implicitè, primùm illi, qui dicunt beatos quædam videre progressu temporis, quæ à principio beatitudinis non viderunt. Deinde illi, qui putant, vnumquemque ea videre quæ ad suum statum pertinent. Denique illi, qui asserunt, non omnes, sed aliquas creaturas videri, Hinc sumo quatuor argumenta.

Primum argumentum. Essentia diuina potest tribus modis concipi. 1. secundùm esse absolutum, quod in se habet. 2. cum relatione reali ad creaturas, 3. cum relatione rationis. Vel ergo essentia secundùm se, vel essentia cum relatione reali; vel essentia cum relatione rationis, est medium seu ratio videndi creaturas. Nihil horum dici potest. Non primum, quia res absoluta secundùm se spectata, si nullum dicit ordinem aut relationem ad aliud, non potest esse ratio cognoscendi aliud. Hoc omnes facilè concesserint.

9. Nec secundum, quia essentia diuina non includit realem relationem ad creaturas, vt docet D. Thomas quæst. 13. art. 17. Et ratio est, quia duplex potest esse relatio realis. Vna prædicamentalis, alia transcendentalis. Neutra conuenit Deo. Non prior, quia relatio prædicamentalis est accidens. Deus autem non est capax vllius accidentis. Nec posterior, quia relatio transcendentalis facit rem essentialiter referri ad aliud. At Deus non refertur essentialiter ad creaturas; alioqui essentialiter dependeret à creaturis tanquam à termino, quem essentialiter respiceret: sicut visus essentialiter pendet à visibili, quod respicit. Deus autem essentialiter est independens ab omni creatura. Addo, etiam si daretur talis relatio in Deo, non esset sufficiens ad intuitiuam cognitionem creaturarum; quod patet in simili exemplo. Nam Christus per scientiam infusam (distinctam à visione beatifica) clarè & intuitiuè videt suam humanitatem cum reali dependentia & relatione ad Deum: & tamen vi illius visionis non videt Deum intuitiuè. Idem est de Angelo, qui tametsi

naturali cognitione intuetur suam substantiam cum reali dependentia à Deo, non tamen vi eiusdem cognitionis intuetur Deum.

11. Nec 3. quia licet essentia diuina, quatenus habet rationem potentiæ, ideæ, & scientiæ, connotet relationem rationis ad creaturas (potentia enim respicit illas vt possibiles: idea, vt conformabiles; scientia, vt cognoscibiles, vel cognitas) tamen illa relatio rationis, non cognoscitur à beatis vi visionis beatificæ, nec potest esse ratio cognoscendi creaturas, ad quas terminatur. Ac primò quòd non cognoscatur vi visionis beatificæ certum est, quia si essentia diuina præcisè spectata secundùm esse absolutum, non est ratio cognoscendi vllam creaturam, vt dictum est: non potest etiam esse ratio cognoscendi relationem rationis, extrinsecùs aduenientem. Sicut enim præcisè spectata, non dicit ordinem ad creaturam, ita nec ad relationem rationis, alioqui ante illam relationem daretur alia relatio, & sic in infinitum.

12. Quòd autem relatio rationis non possit esse medium, seu ratio cognoscendi creaturas, sic probo. Relatio non potest cognosci, nisi cognito termino, quem respicit: Sed terminus, quem respicit relatio rationis, in Deo, est creatura: Ergo non potest cognosci, nisi cognita creatura: Ergo non est ratio cognoscendi creaturam.

13. Secundum argumentum. Beati progressu temporis multa vident, quæ non viderunt à principio beatitudinis, vt docet D. Thomas, & plerique alij. Ergo tametsi videant illa per eandem visionem, qua vident Deum, non tamen vident vi illius visionis. Ratio est, quia visio beatifica circa Deum non augetur, vel minuitur progressu temporis, sed semper manet sibi similis & æqualis. Beati enim tam clarè vident Deum à principio beatitudinis, quàm postea progressu temporis. Ergo si vi illius visionis non vident quædam à principio, non vident etiam postea progressu temporis. Nam vis & natura visionis circa Deum non mutatur. Si ergo per illam visionem quædam cognoscuntur, quæ antea non cognoscebantur, non potest hoc prouenire ex vi & natura visionis, quatenus circa Deum versatur: sed ex sola Dei voluntate, qui per eandem visionem quædam incipit reuelare, quæ antea non reuelabat. Vnde etiam patet, duobus modis posse beatis aliquid reuelari. 1. per visionem beatificam, extendendo illam ad noua obiecta videnda. 2. per actionem distinctam à visione beatifica.

14. Tertium argumentum. Vnusquisque beatus videt ea, quæ ad suum statum pertinent, vt passim docent Thomistæ. At fieri potest, vt sint duo æquè beati, qui habeant æquè claram visionem Dei; & tamen non æquè multa videant, quia non æquè multa pertinent ad statum vtriusque; Ergo illa inæqualitas, quò vnus plura, alter pauciora videat, non est petenda ex natura & vi visionis Dei: cùm illa sit æqualis in vtroque, sed potius ex libera Dei ordinatione, qui voluit & disposuit, vt quisque videat ea, quæ ad ipsum pertinent.

15. Quartum argumentum. Beati non vident omnes creaturas possibiles, futuras & existentes, vt concedunt omnes Theologi; Ergo si quas vident, non vident illas vi visionis Dei. Nam ex natura visionis Dei non potest dari ratio, cur has potius videant, quàm illas. Hoc sic ostedo. Omnes creaturæ possibiles, sunt æquè possibiles respectu potentiæ Dei: & similiter, omnes futuræ sunt æquè futuræ, respectu decreti vel permissionis Dei: & deinde omnes existentes, sunt æquè existentes respectu conseruationis diuinæ. Ergo non est ratio, cur Deus clarè visus, repræsentet potiùs has possibiles quàm illas, aut potius has futuras, quàm illas, nisi quia ita vult. Et sanè, quæ potest esse causa, cur multa futura contingentia definitè cognoscantur à beatis, & tamen definitus dies iudicij ipsos lateat? Hoc non prouenit ex natura visionis Dei, quia dies ille non minus visibilis est, quàm alia futura contingentia: sed ex sola Dei voluntate, qui vult illum diem omnibus occultum esse, cùm tamen multa alia velit esse manifesta.

16. Dicunt aliqui; causam assignari posse ex differentia luminis gloriæ: Nam lumen gloriæ quod in Petro est, ex natura sua ordinatur, inquiunt, ad has creaturas manifestandas, non ad illas. Et lumen gloriæ, quod in paulo est, alio modo se habet. Sed qui hoc dicunt, parum sui memores sunt. Nam si essentia diuina clarè visa, est ratio cognoscendi creaturas, vt ipsi volunt: ergo ex parte essentiæ diuinæ, non ex parte luminis gloriæ, causa assignanda est, cur hæ potius creaturæ videantur quàm aliæ. Deinde, lumen gloriæ est eiusdem speciei in omnibus beatis, & non differt, nisi secundùm intensionem & remissionem intra eandem speciem. At intensio & remissio luminis efficit quidem, vt obiectum magis, vel minùs clarè videatur; non tamen vt hoc obiectum videatur, & non illud.

17. Alij dicunt, causam huius ex eo sumendam esse, quòd quidam clariùs, alij minùs clarè videant essentiam Dei: ac proinde, sicuti essentia Dei clarè visa, est ratio cognoscendi creaturas, sic eandem essentiam, quò magis clarè visa est, eò plures creaturas cognoscendi rationem esse, & quò minus, eò pauciores. Sed hoc iam refutatum est. Deinde, sic non assignatur ratio, cur hæ potiùs creaturæ videantur, quàm illæ. Esto enim, qui clariùs videt Deum, videat plures creaturas; Sed cur Angelos potius, quàm homines? Aut cur hos potius, quàm plantas? hîc hæretur. Nec ad lumen gloriæ recurrendum est, vt dixi. Nam id quidem, quò intensius est, eò clariorem efficit visionem obiecti. At non potest esse causa, cur inter tot creaturas, æquè visibiles, videantur hæ potiùs, quàm illæ.

18. Solent aliqui respondere, lumen gloriæ, tametsi in omnibus beatis sit eiusdem speciei; differre tamen per differentias indiuiduantes, ac proinde non solam intensionem ac remissionem in lumine spectandam esse, quæ efficiat, vt obiectum magis vel minus clarè videatur, sed etiam differentias indiuiduantes, quæ efficiant, vt hæ potius creaturæ videantur, quàm illæ. Sed frustra. Nam de lumine gloriæ, seruata proportione, differendum est, sicut de supernaturali lumine fidei & naturali lumine intellectus. Sicut enim lumen gloriæ est eiusdem speciei in omnibus beatis, & in diuersis habet diuersas differentias indiuiduantes, sic etiam respectu hominum viatorum dicendum est de lumine fidei & intellectus. At differentiæ indiuiduantes in lumine fidei & intellectus non efficiunt, vt Petrus credat alios articulos, quàm Paulus, aut cognoscat alias res naturales. Potest enim fieri, vt non obstantibus differentiis indiuiduantibus, ambo credant eosdem articulos, & intelligāt easdem res naturales. Ergo similiter, non obstantibus differentiis indiuiduantibus in lumine gloriæ, fieri potest, vt videant easdem creaturas in Deo. Hæc pro nobis. Nunc obiectiones diluendæ sunt.

19. Prima obiectio. D. Gregor. lib. 4. Dialog. cap. 33. de beatis in cœlo sic loquitur: *Quid est quod ibi nesciant, vbi scientem omnia sciunt?* Respondeo. Hoc nihil contra nos facit. Nam sensus illorū verborū est hic: Si conceditur beatis, vt videāt Deum, quia omnia

nouit; cur non concedatur illis vt cognoſcant, ea quæ apud nos ſunt; Nam Deus qui omnia nouit, poteſt eis reuelare.

20. Secunda obiectio. Viſio beatifica ſuccedit fidei iuxta illud 1. Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem.* Ergo quæcunque nunc fide credimus, poſtea per viſionem beatificam videbimus. Sed nunc credimus multa creata myſteria: Ergo illa omnia poſtea videbimus per viſionem beatificam. Reſpondeo. Viſio ſuccedit fidei, quoad obiectum primarium, quod eſt Deus, non autem quoad ſecundarium, quod ſunt creaturæ. Et ſic locus Apoſtoli intelligendus eſt.

21. Tertia obiectio. Beati qui vident Deum, vident ſuam viſionem: Ergo aliquam ſaltem creaturam vident. Antecedens patet, quia ſicut is, qui amat, vel gaudet, experitur ſe amare vel gaudere: ſic etiam, qui Deum videt, experitur ſe videre. Reſpondeo. Aliud eſt, experimentaliter & vitaliter percipere ſuum actum: aliud, in Deo, tanquam in obiecto cognito, videre illum. Hoc poſterius negamus; alterum concedimus.

22. Quarta obiectio. Beati, qui vident Deum, vident in eo virtualem diſtinctionem attributorum, quæ ex natura illi conuenit; vt ſupra dictum eſt, cap. 1. q. 1. & 4. At illa virtualis diſtinctio non poteſt videri ſine ordine ad creaturas realiter inter ſe diſtinctas: Ergo beati vident illum ordinem ad creaturas. Ergo & ipſas creaturas. Reſpondeo. Verum eſt, illam virtualem diſtinctionem eſſe in Deo: & cognoſci à beatis. Falſum eſt, non poſſe cognoſci à beatis ſine ordine ad creaturas realiter diſtinctas. Poteſt enim cognoſci per ordinem ad diuinas proceſſiones realiter inter ſe diſtinctas, vt loco citato explicatum eſt.

23. Quinta obiectio. Qui cognoſcit cauſam, cognoſcit in ea effectum: Ergo qui videt Deum, videt in eo creaturas. Reſpondeo. Antecedens poteſt dupliciter intelligi. Primo, qui cognoſcit cauſam creatam, cognoſcit in ea effectum. Sic verum eſt, quia cauſa creata dicit realem ordinem ad ſuum effectum. Secundò, qui cognoſcit cauſam increatam, cognoſcit in ea effectum. Sic falſum eſt, quia cauſa increata non dicit realem ordinem ad ſuum effectum. Deinde prior ſenſus iterum dupliciter intelligi poteſt. Primò, qui cognoſcit cauſam creatam intuitiuè, cognoſcit in ea effectum intuitiuè. Sic falſum eſt. Secundò, qui cognoſcit cauſam creatam intuitiuè, cognoſcit in ea effectum abſtractiuè. Sic verum eſt, ſed nihil ad propoſitum. Nos enim diſputamus de intuitiua cognitione creaturarum in Deo, non de abſtractiua.

24. Sexta obiectio. Beati in cælo cognoſcunt noſtras preces, & alia, quæ circa nos fiunt; ſed non eſt alius modus cognoſcendi, quàm in Deo: Ergo illa omnia cognoſcunt in Deo. Reſpondeo. D. Auguſt. in lib. de cura pro mortuis, cap. 15. vbi de hac re agit, docet Beatos tribus modis iſta cognoſcere. Primò, ex relatione hominum, qui ex hac vita ad illos veniunt. Secundò ex relatione Angelorum. Tertiò, ex peculiari Dei reuelatione. Deus enim, qui omnia nouit, non patitur amicos ſuos, quibus intimè in cœlo coniunctus eſt, ignorare ea, quæ apud nos fiunt, præſertim ſi aliquo modo ipſos quoque attingat. Hoc enim requirit lex amicitiæ, vt fatetur Chriſtus Ioan. 15. *Iam non dico vos ſeruos, quia ſeruus neſcit, quid faciat Dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia, quæcunque audiui à Patre meo, nota feci vobis.* Hos, inquam, tres modos tradit Auguſt. loco citato. Et certè, ſi putaſſet eſſe alium, nempe vidēdi creaturas in Deo, tanquam in obiecto cognito, nō vtique diſſimulaſſet.

25. Septima obiectio. Eſſentia diuina eſt ipſi Deo ratio cognoſcendi creaturas. Ergo etiam beatis. Si enim Deus in ſua eſſentia cognita, cognoſcit creaturas; cur non etiam beati in eadem eſſentia cognita, poſſint cognoſcere creaturas? Reſpondeo. Antecedens dupliciter intelligi poteſt. Primò, quòd eſſentia diuina ſit ipſi Deo ratio cognoſcendi creaturas per modum obiecti primario cogniti. Secundò quòd ſit illi ratio cognoſcendi per modum verbi mentis, ſeu ſpeciei expreſſæ. Priori ſenſu falſum eſt: poſteriori cōceditur. Non enim Deus cognoſcit creaturas in ſeipſo, tanquam in obiecto prius cognito (de quo ſenſu hìc diſputamus) ſed tanquam in verbo, ſeu ſpecie expreſſa repræſentante, vt dicam ſequenti capite. Si priori modo cognoſceret creaturas in ſeipſo, tunc rectè ſequeretur, etiam beatos poſſe eas cognoſcere in Deo clarè viſo. At ex eo, quòd Deus cognoſcit creaturas in ſua eſſentia tanquam in verbo, non ſequitur, beatos eodem modo cognoſcere. Ratio eſt, quam ſuprà aſſignaui, quia verbum mentis non repræſentat rem cognitam, niſi illi, in quo eſt verbum mentis, ſicut etiam nemo poteſt cognoſcere per actum cognitionis, niſi ille, in quo eſt actus cognitionis.

26. Ex dictis tria colligo. Primò, beatos in Deo videre creaturas ſecundùm eſſe eminens, quod habent in Deo. Secundò, videre etiam creaturas in Deo ſecundùm eſſe proprium, quod habent, vel habere poſſunt in ſeipſis extra Deum in duplici ſenſu. 1. quia vident eas per reuelationem Dei, diſtinctam à viſione beatifica. 2. quia vident eas per ipſam viſionem beatificam, quæ ad illas videndas extenditur. Tertiò, non tamen videre creaturas in Deo vi viſionis beatificæ: vel, eſſentiam diuinam clarè viſam, non eſſe rationem videndi creaturas, ſiue per modum obiecti cogniti, ſiue per modum ſpeciei expreſſæ. Quæres; an ſaltem per modum ſpeciei impreſſæ poſſit hoc fieri? non dubito: quia ſpecies impreſſa, ſeu intelligibilis, vt alij vocant, concurrit tantùm actiuè ad intuitiuam cognitionem illius rei, cuius eſt ſpecies. Hanc actiuitatem poteſt Deus ſupplere per eſſentiam.

CAPVT X.

De Scientia Dei.

Dicam 1. de triplici Dei ſcientia; naturali, libera, & media: quarum prima eſt rerum poſſibilium; altera futurarum abſolutè; tertia futurarū ſub conditione. 2. an ſit aliquis ordo inter hanc triplicem ſcientiam. 3. an Deus cognoſcat ſeipſum. 4. an cognoſcat omnes creaturas poſſibiles. 5. an certò & infallibiliter cognoſcat futura contingētia. 6. an cognoſcat illa immediatè in ſeipſis. 7. etiam in cauſis ipſorum. 8. an etiam in ſuis ideis. 9. an in ſuo decreto. 10. an ideo certò & infallibiliter cognoſcat futura contingentia, quia ſunt illi præſentia. 11. an aliunde ſumenda ſit hæc certitudo & infallibilitas. 12. an hæc certitudo & infallibilitas diuinæ præſcientiæ cohæreat cum libertate arbitrij noſtri. 13. an Deus cognoſcat infinita. 14. an cognoſcat etiam mala. 15. an ſcientia Dei ſit cauſa rerum. 16. an ſcientia Dei ſit variabilis?

QVÆSTIO I.

De triplici Scientia Dei.

1. Scientia Dei ſecundùm ſe eſt vnica & ſimplex; quia eſt ipſamet eſſentia diuina, quæ non niſi vnica & ſimplex eſt. Terminatur tamen ad varia obiecta ſecundaria, & ideo ex parte obiecti ſecundarij poteſt eſſe triplex ſcientia, vt iam explicabo.

2. Prima Conclvsio. Triplex in Deo ſcien-

tia constitui potest. Vna merè naturalis, altera merè libera, tertia media. Naturalis est, quia Deus ab æterno ante omne liberum decretum voluntatis cognouit res omnes possibiles. Libera, qua post decretum suæ voluntatis absolutè & determinatè cognouit omnes res futuras. Media, qua ab æterno, non absolutè, sed sub conditione cognouit, quid homines & Angeli facturi essent, pro sua libertate, si cum his vel illis circumstantiis: in tali vel tali rerum ordine collocarentur. Vna igitur possibilium scientia est: duæ futurorum. Et earum altera conditionata, altera absoluta.

3. Hæc triplex scientia potest declarari hoc modo. 1. Deus ab æterno, antequam aliquid extra se producere statuisset, cognouit infinitos rerum ordines, quos creare posset, si vellet. 2. cognouit, quid in singulis ordinibus futurum esset ex libero hominum & Angelorum arbitrio, si vellet eos cum his vel illis circunstantijs producere. 3. ex illis omnibus elegit hunc ordinem, qui nunc actu decurrit à creatione mundi, vsque ad consummationem. 4. facta tali electione, absolutè & determinatè vidit omnia, quæ in hoc ordine, ex libero hominum & Angelorum arbitrio futura essent.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Prima scientia dicitur merè naturalis, tum quia omnem liberum actum voluntatis antecedit; tum etiam, quia Deus necessariò & naturaliter per eam cognoscit res omnes possibiles. Altera dicitur merè libera, tum quia sequitur liberum actum diuinæ voluntatis, tum etiam quia Deus potuisset non cognoscere res futuras, si nimirum statuisset eas non producere. Tertia dicitur media, quia partim scientiæ naturali, partim liberæ similis est. Nam sicut scientia naturalis præcedit omnem actum liberum diuinæ voluntatis, ita etiam scientia media. Rursum, sicut Deus per scientiam liberam potuisset res futuras non cognoscere, si statuisset eas non producere, ita per scientiam mediam potuisset non præscire ea, quæ Angeli, & homines reuera facturi sunt, si pro sua libertate non fuissent ea facturi, sed aliquid aliud. Vide Molinam quæst. 14. art. 13. disput. 17.

5. TERTIA CONCLVSIO. Solet etiam aliter distingui scientia Dei, vt alia sit scientia simplicis intelligentiæ, alia visionis. Scientia simplicis intelligentiæ est, qua Deus cognoscit omnia possibilia: scientia visionis est, qua cognoscit omnia præterita, præsentia & futura. Vide D. Thom. quæst. 14. art. 9. Hæc distinctio parum differt à priori. Nam scientia simplicis intelligentiæ, quæ antecedit liberum actum voluntatis, est eadem cum scientia libera. An autem scientia media ad alterum horum membrorum reuocari possit, dubium est. Aliqui reuocant ad scientiam simplicis intelligentiæ, quam dicunt esse duplicem: Vnam absolutam rerum possibilium, quæ est merè naturalis; alteram conditionem rerum futurarum, quam nos mediam vocamus. Aliqui putant parum referre, siue eò reuocetur, siue non, quia potest constitui tertium membrum. Et sic est. Quid enim obstat: quominus dicamus, doctrinæ causa, vnam esse scientiam possibilium; alteram futurorum absolutè: tertiam futurorum sub conditione? Et harum prima est naturalis; secunda libera; tertia media.

6. Est etiam alia dissensio de obiecto scientiæ mediæ. Molina docet illam versari circa futura conditionata quæ pendent à libero arbitrio hominum & Angelorum. Quidam alius extendit illam ad omnia futura conditionata, etiam ad ea, quæ pendent à causis naturalibus. Itaque secundùm Molinam, Deus per scientiam mediam ab æterno præuidit, quid homines & Angeli liberè acturi essent, si crearentur, non autem quid causæ naturales essent acturæ: quia hoc vult pertinere ad scientiam merè naturalem. At secundùm alterum per eandem scientiam mediam præuidit, quid omnes causæ essent acturæ, siue liberæ, siue necessariæ. Dei scientia De speculatiua, & practica dicam infra quæst. 15.

II. QVÆSTIO.

An sit aliquis ordo inter hanc triplicem scientiam?

1. QVæritur de ordine prioris, & posterioris. Et sensus est, An vna scientia sit prior alia? vel magis generatim, An vnus actus diuinus, siue sit intellectus, siue voluntatis, sit prior alio? Explicabo rem breuiter.

2. PRIMA CONCLVSIO. In actibus diuinis intellectus & voluntatis datur aliquis ordo prioris & posterioris, nō quidem actu ex natura rei, quasi vnus actus ex natura rei sit prior alio, sed secundùm rationem, cum fundamento in re. Prima pars patet ex materia de Prædestinatione, Trinitate, & Incarnatione, vbi Theologi distinguunt quædā signa seu instantia, quibus vnus actus præcedit alium. Soli Nominales videntur hunc ordinem negare. Secunda pars est contra Scotum, qui sicut ponit distinctionem formalem ex natura rei inter attributa diuina, sic etiam ponit ordinem prioris & posterioris ex natura rei. Hoc refutatum est cap. 1. quæst. 1. Tertia pars probatur, quia si dandus est aliquis ordo, & non ex natura rei, necesse est dari secundùm nostrum modum intelligendi, qui tamen habeat fundamentum in re. Hoc fundamentum sic explico. Attributa diuina, licet actu non distinguantur inter se ex natura rei, tamen virtute distinguuntur. Hæc autem virtualis distinctio, quæ ex natura rei illis conuenit, est fundamentum actualis distinctionis, quam nos inter illa facimus per nostrū concipiendi modum. Eodem ergo modo actus diuini, licet inter se non habeāt actualem ordinem prioris & posterioris, ex natura rei habent tamen virtualem. Hic autem virtualis ordo, qui ex natura rei illis conuenit, est fundamentum ordinis actualis quem nos ponimus inter actus diuini intellectus & voluntatis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ordo prioris & posterioris in actibus diuinis sumitur secundùm proportionem illius ordinis, qui est in actibus humani intellectus & volūtatis. Potest autem dupliciter considerari. Primò, ex parte intellectus & voluntatis. Secundò, ex parte obiecti, seu earum rerum, quæ cadunt sub intellectum & voluntatem. Et quidem ex parte intellectus & voluntatis est hic ordo. 1. est scientia naturalis. 2. scientia media seu conditionata. 3. liberum decretum voluntatis. 4. libera seu absoluta scientia futurorum. Ratio est, quia inter intellectum & voluntatem est hæc connexio (siue actualis ex natura rei, vt in nobis; siue virtualis, vt in Deo) vt voluntas non possit operari, nisi intellectus proponat illi obiectum circa quod operetur: Voluntas enim non fertur nisi in cognitum. Ergo necesse est, vt aliquis actus intellectus sit prior quouis actu voluntatis Et hoc modo scientia naturalis prior est decreto voluntatis. Rursum, actus intellectus non potest esse liber, nisi supposito libero actu voluntatis. Nam voluntas est principium omnium actionum liberarum. Ergo similiter necesse est, vt aliquis liber actus voluntatis præcedat liberum actum intellectus. Et hoc modo liberum decretum Dei præcedit liberam scientiam futurorum.

4. Ex parte obiecti, seu earum rerum, quæ cadunt sub intellectum & voluntatem, triplex ordo constitui potest. Primus inter res cognitas per scientiam

naturalem. Secundus inter res volitas per liberum decretum voluntatis. Tertius inter res cognitas per liberam ſcientiam futurorum. Nec opus eſt quarto ordine inter res cognitas per ſcientiam mediam: nam is facilè ex aliis colligi poteſt. Sicut enim ſcientia media partim naturalis, partim libera eſt; ſic ordo inter res cognitas per illam ſcientiam, partim eſt idem cum ordine rerum cognitarum per ſcientiam naturalem, partim cum ordine cognitarum per ſcientiam liberam.

5. Igitur triplex ille ordo ſic explicari poteſt. Primus qui eſt inter res per ſcientiam naturalē cognitas, ſumi debet ex naturali connectione, vel dependentia ipſarum rerum inter ſe. Ratio eſt, quia ſcientia naturalis eſt accommodata naturis rerum, quæ per illam cognoſcuntur. Vnde hæc regula ſeruanda eſt. Quando duæ res naturaliter inter ſe connexæ ſunt, ita vt vna ab altera naturaliter dependeat; tunc illa, cenſetur prius cognita per ſcientiam naturalem, à qua alia pendet, illa poſterius, quæ ab alia pendet. Quando autem duæ res non ſunt naturaliter connexæ, ita vt neutra earum ab altera dependeat: tunc vna non cēſetur prius, vel poſterius cognita per ſciētiam naturalem, quàm altera. Hoc modo homo & riſibile inter ſe connexa ſunt, quia riſibilitas naturaliter pendet ab homine. At equus & leo non ſunt connexa, quia vnum ab altero non pendet ex natura rei. Igitur, cùm Deus per ſcientiam naturalem cognoſcit hæc omnia, prius cenſetur cognoſcere hominem, quàm riſibilitatem, non tamen prius equum quàm leonem.

6. Secundus ordo, qui eſt inter res volitas per liberum decretum Dei, ſumi debet non quidem ex naturali connexione rerum inter ſe, ſed ex ordine cauſalitatis, quem res inter ſe habent. Ratio eſt, quia liberum decretum nón ſemper pendet ex naturali rerum connexione, ſed ex arbitrio & diſpoſitione Diuina. Deus autem poteſt velle, vt duæ res, quæ inter ſe non habent naturalem connexionem, habeant tamen inter ſe ordinem cauſalitatis, verbi gratia, poteſt velle, vt Incarnatio Verbi ſit medium, & redemptio generis humani ſit finis: cùm tamen ex natura rei non ſit connexio inter illa duo. Igitur hæc regula ſeruanda eſt. Quando duæ res habent inter ſe ordinem cauſalitatis in tempore, tunc illa cenſetur prius volita ab æterno, quæ eſt cauſa alterius; illa poſterius, quæ eſt quaſi effectus. Hic ordo varijs modis aſſignari poteſt. 1. Inter finem & media. 2. Inter ipſa media inter ſe comparata. 3. Inter meritum & præmium. 4. Inter ſubiectum & formam. Sed de hac re plura in ſequenti capite, quæſt. 10. vbi ex profeſſo agendum eſt de ordine prioris & poſterioris, qui eſt inter decreta diuina.

7. Tertius ordo, qui eſt inter res cognitas per ſcientiam liberam, planè conſentit cum præcedenti ordine. Igitur hæc regula ſeruari debet; Id cenſetur prius cognitum per ſcientiam liberam, quod eſt prius volitum per decretum liberum. Sicut ergo finis cenſetur prius volitus quàm media; ſic etiam cenſetur prius cognitus: Et ſic deinceps. Et hæc pauca ſufficiant. Videri poteſt Franciſcus Suarez in 3. part. tomo. Diſput. 5. ſect. 1.

QVÆSTIO III.

An Deus cognoſcat ſeipſum?

1. CErtum eſt, Deum non ſolùm cognoſcere, ſed etiam comprehendere ſeipſum; quod dupliciter probari poteſt. Primò, ex ſententia Diui Thomæ, quia comprehendere rem aliquam, nihil aliud eſt, quàm cognoſcere eam tam perfectè, quàm cognoſcibilis eſt: At Deus cognoſcit ſe tam perfectè, quàm cognoſcibilis eſt. Ergo comprehendit ſeipſum. Minor patet, quia ſicut eſt infinitè cognoſcibilis, ſic habet infinitam vim cognoſcendi; ac proinde infinitè ſe poteſt cognoſcere. Secundò, ex ſententia D. Auguſtini, quia comprehendere rem aliquam, nihil aliud eſt, quàm ita eam cognoſcere, vt nihil ipſius lateat cognoſcentem; Sed Deus ita cognoſcit ſeipſum, vt nihil ſui ipſum lateat: Ergo comprehendit ſe. Minor patet; quia in Deo ſunt eſſentia, attributa, perſonæ, libera decreta & conſilia. Nihil horum latet ipſum Deum.

2. Hîc diſputari ſolet, an Deus in illo priori, quo ſcientia naturalis præcedit libera decreta voluntatis, cognoſcat futura ſua decreta? Quod clarius ſic propono. Quatuor inſtantia rationis poſſunt hîc ſpectari, vt ex dictis patet. In 1. eſt ſcientia naturalis, ſeu ſimplicis intelligentiæ. In 2. ſcientia media ſeu conditionata. In 3. libera decreta. In 4. libera ſcientia, quam alij viſionis appellant. Igitur libera decreta, quæ ſunt in tertio inſtanti, concipiuntur tanquam futura pro primo & ſecundo inſtanti. Eſt ergo quæſtio, an Deus, vel in primo inſtanti per ſcientiam naturalem, vel in ſecundo per ſcientiam mediam, præuideat determinatè ſua decreta, quæ in tertio inſtanti futura ſunt? Aliqui affirmant, quia in primo inſtanti per ſcientiam naturalem ſeipſum comprehendit: Ergo cognoſcit omnia ſua decreta. Nam horum cognitio neceſſaria eſt ad perfectam comprehenſionem, vt ſupra dictum eſt. Deinde Deus præuidet noſtra decreta, antequam fiant: Ergo & ſua præuidere poteſt antequam ſint.

3. Molina contrarium ſentit. Ratio eius eſt, quia duplex eſt comprehenſio alicuius obiecti; Vna eminens quæ excedit rem cognitam, qualis eſt in Deo reſpectu creaturarum. Altera, adæquata, quæ exæquat rem cognitam, qualis eſt in Deo reſpectu ſui ipſius. Prior comprehenſio ſufficit ad cognoſcenda futura decreta in aliqua cauſa libera & indifferente: non item poſterior. Deus ergo, quia ſua cognitione excedit noſtrum liberum arbitrium, poteſt in eo plus cognoſcere quàm actu in ipſo eſt: nempe futura decreta. At quia non excedit ſuum proprium arbitriū, non poteſt plus in illo cognoſcere, quàm actu in ipſo eſt. In primo autem inſtanti non ſunt actu in ipſo libera decreta: Ergo non poteſt illa tunc cognoſcere. Et patet in ſimili exemplo. Nam quilibet Angelus tametſi comprehendat ſeipſum, quia tamen non eminenter, ſed adæquatè ſe comprehendit, non poteſt in ſe præuidere ſua futura decreta. Alioqui mali angeli præuidiſſent futurum ſuum lapſum: & boni futuram perſeuerantiam. Idem ergo ſeruata proportione de Deo dicendum eſt.

4. Ego ſic ſtatuo. Primò, Deum in primo inſtanti per ſcientiam merè naturalem non cognoſcere futura ſua decreta, verbi gratia, decretum creationis mundi, prædeſtinationis, reprobationis, permiſſionis peccati, punitionis, & ſimilia. Ratio eſt, quia ſi in primo inſtanti cognoſceret hæc omnia decreta abſolutè futura, cognoſceret etiam futura hominum peccata, & bona opera. Hæc autem non cognoſcit in primo inſtanti per ſcientiam naturalem, ſed in quarto per ſcientiam liberam. Nam vt rectè docent Patres & Scholaſtici, præſentia Dei, qua ab æterno cognoſcit futura contingentia, ſupponit eorum futuritionem: Ideo enim cognoſcit, quia futura ſunt. Ergo prius eſt, res eſſe futuras, quàm Deum cognoſcere res futuras. At non ſunt futuræ, niſi ſuppoſito Dei decreto, quo velit permittere, vt fiant: Hoc autem decretum eſt in tertio inſtanti. Ergo pro primo inſtanti non ſunt abſolutè futuræ. Ergo tunc non co-

gnoscuntur absolutè futuræ.

5. Secundò, Deum in secundo instanti per scientiam mediam, seu conditionatam, non cognoscere primum suum futurum decretum. Ratio est, quia illa scientia versatur tantum circa futura conditionata: Sed primum decretum Dei futurum non potest esse conditionatum: Ergo per scientiam conditionatam non potest illud cognoscere. Minor probatur, quia ponamus primum decretum esse hoc, *Volo mundum creare.* Hoc decretum, si primum est, non potest esse conditionatum. Debet enim pendere ab aliqua conditione præsupposita, quæ nulla fingi potest ante primum decretum. Quæ enim illa sit? Aliqui ponunt hanc. *Si creassem genus humanum in tali homine, ex illius progenie hos vel illos elegissem ad gloriam.* Sed frustra. Nam in ista propositione est quidem decretum conditionatum, nempe, *Elegissem hos vel illos homines ad gloriam*, quod pendet ab hac conditione, *Si creassem genus humanum in tali homine*; Sed illud decretum non est primum, de quo nunc disputo. Non enim elegisset aliquos ex progenie talis hominis; nisi prius decreuisset creare genus humanum in tali homine. Igitur primum decretum est. *Volo creare genus humanum in tali homine.* Hoc autem quamdiu primum esse ponitur, non potest esse conditionatum. Nulla enim conditio excogitari potest.

6. Tertiò, Deum in quarto instanti per scientiam liberam cognoscere omnia sua decreta, non tanquam futura, sed tanquam iam facta in tertio instanti. Ratio est, quia certum est, quòd non ignoret sua decreta, iuxta illud. 1. Corinth. 2. 11. *Quæ Dei sunt, nemo cognouit nisi Spiritus Dei.* Debet ergo cognoscere per aliquam scientiam. Non per naturalem aut mediam: Ergo per liberam. Hinc sequitur primò, Deum in primo instanti per scientiam naturalem non perfectè se comprehendere, nisi quoad naturalia, non autem quoad libera. Ac proinde perfectam comprehensionem non consistere in sola scientia naturali, sed complecti vtramque, tam liberam, quàm naturalem. Ratio est, quia quædam sunt in Deo naturaliter ac necessario, vt essentia, & personæ; quædam liberè, vt decreta. Hæc per liberam scientiam, illa per naturalem cognoscuntur. Secundò sequitur Deum per eandem scientiam liberam cognoscere omnia decreta, tam sua, quàm hominum & Angelorum. Hoc interest, quod sua cognoscat, non vt futura, sed vt facta: non enim cognoscit sua in primo, vel secundo instanti, quo futura sunt, sed in quarto, cùm iam facta sunt. At hominum & Angelorum decreta cognoscit antequam fiant, non tamen antequam futura sint. Prius enim est, futura esse, quàm futura præuideri. Et prius est futura præuideri, quàm reipsa esse. Ratio huius discriminis est, quia scientia libera, qua Deus tam sua, quàm nostra decreta libera cognoscit, supponit actum voluntatis liberum. Ergo necesse est, vt Deus, antequam per scientiam liberam cognoscat sua decreta, prius habeat libera decreta: Ergo non potest illa cognoscere, vt futura, quia nostra futura nō sunt, nisi supposito decreto Dei permittentis. Hoc autem decretum sufficit, vt scientia Dei inde dicatur libera.

QVÆSTIO IV.

An Deus cognoscat creaturas possibiles, & quomodo?

1. DVo certa sunt. Primum est: Deum cognoscere omnes creaturas possibiles, iuxta illud Hebr. 4. 13. *Non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius.* Et ratio est, quia scientia Dei est infinita. Ergo extendit se ad omnia intelligibilia. Ergo etiā ad creaturas possibiles, Deinde Deus non potest ignorare id quod potest producere: potest autem producere res possibiles: Ergo eas non ignorat.

2. Secundò. Certum est quòd cognoscat omnes creaturas possibiles, non solùm secundùm illud esse eminens, & increatum, quod habent in Deo, sed etiam secundùm esse proprium & particulare, quod singulæ in seipsis habere possunt extra Deum: Ac proinde, scientiam Dei non tantùm terminari ad ipsam Dei essentiam & ad eminentiam illam omnium rerum creabilium, quam in se formaliter Deus habet, sed etiam ad ipsas res creabiles, quæ in ipso non sunt formaliter, sed tantùm eminenter. Probatur 1. ex infinitate scientiæ Diuinæ. 2. quia alioqui Deus nō cognosceret creaturas, sed tantùm suam essentiam, quia creaturæ, prout sunt in Deo, non sunt creaturæ, sed ipsa creatrix essentia. 3. quia creaturæ, debent à Deo cognosci secundùm illud esse, secundùm quod creandæ sunt à Deo: sed creandæ sunt secundum esse formale, quò in se recidiunt: Ergo secundùm illud debent à Deo cognosci.

3. His positis, dubium est de modo cognoscendi. Aliqui generatim docent, Deum in seipso, tanquam in obiecto primario prius cognito cognoscere omnes creaturas. Ratio est, quia effectus cognoscitur in causa prius cognita. Alij contra contendunt, creaturas non in Deo, sed in seipsis immediatè à Deo cognosci. Ratio est, quia non sunt in Deo secundùm proprias rationes formales: Ergo secundùm illas non possunt cognosci in Deo, Ego sentio, vt sequitur.

4. PRIMA CONCLVSIO. Deus per scientiam naturalem cognoscit omnes creaturas possibiles immediatè in seipsis. Ratio est, quia sunt immediatè in seipsis cognoscibiles: Ergo hoc modo à Deo cognosci possunt, præsertim cùm Dei cognitio sit infinitè perfecta, ac proinde ad omnia cognoscibilia immediatè possit extendi. Dices, Creaturæ possibiles, vt possibiles, non habent vllum esse actu, nisi in Deo. Ergo non sunt actu cognoscibiles, nisi in Deo. Vnumquodq; enim eatenus cognoscibile est, quatenus actu est. Et confirmatur, quia obiectum, quod actu cognoscitur, debet effectiuè concurrere ad cognitionem, vel per se, vel per speciem sui. At res possibiles, vt possibiles, non possunt per se actiuè concurrere, quia in actu non sunt. Nec per speciem sui, quia Deus non habet vllam speciem rerum possibilium in se, nisi suam essentiam. Ergo per essentiam, & in essentia, Dei possunt tantùm cognosci.

5. Propter hoc argumentum fingunt aliqui creaturas possibiles, antequam existant, habere quoddam esse essentiæ quod sit reale, æternum, improductum, & conueniens illis independenter à Deo, & quod in eis supponitur, non solùm ante productionem, sed etiam ante cognitionem, vt ratione illius possint esse obiecta Diuinæ cognitionis. Hoc figmentum non eget longa refutatione. Dicendum ergo breuiter est, res possibiles, antequam in seipsis extra Deum existant, non habere proprium esse reale in actu, sed tantùm in potentia. Hinc enim vocantur possibiles, quia habent esse possibile, seu in potentia. Hoc autem esse possibile potest dici reale, non actu, sed potentia. Actu tamen cognosci potest, vt patet in simili exemplo. Nam Deus actu cognoscit res præteritas secundùm esse, quod habuerunt, & futuras secundùm esse quod habituræ sunt. Cur non similiter possibiles secundùm esse, quod habere possunt? Neque necesse est, vt obiectum, quod actu cognoscitur effectiuè concurrat ad cognitionem diuinam; siue per speciem sui. Nam intellectus Dei est infinitæ virtutis ac perfectionis, & ideo non indiget concursu extrinseco

causæ ad intelligendum: Neque opus habet determinari ad hoc vel illud intelligendum, quia semper est in actu secundo respectu omnium obiectorum intelligibilium, eo modo quo intelligibilia sunt. Secus est de nobis. Nam intellectus noster finitam vim habet, & ex se est tantum in actu primo, nec potest exire in actum secundum, nisi ab obiecto determinetur.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Deus non cognoscit creaturas possibiles in seipso, tanquam in obiecto primario prius cognito, quo pacto effectus cognoscitur in causa prius cognita. Ratio patet ex præcedenti capite quia Deus in se est res planè absoluta, nec vllam dicit realem relationem aut ordinem ad creaturas possibiles: Ergo ex eo præcisè quòd seipsum cognoscit per modum obiecti, non necessariò cognoscit in se tanquam in obiecto prius cognito, creaturas possibiles. Dices: Ergo non comprehendit seipsũ. Respondeo. Non sequitur, quia ad perfectam comprehensionem satis est, quòd vno actu cognitionis cognoscat se, & omnes creaturas, nec quidquam ipsius, aut creaturarum ipsum lateat; & tam perfectè cognoscat singula, quàm perfectè cognosci possunt. Hoc autem potest facere, etiam si vnum non cognoscat mediante alio. Imo perfectius est, si singula immediatè cognoscat in seipsis sicut cognoscibilia sunt.

7. Dices. 2. Sanctus Augustinus lib. 83. quæstionum quæst. 46. ait, *Deum nihil extra se intueri*, Respondeo. Augustinus ibi disputat de ideis: & dicit Deum, cùm vellet hunc mundum creare, non intuitum fuisse aliquam ideam extra se, ad cuius imitationem crearet hunc mundum (sicut faciunt pictores, qui extra se habent positam imaginem, quam intuentur, & ad eius similitudinem pingunt aliam) sed intra se habuisse ideas rerum omnium quas facturus erat, nec indiguisse externo exemplari. Et hoc verissimè dicitur ab Augustino, nec quicquam nostræ sententiæ aduersatur.

8. TERTIA CONCLVSIO. Licet Deus non cognoscat creaturas possibiles in seipso, tanquam in obiecto prius cognito, cognoscit tamen illas in se, tamquam in verbo mentis, seu specie expressa repræsentante. Hoc sic explico, Essentia Dei licet actu vnica & simplex sit, virtute tamen multiplex est, & multa officia sustinet. Et tria potissimùm, quod ad præsens institutum attinet. 1. Officium essentiæ seu deitatis. Hinc habet Deus quòd sit Deus. 2. Officiũ obiecti intelligibilis. Hinc habet, quòd sit obiectum cognitum. 3. Officium cognitionis: Hinc habet, quòd sit cognoscens & intelligens. Igitur Deus cognoscit creaturas in sua essentia; non quatenus Deitas, seu essentia est, nec item, quatenus est obiectum cognitum, sed quatenus est ipsa actualis cognitio, quæ intellectualiter repræsẽtat res omnes ab ipso cognitas. Perinde ergo est dicere, Deum cognoscere creaturas in seipso, ac cognoscere eas in sua cognitione, tanquam actuali specie expressa, quæ illas actu cognitas repræsentat. Hoc sensu dici etiam potest, Deum cognoscere creaturas possibiles in sua idea, vt infra quæst. 8. explicatur.

QVÆSTIO V.

An Deus certò & infallibiliter cognoscat futura contingentia?

1. FVtura contingentia sunt duplicia: quædam absolutè seu determinatè: alia sub conditione futura: Priora pertinent ad scientiam liberam: posteriora ad mediam, seu conditionatam. Igitur certum est Deum futura contingentia prioris generis, quæ absolutè futura sunt, certò & infallibiliter præscire, iuxta illud. Psalm. 138. 2. *Intellexisti cognitiones meas de longè: & omnes vias meas prænidisti.* Et Ecclesiast. 23. 29. *Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita.* Et Ioan. 14. 29. *Nunc dixi vobis, priusquam fiat, vt cum factum fuerit, credatis.* Et ratio est, quia si in Deo non esset præscientia futurorum, perirent prophetiæ. Vnde Tertullianus lib. 2. contra Marcionem: *Præscientia Dei*, inquit, *tot habet testes, quot fecit Prophetas.* Rationem à priori paulò post assignabo in 2. conclusione. Obiectiones, quæ hîc fieri possunt, soluentur in sequentibus quæstionibus, Omnes enim eò spectant, vt probent, aut futura non posse cognosci, quia non habent determinatam veritatem, aut præscientiam futurorum non posse consistere cum libertate arbitrij nostri.

2. Est aliqua dissensio de futuris contingentibus posterioris generis, quæ nimirum sub conditione futura sunt. Nam aliqui negant, ea à Deo cognosci; nonnulli concedunt quidem cognosci, non tamen certò, & infallibiliter, sed dubiè, & quasi per coniecturam. Hi ergo admittunt scientiam mediam seu conditionatam, sed volunt esse coniecturalem. Illi penitus eam tollunt. Vtrique errant. Sit ergo.

3. PRIMA CONCLVSIO. Deus per scientiam mediam ab æterno præuidit, quid homines & Angeli liberè facturi essent, si in tali vel tali rerum ordine, cum his aut illis circunstantiis collocarentur. Probatur 1. ex Scriptura; Matth. 11. 21. *Si in Tyro & Sidone factæ essent virtutes quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent.* Et 1. Reg. 23. Deus prædixit Dauidi duo futura sub conditione, quæ à libero arbitrio pendebant, & nunquam reipsa erant futura, sed tantùm ex hypothesi. Vnum, quod Saül esset obsessurus Dauidem in vrbe Ceila, nisi fugeret. Alterum, quòd viri Ceilitæ tradituri essent Dauidem Saüli, si non fugeret.

4. Secundò ex Patribus, apud quos frequens est hæc quæstio, *Cur Deus creauerit Angelos & primos parentes, eisque præceptum imposuerit, cùm præsciret illos peccaturos?* Hæc quæstio apertè intelligitur de scientia media seu conditionata: non autem de libera & absoluta. Nam præscientia libera & absoluta de futuro peccato hominum & Angelorum, necessariò supponit voluntatem creandi homines & Angelos, & permittendi peccatum. At præscientia, de qua loquuntur Patres, præcessit illam voluntatem: Ergo fuit præscientia media seu conditionata, quæ his terminis explicari potest, *Si vellem creare homines & Angelos, & darem illis huiusmodi præcepta, præuideo illos peccaturos.* Vide Diuum Hieronymum Dialogo 3. contra Pelagianos, Tertullianum lib. 2. contra Marcionem cap. 1. Iustinum quæst. 78. Irenæum lib. 4. contra hæreses, cap. 75. Nazianzenum oratione 42. in fine. Augustinum lib. 1. de nuptijs & concup. cap. 16. Et lib. 5. contra Iulianum cap. 8. & alibi.

5. Tertiò ex iisdem Patribus, qui docent Deum sæpe eripere iustos ex hoc mundo, quia præuidet illos peccaturos, si diutius viuerent. Et maximè admirantur, cur alijs non conferat hoc beneficium, de quibus eandem habet præscientiam, cùm tamen conferre posset, si vellet. Vide Augustinum in lib. de bono perseuerantiæ cap. 9. vbi sic habet. *Certè poterat Deus, præsciens illos esse lapsuros, antequam hoc fieret, auferre de vita.* Et in lib. de correptione & gratia cap. 8. dicit, hoc esse abditum mysterium electionis. Nam aliqui, licet multo tempore piè viuant, donec peccent, non moriuntur. Vnde subiungit Augustinus: *Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cùm fideliter & piè viuerent, non tunc de huius vitæ periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum? An hoc non potuit? An eorum mala futura nesciuit? Nihil horum, nisi peruer-*

fissimè, atque infirmissimè dicitur. Similia habet in lib. de gratia, & lib. arb. cap. 23. Et lib. 1. de peccatorum meritis & remissionibus cap. 21. Hæc autem omnia debent intelligi de scientia media seu conditionata.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc præscientia, quam Deus habet de futuris sub conditione, omnino certa ac infallibilis est. Probatur 1. quia Deus est prima veritas: Ergo in suis prædictionibus falli non potest: Ergo quæcunque præsciuit & prædixit de futuris sub conditione, certò & infallibiliter præsciuit & prædixit. 2. Intellectus Dei est infinitus. Ergo extendit se ad omnem veritatem; Ergo nulla veritas latere eum potest. 3. Prædestinatio Sanctorum est certa, & infallibilis, nec aliunde, quam ex præscientia Dei. Quomodo enim Deus ab æterno potuisset certò, & infallibiliter ordinare quosdam ad vitam æternam per certa media, nisi certò & infallibiliter præuidisset eos benè vsuros illis medijs, si darentur? 4. Deus permittit peccata propter certum aliquem finem. Id autem dicitur quis permittere, quòd præuidet futurum, nisi impediat, & tamen cum possit, non vult impedire.

7. Sine certitudine huius præscientiæ non possumus explicare efficacem Dei vocationem, infallibilem quorundam perseuerantiam, & similes diuinæ prouidentiæ effectus. 8. Si Deus non certò, sed tantum per coniecturam præsciret, & prædiceret futura conditionata, potuisset Dauid sine peccato dubitare de diuino responso, quod absurdum.

8. Dices, Scriptura cum loquitur de hac præscientia conditionata, addit particulam, *fortè*, & *forsan*, vt Matt. 11. 23. *Si in Sodomis factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, fortè mansissent vsque in hanc diem.* Vnde sequitur, Deum aliquando dubitare de euentu conditionato, ac proinde non habere certam ac infallibilem eius præscientiam. Respondeo. Sancti Patres notauerunt particulam, *fortè*, sæpè poni in scripturis, non quidem propter incertitudinem præscientiæ diuinæ (quod absit) sed propter libertatem hominum, qui liberè facturi sunt ea, quæ à Deo prædicuntur. D. Hieronymus in illud Ieremiæ, 26. 2. *Noli subtrahere verbum, si fortè audiant & conuertantur*: sic scribit. *Verbum ambiguum, forsitan maiestati Domini non potest conuenire: sed nostro loquitur affectu, vt liberum homini seruetur arbitrium, ne ex præscientia eius, quasi necessitate vel facere quid, vel non facere cogatur.* Item in illud Ezechielis 25. *Si fortè vel ipsi audiant*, sic habet: *Loquitur hæc Deus ambigentis affectu, vt liberum hominis monstret arbitrium, ne præscientia futurorum immutabile faciat, quod Deus futurum nouerit. Non enim, quia ille ventura cognoscit, necesse est nos facere quod ille præsciuit: sed quod nos propria vel vntate sumus facturi, ille nouit futurum.* Similia habet D. Augustinus in illud Psalmi. 2. 12. *Nequando irascatur Dominus.* Et Diuus Chrysostomus in illud 21. 37. *Vt reuerebuntur fortè filium meum.*

QVÆSTIO VI.

An Deus cognoscat futura contingentia immediatè in seipsis?

1. SVpra dixi creaturas possibiles immediatè in seipsis cognosci à Deo. Nunc quæstio est, an etiam futura contingentia hoc modo cognoscantur? In his videtur esse specialis difficultas quæ in illis non erat, Nam Aristoteles docet, futura contingentia non habere in seipsis determinatam veritatem, ratione cuius determinatè cognosci possint. Vnde sic argumentur: Quamuis Dei scientia sit infinita, non tamen potest cognoscere, nisi quod ex parte rei cognoscibile est: sicut potentia Dei, quamuis infinita sit, non tamen potest producere, nisi quod ex parte rei producibile est. At futura contingentia, quæ pendent à libero hominis arbitrio, non sunt à parte rei cognoscibilia, quia non sunt determinatè vera: Ergo à Deo determinatè cognosci non possunt. Repeto, quod supra dixi, futura contingentia esse duplicia: quædam absolutè, quædam sub conditione futura. Hoc posito sit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Futura contingentia, quæ absolutè futura sunt, ab æterno habent determinatam veritatem, secundùm quam cognoscibilia sunt & à Deo præsciuntur. Probatur 1. ex dictis, quia certum est, Deum prædicere futura contingentia. Vel ergo verè, vel falsò prædicit. Non falsò, quia Deus non errat. Ergo verè. At non potest verè prædicere, nisi verè futura sint. Ergo in se determinatè vera sunt. Secundò quia hæc propositio est vera & necessaria, *Petrus peccabit, vel non peccabit cras*: sed Petrus non potest vtrumque facere: Ergo alterum tantùm facturus est. Ergo si nunc affirmem, illud ipsum futurum esse, quod ipse facturus est, vera erit affirmatio. Tertio, quod id, quod nunc actu & determinatè fit, hoc antea reuera futurum fuit: Ergo sicut nunc verum est dicere: *Hoc iam determinatè fit*: sic antea verum fuit dicere, *Hoc determinatè futurum est.* Quartò, quia in vniuersalibus contradictionibus altera determinatè vera, & altera determinatè falsa est, vt concedit Aristoteles. Ergo etiam in singularibus, quod sic ostendo. Ex his duabus contradictorijs: *Omnis homo saluabitur, Aliquis non saluabitur*: prior est determinatè falsa, & posterior determinatè vera. Ergo ratione alicuius determinati singularis, qui damnandus est, vniuersalis est falsa, & particularis vera, vt patet ex regulis dialecticis: Ergo determinata veritas, vel falsitas est in ipsis singularibus contingentibus, & inde manat ad terminos, seu conceptus vniuersales. Ideo enim saluabitur homo, quia Petrus saluabitur & non contra. Quintò, quia ex contraria sententia sequitur, omnem propositionem affirmatiuam de futuro contingenti esse determinatè falsam, quod est contra ipsum Aristotelem, qui dicit, nec determinatè veram, nec falsam esse, sed indifferentem. Sequela patet, quia ex eo, quòd res est, vel non est, enunciatio vera, vel falsa iudicari debet. Ergo, si quis asserat aliquid determinatè futurum esse, quod reipsa indifferens est, vt fit, vel non fit, falsò id affirmabit. Ergo ipsius propositio de futuro contingenti erit determinatè falsa, quod est contra Aristotelem.

3. Dices: Si propositio de futuro contingenti est determinatè vera, vel falsa, ergo non est indifferens. Ergo neque contingens: Ergo tollitur rerum contingentia, & omnia necessariò eueniunt. Respondeo. Si est determinatè vera, iam non est indifferēs ad verum & falsum; nec indifferens ad futurum & non futurum; sed tamen est contingens. Nam hæc duo possunt simul consistere, nempe effectum aliquem esse contingentem, & tamen determinatè futurum. Dicitur enim contingens, propter indifferentiam causæ & virtutis eius. Dicitur autem determinatè futurus, quia causa quæ potest operari, & non operari, reipsa operatura est. Vnde patet, effectum determinatè futurum non excludere indifferentiam causæ & virtutis eius, sed tantùm actionis. Indifferentia causæ in eo consistit, quòd sit indifferens ad operandum, & non operandum. Determinatio actionis in eo, quòd actio sit secutura, etiam si posset omitti.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Propositiones conditionales de futuro contingenti habent etiam determinatam veritatem aut falsitatem, secundùm quam à Deo cognoscuntur. Probatur ex dictis, quia propositio

propositio conditionalis de futuro non differt ab absoluta; nisi in conditione, qua impleta, propositio redditur absoluta: sed hæc est determinata vera, aut falsa, vt probatum est: ergo & illa. 2. Quia hæc conditionalis est vera & necessaria: *Si Petrus constitueretur in tali occasione, aut peccaret, aut non peccaret*: Sed Petrus non faceret vtrumque. Ergo alterum tantùm.

5. Dices: Veritas propositionum conditionalium consistit in bonitate consequentiæ, seu illationis, Tunc enim censentur veræ, quando consequens sequitur ex vi antecedentis, vel quod idem est, quando est necessaria connexio inter antecedens & consequens, vt cum dico: *si bos haberet alas, posset volare*. At in propositionibus conditionalibus de futuro contingenti, non est bona consequentia, quia ex vi antecedentis non sequitur consequens. Non enim necessariò sequitur: *Si Adam poneretur in paradiso cum tali præcepto, peccaret*, cùm non sit necessaria connexio inter antecedens & consequens. Non enim necesse est, vt Adamus peccet, si ponatur in tali loco, cum tali circunstantia. Respondeo. In huiusmodi propositionibus de futuro contingenti, non affirmatur illatio ex vi antecedentis; vt benè obiicitur, sed solùm coniunctio vnius cum alio in tali euentu. Vnde cum dico, *Si Petrus hodie viueret in hac occasione, hoc faceret*: non affirmo, hoc consequens necessariò sequi ex illo antecedente, aut hunc effectum necessariò inferri ex tali causa; sed solùm affirmo talem effectum de facto sui coniungendum cùm illa causa, si extitisset. Hoc autem potest esse determinatè verum, & à Deo cognosci.

6. Dices: Talis propositio non est categorica, vt per se patet: Ergo est hypothetica: Ergo significat necessariam illationem, sicut omnes aliæ hypotheticæ; Hoc enim est omnibus commune. Respondeo. Talis propositio duobus modis potest spectari. 1. quoad formam & modum: & sic est hypothetica, quia ex hypothesi tantùm affirmat. 2. quoad sensum; & sic æquiualet categoricis, in quibus vnum simpliciter de alio affirmatur. Vnde differt ab vtrisque. Primò ab hypotheticis, quia non affirmat necessariam consecutionem vnius ex alio, sed solùm coniunctionem, vt futuram sub hypothesi. Secundò à categoricis, quia non affirmat aliquid absolutè, sed sub conditione.

QVÆSTIO VII.

An Deus cognoscat etiam futura contingentia in causis ipsorum?

1. MVlti negant, loquendo de futuris contingentibus; quæ pendent à libero nostro arbitrio. Ratio est, quia liberum arbitrium respectu futurorum actuum, non est adhuc determinatum sed indifferens. At in causa per se indifferente, & nondum determinata non potest determinatè cognosci, quid futurum sit: Ergo, &c.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quod ad rem attinet, duo certa sunt. Primum est. Deum ab æterno certò & infallibiliter cognouisse, quid liberum arbitrium hominum & Angelorum facturum esset in tempore, si in hoc, vel illo rerum ordine, cùm his, vel illis circunstantiis collocaretur. Alterum est Deum ab æterno non potuisse cognoscere futuros effectus liberi arbitrii, nisi cognoscendo liberum arbitrium tanquam causam, à qua liberè emanaturi essent tales effectus. Nam effectus illi includunt naturalem dependentiam à libero arbitrio, tanquam à proxima causa efficiente, sine qua produci non possunt.

3. SECVNDA CONCLVSIO. In modo loquendi difficultas est, an dici possit, Deum ab æterno cognouisse futuros effectus liberi arbitrij in ipso libero arbitrio, tanquam in causa cognita. Hoc dupliciter intelligi potest. Primò, vt sola libertas seu indifferentia liberi arbitrij, tanquam obiectum cognitum, fuerit sufficiens ratio, seu medium cognoscendi futuros illius effectus. Hoc negandum est, quia libertas, seu indifferentia nostri arbitrii præcisè sumpta, indifferenter se habet ad omnes effectus, qui ab illa possunt emanare: Ergo non potest per se esse sufficiens ratio cognoscendi determinatè hunc potius effectum futurum, quàm illum. Secundò, potest intelligi, vt Deus infinita vi sui intellectus ita penetret, & comprehendat liberum arbitrium nostrum, vt ab æterno potuerit præuidere, in quam partem esset se determinaturum, si tales vel tales circunstantiæ illi offerrentur, non quòd ratio cognoscendi futuram determinationem, sit ipsa libertas arbitrii in se spectata, sed infinita perfectio diuini intellectus, quæ plus potest cognoscere in causa, quàm de facto in ipsa sit: Hoc sensu concedendum est. Nam si vir prudens, qui ingenium ac indolem suorum filiorum perspectam habet, potest probabiliter præuidere, quid singuli facturi essent, si has vel illas occasiones haberent; multò magis potest Deus certò præuidere, quid singuli homines facturi essent, si hæ vel illæ circunstantiæ adessent.

QVÆSTIO VIII.

An etiam in suis ideis cognoscat Deus futura contingentia?

1. AFfirmant Bonauentura, Alensis, Caietanus. Res sic habet. Idea creaturarum in Deo nihil aliud est, quàm essentia diuina, quatenus est cognitio creaturarum, seu quatenus repræsentat creaturas per modum actualis cognitionis illarum, seu speciei expressæ. Hinc sequitur, Ideam non habere rationem obiecti, in quo tanquam in imagine cognoscantur creaturæ: sed esse ipsam cognitionem creaturarum, seu speciem expressam formaliter eas repræsentantem.

2. Porro latiùs patet cognitio, seu scientia Dei, quàm idea. Nam licet scientia Dei naturalis, quæ accedente decreto efficaci, vocatur practica, sit idea rerum creabilium; tamen scientia libera, quæ sequitur decretum voluntatis, & merè speculatiua est, non vocatur idea. Nam propriè loquendo, idea habet rationem causæ exemplaris. Est enim exemplar, seu conceptus rei faciendæ, aut factibilis. Ergo pertinet ad scientiam Dei naturalem, quæ est practica, non ad liberam, quæ est speculatiua.

3. Hinc duo colligimus. 1. Deum cognoscere res possibiles in suis ideis. 2. Non tamen propriè loquendo, cognoscere futura contingentia in suis ideis. Ratio est, quia res possibiles cognoscit per scientiam naturalem, quæ potest vocari idea. At futura contingentia cognoscit per scientiam liberam, quæ non potest vocari idea. Cùm enim merè speculatiua sit, non potest habere rationem causæ exemplaris.

QVÆSTIO IX.

An Deus cognoscat futura contingentia in decreto suæ voluntatis?

1. AFfirmant Scotus, Richardus, Durandus, & nonnulli ex Thomistis recentioribus. Ratio est, quia Deus operatur omnia per suam voluntatem. Psal. 113. 11. *Omnia quæcunque voluit fecit*. Ergo quando vult aliquam rem esse pro tali tempore, illa res tali tempore futura est: Ergo Deus potest hoc scire in decreto suæ voluntatis. Hæc difficultas sic explicanda est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Deus non cognoscit futura conditionata in decreto suæ voluntatis tan-

quam in obiecto cognito. Ratio est, quia cognoscit illa per scientiam mediam seu conditionatam. Hæc autem scientia est prior decreto voluntatis, vt dictum est. Dices, est quidem prior decreto absoluto, non tamen conditionato. In hoc ergo potest Deus cognoscere futura conditionata. Respondeo. Non potest propter rationem sequentis conclusionis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Deus non cognoscit futura absoluta in decreto suæ voluntatis, tanquā in obiecto cognito. Ratio est, quia liberum decretum nihil addit supra essentiam, nisi respectum rationis ad futura contingentia: Sed neque sola essentia, neque solus respectus rationis, neque vtrumque simul, potest esse ratio cognoscendi futura contingentia, vt probatum est cap. 9. quæst. 13. §. 11.

4. TERTIA CONCLVSIO. Decretum Dei potest alio sensu (non per modum obiecti cogniti) sufficiens esse causa, sed remota, vt futura cognoscantur. Ratio est, quia futura, ex eo, quòd futura sunt, determinatam habent veritatem, ac proinde cognosci possunt, vt quæst. 6. dictum est. Sed ex decreto Dei habent, quòd futura sint, & determinatam habeant veritatem: Ergo ex decreto Dei, tanquam ex causa remota habent, quòd cognosci possint. Dices: ergo tollitur libertas. Si enim futura; ideo futura sunt, quia Deus vult esse futura, cùm hæc voluntas sit efficax, non possunt non esse futura: & sic nulla est libertas aut contingentia. Respondeo. Solutio pendet ex sequentibus.

5. QVARTA CONCLVSIO. Hoc decretum Dei, de quo agimus, non est respectu liberi arbitrii nostri, quasi Deus sua voluntate determinet arbitrium nostrum ad hoc vel illud determinatè faciendum. Probatur 1. quia tolleretur libertas. Nam si Deus efficaciter determinat voluntatem meam ad hoc faciendum, iam non relinquitur mihi liberum, vt hoc faciam, vel non faciam: sed necessariò id mihi faciendum est, ad quod mea voluntas à Deo determinatur. Respondent aliqui, arbitrium nostrum, quando determinatur à Deo ad aliquid agendum, necessariò tunc agere in sensu composito, non autem in sensu diuiso. Sed hoc idem est, ac si dicant, liberum arbitrium necessariò agere, quando à Deo determinatur: liberè, quando non determinatur. Ex quo sequitur, quòd illa determinatio necessitatem adferat libero arbitrio. Simile exemplum est, si quærā, an homo liberè maneat in carcere quando ligatus est catena? Et respondeas, liberè manere in sensu diuiso: necessariò, in sensu composito, id est, liberè manere, si diuisus & absolutus sit à catena, vt abire possit: necessariò, si compositus & colligatus sit ad catenam. Ex quo etiam sequitur, catenam imponere illi necessitatem manendi. Quis dubitat?

6. Probatur 2. Quia si Deus præuidet futura contingentia in suo decreto, quo determinat nostram voluntatem ad agendum, alterutrum è duobus sequitur: vel Deum non præuidere peccata nostra, vel si præuidet, determinare voluntatem nostram ad peccandum. Vtrumque falsum est. Ergo & illud ex quo sequitur. Respondent aliqui, Deum diuerso modo præuidere futura bona & mala: Bona, quia determinat voluntatem nostram ad illa facienda; Mala, quia non determinat illam ad contraria bona facienda. Vnde ex eo, quòd voluntas non est determinata ad hæc, aut illa bona, præuidet illam lapsuram in opposita mala. Hæc responsio non placet, quia supponit voluntatem nostram posse exercere malas actiones sine determinatione diuina, non tamen bonas moraliter, quod sine fundamento asseritur. Vnde vlteriùs sequitur, voluntatem nostram agere omnia ex necessitate. Nam si determinatur à Deo, necessariò bene agit; si non determinatur, necessariò peccat. Perit ergo libertas.

7. QVINTA CONCLVSIO. Hoc decretum Dei non est respectu futuri effectus contingentis, quasi Deus determinet hunc aut illum certum effectum, & ex illa determinatione cognoscat illum esse futurum. Probatur ex dictis, quia Deus non potest determinare certum aliquem actum, nisi determinando voluntatem ad illum actum eliciendum, aut imputandum. Hoc autem non facit, vt ostensum est: Ergo nec illud.

8. SEXTA CONCLVSIO. Hoc decretum Dei, partim est respectu quorundam auxiliorum & circunstantiarum, partim respectu cooperationis cum libero arbitrio ad singulas actiones eliciendas. Deus enim per scientiam mediam præuidet sub conditione, quid homines & Angeli facturi essent, si haberent hæc, aut illa auxilia, has, aut illas occasiones, & præterea concursum Dei generalem, Ergo quando absolutè decernit, se hæc omnia velle præstare, iam etiam absolutè præuidet, quid reuera facturi sint. An autem hoc decretum Dei possit cohærere cum libertate arbitrii nostri, disputandum est cap. sequenti.

QVÆSTIO X.

An Deus certò cognoscat futura contingentia ex reali ipsorum præsentia?

1. ALiqui ex Thomistis docent, ideo futura contingentia certò ac infallibiliter à Deo cognosci, quia semper sunt illa præsentia secundum realem existentiam. Hoc ita probant. Æternitas Dei est duratio indiuisibilis & infinita. Si indiuisibis, ergo tota semper præsens. Si infinita, ergo omne tempus complectitur. Omnes igitur differentiæ temporis sunt Deo præsentes in æternitate, & similiter omnia quæ sunt in aliqua temporis differentia. At futura contingentia sunt in aliqua differentia temporis? Ergo sunt Deo præsentia in æternitate. Sit nihilominus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Res futuræ non sunt Deo præsentes realiter ab æterno, sed tantum obiectiuè. Ratio est, quia quod non existit realiter, non potest realiter coëxistere, aut præsens esse. Nam præsentia coëxistentia supponunt existentiam. At res futuræ non existunt realiter ab æterno, quia non sunt extra suas causas ab æterno: Ergo non possunt Deo realiter coëxistere aut præsentes esse ab æterno.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Etiam si illa realis præsentia concederetur, non esset in Deo ratio cognoscendi certò futura. Probatur 1. Quia Deus tam certò cognoscit ea, quæ non sunt futura, quàm quæ futura sunt: sed ad certò cognoscendum non futura, non indiget reali illorum præsentia: Ergo nec ad cognoscendum futura. Secundò, etiam si possibilis esset illa præsentia in æternitate, tamen prius esset, rem esse futuram in sua propria duratione, quàm esse præsentem in æternitate, nam si non esset futura in propria duratione, non esset præsens in æternitate. Ergo in illo priori esset cognita tanquam futura in propria sua duratione, antequam cognosceretur, tanquam præsens in æternitate. Ergo præsentia non esset ratio cognoscendi rem futuram, vt futuram. Prius enim esset cognita, vt futura, quàm esset præsens.

4. Dices 1. Diuus Augustinus lib. 2. ad Simplicianum quæst. 2. apertè docet, res futuras esse Deo præsentes ab æterno; ac proinde in Deo non esse

propriè præscientiam. Sic enim scribit: *Quid est præscientia nisi scientia futurorum? quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? si enim in scientia res ipsas habet, non sunt ei futuræ, sed præsentes, ac per hoc non tam præscientia, sed tantùm scientia dici potest.* Similia habet D. Gregorius lib. 20. Moral. cap. 23. alias 24. cùm ait: *Quomodo Deus est præscius, dum nulla, nisi quæ futura sunt, præsciantur? & scimus quòd Deo futurum nihil est, ante cuius oculos præterita nulla sunt, præsentia non transeunt, futura non veniunt, quippe quia omne quod nobis fuit & erit, in eius prospectu præsto est.*

5. Aliqui respondent, hos Patres, cùm asserunt res futuras esse Deo præsentes, loqui de præsentia obiectiua, non reali. Sed contra est. 1. Quia si de objectiua loquerentur, non rectè probarent, in Deo propriè non esse præscientiam. Nam præscientia propriè dicta potest consistere cum præsentia obiectiua, vt patet in Prophetis, qui dicuntur verè & propriè præscire futura, & tamen habent illa sibi præsentia obiectiuè. Ergo quod res sit præsens obiectiuè, non obstat, quominus verè ac propriè præsciatur. 2. Quia Augustinus eodem loco sic argumentatur? Si res futura non esset Deo præsens, sequeretur eam bis à Deo cognosci: semel, quando adhuc esset futura: & iterum, quando iam esset præsens. Id autem non sequitur; si loquamur solùm de præsentia obiectiua. Nam id, quod à Deo cognoscitur, semper est obiectiuè præsens, & nunquam est obiectiuè futurum. Ergo Augustinus non loquitur de præsentia obiectiua, sed de reali.

6. Respondeo. Scopus Augustini est, ostendere, non esse talem præscientiam in Deo, qualis in nobis est. Nos enim imperfectè, & quasi per coniecturas præscimus futura: at præsentia clarè & perfectè cognoscimus. Deus autem tam perfectè cognoscit futura, quàm præsentia. Hinc patet discrimen inter nos & Deum. 1. Quia nostra cognitio perficitur ex præsentia rerum: non autem Dei cognitio. 2. Quia res futuræ sunt Deo præsentes per præsentiam perfectam, nobis per imperfectam. 3. Quia nos eandem rem bis cognoscimus: semel imperfectè, quando futura est, & semel perfectè, quando præsens est. At Deus semel tantùm, quia cognitio Dei est æquè perfecta, siue res futura, siue præsens sit. Nec aliud vult Gregorius. Vterque negat præscientiam in Deo, qualis in nobis est.

7. Dices. 2. Æternitas Dei est infinita & tota simul sine successione: Ergo simul, sine successione complectitur omnia tempora: Ergo omnia tempora sunt simul præsentia in æternitate: Ergo etiam futura contingentia. Vnde D. Thomas lib. 1. contra gentes cap. 66. comparat æternitatem cum centro. Sicut enim omnia puncta circumferentiæ, licet inter se distent, respiciunt centrum: sic omnia, præterita, præsentia, & futura, habent se ad æternitatem. Respondeo. Æternitas complectitur omnia tempora, & omnes res existentes in aliqua temporis differentia, non tamen simul, sed successiuè, sicut ipsa tempora sibi inuicem succedunt. Hæc enim successio non tenet se ex parte æternitatis quæ est sine omni successione, sed ex parte rerum coëxistentium æternitati, quarum nunc vna, nunc alia est præsens æternitati, sicut vna post aliam successiuè existit. Vide quæ supra cap. 8. dicta sunt contra Vorstium de æternitate.

QVÆSTIO XI.

Vnde sumenda sit certitudo & infallibilitas præscientiæ Dei?

Ex dictis constat eam sumi non posse ex reali præsentia futurorum ab æterno, quia hæc nulla est: nec propriè ex ideis diuinis, quia illæ non pertinent ad scientiam liberam futurorum: nec proximè ex decreto diuinæ voluntatis, sed tantùm remotè. Aliunde ergo sumi debet.

2. Prima Conclvsio. Certitudo diuinæ præscientiæ ex duplici capite petenda est. Primò, ex infinita vi & perspicacitate diuini intellectus. Secundò, ex determinata veritate futurorum contingentium. Porrò, hæc veritas in futuris conditionatis non supponit vllum liberum decretum diuinæ voluntatis, in absolutis autem supponit. Res enim non essent absolutè futuræ, nisi Deus decreuisset eas producere, siue per se solùm, siue etiam per causas secundas. Vnde fit, vt hæc veritas pendeat à decreto diuino, sine quo res non essent futuræ. Hinc etiam supra dictum est, certitudinem præscientiæ futurorum, non quidem proximè, sed tamen remotè oriri ex decreto diuino. Nam proximè oritur ex varietate futurorum contingentium. Intellige, ex parte rei cognitæ. Nam ex parte cognoscentis, oritur ex infinita vi intellectus, vt dictum est. Si ergo quæram, quare Deus certò cognoscat futura contingentia? optimè respondetur, quia habent determinatam veritatem. Nulla autem veritas latere potest intellectum infinitè perspicacem.

3. Secvnda Conclvsio. Hæc veritas, quæ est in rebus futuris, & quæ est causa, cur res futuræ certò cognoscantur, non est veritas formalis, sed fundamentalis. Nam formalis veritas est propriè in intellectu, seu potius in iudicio intellectus. Est enim conformitas intellectus ad rem cognitam. At veritas fundamentalis est in rebus ipsis: & nihil aliud est, quàm quod res ipsæ sic se habeant, sicut ab intellectu iudicantur se habere. Vnde veritas futurorum contingentium in eo consistit, quod ita reipsa aliquid sit futurum determinatè, vt de illo possit esse verum iudicium & vera enunciatio.

4. Dices. Si Deus proximè & immediatè cognoscit veritatem futurorum, ergo ipsa futura immediatè intuetur. Ergo habet scientiam intuitiuam, non abstractiuam. At scientia intuitiua est rerum existentium & præsentium: ergo res futuræ ab æterno existunt & Deo præsentes sunt, quod supra negatum est. Respondeo. Tametsi Deus proximè & immediatè cognoscat ipsas res futuras, nō tamē cognoscit illas, vt actu existentes præsentes, sed vt futuras. An autem hæc cognitio vocari debeat intuitiua, an potiùs abstractiua, pēdet ex definitione vtriusque cognitionis. Auctores autem non eodē modo vtramque definiunt. Vnde secundùm varias definitiones variè respondendum est.

QVÆSTIO XII.

An certitudo præscientiæ Dei non tollat libertatem arbitrij nostri?

1. Hanc quæstionem proponit D. Augustinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 2. Et ratio dubitandi est, quia si præscientia Dei est certa & infaillibilis, ergo omnia, quæ Deus præscit futura, certò & infallibiliter euenient: Ergo nihil liberè, aut contingenter futurū est. Accedit aliud argumentum valdè difficile, quod postea proponemus ex D. Thoma q. 14. art. 13.

2. Prima Conclvsio. Præscientia conditionata nullo modo repugnat libertati arbitrij nostri. Probatur 1. Quia illa scientia est ante omne decretū liberum voluntatis Dei. Ergo præcisè spectata, sine decreto Dei, nihil per se operatur extra Deum: Ergo non potest tollere nostram libertatē 2. Quia per illā

scientiam Deus non prævidet, quid reuera facturus sit Petrus aut Paulus, sed quid facturus esset, si hæc aut illa occasio illi offerretur. 3. Quia hæc scientia supponit hoc aut illud futurum esse ex hypothesi: Ergo prius concipimus aliquid ex hypothesi futurum esse, quàm Deum hoc præscire. Ergo hæc præscientia non tollit contingentiam. Simili argumento vtemur in sequentia conclusione.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Absoluta & libera præscientia futurorum, quam alij scientiam visionis appellant, non tollit libertatem arbitrij nostri. Est de fide, quod sic ostendo. De fide est, Deum præscire omnia futura. Et similiter de fide est, manere in nobis libertatem arbitrij & vsum eius: Ergo de fide est, hæc duo non pugnare inter se. Accedit duplex ratio. Vna Boëtij, quia non repugnat aliquid esse futurum contingenter: Ergo non repugnat illud sciri: Ergo scientia futuri contingentis non tollit contingentiam eius. Antecedens probatur, quia esse futurum contingenter, duo tantùm dicit, nempe, futurum esse & posse non esse. Sed hæc duo inter se non pugnant, quia sicut multa possunt fieri, quæ non fient, sic multa fient quæ possent non fieri. Ergo multa contingenter fient. Quod autem contingenter futurum est, hoc verè futurum est: præsciri ergo potest. Omne enim quod verum est, scibile est. Ergo scientia non tollit contingentiam.

4. Altera ratio est aliorum Patrum, qui dicunt res non ideo futuras esse, quia præsciuntur à Deo, sed ideo præsciri à Deo, quia futuræ sunt. Vnde sic argumentor; Libera & absoluta præscientia futurorum supponit res esse futuras, & ideo est merè speculatiua. Ergo si res erant futuræ contingenter, antequam concipiamus esse cognitas à Deo, erunt etiam futuræ contingenter, accidente præscientia Dei. Nam cùm hæc præscientia sit merè speculatiua, & nullam habeat causalitatem, non potest mutare libertatem arbitrij nostri in agendo: Vnde Augustinus comparat illam cum nostra cognitione; quæ nihil addit, vel tollit rebus cognitis. Sicut ergo mea præscientia, quam habeo per reuelationem Dei de Antichristo peccaturo, non imponit illi necessitatem peccandi, sic etiam de præscientia Dei dicendum est.

5. Ratio dubitandi in principio allata nihil aliud conuincit, quàm certò & infallibiliter futura esse, quæ Deus certò & infallibiliter præuidet futura; quod libenter cōcedimus. Hinc tamen non sequitur, necessariò futura esse. Potest enim aliquid esse certum & infallibile, quod tamen non sit necessariū, sed contingens, aut liberum, quo pacto certum & infallibile est, iam loqui aut ambulare, quod tamen liberè facio.

6. Superest alia obiectio multò difficilior, in hunc modum. Deus ab æterno præsciuit Antichristum peccaturum: Ergo Antichristus peccabit. Hæc consequentia est legitima, & antecedens necessarium: Ergo & consequens est necessarium. Cum necessitate autem non potest stare libertas. Et confirmatur ex regula Dialecticorum, quia quando conditionalis propositio est vera, si eius antecedens est absolutè necessarium, etiam consequens est absolutè necessarium: alioqui in bona consequentia posset esse antecedens verum, & consequens falsum. Sed hæc conditionalis est vera: *Si Deus hoc sciuit futurum, hoc ita eueniet.* Et antecedens est necessarium.

7. Hoc argumentum dicebat Wicleffus adeo esse efficax, vt Armacanus viginti annis in solutione ipsius laborauerit, & tandem vi eius coactus, dixerit, Deum in sua præscientia posse errare. Sed nihil tale in Armacano legitur. Vnde satis apparet, Wicleffum falsò hoc illi imposuisse, vt notauit Thomas Waldensis, & alij: est tamen ipsum argumentum per se difficile, & valdè torquet Theologos. Quid quisque sentiat, non dicam, paucis rem ipsam declarabo. Ac primùm illa regula Dialecticorum, *Quando conditionalis propositio est vera, si eius antecedens est necessarium, etiam consequens est necessarium*, locum habet, quando antecedens est necessarium ex intrinseca connexione terminorum, non autem quando solùm est necessarium ex accidenti, seu ex suppositione. Constat autem hoc antecedens, *Deus præscit Antichristum peccaturum*, non esse necessarium ex intrinseca connexione terminorum, quia præscientia Dei non habet intrinsecam connexionem cum peccato Antichristi. Est tamen necessarium ex suppositione, quia posito, quòd Antichristus sit peccaturus, non potest Deus hoc ignorare.

8. Hæc solutio breuis & clara est. Potest tamen aliter & sub alijs terminis explicari. Duplex est necessitas alicuius effectus. Vna antecedens; Altera comitans, seu consequens. Antecedens necessitas est, quæ oritur ex causa antecedente, & necessariò operante, atque ad vnum determinata. Posita enim tali causa, necessariò sequitur effectus. Hoc pacto necessarium est, solem cras oriri, quia ortus solis prouenit à causa necessaria & determinata. Comitans seu consequens necessitas est, quæ non oritur ex causa antecedente & necessaria, sed ex ipsa positione effectus, etiam si effectus liber sit, & à libera causa proueniat. Hoc pacto necessarium est, Petrum sedere, posito quòd sedeat, aut sedisse, posito quòd sederit, aut sessurum esse, posito quòd sessurus sit. Hæc necessitas non tollit libertatem, sed potius præsupponit. Quòd ergo Deus præsciat Antichristum peccaturum, est quidem necessarium, non tamen antecedente, sed consequente necessitate. Illa enim necessitas non oritur ex aliqua causa necessariò operante, quæ præcedat peccatum, sed oritur ex ipsa positione futuri peccati. Posito enim, quod Antichristus sit liberè peccaturus, necesse est peccaturum esse, & Deum hoc non ignorare, quia omnia nouit. Nihilominus, quòd sit peccaturus, hoc non prouenit ex aliqua causa antecedente, quæ vrgeat, aut necessitet illum ad peccandum. Hoc sensu dicunt Patres, vt suprà monui, præscientiam Dei, qua futura cognoscit, esse posteriorem rebus futuris, & nullo modo priorem. Quia enim aliquid futurum est, ideo à Deo futurum cognoscitur, & non contrà. Non enim ideo futurum est, quia à Deo cognoscitur futurum.

QVÆSTIO XIII.

An Deus cognoscat infinita?

1. DVo certa sunt. Primò, Deum cognoscere seipsum, qui actu infinitus est. Secundò Deum cognoscere omnes creaturas possibiles, siue aliquando existant, siue nunquam. De his quæstio est an tota multitudo creaturarū possibilium sit actu infinita, ac proinde an Deus dicatur cognoscere creaturas infinitas? Aliqui docent, cognoscere creaturas infinitas in potentia, non in actu; seu quod idem est, infinitas syncategorematicè, non autem categorematicè. Ratio est, quia vnaquæque res eo modo cognoscitur, quo est; At creaturæ non sunt actu infinitæ, sed tantùm in potentia. Ergo non cognoscuntur actu infinitæ, sed tantùm in potentia.

2. PRIMA CONCLVSIO. Tota multitudo rerum possibilium est actu cognita à Deo. Non dico, quod sit in actu in rerum natura (hoc enim falsum est) sed quod sit in actu in cognitione Dei. Ratio est, quia nulla est res possibilis, quam Deus actu ignoret: Ergo omnes actu cognoscit. Hic nulla est difficultas.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Tota multitudo rerum possibiliũ quæ actu est cognita à Deo, non est finita, & certo numero determinata, vltra quam transire non liceat, Ratio est, quia sequeretur, Deum habere potentiam finitam ac limitatam, quod sic ostendo: Si numerus rerum possibilium est finitus; ergo addito binario, manebit finitus, quia finitum, addito finito, non fit infinitum. Sed hunc binarium non potest Deus addere, si prior numerus adæquatè contineat omnes res possibiles: Ergo potentia Dei non potest attingere numerum finitum, qui binario superat priorem finitum: Ergo non est infinita. Et confirmatur: quia ponamus numerum rerum possibilium esse millenarium, aut quemcunque alium finitum ac determinatum: quæro, an Deus supra illum numerum possit creare duos Angelos, præter eos qui dicto numero comprehensi sunt. Si potest, falsum est, quod supponunt aduersarii, numerum rerum possibilium esse finitum & determinatum, vltra quem transire non liceat. Si non potest, ergo debet ostendi aliqua contradictio, propter quam non possit. At nulla apparet contradictio.

4. TERTIA CONCLVSIO. Tota multitudo rerum possibilium, prout est actu in cognitione Dei, non est infinita in potentia. Ratio est, quia quod est infinitum in potentia, partim est actu, partim in potentia; Sed tota multitudo rerum possibilium non est partim in potentia, partim in actu, respectu cognitionis diuinæ, quia tota est in actu cognita, vt suprà ostensum est. Et confirmatur, quia si omnes res possibiles simul sumptæ, essent tantùm infinitæ in potentia, respectu cognitionis Dei, rectè diceremus, Deum non cognoscere tot res possibiles, quin posset plures cognoscere. At hoc absurdum est. Nam inde sequeretur, Deum actu ignorare aliquas res possibiles, quod est planè impium.

5. QVARTA CONCLVSIO. Tota multitudo rerum possibilium, prout est in cognitione Dei, est actu infinita. Sequitur ex dictis, quia si non est finita actu, nec infinita in potentia, debet esse infinita actu. Dices. Si Deus actu cognoscit infinitas res possibiles, ergò potest actu eas producere: Et sic erit exhausta Dei potentia. Respondeo. Hoc argumentum sic retorqueo: Si Deus actu cognoscit finitas tantùm res possibiles: ergo actu potest eas producere: & sic erit exhausta Dei potentia. Addo Deum posse actu producere res possibiles, eo modo quo possibiles sunt. Non sunt autem possibiles eo sensu, quasi omnes simul possint produci & existere. Hoc enim repugnat rebus successiuis, quarum partes non possunt simul esse, sed vna necessariò succedit alteri.

QVÆSTIO XIV.

An Deus cognoscat mala?

1. PRIMA CONCLVSIO. Deus cognoscit omnia mala, tam culpæ, quàm pœnæ. De malis culpæ intelligitur illud Psalm. 68. 6. *Deus tu scis insipientiam meam, & delicta mea à te non sunt abscondita.* Et Psal. 89. 9. *Posuisti iniquitates nostras in conspectu tuo.* De malis pœnæ res certa est, quia illa pendent ex prouidentia & ordinatione Dei.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Tam mala culpæ quà mala pœnæ cognoscit tripliciter. 1. per scientiam naturalem, quatenus sunt possibilia. 2. per scientiam mediam, quatenus sunt futura sub conditione. 3. per scientiam liberam, seu visionis, quatenus sunt absolutè futura. Dices: Scriptura significat, Deum ignorare seu nescire mala culpæ, vt Abacuch. 1. 13. *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum*; & Matth. 25. 12. *Amen dico vobis, nescio vos.* Et 1. Corinth. 14. 28. *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergò non cognoscit illa per triplicem scientiam. Cùm enim non sint plures scientiæ in Deo, quàm tres, si cognoscit mala culpæ per triplicem scientiam, nullo modo potest ea ignorare. Respondeo. Scientia media potest dupliciter spectari. 1. Præcisè secundùm se; Et sic Deus per eam cognoscit mala culpæ. 2. cum adiuncto decreto voluntatis approbantis: & ita non cognoscit. Hoc est, quod alii dicunt, Deum non cognoscere peccata per scientiam approbationis.

3. QVÆRES: Cum malum non cognoscatur nisi per bonitatem ei oppositam, an Deus cognoscat malum culpæ per bonitatem virtutis creatæ illi oppositam, an per suam bonitatem increatam? Hoc posterius affirmant aliqui apud Durandum. Primò, propter illud Dionysij cap. 7. de diuinis nominibus; *Si lumen cognosceret seipsum: cognosceret etiam tenebras sibi oppositas.* Cum ergo Deus sit summa bonitas cognoscens se ipsam, cognoscet etiam malum culpæ sibi oppositum. Secundò, Deus continet in se rationem omnis bonitatis: Ergo per illam cognoscit recessum à quacunque bonitate; Sed malum culpæ est recessus à bonitate. Ergo, &c. Tertiò, quia malum culpæ est auersio à Deo: Ergo est priuatio bonitatis Dei: Sed priuatio cognoscitur per habitum: Ergo.

4. Nihilominus dicendum est, Deum cognoscere malum culpæ per oppositam virtutem. Primò, quia malum non cognoscitur nisi per bonitatem ei oppositam; at malum culpæ non opponitur bonitati Dei, vt est formaliter talis bonitas, sed tantùm bonitati creatæ: ergo non potest cognosci per bonitatem Dei. Minor probatur, quia in Deo non est formaliter quæcunque bonitas, cui opponitur malum culpæ, tanquam formæ oppositæ, cum in eo non sit formaliter bonitas temperantiæ, cui opponitur malum intemperantiæ, sed tantùm eminenter. Secundò, quia malitia peccati, tametsi aliquo modo sit priuatio bonitatis Dei, quatenus est auersio à Deo, tamen non est priuatio bonitatis Dei, tanquam formæ oppositæ; sed tanquam obiecti, aut finis. Nam per peccatum auertimur à Deo tanquam ab vltimo fine, ad quem conuersi eramus per charitatem. Hoc autem non sufficit, vt patet simili exemplo. Nam cæcitas priuat visu, tanquam forma opposita, & priuat colore tanquam obiecto. Ad cognoscendam tamen cæcitatem, non sufficit cognitio coloris, quod est obiectum, sed requiritur cognitio potentiæ visiuæ; quæ est forma opposita. Idem ergo dicendum est de malo culpæ, quod non potest sufficienter cognosci per bonitatem Dei, sed per bonitatem virtutis oppositæ. Dicitur autem malum cognosci per bonum, non quia repræsentatur in bono, tanquam in specie, sed quia cùm sit priuatio boni, cognitio illius necessariò includit cognitionem boni cuius est priuatio. Hinc manent soluta duo argumenta contraria. Superest testimonium Dionysij. Exemplum quod affert, non est simile: Lux enim opponitur tenebris, sicut habitus priuationi, & ideo ex cognitione lucis recognosci possunt tenebræ. Non sic bonitas Dei opponitur malo culpæ, vt ostensum est.

QVÆSTIO XV.

An Scientia Dei sit causa rerum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Deus est causa rerum per scientiam & voluntatem, Sap. 7. 21. *Omnium artifex docuit me sapientia.* Eph. 1. 11. *Operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.* Psal. 39. 9. *Ipse dixit & facta sunt: ipse mandauit & creata sunt*: Ratio est, quia Deus dirigit res omnes in suos fines per media apta & proportionata. Hoc autem fieri non

potest sine cognitione. Cum autem cognitio sit æquè omnium, & tamen Deus non efficiat omnia quæ cognoscit fieri posse, opus est voluntate determinante, & eligente. Multa hic disputari possunt. 1. An Deus eodem modo operetur per scientiam & voluntatem. 2. An scientia sit propinquior causa productionis rerum, quàm voluntas. 3. An præter scientiam & voluntatem sit in Deo potentia executiua. Duo priora disputabuntur capite sequenti quæst. 7. Tertium, cap. 17. q. 2. Vnum hìc restat explicandum, quænam scientia Dei sit causa rerum? vel quod idem est, quænam scientia sit practica? Sit ergo

3. SECVNDA CONCLVSIO. Triplex in Deo est scientia, vt suprà dixi, naturalis, libera, & media. Igitur scientia libera, quam alii visionis appellant, non est causa rerum, sed est merè speculatiua. Non enim efficit, vt sint res futuræ, sed supponit res esse futuras. At scientia naturalis, & media, quam alii simplicis intelligentiæ vocant, est causa rerum, ac proinde est practica: non quidem quatenus præcisè spectatur secundùm se, sed quatenus annexum habet decretum voluntatis, vt præcedenti conclusione dictum est.

4. Dices; Scientia naturalis, seu simplicis intelligentiæ non est libera, sed necessaria: ergo si illa est causa rerum, sequitur, res omnes fieri necessariò, & tolli contingentiam. D. Thomas quæst. 14. art. 13. ad 1. negat consequentiam: quia licet causa prima sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem. Hæc responsio probabilis est. Commodiùs tamen dici potest, scientiam Dei necessariam esse in ratione scientiæ, non autem in ratione causæ. Nam in ratione scientiæ, antecedit omnem liberum actum diuinæ voluntatis; non autem constituitur in ratione causæ, nisi per liberam determinationem voluntatis Dei.

QVÆSTIO XVI.

An scientia Dei sit mutabilis?

1. Ratio dubitandi est, quia Deus sciebat, Christum nasciturum antequam nasceretur. Hoc iam non scit, quia iam non est nasciturus, sed natus: ergo iam mutata est scientia Dei. Hæc difficultas proposita fuit superius cap. 7. Nunc explicanda est.

2. Nota quæstionem posse intelligi, vel de mutatione reali, vel de mutatione rationis. Nota 2. Tria spectari hìc posse. 1. scientiam secundùm se sumptam quoad suam entitatem realem. 2. obiectum eius, nempe natiuitatem Christi, quæ per illam scientiam est cognita. 3. respectum seu relationem scientiæ Dei ad obiectum cognitum. Sicut enim visio dicit relationem ad rem visam, & volitio ad rem volitam; & creatio ad rem creatam; sic cognitio Dei ad rem cognitam à Deo. Hæc autem relatio non est realis in Deo, sed rationis. His positis, sit

3. PRIMA CONCLVSIO. Scientia Dei secundùm se sumpta, quoad entitatem suam realem, mutari non potest. Ratio est, quia hoc modo spectata nihil aliud est, quàm substantia seu essentia Dei, quæ secundùm se est immutabilis, vt suprà probatum est: ergo etiam scientia. Vide D. Thomam q. 14. art. 15.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Obiectum scientiæ potest mutari. Nam ex futuro potest fieri præsens, & ex præsenti præteritum, quo pacto natiuitas Christi aliquando fuit futura, postea præsens, nunc præterita. Hæc autem obiecti mutatio, tametsi realis sit, non tamen facit realem mutationem in Deo, vel in scientia Dei. Est enim extra Deum: & scientia Dei secundùm entitatem suam realem non pendet ab extrinseco obiecto.

5. TERTIA CONCLVSIO. Respectus rationis quo scientia Dei refertur ad obiectum extrinsecum à se cognitum, siue mutetur, siue non mutetur, parum ad rem facit. Si mutatur, est tantùm mutatio rationis, non realis. Si non mutatur, faciliùs defenditur, scientiam Dei esse omnimodo immutabilem. Addo nihilominus, respectum illum non mutari. Nam scientia Dei ab æterno per modum simplicis notitiæ terminata fuit ad natiuitatem Christi, tanquam futuram pro tali tempore, præsentem pro tali, & præteritam pro tali. Eodem modo nunc ad eam terminatur. Deus enim per eandem scientiam, quam ab æterno habuit, nunc etiam cognoscit natiuitatem Christi respectu vnius temporis, vt futuram: respectu alterius, vt præsentem: & respectu alterius, vt præteritam. Igitur ex parte scientiæ Dei, vel respectu rationis, nulla facta est mutatio, licèt ex parte temporis & obiecti facta sit.

6. Dices: Nostra cognitio toties mutatur, quoties mutatur obiectum illius: ergo etiam Dei cognitio. Respondeo. Est dispar ratio. Nam nostra cognitio est quædam vitalis actio distincta à substantia hominis, & secundùm entitatem suam realem de nouo producitur, quoties de nouo cognoscimus aliquod obiectum: nec potest retinere entitatem suam realem nisi actu versetur circa obiectum cognitum. Vnde fit, vt mutato obiecto ipsa quoque mutetur. In Deo aliter res habet. Nam scientia Dei non est actio distincta à substantia Dei: nec secundùm entitatem suam realem de nouo producitur, sed est ipsamet increata & æterna Dei substantia, quæ sine vlla sui mutatione potest terminari ad varia obiecta secundaria, sicut persona Verbi, sine vlla sui mutatione terminata est ad humanitatem Christi, & ad alias naturas creatas terminari posset, si vellet.

CAPVT XVII.

De Voluntate & decretis Dei.

1. SVppono, in Deo esse voluntatem. Quæritur. 1. quotuplex sit voluntas in Deo. 2. an Deus velit se, vt finem; creaturas, vt media. 3. an velit se necessariò; creaturas liberè. 4. quid propriè sit voluntas Dei libera, seu decretum liberum circa creaturas. 5. an decretum Dei liberum sit ab æterno. 6. an sit immutabile. 7. an sit causa rerum. 8. an imponat rebus necessitatem. 9. an habeat aliquam sui causam, siue efficientem, siue meritoriam, siue finalem. 10. an inter decreta Dei libera sit aliquis ordo prioris & posterioris, & vnde sumendus sit?

QVÆSTIO I.

Quotuplex sit Voluntas in Deo?

1. SVprà dixi, scientiam Dei secundùm se vnicam esse, licèt ex parte obiecti varia sit. Idem nunc dico de voluntate Dei. Vna est secundùm se, multiplex ex parte obiecti & circumstantiarum. Diuiditur autem his modis. Primò, à Scholasticis, in voluntatem signi & beneplaciti. Secundò, ab iisdem, in voluntatem absolutam & conditionatam. Tertiò, à Damasceno in voluntatem antecedentem, & consequentem. Quartò, ab Augustino, in voluntatem efficacem, & inefficacem. Quintò à Caluinistis, in voluntatem reuelatam, & arcanam. Hæ diuisiones breuiter explicandæ sunt.

De voluntate signi & beneplaciti.

2. Theologi per voluntatem beneplaciti intelligunt internum actum diuinæ voluntatis, quo aliquid vult: per voluntatem signi, non internum actum, sed externum signum diuinæ voluntatis, quo significat, se ali-

quid velle. Numerant autem quinque signa diuinæ voluntatis, nempè præceptum, prohibitionem, permissionem, consilium, operationem. Vnde versus; *Præcipit, ac prohibet, permittit, consulit, implet.* Hic quæri solet, an hæc externa signa semper verè significent internam voluntatem seu beneplacitum Dei; Aliqui affirmant. 1. Quia alioqui essent falsa signa. 2. Quia certum est, placere Deo, vt præcepta seruemus, vitia fugiamus, consilia ipsius sequamur, liberè operemur: Ergo certum est, præceptum Dei, prohibitionem, consilium & permissionem esse vera signa diuinæ voluntatis, Idem est de operatione. Nam quando ipse aliquid in nobis operatur, signum est, quòd velit illud in nobis esse quod operatur. Alij contrà sentiunt, 1. quia voluntas signi & voluntas beneplaciti opponuntur: at si externa signa diuinæ volũtatis semper essent coniuncta cum interno beneplacito, iam non opponerentur. 2. Deus præcepit Abrahamo, vt filium suum immolaret; & tamen non erat voluntas Dei, vt hoc fieret. 3. Quando permittit peccata, videtur quidem significare, quòd velit peccata: & tamen non vult, sed prohibet. Similiter quando prohibet peccata signum est, quod velit ea impedire, & tamen sæpè non impedit. 4. Quando producit gratiam in homine per baptismum, signum est, quòd velit illum saluare: & tamen sæpè non saluat, sed damnat.

3. Ego puto, hanc controuersiam componi posse. Nam Deus per eiusmodi signa semper quidem significat se aliquid velle: non tamen semper significat, se id præcisè velle, quod nos primo aspectu concipimus eum velle. Hoc ostendo in exemplis iam allatis: Quando præcepit Abrahamo, vt immolaret suum filium, significabat quidem, se velle, vt esset obediens & promptus ad immolandum: non tamen, vt reipsa immolaret. Item quando permittit bellum, hæreses, peccata, significat, se velle, vt vtamur libertate arbitrij nostri, non tamen, vt abutamur. Et quando prohibet peccata, significat, se velle, vt benè agamus, non tamen vt coactè agamus. Denique quando producit gratiam in homine per baptismum, significat se velle, vt homo sit filius Dei adoptiuus, non tamen vt adeat hæreditatem, nisi perseueret in gratia.

4. Hinc sequitur primò, omnem voluntatem signi esse etiam voluntatem beneplaciti, non quidem semper respectu eius, quod nos primo aspectu concipimus; sed tamen respectu eius, quod Deus reuerà intendit. Addo omnem etiam voluntatem beneplaciti, quæ quidem nobis innotescit, esse voluntatem signi. Non enim potest nobis innotescere, nisi per aliquod signum.

De Voluntate absoluta, & conditionata.

5. Absoluta Dei voluntas est, quæ semper impletur; & ideo vocatur efficax. Esther. 13. 9. *Non est qui tuæ possit resistere voluntati.* Isaiæ. 46. 10. *Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet.* Roman. 9. 19. *Voluntati eius quis resistet?* Conditionata est, quæ non semper impletur, & ideo vocatur inefficax. Hæc potissimùm duplex est: Vna, qua vult omnes benè viuere, & præcepta seruare; Mat. 19. 17. Altera, qua vult, omnes saluos fieri, 1. Timoth. 2. 4. Prior habet hanc conditionem; *Volo vt omnes seruent mea præcepta, si velint esse salui.* Posterior hanc, *Volo vt omnes salui fiant, si ipsi velint, & non impediant.* Vtraque est inefficax, & neutra impletur. Nec enim omnes seruant præcepta, nec omnes saluantur.

6. Voluntas conditionata duo includit, sed diuerso modo. Primò formaliter & expressè includit affectum simplicis complacentiæ, qui hoc modo explicatur; *Placet mihi salus omnium hominum*, Secundò, eminenter & implicitè includit & efficacem voluntatem, quæ actu non est, sed tamen esset, si conditio poneretur. Et ex hac parte dicitur voluntas conditionata, quæ hoc modo explicatur; *Placet mihi salus omnium hominum, & ita mihi placet vt nisi obstarent peccata, efficaciter illam vellem.*

De Voluntate antecedente, & consequente.

7. Damascenus lib. 2. de fide orthodoxa, c. 29. distinguit voluntatem Dei in antecedentem & consequentem. Antecedens est, qua Deus vult aliquid secundùm se, non habita ratione circumstantiarum, quo pacto vult omnes saluos fieri. Consequens est, qua vult aliquid, non secundùm se, sed habita ratione circumstantiarum, cuius contrarium vellet, si non essent tales circunstantiæ, quo pacto vult aliquos damnare, habita scilicet ratione peccatorum, quæ si non essent, vellet eos saluare. Igitur antecedens voluntas oritur ex bonitate & misericordia Dei, consequens ex vitio hominis. Vult enim Deus saluare, quia bonus est: vult punire, quia iustus est. Hoc breuissimè expressit Tertullianus lib. de resurrectione carnis; cum ait: *Deus de suo, optimus; de nostro, iustus.* Ex hoc principio probandum est infrà contra Caluinistas, Deum non creasse vllum ad mortem & damnationem, sed omnes ad vitam, nec quemquam damnari, nisi propter culpam.

8. Hæc distinctio declarari solet duobus exemplis; vno mercatoris, altero Iudicis. Mercator voluntate antecedente vult omnes suas merces saluas esse; consequente, vult eas in mare proiicere, consideratis periculis, in quibus versatur: vellet tamen eas seruare si posset; Similiter Iudex, voluntate antecedente, vult omnes ciues esse saluos & incolumes: consequente, vult aliquos mori spectatis eorum sceleribus: manente tamen velleitate de eorum conseruatione, si leges id paterentur.

9. Quæres, An hæc diuisio voluntatis in antecedentem & consequentem, sit eadem cum præcedenti, qua diuiditur in absolutam & conditionatam. Respondeo. Partim cum ea conuenit, partim discrepat. In eo conuenit, quòd omnis volũtas conditionata sit antecedens. In eo discrepat, quòd nec omnis antecedens sit conditionata, nec omnis absoluta sit consequens. Nam iuxta mentem Damasceni, aliqua volũtas antecedens est absoluta; vt voluntas præueniendi hominem per gratiam vocationis. Deus enim ex se, & sua bonitate, nullo respectu bonorum, vel malorum operum, absolutè vult hominem præuenire, excitando ad fidem, vel pœnitentiam. Idem dico de voluntate saluandi prædestinatos. Hæc enim antecedens est absoluta: non solùm in sententia eorum qui putant Deũ ab æterno absolutè voluisse saluare prædestinatos ante præuisa merita: sed etiam in sententia aliorũ qui docent, ex præuisis meritis id factum esse. Pro quo notandum est, quòd voluntas antecedens, qua Deus vult omnes saluos esse, dupliciter concipi à nobis possit. Primò, concipitur conditionata, respectu omnium hominum; quia Deus vult omnes saluos esse, sub hac conditione nisi ipsi per sua peccata impediant. Secundo, concipitur absolutè, respectu eorum quos præuidet benè acturos, & non impedituros. Eos enim absolutè vult saluos esse, quia absolutè præuidet, non fore impedimentũ. Vnde sequitur, voluntatẽ antecedentẽ esse conditionatam ante præscientiã, & respectu omnium hominum; absolutam verò post præscientiam, & respectu prædestinatorum tantùm.

10. Dices; Hoc repugnat iis quæ dicta sunt. Nam illa dicitur voluntas antecedens, qua Deus aliquid vult, nulla habita ratione circunstantiarum: at talis

non est voluntas saluandi prædestinatos: quia Deus non vult istos absolutè saluare, nisi habita ratione meritorum: Ergo illa voluntas non est antecedens, sed consequens. Aliqui hoc concedunt. At ex mente Damasceni negandum est. Nam voluntas consequens semper est coniuncta cum velleitate oppositi. Deus enim per illam nihil aliud vult, quàm pœnam, improborum, cùm tamen vellet eorum salutem, si ipsi per sua peccata non impedirent. Voluntas autem saluandi non est coniuncta cum velleitate oppositi, nec versatur circa pœnam: Ergo non est voluntas consequens, sed antecedens. Nam Deus illam habuit sine vllo respectu circunstantiarum; & licèt posteà circunstantiæ superuenerint, non tamen erant tales, quæ illam mutarent, sed potius confirmarent, & ex conditionata facerent absolutam. Vbi nota per circunstantias hoc loco intelligi bona aut mala opera. Si mala sint, mutant voluntatem Dei, & ex antecedente faciunt consequentem. Si bona, confirmant voluntatem Dei, & solùm efficiunt, vt eadem voluntas saluandi, quæ priùs erat conditionata, posteà fiat absoluta.

De Voluntate efficaci, & inefficaci.

11. Hanc diuisionem aliqui colligunt ex D. Augustino in Enchiridio cap. 100. & sequentibus, vbi dicit in iis etiam quæ fiunt contra voluntatem Dei, semper impleri voluntatem Dei. Et hanc quæ semper impletur, vocat inuictam, & omnipotentissimam voluntatem. Hoc explicandum est. Igitur ex mente Augustini: Efficax seu inuicta Dei voluntas est, qua statuit, benè agentes remunerare, & peccantes punire. Hæc semper impletur. Inefficax est, qua vult omnes benè viuere, & neminem peccare. Hæc non semper impletur. Hinc patet, quomodò in peccatoribus, qui faciunt contra voluntatem Dei, semper tamen impleatur voluntas Dei. Impletur enim voluntas inuicta seu efficax, qua statuit eos punire, tametsi faciant contra voluntatem alteram, qua voluit eos non peccare.

12. Alij paulò aliter accipiunt voluntatem efficacem & inefficacem. Efficacem vocant, quæ effectum habet siue in remunerando, siue in puniendo, siue in quacunque alia re. Inefficacem, quæ non habet effectum. De efficaci tria disputari solent. Primò, an sit immediatum principium, quo Deus extra se operatur: an verò, præter efficacem voluntatem necessaria sit potentia executiua? Secundò, an voluntas Dei efficax tollat libertatem arbitrij nostri? Tertiò, quo sensu intentio, finis & electio mediorum dicatur efficax, vel inefficax? Hæc omnia in sequentibus discutienda sunt.

De Voluntate reuelata & arcana.

13. Caluinus lib. 1. Instit. cap. 17. §. 2. & lib. 3. cap. 20. §. 43. distinguit duplicem Dei voluntatem. Vnam in Scripturis reuelatam, qua Deus vult præcepta sua seruari. Alteram arcanam seu absconditam, *qua omnia moderatur, & in suum finem destinat*. Hæc distinctio admittenda non est, eo sensu quo à Caluino traditur. Nam ipse docet, Deum prohibere peccata per voluntatem reuelatam: præfinire tamen & ordinare peccata per voluntatem arcanam & absconditam, id est Deum quidem in Scripturis reuelare nobis & patefacere, quod nolit peccata: interim tamen occultè velle peccata, vt habeat occasionem exercendi iustitiam vindicatiuam. Dices, Ergo Caluinus admittit duas contrarias voluntates in Deo: vnam, qua nolit peccata: alteram, qua velit. Respondeo. Ipsemet Caluinus obiicit sibi hoc argumentum lib. 1. Instit. cap. 18. §. 3. his verbis: *Quid obijciunt, si nihil euenit nisi volente Deo, duas esse in eo contrarias voluntates, quia occulto consilio decernat, quæ lege sua palàm vetuit, facilè diluitur.* Quibus verbis significat hanc obiectionē facilè solui posse. Et tandem post longam concionem ita soluit: *Quomodo idem diuerso modo nolit fieri, & velit, non capimus*. Igitur facilis illa dilutio, quam Caluinus promittit, est hæc: *Non capimus*: quam etiam rustici norunt adhibere. Hactenus de diuisione diuinæ voluntatis. Deinceps de obiecto agendum est.

QVÆSTIO II.

An Deus velit se, vt finem; creaturas vt media?

1. POtest fieri duplex comparatio. Vna inter Deum & creaturas. Altera inter creaturam & creaturam. Iuxta priorem comparationem, certum est Deum velle se, vt finem; creaturas, vt media. Colligitur ex illo Prouerb. 16. 4. *Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus*. Et ratio est, quia voluntas Dei est ordinata: Ergo cùm sit finis omnium, debet se velle, vt finem: alia, vt media. Quæres, an Deus, si nullæ omnino essent creaturæ, adhuc vellet se, vt finem? Respondeo. Tunc vellet se vt summum bonum, non autem, vt finem actu. Ratio est, quia finis dicit habitudinem ad media. Ergo si nulla essent media, non esset habitudo finis ad media. Dices: Ergo posset dari ratio boni sine ratione finis, quod est contra D. Thomam, qui sæpè docet, bonum & finem esse idem. Respondeo. Re idem sunt, non formaliter. Nam bonum absolutè, dicit rationem perfecti: bonum relatiuè, dicit rationem conuenientis, vt cap. 4. explicatum est. Finis autem, vt finis, dicit habitudinem ad media.

2. Iuxta posteriorem comparationem, potest Deus velle vnam creaturam vt finem, & alteram vt mediū. Non quòd velit vllam creaturam, vt finem suum, quia cùm ipse sit vltimus finis, non potest habere alium finem, sed quòd velit vnam creaturam, vt finem alterius creaturæ. Hoc modo vult redemptionem humani generis, vt finem, & Incarnationem, vt medium. Hoc latius explicandum est infra qu. 9. Hic solùm quæri potest, quomodò Deus possit velle vllam creaturam. Ratio dubitandi est, quia voluntas non fertur, nisi in id quod supponit esse bonum: at voluntas Dei, quæ est ab æterno, non supponit esse bonum creatum, sed potiùs est causa omnis boni creati: Ergo non fertur in vllam creaturam. Respondeo. Maior potest dupliciter intelligi. Primò, voluntas non fertur, nisi in id quod supponit esse bonum in apprehensione seu iudicio intellectus. Sic vera est. Secundò, voluntas non fertur, nisi in id quod supponit esse bonum actu existens in rerum natura. Sic falsa est. Nam etiam nos possumus velle & desiderare bonum sanitatis nondum actu existentis.

QVÆSTIO III.

An Deus velit se necessariò; creaturas liberè?

1. PRIMA CONCLVSIO. Deus vult se & suam bonitatem necessariò, non solùm necessitate quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium. Prior pars patet: quia cùm Deus sit summum & infinitum bonum, non potest seipsum odisse: ergo necessariò amat se, quoad specificationem actus. Posterior etiam patet, quia non potest cessare ab hoc actu. Probatur 1. ex fide, quia Deus amando se, producit Spiritum sanctum, qui est verus Deus, ac proinde ens simpliciter necessarium; Ergo necessariò producitur: Ergo per amorem necessarium. 2. Beati, qui clarè Deum vident, non possunt cessare ab amore Dei: Ergo multò minùs ipse Deus, qui nō solùm clarè se videt, sed etiam comprehendit. 3. In Deo potest

esse mutatio: Ergo aut necessariò se diligit, aut necessariò non diligit. Non posterius: Ergo prius. Dices: Deus sine vlla sui mutatione nunc diligit creaturas secundùm actualem existentiam, quas ab æterno potuisset non diligere: Ergo similiter sine vlla sui mutatione potest se diligere & non diligere. Respondeo. Quando quis incipit aliquid velle, quòd antè non volebat, aut desinit velle, quod ante volebat; semper necessaria est aliqua mutatio, aut in volente, aut in re volita. Cùm ergo Deus in dilectione sui sit simul volens & res volita, deberet in ipso fieri aliqua mutatio, si non necessariò se diligeret. Cùm autem diligit creaturas, satis est quòd in illis sit aliqua mutatio, licèt in ipso nulla sit.

2. Dices 2. Necessitas amandi se, videtur esse quædam imperfectio; tum, quia similis est modo operandi agentium naturalium qui imperfectus est: tum etiam quia libertas est maior perfectio, quàm necessitas. Respondeo. Triplex est necessitas in agendo. Vna violenta, quæ est ab extrinseco. Altera naturalis, quæ quidem est ab intrinseco, sed inanimata, vel saltem irrationalis. Vtraque est imperfecta. Tertia naturalis, vitalis & summè voluntaria. Hæc magna quædam perfectio est. Et talis necessitas est amandi in Deo, respectu summi & infiniti boni. Imo hæc necessitas est perfectior, quàm esset libertas opposita. Nam libertas includeret potentiam carendi actu amoris circa summum bonum, quæ esset magna imperfectio. Denique hæc necessitas non est causalis, sed formalis; quia sicut Deus necessariò existit, nō ex causa extrinseca, sed formaliter, & ex se: sic etiam de amore dicendum est; cùm iste amor essentialiter sit Deus, iuxta illud, *Deus charitas est.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Deus voluntate simplicis complacentiæ necessariò vult creaturas secundùm esse possibile, & bonitatem possibilem. Et quidem dupliciter. Primò, necessitate quoad specificationem. Sic enim eas amat amore simplicis complacentiæ, vt non possit odisse. Secundò, necessitate, quoad exercitium. Sic enim eas amat, vt non possit non amare. Ratio est, quia amare, & non amare, sunt contradictoria: sed contradictoria non possunt successiuè esse vera, nisi facta aliqua mutatione. In Deo non potest fieri mutatio, vt constat. Nec in creaturis possibilibus, quatenus possibiles sunt. Nam semper & necessario sunt eodem modo possibiles. Ergo Deus non potest eas amare, & non amare, sed necessariò amat.

4. Dices 1. Voluntas Dei est libera: Ergo potest amare, & non amare. Respondeo. Est libera, respectu earum rerum in quibus potest fieri aliqua mutatio, non autem respectu Dei, aut rerum possibilium, quatenus possibiles sunt. Nam nec Deus mutari potest, nec res possibiles, vt possibiles sunt.

5. Dices 2. Bonitas Dei est omnino independens à creaturis, etiam possibilibus. Ergo Deus potest illam amare independenter à creaturis: ergo non amat creaturas necessariò, sed liberè. Respondeo, Bonitas Dei ex sua parte est independens à creaturis, ac proinde ex sua parte potest amari independenter. Nihilominus, quia creaturæ, ex sua parte necessariæ sunt quoad esse possibile, ideo necessariò etiam amantur. Simile est de scientia Dei respectu possibilium.

6. Dices 3. Affectus voluntatis sequitur iudicium intellectus. Ergo voluntas Dei nihil amat necessariò, nisi quod intellectus Dei iudicat esse bonum necessarium: Sed intellectus Dei non iudicat vllum bonum creatum esse sibi necessarium, quia Deus non indiget vllo bono creato ad suam conseruationem aut fœlicitatem. Respondeo. Intellectus Dei non quidem iudicat vllum bonum creatum esse necessarium ipsi Deo ad sui conseruationem vel fœlicitatem; indicat tamen esse bonum necessarium secundùm se. Verbi gratia, iudicat, res possibiles habere quandam bonitatem possibilem secundùm se necessariam. Sicut enim res possibiles non liberè, sed necessariò sunt possibiles, ita non liberè sed necessariò habent bonitatem possibilem. Hanc ergo bonitatem possibilem, quatenus necessaria est, necessariò amat Deus.

7. Dices 4. Homo liberè amat omnia bona creata, nec vllum necessariò amat, quoad exercitium. Ergo idem est de Deo. Cùm enim hæc libertas sit quædam perfectio in homine, non potest illam habere, nisi à Deo. Ergo etiam est in Deo. Respondeo. Est dispar ratio in Deo & homine. Nam libertas hominis quoad exercitium, oritur ex duplici capite 1. ex parte actus. 2. ex parte obiecti. Ex parte actus, quatenus in exercitio sui actus potest inuenire rationem mali. Sæpè enim fit, vt voluntati non libeat elicere actum circa hanc, vel illam rem particularem, præsertim si aliis occupata sit. Ex parte obiecti, quatenus in eo potest esse aliqua mutatio. At libertas Dei quoad exercitium, non potest oriri ex parte actus, sed solùm ex parte obiecti. Non enim elicit actum, sicut homo, sed per suam essentiam immediatè fertur in obiectum. Si ergo ex parte obiecti nulla potest fieri mutatio, nullo ex capite potest esse libertas in Deo quoad exercitium.

8. TERTIA CONCLVSIO. Deus voluntate efficaci liberè vult creaturas secundum esse actuale, & bonitatem actualem non quidem libertate quoad specificationem, quia non potest eas odisse; sed libertate quoad exercitium, quia liberè eas producit & conseruat secundum esse actuale; & si vellet, posset non producere & conseruare. Hæc conclusio certa est apud Christianos, qui docent, Deum non agere ex necessitate naturæ, sed ex libera sua voluntate, Psal. 113. 11. *Omnia quæcumque voluit fecit*, & Ephes. 1. 11. *Operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.*

9. Dices 1. Deus necessariò vult seipsum: Ergo etiam necessariò vult creaturas. Sequela patet, quia ipse est finis creaturarum: Qui autem necessariò vult finem, etiam necessariò vult media ad finem. Respondeo. Hoc verum est: quando media sunt talia, sine quibus finis non potest esse, vel haberi, Deus autem potest esse sine creaturis, Et si esset, non haberet rationem finis, sed summi boni. Vide supra. q. 2. §. 1.

10. Dices 2. Deus necessariò cognoscit creaturas: Ergo etiam necessariò vult. Nam scientia & voluntas Dei sunt idem. D. Thom. quæst. 19. art. 3. ad 6. negat consequentiam, quia scientia Dei habet necessariam habitudinem ad res cognitas, non autem voluntas ad res volitas. Ratio est, quia scientia fertur ad res, prout sunt in Deo, voluntas verò, prout sunt in seipsis. Res autem habent necessarium esse, prout in Deo sunt; contingens, prout sunt in seipsis. Hæc solutio difficilis est. Faciliùs dici potest, eandem esse rationem scientiæ & voluntatis in hoc casu, Vtraque enim est necessaria respectu possibilium; & vtraque libera respectu futurorum. Sicut enim possibilia necessariò cognoscuntur scientia naturali, seu simplicis intelligentiæ; sic etiam necessariò amantur voluntate simplicis complacentiæ, Rursum, sicut futura non necessariò amantur voluntate efficaci: sic non necessariò cognoscuntur scientia libera, seu visionis. Est tamen aliqua differentia inter scientiam & voluntatem respectu futurorum. Nam scientia, quam Deus habet de futuris, supponit esse futura, Voluntas, qua vult futura, non supponit, sed efficit. Vnde fit, vt scientia necessariò feratur in

futura, posito; quòd sint futura à Voluntas liberè.

11. Dices 3. Si voluntas Dei est libera & indifferens; ergo non potest operari, nisi ab alio determinetur: sed non potest ab alio determinari: Ergo ex se est determinata: Ergo ex se non est libera. Respondeo. Voluntas Dei non indiget alio determinante quoad exercitium, præter seipsam, quia ipse se liberè determinat, quo vult. Hoc sensu rectè dixit Henricus, voluntatem Dei non determinari ab eius scientia ad operandum, sed potiùs scientiam à voluntate. Potest tamen alio sensu admitti, quòd voluntas determinetur à scientia, quia nimirum, nisi præcedente scientia, velle & operari non potest. Sic loquitur Ferrariensis lib.1.contra gentes, cap. 82.

12. Ex dictis colligitur, bonitatem creatam dupliciter spectari posse. Primò quoad esse possibile: Et sic amatur à Deo necessariò, amore simplicis complacentiæ. Secundò, quoad esse actuale; Et sic amatur liberè, voluntate efficaci. Bonitas priori modo spectata, supponitur amori complacentiæ; posteriori non supponitur, sed confertur & conseruatur, per voluntatem efficacem.

QVÆSTIO IV.

Quid propriè sit Voluntas Dei libera seu decretum liberum?

1. ACtus voluntatis, quo Deus necessariò vult seipsum & suam bonitatem, nihil aliud est, quàm ipsa essentia diuina, per modum actus vitalis significata. Nunc quæritur, quid sit actus voluntatis, quo Deus liberè decernit aliquid circa creaturas? an sit idem cum priori? Negat Vorstius Caluinista, asserens, huiusmodi actum, seu decretum Dei liberum, esse verum accidens distinctum à substantia & essentia Dei. Nam pag. 207. de omnibus decretis diuinis generatim sic loquitur: *Quæ certè accidentia quædam sunt, ab ipsius substantia longè diuersa.* Et hoc probat tribus argumentis. Primò, quia decreta Dei sunt multa, cùm aliud sit decretum creandi homines, aliud prædestinandi, aliud reprobandi: At substantia Dei est vnica: Ergo decreta Dei non sunt substantia, sed accidentia. Secundò, decreta Dei sunt libera, quia possunt esse & non esse: substantia Dei est necessaria, quia non potest non esse: Ergo decreta non sunt substantia. Tertiò, decreta Dei non sunt ab æterno: substantia Dei est ab æterno, Ergo.

2. Hic error non eget longa refutatione, duplici de causa. Primò, quia iam supra ostensum est, in Deo nulla esse accidentia realia. Secundò, quia argumenta Vorstij tam inepta sunt, vt ex iis solis refutari possint. Hoc paulo post facilè ostendam, discutiendo singula seorsim. Priùs nostra sententia explicanda est. Sit ergo.

3. PRIMA CONCLVSIO. In decreto Dei libero tria spectanda sunt. 1. Essentia Dei per modum actionis vitalis significata, quatenus necessariò terminatur ad ipsam diuinam bonitatem amandam. 2. Terminatio illius essentiæ ad creaturas producendas & gubernandas. 3. Relatio rationis quæ resultat ex illa terminatione. Essentia est simpliciter necessaria, & necessariò terminatur ad increatam Dei bonitatem. Terminatio ad creaturas est simpliciter libera. Relatio rationis partim necessaria, partim libera est: necessariò enim resultat, posita terminatione: potest tamen non resultare, si non præcedat terminatio. Hinc patet, quomodo decretum Dei circa creaturas, possit vocari reale & liberum. Reale, ab essentia Dei per modum actus vitalis significata. Hæc enim res quædam infinita est. Liberum à terminatione ad creaturas, quæ liberè fit. Vlteriùs patet, magnum esse discrimen inter decretum nostrum & Dei: Nostrum est liberum quoad esse, seu existere, non autem quoad terminari. Est enim vera actio quę liberè producitur à voluntate; sed non potest produci, nisi circa aliquod obiectum à se distinctum, & ideo necessariò terminatur ad tale obiectum. Contrà fit in Deo. Nam decretum Dei quoad realem existentiam est omnino necessarium, & tamen liberè terminatur ad creaturas, tanquam ad obiecta à se distincta.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Decretum Dei, prout iam explicatum est, potest à nobis concipi secundùm tria instãtia rationis. In primo instanti concipimus essentiam diuinam per modum actus vitalis significatam, quatenus necessariò terminatur ad Deum, tanquam obiectum primarium: & adhuc indifferens est ad obiecta creata. In 2. quatenus liberè terminatur ad creaturas producendas, aut gubernandas, sine vlla sui mutatione, vel reali additione. In 3. quatenus hinc resultat respectus rationis, qui ex parte Dei fundatur in ipso decreto iam liberè terminato: & ex parte creaturæ, in ipsa futuritione, vel existentia ipsius.

5. Nunc videamus ineptias Vorstij. Primùm ergo sic argumentatur. *Decreta Dei sunt multa: substantia Dei est vnica: Ergo decreta Dei non sunt substantiæ, sed accidentia.* Dupliciter peccat hîc syllogismus. 1. in forma. 2. in materia. In forma peccat, quia conclusio non legitimè infertur. Quod patet in hoc simili syllogismo: *Personæ diuinæ sunt multæ: substantia Dei est vnica: Ergo personæ non sunt substantiæ, sed accidentia.* Quis non videt, negandam esse consequentiam? In materia peccat, quia maior propositio apertè falsa est. Non enim in Deo sunt multa decreta, eo sensu quo id asserit Vorstius, id est, non sunt multi actus voluntatis, quorum vno decernat Deus creare mundum; alio prædestinare quosdam ad vitam; alio reprobare ad mortem: sed est vnus simplex actus, quo hæc omnia decernit. Simile est in scientia Dei. Non enim sunt multæ scientiæ in Deo; id est, nõ sunt multi actus intellectus, quorum vno cognoscat Petrum, alio Paulum, alio Ioannem, sed est vna simplex scientia, seu vnus simplex actus intelligendi, quo omnia, tam creaturas, quàm seipsum intelligit. Et ratio est, quia actus intelligendi & volendi in Deo, nihil aliud est quàm ipsa essentia seu substantia Dei, quatenus per modum actus significatur. Hoc sensu dicunt Patres & Scholastici, non differre in Deo hæc tria, *esse, posse, operari*: seu essentiam, potentiam actiuam & operationem. Vnde sicut essentia Dei est vna & simplex: sic etiam vna & simplex scientia, vnum & simplex decretum. Et hæc omnia simul sumpta, vna & simplex deitas.

6. Hinc facilè intelliguntur hæc duo consectaria. Vnum Sicut essentia Dei, licèt in se vna & simplex sit; potest tamen esse in tribus distinctis personis: sic sciẽtia Dei, licèt in se vna & simplex sit, potest versari circa distincta obiecta intelligibilia: Et similiter decretum circa distincta obiecta decernibilia. Alterum: Sicut multitudo personarum non obstat, quominus essentia Dei sit vna: sic multitudo obiectorum non obstat, quominus scientia & decretum sit vnicum. Hoc interest, quòd essentia Dei, quæ in se vnica est, non possit ratione trium personarum in quibus est, vocari triplex essẽtia: cùm tamen scientia Dei, quæ similiter in se vnica est, possit ratione diuersorum obiectorum vocari multiplex scientia; Et eodem modo decretum. Ratio discriminis est: quia aliter se habet essẽtia Dei ad distinctas personas: aliter scientia & decretum Dei

ad distincta obiecta. Nam essentia Dei, tametsi sit in tribus personis realiter inter se distinctis: ipsa tamen est realiter idē cum singulis personis: Et singulæ personæ, quæ inter se realiter distinguūtur, sunt realiter idem cum essentia. Non sic se res habet in scientia & decreto Dei. Nam neque scientia Dei quæ versatur circa distincta obiecta intelligibilia, est realiter idem cum singulis: neque etiam decretum Dei, quod versatur circa distincta obiecta decernibilia, est realiter idem cum singulis.

7. Alterum Vorstij argumentum est hoc, *Decreta Dei sunt libera, quia possunt esse, & non esse: substantia Dei est necessaria: Ergo decreta Dei non sunt substantia Dei.* Sed maior propositio, iuxta eum sensum quem intendit Vorstius, apertè falsa est. Non enim decreta Dei secundùm existentiam sunt libera, sed quoad terminationem vt dictum est. Simile est de persona seu hypostasi Verbi, quæ necessariò quidem est, sed tamen liberè terminatur ad humanitatem Christi. De tertio argumento, in quo quæritur, an decreta Dei sint ab æterno, separatim agendum est.

QVÆSTIO V.

An Decretum Dei liberum sit ab æterno?

1. NEmo hactenus dubitauit. Omnes docuerunt libera Dei decreta æterna esse, id est, Deum ab æterno decreuisse, quos homines & Angelos vellet creare, quæ dona gratiæ illis largiri, quæ peccata permittere, & sic deinceps. Solus Vorstius Caluinista, partim ex ignorantia, partim ex fastu, ausus est nouum figmentum excogitare, in quo duplex error est. Alter decreta Dei non esse æterna. Alter, decreta Dei esse producta à Deo ante mundi creationem. Sic enim scribit pag. 27. *Libera Dei decreta ante mundi creationem producta sunt.* Et pag. 207. *Hæc eadem decreta non sunt simpliciter æterna.* Quod sic probat. Omnis causa libera antecedit suum effectum ordine temporis seu durationis. Nam libera actio voluntatis necessariò supponit deliberationem in intellectu. Qui enim liberè decernit aliquid facere, priùs deliberat, antequam decernat. At Deus est causa libera respectu liberorum decretorum. Ergo tempore seu duratione, antecedit sua decreta. Non ergo decreta Dei possunt esse Deo coæterna.

2. Ex omnibus hæc tria colligo. 1. Decreta Dei esse producta. 2. Decreta Dei non esse æterna. 3. Non posse esse æterna, quia causa libera necessariò præcedit suum actum liberum ordine durationis. Singula discutiamus. Primùm ait, decreta Dei producta esse, An putat Deum more hominum & Angelorum producere in se nouas actiones intellectus & volūtatis, quæ sint accidentia distincta ab ipsius substantia non ita est. In Deo nulla sunt accidentia, vt suprà probatum est. Immediatè intelligit, amat, & decernit per suam substantiam, quæ simul est intellectio, amor & decretum, & sine vlla sui mutatione terminari potest ad varia obiecta. Solùm accedit externa quædam denominatio, & respectus rationis, quo substantia Dei, per modum intelligentis, amantis & decernentis, refertur ad rem intellectam, amatam, & decretam. Simile est in persona Verbi, quæ sine vlla sui mutatione, terminata est ad humanitatem Christi: nec aliud ex illa terminatione secutum est in persona, quàm respectus terminantis ad humanitatem terminatam. Hoc inter est, quòd hæc terminatio facta sit in tempore; altera ab æterno.

3. Secundò ait, decreta Dei non esse ab æterno: Sed seipsum iugulat. Nam pag. 66. sic scribit: *Certum est decretum Dei de omnibus rebus ad finem suum ordinandis, déque bonis efficiendis, malis autem permittendis, iam inde ab æterno factum esse, idemque in æternum permanere: Et hoc sensu nec originem vllam habere, nec finem vnquam inuenire.* Non poterat sibi apertiùs contradicere, quàm hîc facit. Nunc quæro, an hoc decretum quod Vorstius fatetur ab æterno esse, liberè à Deo productum sit, necne? Si liberè productum est, & quidem ab æterno; certè non omnis causa libera antecedit suum effectum ordine durationis. Si productum non est, cur ait, omnia decreta Dei producta esse ante mūdi creationem? Hîc Nouatorum mos est; quod vno loco affirmant, alio negant. Nec mirum. Nam cùm semel, à via veritatis aberrarint, necesse est semper errare, nisi integrè in viam redeant.

4. Tertiò ait, Deum non posse ab æterno habere liberum decretum. Quare? quia causa libera necessariò præcedit suum effectum ordine durationis. Falsum est. An nescit Vorstius, actiones intellectus & voluntatis spirituales ac indiuisibiles esse, & in instāti produci posse? An nescit, Angelos habuisse liberum actum dilectionis Dei in primo instāti suæ creationis? An nescit, Christum secundùm humanitatem, in instanti conceptionis, liberè mortem acceptasse pro humani generis redemptione? Hoc docet Diuus Thomas, & alij graues Theologi. Si ergo Christus & Angeli possunt habere liberas actiones sibi coæuas, non poterit Deus habere liberum decretum sibi coæternum? Quæ hæc Philosophia est? At Vorstius negabit hoc de Christo & Angelis. Quare? quia putat eos ante liberum actum voluntatis indigere præuia deliberatione, nec fieri posse, vt eodem instanti simul deliberent, & decernant. Sed cur, quæso, id fieri non potest, si duo isti actus sunt spirituales ac indiuisibiles, sicut reuera sunt? Et si singuli in instanti produci possunt separatim, cur non simul in eodem instanti? Nihil hîc video difficultatis: nec vidit Diuus Thomas, & alij Theologi. Demus tamen Vorstio quod vult, Christum & Angelos nihil posse decernere, nisi præuia deliberatione secundùm ordinem temporis. An ideo Deus ad has angustias redigendus est? Absit.

5. Adijciam tria dilemmata pro Vorstio. Primum est: Si decreta Dei sunt posteriora ipso Deo, vel ergo Deus finito, vel infinito tempore antecessit sua decreta. Si finito, æternus non est, Si infinito miser est, qui nihil potest decernere, nisi post infiniti temporis durationem. Secundum; Vel Deus ab æterno sciuit, creationem mundi esse possibilem, & sapienter à se fieri posse, vel ignorauit. Si sciuit, non eguit deliberatione. Si ignorauit, à quo postea didicit? Tertium: Vorstius vult, deliberationem & decretum esse duas actiones distinctas, & vtramque à Deo productam. Vel ergo deliberatio, quam ait priorem esse; fuit liberè producta à Deo, vel naturaliter ac necessariò. Si liberè, non potuit esse ab æterno, secundùm Vorstium. Si necessariò, debuit esse ab æterno. Vnde enim posteà nata fuisset necessitas? Ergo vel Deus necessariò deliberauit ab æterno de creatione mundi vel si liberè, non potuit ab æterno de ea cogitare. Vtrumque absurdum.

QVÆSTIO VI.

An Decretum Dei sit immutabile?

1. AFfirmant Patres & Theologi. Vorstius, vt persistat in contumacia, contrà sentit, mutabile esse; & sæpè à Deo mutari, nimirùm putat, Deum non posse quicquam decernere nisi præuia deliberatione. Sæpè autem fieri, vt in noua deliberatione aliquid occurrat, quod priùs non occurrebat. Hinc consequenter fieri, vt priori decreto rescisso, nouum statuatur, *Deus,* inquit, *quædam in tempore reipsa vult, quæ antea noluit.* Et alibi, *Non satis circumspectè loquun-*

tur, qui Deum voluntate immutabilem esse affirmant. Hunc atheismum supra cap. 7. refutaui ex illo Num. 23. 19. *Non est Deus, quasi homo, vt mutetur*, Et Prouerb. 19. 21. *Multæ cogitationes in corde viri: Voluntas autem Domini permanebit.* Et Malachiæ 3. 6. *Ego Dominus & non mutor.*

2. Superest vna obiectio diluenda, quam ibidem attigi, & in hunc locum reseruaui. Ea sumitur ex triplici capite. Primò, ex iis Scripturæ testimoniis, quæ asserunt, Deum pœnitere sui facti, vt Genes. 6. 6. *Pœnituit eum, quòd hominem fecisset in terra. Et tactus dolore cordis intrinsecus: Delebo, inquit, hominem, quem creaui à facie terræ. Pœnitet enim me fecisse eum.* Et 1. Reg. 15. 11. *Pœnitet me, quòd constituerim Saul Regem.* Hæc autem pœnitudo non potest esse sine mutatione voluntatis. Secundò ex iis testimoniis, vbi Deus prædixit, quædam euentura, quæ posteà non euenerunt, vt quòd Ezechias Rex statim esset moriturus. 4. Reg. 20. 1. & quòd Niniue post 40. dies subuertenda. Ionæ 3. 4. Hoc autem factum non est. Ergo Deus mutauit decretum suum circa Ezechiam & Niniuen. Tertiò, accedit ratio, quia tolleretur libertas Dei, si non posset mutare decretum suum, cum vellet.

3. Respondebo primò generatim; deinde ad singula seorsim. Igitur tria spectari hic debent. 1. Voluntas seu decretum Dei secundum se sumptum. 2. Obiectum eius, id est, res quæ decernitur. 3. Respectus seu relatio decreti ad rem quæ decernitur. Voluntas seu decretum secundùm se sumptum, nihil aliud est, quàm essentia Dei per modum actionis significata, quæ non mutatur. Obiectum mutari potest. Respectus, tametsi mutaretur, non tamen efficeret realem mutationem in Deo. Nihilominus non mutatur. Hoc patet ex iis quæ dicta sunt in simili exemplo de scientia Dei, cap. 10. quæst. 16.

4. Ad primum respondeo, Deum non dici propriè pœnitere, sed metaphoricè. Nam ad propriè dictam pœnitentiam duo in nobis concurrunt 1. internus animi dolor, qui est in voluntate, Voluntas enim detestatur suum factum, & vellet infectum esse. 2. effectus interni doloris. Qui enim ex animo dolet se aliquid fecisse, conatur destruere & retractare suum factum, quantùm potest. Hoc posterius sine priori non habet rationem propriè dictæ pœnitentiæ; sed tantùm metaphoricè & impropriè. In Deo autem reperitur posterius sine priori. Nam sæpè destruit suum factum; quo pacto deleuit hominem, quem creauerat, & regnum abstulit à Saüle, quod illi dederat. Vtrumque tamen fecit sine interno dolore aut pœnitudine. Non enim voluntas ipsius mutata est, sicut nostra mutari solet. Vnde hoc? Quia nos non prospicimus omnes casus seu euentus, qui sequi possunt ex nostro consilio, decreto, vel operatione: Et ideo, quando post consilium, decretum, vel operationem videmus aliqua euenire, quæ displicent, incipimus aliter sentire, ac affici, quàm prius: & vellemus infecta esse, quæ facta sunt. Hoc in Deo locum non habet. Omnia in futurum prospicit. Nullus casus aut euentus est, quem ab æterno non præuiderit. Nunquam igitur mutat voluntatem aut decretum, quod semel habuit.

5. Ad 2. Respondeo, Deum non eodem modo prædicere futura. Nam quædam absolutè: quædam sub conditione: quædam secundùm cursum causarum naturalium prædicit euentura. Quæ absolutè dicit euentura, absolutè etiam eueniunt: quo pacto prædixit venturum Christum, & homines in extremo iudicio resurrecturos. Quæ autem sub conditione dicit euentura, ea tunc eueniunt, quando ponitur conditio: non eueniunt, quando non ponitur. Sic prædixit. Niniuen subuertendam, nisi pœnitentiam agerent Niniuitæ. Egerunt autem pœnitentiam. Igitur non est subuersa Niniue. Denique, quæ secundùm cursum causarum naturalium dicit euentura, ea eueniunt secundùm eundem cursum, nisi diuinitus impediantur. Sic prædixit Ezechiam moriturum, qui sanè secundùm cursum naturalem erat moriturus, nisi à Deo fuisset præseruatus. Vnde apparet, in his & similibus prædictionibus nunquam mutari decretum Dei. Nam quæ absolutè prædicuntur, absolutè eueniunt: quæ sub conditione prædicuntur, sub conditione eueniunt: & sic deinceps.

6. Ad 3. Respondeo, non tolli libertatem Dei etiamsi non mutet voluntatem aut decretum. Nam libertas in eo consistit, quod possit, hoc vel aliud pro arbitrio suo decernere, aut non decernere. Et quia sapientissimè omnia decernit, nihil necesse est mutare id, quod semel decretum est.

QVÆSTIO VII.

An Voluntas seu decretum Dei sit causa rerum?

1. Supra dixi, scientiam Dei practicam esse causam rerum. Nunc quæritur, an etiam voluntas, seu decretum Dei sit causa rerum? Nihil certius. Psalm. 115. 11. *Omnia, quæcunque voluit, fecit.* Eph. 1. 11. *Operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.* Rom. 9. 19. *Voluntati eius quis resistet?* Disputant Scholastici, quo sensu, tam scientia, quàm voluntas, sit causa rerum? Et, vtra sit propinquior seu immediatior causa. Aliqui sic sentiunt. 1. scientiam Dei esse causam dirigentem, & proponentem varios modos, quibus res fieri possit. 2. voluntatem esse causam determinantem & eligentem vnum ex illis modis. 3. post scientiam & voluntatem esse alium actum intellectus, per modum Imperij, qui imperet executionem rei faciendæ iuxta modum à voluntate electum. 4. his positis, sequi tandem potentiam exequentem. Hoc probant ex proportione artificis creati. Nam in artifice creato seruatur hic ordo. 1. intellectus proponit modum faciendi operis. 2. voluntas approbatur. 3. intellectus imperat executionem. 4. sequitur executio ad imperium intellectus.

2. Alij putant, non opus esse tot actibus, præsertim in Deo, sed duos sufficere, nempe scientiam practicam & decretum efficax. Igitur ex horum sententia, res sic habet. Scientia Dei practica est causa rerum in genere causæ exemplaris: voluntas seu decretum, in genere causæ efficientis: Scientia habet vim dirigendi, per modum ideæ: voluntas vim producendi, per modum principij actiui. Et ratio est, quia voluntas Dei per se efficax est. Ergo nec opus est nouo imperio intellectus, nec alia potentia exequente. Hinc sequitur: voluntatem esse propinquiorem causam, quàm scientiam. Nam scientia dirigit per modum ideæ, deinde voluntas eligit & efficaciter exequitur, quod propositum est.

QVÆSTIO VIII.

An Voluntas seu decretum Dei imponat rebus necessitatem?

1. Ratio dubij est, quia omnia, quæ fiunt in rerum natura, fiunt absoluta & efficaci Dei voluntate, vt ex dictis patet: Huic autem voluntati nemo potest resistere.

2. Nota 1. Effectus, qui in hoc mundo fiunt, aut esse necessarios, aut contingentes, aut liberos. Ratio est quia Deus aptauit illis causas, à quibus aut necessariò, aut contingenter, aut liberè procederent.

Causa

Causa necessaria est, quæ ad vnum determinatur, & in agendo deficere non potest. Contingens est, quæ quidem ad vnum determinatur, sed tamen potest impediri ne agat. Libera est, quæ nec determinata est ad vnum, nec impediri potest; sed positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere & non agere.

3. Nota 2. Effectus huius mundi; vel cum Deo, vel cum causis proximis conferri posse. Si cum Deo conferantur, nullus dici potest; aut necessarius, aut contingens, sed liber. Ratio est, quia Deus nec est causa ad vnum determinata, nec impediri potest in agendo: sed positis omnibus requisitis, potest agere, & non agere. Omnis ergo effectus liberè ab eo procedit: nullus necessariò, aut contingenter. Si autem conferantur cum suis causis proximis, sic aliqui necessarii sunt, vt Eclipsis Solis; aliqui contingentes, vt productiones herbarum & animalium; aliqui liberi, vt actiones liberi arbitrii.

4. His positis, tota difficultas est de actionibus liberi arbitrii; an illis aliqua necessitas imponatur à decreto Dei efficaci? Est autem duplex decretum Dei, de quo dubitari potest. Vnum, quo ab æterno statuit concurrere cum libero arbitrio ad omnes eius actiones. Alterum, quo statuit dare gratiam præuenientem, & adiuuantem ad opera supernaturalia. Si per hæc duo decreta nulla necessitas infertur libero arbitrio, & eius actionibus, salua manet libertas. Est autem hæc regula seruanda, decretum Dei, quod ab æterno est, non aliter posse impedire libertatem nostram quàm si vi illius decreti fiat aliquid in tempore, quod obsit nostræ libertati.

5. Prima Conclusio. Decretum Dei, quo statuit nobiscum concurrere ad agendum, non tollit libertatem arbitrii nostri. Ratio est, quia per illud decretum nihil aliud fit in tempore, quàm quòd detur nobis concursus Dei generalis ad agendum. Hic autem concursus non tollit libertatem, vt infra cap. 17. probandum est, quia non est prior nostro concursu, nec præuenit aut prædeterminat nostram voluntatem: sed est simul tempore & causalitate cum nostra determinatione. Ergo non adfert necessitatem antecedentem, quæ sola tollit libertatem arbitrii, vt dictum est cap. præcedenti, quæst. 12. §. 8.

6. Secunda Conclusio. Decretum Dei, quo statuit nos præuenire gratia excitante, non lædit libertatem nostram. Ratio est, quia per illud decretum nihil aliud fit in tempore, quàm quòd detur nobis gratia præueniens seu excitans. Hæc autem gratia non lædit libertatem nostram vt patet ex Concilio Tridentino sess. 6. c. 5. & can. 4. vbi definit, hominem liberè assentiri & cooperari gratiæ excitanti, ita vt possit dissentire, & eam reiicere si velit. Et ita est. Multi enim vocantur & excitantur à Deo, qui non volunt sequi. Vide plura in materia de gratia, vbi disputandum est contra eos, qui efficaciam gratiæ excitantis ponunt in physica qualitate, quæ voluntatem nostram ad operandum determinet, ita vt stante tali qualitate, non possit non operari.

7. Tertia Conclusio. Decretum Dei, quo statuit nos adiuuare, vt consentiamus gratiæ excitanti, non impedit libertatem nostram. Sequitur ex dictis, quia liberè consentimus & cooperamur gratiæ excitanti, vt iam probatum est. Consentimus autem per gratiam adiuuantem: Ergo gratia adiuuans non impedit libertatem.

Contra hæc omnia sic obiici potest: Nemo potest resistere decreto Dei: Ergo omnia, quæ Deus fieri decernit, fiunt necessariò. Respondeo cum distinctione. Nam decretum Dei potest dupliciter spectari. Primò, quatenus immediatè respicit suum proximum effectum, qui hoc modo explicatur: *Volo homini dare gratiam præuenientem*, aut, *Volo meum concursum generalem illi præbere*. Sic nemo potest illi resistere, quia nemo potest impedire, quominus Deus ista faciat. Secundò, quatenus vnà cum suo proximo effectu respicit nostram cooperationem, & hoc modo de illo disputamus. Sic autem possumus illi resistere, neque tollit, aut impedit nostram libertatem, vt probatum est. Nam neque generalis concursus Dei, neque gratia excitans, qui sunt immediati effectus decreti diuini, lædunt libertatem nostram in cooperando. Semper enim liberè cooperamur.

QVÆSTIO IX.

An decretum Dei habeat aliquam sui causam?

1. Potest esse triplex quæstio. Prima de causa efficiente. Altera de causa meritoria. Tertia de causa finali. De efficiente res facilis est. Tametsi enim Vorstius somniet, decretum Dei esse accidens à Deo productum in tempore, ac proinde habere veram causam efficientem, tamen apud omnes probos authores certum est, non esse aliud secundùm rem, quàm ipsam Dei substantiam & essentiam, ac proinde, sicut essentia Dei non habet causam efficientem, ita nec decretum Dei habere.

2. De meritoria & finali est maior difficultas. Nam ex vna parte docent Theologi, vt iam dixi, decretum Dei esse ipsam essentiam Dei. Essentia autem Dei non habet vllam causam meritoriam, aut finalem: Ergo nec decretum Dei. Ex altera docent, Deum creasse homines ad hunc finem, vt salui fierent, & eosdem ad illum finem prædestinasse per merita Christi: Ergo decretum creationis habet causam finalem: & decretum prædestinationis habet causam meritoriam.

3. Ad explicandam hanc difficultatem notandum est, tria spectari posse in decreto Dei. 1. Actum diuinæ voluntatis secundùm entitatem suam increatam, qui est ab æterno. 2. Effectum illius actus, qui datur in tempore, vt est gratia, vel gloria. 3. Terminationē diuini actus ad hunc effectum, quæ est etiā ab æterno. Nam si Deus ab æterno liberè voluit & decreuit conferre nobis gratiam & gloriam in tempore, necesse est, vt volitio seu decretum Dei ab æterno fuerit liberè terminatum ad futuram gratiā & gloriam, tanquam ad rem volitam & decretam. Iuxta hæc tria, membra, potest esse triplex status quæstionis. 1. an actus diuinæ voluntatis secundùm entitatem suam increatā possit habere causam meritoriam, aut finalem. 2. an effectus illius actus, nempe gratia vel gloria, possit habere vtramq; causam. 3. an terminatio diuini actus ad gratiam vel gloriam possit illam habere. Respondeo per sequentes conclusiones, quarū tres priores procedunt de causa meritoria: tres posteriores de causa finali.

De causa meritoria.

4. Prima Conclusio. Actus diuini decreti secundùm entitatem suam increatam non potest habere causam meritoriam. Ita D. Thomas. 3. p. quæst. 24. artic. 4. Ratio est, quia ille actus hoc modo spectatus nihil aliud est, quàm ipsa essentia diuina seu deitas: at deitas non habet causam meritoriam. Nemo enim potest mereri deitatem, tanquam præmium. Christus quidem posset mereri nouam vnionem hypostaticam naturæ humanæ cum persona Patris, vel Spiritus sancti, non tamen immediatè ipsam deitatem.

5. Secunda Conclusio. Effectus diuini decreti (vt gratia, gloria, vnio hypostatica) qui confertur in tempore, potest habere causam merito-

riam. Hoc necessariò dicendum est in sententia eorum, qui docent Christum per suam mortem & passionem meruisse nobis omnia dona gratiæ & gloriæ, iuxta illud Ephes. 1. 3. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in Christo*, Et cap. 4. 7. *Vnicuique nostrum data est gratia secundùm mensuram donationis Christi.* Et Roman. 3. 24. *Iustificati per redemptionem, quæ est in Christo Iesu.* Item in sententia eorum, qui docent vitam æternam esse præmium, seu mercedem iustorum, iuxta illud Matth. 5. 12. *Gaudete & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlo.* Et Rom. 2. 6. *Deus reddet vnicuique secundùm opera sua: iis quidem qui secundùm patientiam boni operis, incorruptionem quærunt, vitam æternam, &c.*

6. TERTIA CONCLVSIO. Libera terminatio decreti diuini ad effectum futurum, quæ ab æterno facta est, potest etiam habere causam meritoriam, id est, Deus ab æterno potuit decernere & velle dare nobis aliqua dona propter futura merita. Hoc planè sequitur ex dictis. Nam fieri non potest, vt Deus propter merita donet alicui gloriam in tempore, nisi ab æterno voluerit seu decreuerit id facere. Qui ergo potest mereri effectum diuinæ prædestinationis, nempe gloriam, potest etiam mereri, vt prædestinatio diuina terminetur ad illum effectum. Hæc enim connexa sunt, vt rectè notat Gabriel Vasquez 1. p. disput. 91. cap. 1. & Suarezius 3. p. disput. 41. sect. 4. Et sumitur ex D. Augustino in lib. de prædestinatione Sanctorum, & lib. de bono perseuerantiæ, & epist. 105. & 106. vbi passim contra Pelagianos vsurpant hanc regulam: *Quidquid Deus in tempore confert alicui ex meritis, hoc ab æterno decreuit conferre ex meritis. Et quidquid in tempore confert sine meritis, hoc ab æterno decreuit conferre sine meritis.* Et ratio est, quia Deus nec temerè quidquam facit, nec decreta sua mutat: ergo quidquid facit, hoc immutabili & æterno consilio decreuit facere.

De Causa finali.

7. PRIMA CONCLVSIO. Actus diuinæ volitionis secundùm entitatem suam increatam, non potest habere veram causam finalem, potest tamen nostro intelligendi modo habere rationem volendi per modum causæ finalis. Priorem partem docet D. Thomas 1. p. quæst. 19. artic. 5. & alij. Ratio D. Thomæ est, quia vera causalitas finis in eo consistit, quòd sui amore ac desiderio moueat voluntatem ad electionem mediorum. Vnde requiruntur duæ distinctæ actiones ad causalitatem finis. Vna, qua voluntas amat finem. Altera, qua voluntas ex amore finis mouetur ad electionem mediorum. Vnde sic argumentor; Tunc solùm datur vera causa finalis, quando alia est volitio finis, & alia volitio mediorum: Tunc enim volitio finis potest esse causa volitionis mediorum. Sed Deus non habet duas distinctas actiones, quarum vna velit finem, altera velit media: Ergo volitio Dei, qua vult media, non habet veram causam finalem.

8. Et confirmatur à simili, quia quando quis vno actu intelligit principia, & altero conclusionem, tunc cognitio principiorum est vera causa cognitionis conclusionis. Quando autem vno quasi intuitu cognoscit simul causam & effectum, tunc cognitio causæ non efficit cognitionem effectus, nec contra. Nam idem non est causa sui ipsius. Ergo similiter, quando quis vno actu vult media & finem, volitio finis non est causa volitionis mediorum. Quando autem distinctis actibus vult finem & media, volitio finis potest esse causa volitionis mediorum.

9. Hinc facilè probari potest posterior pars conclusionis, quia licet in Deo non sint duæ actiones realiter distinctæ, quarum vna velit finem, altera velit media: sunt tamen nostro intelligendi modo distinctæ. Nos enim in hac vita, vt sæpè dixi, concipimus Deum per varios conceptus inadæquatos, & ideo concipimus illum vno actu velle media, alio finem: Ergo finis vno actu volitus à Deo, potest esse ratio volendi media alio actu, secundùm nostrum concipiendi modum. Hoc pacto, Deus amando suam bonitatem, tanquam finem, censetur moueri ad amandas creaturas tanquam media: ac proinde bonitas Dei amata per modum finis, est quasi ratio amandi creaturas per modum mediorum. Quæres, an sola bonitas Dei possit hoc modo esse ratio volendi media, an etiam bonitas creata: id est, an Deus non solùm velit creaturas propter suam bonitatem increatam, sed etiam vnam rem creatam propter aliam: Res in vtramque partem probabilis est. Puto tamen verius esse, quòd sola bonitas diuina sit in Deo ratio volendi aliud, non autem bonitas creata. Ita sentiunt magni authores. Et ratio est, quia debet esse proportio inter humanam & diuinam voluntatem: sed humana voluntas nihil vult, nisi propter finem: Ergo tota ratio volendi in Deo est finis; sed sola Dei bonitas habet rationem finis in Deo: non autem illa creatura: Ergo Deus omnia vult propter suam bonitatem tanquam propter rationem volendi.

10. Dices: Bonitas Dei est verè & propriè finis creaturarum: ergo si Deus vult creaturas propter suam bonitatem, vult illas propter veram causam finalem: Ergo datur vera causa finalis respectu diuinæ volitionis. Respondeo. Bonitas Dei est vera causa finalis respectu creaturarum, non tamen respectu volitionis diuinæ, qua vult creaturas. Vide plura in sequenti conclusione.

11. SECVNDA CONCLVSIO. Effectus volitionis seu decreti diuini, qui in tempore datur, potest quidem habere veram causam finalem, tam creatam, quàm increatam, respectu nostri: non tamen propriè respectu Dei. Hoc sic explico. Omnes effectus Dei, cum sint veræ creaturæ, referuntur ad Deum tanquam ad veram causam finalem increatam. Deus enim est verus finis creaturarum. Similiter, inter ipsos effectus potest vnus referri ad alium, tanquam ad finem creatum, quo pacto Medicina refertur ad sanitatem; incarnatio ad redemptionem generis humani, gratia ad gloriam. Et hæc vera sunt respectu nostri. Nos enim vno actu amamus Deum, & Deus hoc modo amatus à nobis, est vera causa finalis, quæ nos mouet ad amanda media in ordine ad Deum. Similiter, vno actu amamus gloriam cælestem, & illa hoc modo amata, impellit nos ad amplectenda media, quibus eam consequamur. At respectu Dei aliter res habet. Tametsi enim Deus velit omnes creaturas esse media in ordine ad suam bonitatem, & similiter inter ipsas creaturas velit vnam esse finem alterius, tamen non vult vnam propter aliam. Non enim, vt dictum est, habet distinctas actiones, quarum vna velit finem; altera velit media ad finem: ac proinde causa finalis non exercet officium causæ finalis respectu Dei, sed tantùm respectu nostri. Exercet tamen officium rationis volendi per modum causæ finalis respectu Dei, vt præcedenti conclusione explicatum est.

12. Iuxta ea, quæ dicta sunt, intelligendi sunt D. Thomas q. 16. art. 5. & alii, qui distinguunt has duas propositiones: *Deus vult vnam rem propter aliam. Et Deus vult vnam rem esse propter aliam.* Prior falsa est, quia volitio vnius rei non est vera causa, cur velit aliam. Vtrumque enim vult vno & eodem actu. Idem autē actus non potest esse vera causa sui ipsius.

Posterior vera est, quia Deus vult vnam rem esse causam finalem alterius: non quidem respectu sui, sed respectu nostri.

13. TERTIA CONCLVSIO. Terminatio volitionis seu decreti diuini ad effectum futurum, quæ ab æterno facta est, non habet etiam veram causam finalem respectu Dei; sed tantùm respectu nostri. Prima pars patet ex dictis; quia licet Deus voluerit ab æterno suam volitionem terminari ad effectum futurum, propter bonitatem suam increatam; non tamen per veram causalitatem finis. Non enim sunt distincti actus in Deo, quorum vno voluerit suam bonitatem, alio terminationem sui decreti ad futurum effectum. Altera etiam patet, quia nos possumus illam terminationem referre ad honorem Dei, tanquam ad causam finalem, per veram causalitatem finis. Possumus enim amare Deum, tanquam finem: & ex illo amore velle omnia alia referre ad Deum, per distinctum actum.

QVÆSTIO X.

An inter decreta DEI libera sit aliquis ordo prioris & posterioris?

1. Capite præcedenti, quæst. 2. dictum est, in actibus diuini intellectus & voluntatis assignari posse aliquem ordinem prioris & posterioris, non quidem actu ex natura rei, sed tamen nostro intelligendi modo, cum fundamento in re. Et ibidem explicaui, vnde sumendus sit ille ordo in actibus diuini intellectus, seu scientiæ. Superest hic explicandum, vnde sumendus sit in actibus diuinæ voluntatis, & præsertim in liberis decretis. Deinde quæ regulæ seruandæ sint ad hunc ordinem cognoscendum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ordo prioris & posterioris in decretis diuinis sumendus est ex ordine causalitatis, quem res inter se habent. Vnde sequitur, eundem esse ordinem assignandum inter decreta Dei ab æterno, qui est inter res ipsas in tempore.

Dices: Hoc videtur esse falsum, quia Theologi passim docent, alium esse ordinem intentionis, & alium executionis (quod enim est primum in intensione, hoc est vltimum in executione.) Ordo autem intentionis habet locum in decretis Dei ab æterno: & ordo executionis habet locum in rebus ipsis in tempore: Ergo non est idem ordo inter decreta, qui est inter res. Respondeo. Nos hîc agimus de solo ordine causalitatis, qui est inter res ipsas, non autem de ordine temporis. Ergo hoc solum dicimus, eundem esse ordinem, nostro intelligendi modo, inter decreta diuina ab æterno, qui est inter res ipsas in tempore, ratione causalitatis, id est, Deum ab æterno prius decreuisse de eo, quod habet rationem causæ, & posterius de eo, quod habet effectus. Quando autem Theologi dicunt, alium esse ordinem in intentione, & alium in executione, non loquuntur de solo ordine causalitatis, sed ordinem causalitatis conferunt cum ordine temporis. Volunt enim significare id, quod est prius ordine causalitatis in intensione, hoc esse posterius ordine temporis in executione.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Potest autem hic ordo causalitatis, de quo agimus, variis modis assignari. 1. inter finem & media. 2. inter ipsa media inter se comparata. 3. inter meritum & præmium. 4. inter subiectum & formam, vt v. g. inter hominem & gloriam. Vnde sequentes. 4. regulæ notandæ sunt.

4. Prima regula. Si finis & media spectentur, vt talia sunt, prior est intentio finis, quàm electio mediorum, respectu illius, qui proponit sibi finem per media consequendum. Ratio est, quia causa est prior effectu; sed intentio finis est causa electionis mediorum. Nemo enim eligit media ad finem, nisi ex amore & desiderio finis. Quæres; an hoc verum sit de efficaci intentione finis: Respondeo affirmatiuè; quia tunc censetur efficax intentio finis, quando ex illa sequitur immediatus effectus. At immediatus effectus est electio mediorum: Ergo quandocunque sequitur electio mediorum tunc est efficax intentio finis: ac proinde efficax intentio finis semper est prior electione mediorum. Hinc patet, intentionem finis, propriè loquendo, non dici efficacem respectu ipsius finis, sed respectu mediorum. Debet enim dici efficax respectu sui effectus. At sola electio mediorum, non autem consecutio finis, est effectus intensionis finis. Nam consecutio finis est effectus mediorum.

5. Secunda regula. Si finis respectetur per modum præmii, & media per modum meritorum, tunc efficax intentio finis non est prior præuisione meritorũ, sed posterior respectu eius, qui vult conferre præmium. Non enim absolutè & efficaciter vult dare præmium, nisi propter merita. Hoc sensu dicam inferius, tametsi Deus voluntate simplici & inefficaci creauerit omnes homines ad gloriam, & voluerit omnes saluos fieri ante præuisionem meritorum; non voluisse tamen quemquam efficaciter eligere ad gloriam. nisi propter præuisa merita, siue propria, siue Christi. Hinc patet, gloriam dupliciter spectari posse. Primò, quatenus habet rationem finis respectu nostri, qui per media à Deo præscripta contendimus ad hunc finem. Secundò, quatenus habet rationem præmii respectu Dei, qui proponit nobis gloriam tanquam præmium quod daturus est, si meremur. Vnde vlterius patet, intentionem gloriæ dupliciter vocari posse efficacem. 1. Vocatur efficax respectu nostri, quando reipsa ex amore & desiderio gloriæ eligimus bonam vitam. 2. Vocatur efficax respectu Dei, quando reipsa vult illam dare ex præuisis meritis.

6. Tertia regula. Inter media, quæ ordinantur ad finem, illud censetur prius in intentione, quod est propinquius fini. Hoc autem potest dupliciter intelligi. Primò, vt sit propinquius dignitate. Sic intelligit Scotus, vt inde probet, Deum post amorem sui proximè voluisse Filij sui incarnationem, quia hæc inter cæteras creaturas diuinæ bonitati propinquior est ordine dignitatis, ac proinde Christum fuisse venturum, etiamsi Adam non peccasset. Secundò, vt sit propinquius causalitate. Sic nos intelligimus. Et ratio est, quia quando quæritur de medio, quo finis acquirendus est, non quæritur, quàm præstans sit in entitate, sed quàm multùm conducat ad finis consecutionem. Illud ergo, quod proximè conducit ad finis consecutionem, censetur esse fini propinquius.

7. Quarta regula. In decreto Dei, subiectum nunquam est posterius forma accidentali, sed vel prius, vel certè simul. Prima pars est contra quosdam recentiores, qui putant Deum prius decreuisse dare gratiam & gloriam Petro, quàm producere Petrum: Et prius vnire humanitatem Verbo, quàm eam producere. Hoc absurdum est, quia Deus non potuit absolutè velle dare gratiam Petro, nisi Petrus absolutè futurus esset: Quomodo enim potuisset velle facere illum iustum, si nondum decreuisset illum producere? Nec dici potest, Deum priùs decreuisse gratiam secundùm se spectatam producere, & postea illam alicui dare. Esset enim ineptum decretum, quale nec inter homines reperitur. Secunda pars probatur, quia inter formas accidentales subjecti est quidam ordo, ita vt vna sit quasi finis aliarum, & aliæ sint quasi media respectu illius. Hoc patet in homine,

in quo sunt tres formæ supernaturales, vocatio, iustificatio, glorificatio. Ex iis gloria est quasi finis, reliquæ sunt media ad illum finem. Forma ergo, quæ est finis aliorum, potest simul decerni cum subiecto: reliquæ verò posterius. Nam Deus non prius voluit hominem producere, & deinde ordinare ad gloriam, sed simul illum condere ad gloriam. Non enim voluit hominem fieri, nisi ad illum finem. Postea voluit conferre media ad hunc finem consequendum. Hoc intellige iuxta primam & secundam regulam.

CAPVT XII.

De amore & odio DEI.

1. QVæritur 1. an in Deo propriè sit amor. 2. an Deus amet omnes creaturas. 3. an amet omnes æqualiter. 4. an etiam in Deo sit odium. 5. an desiderium & fuga. 6. an spes & desperatio. 7. an timor & tristitia. 8. an ira. Respondebo per totidem conclusiones.

2. PRIMA CONCLVSIO. Amor propriè conuenit Deo. Ita D. Thomas quæst. 20. artic. 1. Et colligitur ex illo Ioan. 3. 16. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret.* Ratio D. Thomæ est, quia amor est primus actus voluntatis, & quasi radix reliquorum omnium. Ergo cùm voluntas sit in Deo, debet esse amor. Antecedens patet, quia duplices sunt actus voluntatis: alij consistunt in prosecutione boni, alij in fuga mali. Vtrisque prior est amor. 1. quia versatur circa bonum, ergo est prior illis, qui versantur circa malum. 2. versatur circa bonum absolutè. Ergo est prior aliis, qui versantur circa bonum determinatum, vt spes circa bonum absens: gaudium circa præsens.

3. Porro in actu amoris est duplex respectus, vt notat Diuus Thomas in 1. 2. quæst. 26. art. 4. Alter ad bonum, quod amamus: alter ad personam, cui id amamus: Ratione prioris, dicitur amor concupiscentiæ, ratione posterioris, amor beneuolentiæ.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Deus amat omnes creaturas existentes amore efficaci. Ita D. Thom. q. 20. art. 2. Et colligitur ex illo sapient. 11. 25. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti.* Ratio. D. Thom. est, quia amare nihil aliud est, quàm velle alicui bonum, sed Deus vult omnibus creaturis existentibus aliquod bonum, nempe actualem existentiam: Ergo omnes amat. Dices, quomodo ergo dicitur odisse peccatores? Respondeo. Amat illos quoad naturam: odit quoad peccatum, vt in quarta conclusione explicabitur.

5. Cùm autem duplices sint creaturæ, nempe rationales & irrationales, has amat amore tantùm concupiscentiæ; illas amore beneuolentiæ, & si illum redament, etiam amore amicitiæ. Ita D. Thom. art. 2. ad 3. Ratio est, quia omne bonum quod vult creaturis irrationalibus, hoc vult illis, non propter ipsas, sed propter creaturas rationales, & in earum commodum ac vtilitatem: Ergo talis amor respectu creaturarum irrationabilium, est concupiscentiæ; respectu rationabilium, est beneuolentiæ. Hic autem amor beneuolentiæ est quædam inchoatio, seu initium amoris amicitiæ. Est enim affectio quædam, qua quis alteri vult bonum, propter ipsum, siue ab eo vicissim ametur, siue non. Si autem accedat mutuus amor, iam est amor amicitiæ. Vide Aristotelem. lib. 7. Ethic. cap. 8. & Gabrielem Vasquez in 1. part. disp. 84.

6. TERTIA CONCLVSIO. Deus amat omnes creaturas æqualiter ex parte actus diuini; inæqualiter ex parte boni, quod illis vult. Primum patet, quia amat omnes vno eodémque indiuisibili actu, qui non intenditur, aut remittitur. Alterum etiam patet, quia vni vult maius bonum, quàm alteri. Hinc sequitur, Deum semper magis diligere meliora. Ideo enim aliquid melius est; quia maius bonum à Deo accepit. Hoc sensu dixit August. tract. 110. in Ioannem. *Omnia diligit Deus quæ fecit, & inter ea magis diligit creaturas rationales, & ex illis eas amplius quæ sunt membra Vnigeniti sui, & multò magis ipsum Vnigenitum suum.*

7. Dices 1. Deus magis diligit genus humanum, quam Christum, quia tradidit illum in mortem pro genere humano: Et tamen Christus est melior genere humano: Ergo non semper magis diligit meliora. Respondeo. Deus magis diligit Christum, quia maiora bona illi dedit, nempe vnionem hypostaticam, & exaltationem nominis super omne nomen. Nec obstat, quòd tradiderit in mortem pro humano genere. Imo hoc auget ipsius dignitatem. 1. quia commendat ipsius obedientiam & charitatem. 2. quia gloriosam victoriam inde reportauit. 3. quia factus est Redemptor & saluator humani generis. Vide D. Thom. art. 4. ad 1.

8. Dices 2. Deus plus dilexit hominem, quàm Angelum, iuxta illud Hebr. 2. 16. *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ*: Et tamen Angelus est melior, Psal. 8. 6. *minuisti eum paulò minus ab Angelis.* Respondeo. Angelus est melior quoad naturalia: & sic magis diligitur à Deo. Homo per peccatum perditus, plus bonorum supernaturalium à Deo accepit, quàm Angelus per peccatum perditus, & sic etiam magis à Deo diligitur. Quòd si totam naturam humanam cōferamus cum tota Angelica, multò præstantior erit humana propter Christum, & B. Virginem.

9. Dices. 3. Petrus fuit melior Ioanne, quia plus Christum diligebat: & tamen Christus plus dilexit Ioannem quàm Petrum: Respondeo. Variæ sunt Patrum sententiæ, August. pro sua modestia, tract. vltimo in Ioannem, non audet litem dirimere. Eum sequitur D. Tho. q. 20. art. 4. ad tertium, cùm ait: *Præsumptuosum videtur hoc diiudicare, quia vt dicitur.* Prou. 16. 2. *Spirituum ponderator est Dominus.* Vide Vasquez loco supra citato.

10. Dices 4. Melior est innocens pœnitente: cùm pœnitentia supponat peccatum, non autem innocentia: Et tamen Deus plus diligit pœnitentem, quàm innocentem, iuxta illud Luc 15. 6. *Maius erit gaudium in cœlo super vno peccatore pœnitentiam agente; quàm super nonaginta nouem iustis, qui non indigent pœnitentia.* Respondeo. Inter pœnitentem, & innocentem melior est, & magis à Deo diligitur, qui habet maiora dona gratiæ & gloriæ. Quòd si essent pares in huiusmodi donis, tunc ex vna parte innocens deberet præferri, quia nunquam peccauit: ex altera, pœnitens, quia per donum gratiæ, plus est respectu pœnitentis, qui meruit pœnam, quàm respectu innocentis, qui non meruit.

11. Dices 5. Melior est iustus reprobus, quàm peccator prædestinatus: Et tamen Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quia vult ei maius bonum nempe vitam æternam, quam reprobo non vult. Respondeo. Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, pro eo tempore, quo vult illi maius bonum: non autem pro eo, quo est in peccato. Similiter, plus diligit iustum reprobum, pro eo tempore, quo iustus est, non autem pro eo, quo amissa iustitia, damnabitur.

12. QVINTA CONCLVSIO. In Deo propriè est odium, & quidem duplex: alterum abominationis,

quo odit peccatum; alterum inimicitiæ, quo odit peccatorem. Colligitur ex illo Sap. 14. 9. *Odio sunt Deo impius & impietas eius.* Et ratio est, quia odium abominationis dicitur, quando quis abominatur malum, siue proprium; siue alienum. At Deus abominatur peccatum, tanquam suæ bonitati contrarium & nobis noxium. Ergo habet odium abominationis circa peccatum. Rursum, odium inimicitiæ dicitur, quando quis ex displicentia personæ vult illi malum: At Deus vult peccatori malum pœnæ ex displicentia peccatoris, quatenus peccator est, non autem quatenus homo est, iuxta illud D. Augustini lib. 1. ad Simplicianum, q. 2. *Non odit Deus Esau hominem, sed Esau peccatorem.* Vide Gabrielem Vasquez in 1. p. disp. 84. q. 20. cap. 3.

13. QVINTA CONCLVSIO. Desiderium & fuga, quatenus ad proprium bonum aut malum referuntur non sunt in Deo, quatenus verò referuntur ad bonum aut malum alterius possunt Deo tribui. Ratio prioris partis est, quia Deus habet omne bonum sibi præsens: Ergo nullum potest sibi desiderare. Similiter, nullum malum illi futurum est: Ergo nullum potest fugere, tanquam futurum. Ratio posterioris est, quia Deus desiderat nobis, vt benè viuamus: & fugit seu detestatur malam vitam, quam in nobis videt futuram.

14. SEXTA CONCLVSIO. Spes & desperatio non conueniunt Deo. Hoc aliqui sic probant. 1. quia spes versatur circa bonum arduum & difficile; at Deo nihil est difficile: Ergo non habet spem. 2. Deus euidenter nouit omnia futura: spes autem non est circa ea, quæ euidenter cognoscuntur esse futura, iuxta illud Rom. 8. 24. *Spes autem, quæ videtur, non est spes.* Sed hæ rationes non sunt efficaces. Non 1. quia spes potest etiam versari circa bonum facile. Nec 2. quia spes & desperatio possunt consistere, etiamsi euidenter constet, quid futurum sit. Nec testimonium Pauli repugnat, quia solùm negat id sperari posse, quod iam præsens est, cùm spes sit futurorum. Vera ergo ratio est, quia qui sperat, debet habere aliquem quasi superiorem, & potentiorem, qui possit præstare id, quod speratur. Et in hoc consistit ratio ardui ac difficilis, quia id, quod speramus, ab alio præstari debet, licet in se difficile non sit. Deus autem non habet superiorem.

15. SEPTIMA CONCLVSIO. Timor & tristitia non sunt in Deo. Ratio est, quia versantur circa malum proprium: timor circa futurum: tristitia circa præsens. At Deus non habet malum proprium siue præsens, siue futurum: Ergo nec timorem, aut tristitiam. Dices 1. Timor & tristitia possunt esse de malo proximi. Respondeo. Hoc verum est in nobis; non in Deo. Nos enim apprehendimus malum proximi, ac si esset proprium, & ideo, si præsens est, excitat in nobis tristitiam: si futurum, timorem. Deus autem tametsi illi displiceat malum nostrum, non tamen apprehendit illud, vt proprium. Dices. 2. In Deo est desiderium de bono nostro futuro, & fuga de malo nostro futuro, vt patet ex quinta conclusione: Ergo potest esse timor de futuro nostro malo. Respondeo. Non sequitur, quia ad rationem desiderii & fugæ necesse non est, bonum aut malum alterius apprehendi vt proprium. Vide Vasquez disput. citata.

16. OCTAVA CONCLVSIO. Affectus iræ nullo modo est in Deo propriè, neque secundùm motionem corporalem, cum Deus sit incorporeus: neque secundùm propriam rationem formalem, quæ consistit in appetitu vindictæ, id est, in appetitu doloris vicissim aduersario inferendi, cùm Deus non patiatur à nobis dolorem, ac proinde non possit habere appetitum vindictæ. Vide D. Thomam quæst. 20. art. 1. ad. *ira* inquit, *tristitiam supponit.*

CAPVT XIII.

De Prouidentia Dei.

1. DIcam 1. quid sit diuina prouidentia. 2. an omnes res creatæ subiectæ sint diuinæ prouidentiæ, 3. an etiam peccata illi subiecta sint. 4. an omnes res assequantur suum finem, ad quem ordinantur à diuina prouidentia. 5. quænam sint officia Dei, quatenus est communis prouisor & gubernator omnium rerum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Prouidentia diuina est conceptio mediorum in mente Dei quibus vnaquæque res dirigi & perduci possit ad suum finē, cum proposito conferendi ea media. Vide D. Thomam quæst. 22. artic. 1. & Molinam ibidem. Vnde sequitur partim ad intellectum, partim ad voluntatem pertinere, & partim circa media, partim circa finem versari. Nam Deus non solùm concipit media, quibus res omnes possint peruenire ad suos fines, quod pertinet ad intellectum: sed etiam vult ea media conferre, quod pertinet ad voluntatem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Omnes res creatæ sunt subiectæ diuinæ prouidentiæ, seu, quod idem est, Deus habet curam ac prouidentiam omnium rerum in particulari, Sap. 6. 8. *Æqualiter est illi cura de omnibus.* Et cap. 8. 1. *Attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter.* Et cap. 12. 13. *Non est alius Deus, quàm tu, cui cura est de omnibus.* Et Matth. 10. 30. *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt.* Et 1. Petr. 5. 7. *Omnem sollicitudinem vestram proijcientes in Deum, quoniam ipsi cura est de vobis.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Peccata non sunt propriè subiecta diuinæ prouidentiæ, sicut res creatæ. Ratio est, quia illa propriè subiecta sunt diuinæ prouidentiæ quæ sunt effectus ipsius. Effectus autem Dei, vel sunt fines ab eo intenti, vel media præparata ad fines obtinendos. Peccata, nec sunt fines intenti à Deo, nec media à Deo præparata ad finem. Non ergo sunt effectus diuinæ prouidentiæ. Quia tamen Deus propter bonos fines permittit peccata, ideo permissio peccatorum potest dici effectus prouidentiæ Dei, vt latiùs explicatur capite sequenti, quæst. 3. Dices: Aliqui ex Theologis docent, etiam ipsa peccata cadere sub Prouidentiam Dei, vt Alensis & Durandus. Respondeo. Potest aliquid duobus modis cadere sub diuinam prouidentiam. 1. propriè, tanquam effectus illius. 2. impropriè, tanquam materia. Priori modo; omnes res creatæ, posteriori omnia peccata cadunt sub diuinam prouidentiam. Licet enim diuina prouidentia non sit causa peccatorum, ac proinde peccata non sint effectus illius; sunt tamen materia, circa quam illa versatur. Nam Deus per suam prouidentiam aliquando impedit peccata, ne fiant: aliquando permittit fieri: aliquando, cùm facta sunt, ordinat ea vt sint materia pœnitentiæ aut instructionis. Hoc sensu dixit D. Thomas 1. p. quæst. 14. art. 13. *Deum habere scientiam practicam peccatorum, quatenus ea permittit, vel impedit, vel facta ordinat.* Non enim potest habere scientiam practicam peccatorum, tanquam suorum effectuum, sed tanquam materiæ, circa quam aliquid ordinat.

5. QVARTA CONCLVSIO. Res creatæ non semper assequuntur illum finem, ad quem ordinantur à diuina prouidentia: Et hoc sensu dici potest diuinam prouidentiam aliquando frustrari assecutione finis, tametsi alio sensu id negandum sit. Ratio est, quia res creatæ, quibus Deus prouidet certa media, sunt

triplices. Aliæ naturaliter & necessariò vtuntur suis mediis, & ideo semper assequuntur suum finem, aliæ naturaliter quidem, sed contingenter, & ideo sæpè impediuntur, aliæ denique liberè, vt homines & Angeli, qui pro suo arbitrio possunt vti mediis à Deo præscriptis, vel non vti, & ideo possunt consequi finem, & non consequi. Vnde fit, vt in his diuina prouidentia dicatur aliquando frustrari assecutione finis. Dices. D. Thomas artic. 2. ad 1. docet nullam rem posse subterfugere prouidentiam Dei. Si autem Dei prouidentia aliquando frustraretur assecutione finis, iam aliquæ res subterfugerent ordinem diuinæ prouidentiæ. Respondeo. Dei prouidentia habet vnum communem finem, ad quem omnia dirigit, nempe manifestationem suæ bonitatis, & aliorum attributorum. Sub hoc fine sunt alii fines magis particulares. Priorem semper assequitur, hos non item: Ostendam hoc in exemplo. Deus creauit omnes homines ad vitam æternam, tanquam ad proprium finem particularem. Multi tamen non perueniunt ad vitam æternam, sed ad mortem & damnationem æternam. Igitur multi excidunt ab illo fine particulari: non excidunt à communi fine, quia sicut in vita æterna manifestatur bonitas Dei: sic in morte æterna, iustitia Dei. Quæres, cur prædestinatio Dei semper assequatur suum finem, & non similiter prouidentia? causam assignabo cap. sequenti quæst. 2. §. 8.

6. QVINTA CONCLVSIO. Deus quatenus est communis prouisor & gubernator totius mundi, habet tria potissimùm officia. 1. vnicuique præfinit certum finem. 2. concipit & præparat sufficientia media ad finem obtinendum. 3. finit vnamquamque rem vti illis mediis iuxta exigentiam naturæ suæ, id est, causas naturales & necessarias finit naturaliter & necessariò agere, contingentes finit contingenter agere, & liberas liberè. Et sub hoc membro continetur permissio peccati, de qua aliquid dicam cap. seq. q. 3. §. 17.

CAPVT XIV.

De Prædestinatione.

DIcam 1. de nomine prædestinationis. 2. de natura & definitione. 3. de effectibus. 4. de causis. 5. de modo & ordine. 6. de certitudine. 7. de cohærentia cum libero arbitrio. 8. de libro vitæ. De hac re multi copiosè & præclarè scripserunt, præsertim hoc tempore Bellarminus, Molina, Valentia, Vasquez, Suarez, Lessius, & alij.

QVÆSTIO I.

De nomine Prædestinationis.

1. PRædestinatio, quæ in scripturis vocari solet electio, consilium, propositum, & beneplacitum Dei, deriuatur à verbo, *prædestino*, quod componitur ex duplici voce, nempe, *præ* & *destino*. Hic iam primò quæritur, quid significet particula *præ*. Secundò, quid verbum *destino*. Tertiò, an *prædestinatio*, sumatur in bonam tantùm partem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Particula, *præ* significat hoc loco antecessionem durationis, seu æternitatis ad tempus, ita vt prædestinatio nihil aliud sit, quàm æterna destinatio, quæ tempus omne antecedit, Et prædestinati dicuntur qui ab omni æternitate, ante mundi constitutionem à Deo electi & destinati sunt, ad gratiam & gloriam. Ita passim Theologi, excepto Ambrosio Catharino, qui in Opusculo de prædestinatione, cap. 1. & in cap. 8. epistolæ ad Romanos, docet, particulam, *præ*, significare duplicem aliam antecessionem. Vnam dignitatis, seu personarum ad personas: vt prædestinati dicantur, quasi præ aliis insigniter electi. Alteram prædestinationis ad merita, vt prædestinati dicantur, qui ante omnia merita, tam facta, quàm præuisa, destinati sunt ad gloriam. Nos contra asserimus, significare antecessionem durationis seu æternitatis ad tempus, vel, vt alij loquuntur, prædestinationis ad prædestinatos. Et probatur ex scripturis. Primò, ex illo Matth. 25. 34. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum à constitutione mundi*, id est, ab omni æternitate vobis prædestinatum. Secundò, ex illo Rom. 8. 29. *Quos præsciuit, & prædestinauit.* Vbi sine dubio verbum, *præsciuit*, significat antecessionem præscientiæ ad res præscitas: Ergo etiam verbum, *prædestinauit*, ad res prædestinatas. Tertiò, ex illo 1. Corinth. 2. 7. *Loquimur Dei sapientiam, quam prædestinauit Deus ante sæcula.* Vbi sermo est de prædestinatione Christi ab æterno facta. Et illa particula, *ante sæcula*, significat antecessionem æternitatis ad tempus. Quartò, ex illo Ephes. 1. 4. *Elegit nos in ipso ante constitutionem mundi.* Vbi sermo est de prædestinatione aliorum. Et illa particula, *ante constitutionem mundi*, significat etiam antecessionem durationis.

3. Obiicit Catharinus illud Rom. 8. 30. *Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit.* Vnde sic argumentatur: Si prædestinatio propriè significaret antecessionem durationis, hoc ideo esset, quia prædestinatio est actio diuina, quæ ab omni æternitate præcessit prædestinatos: At hæc ratio non valet, quia non tantùm *prædestinatio*, sed etiam *vocatio*, & *iustificatio* est actio diuina, quæ ab omni æternitate præcessit vocatos & iustificatos, & tamen propter hanc antecessionem non vocatur ab Apostolo *præuocatio*, & *præiustificatio*: Ergo similiter *prædestinatio* non sic appellatur propter antecessionem durationis, sed potiùs dignitatis, & prædestinationis ad merita. Respondeo. Præscientia & prædestinatio sunt actiones Dei immanentes & æternæ, & ideo particula, *Præ* in verbo, *præsciuit*, & *prædestinauit*, significat prioritatem durationis quia Deus præsciuit & prædestinauit homines, antequam essent. At vocatio & iustificatio sunt actiones temporales & transeuntes in res externas: & ideo verbo, *vocauit*, & *iustificauit*, non potest addi particula, *Præ*, significans antecessionem durationis: quia nulli homines vocantur & iustificantur, antequam sint. Falsum igitur est, vocationem & iustificationem fuisse in Deo ab æterno, quia licet voluntas vocandi & iustificandi fuerit ab æterno, & præcesserit vocatos & iustificatos; tamen illa voluntas non est propriè vocatio & iustificatio, sed potius prædestinatio, cuius effectus sunt vocatio & iustificatio, vt infra dicam.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Verbum, *destino*, tametsi multa significet, tamen hoc loco sumitur potissimum duobus modis. Primò, pro *mittere*, Secundò, pro *constituere, definire & ordinare*: Hæc posterior acceptio frequentior est, & ab ea videtur prior illa esse deriuata, quia qui mittuntur, prius destinantur, vt eant. Aliqui igitur ex Theologis definiunt Prædestinationem iuxta priorem acceptionem, quæ est *mittere*, vt D. Thomas, Durandus, Driedo: alii iuxta posteriorem, quæ est *constituere aut ordinare*, vt patebit ex sequenti quæstione.

5. TERTIA CONCLVSIO. Nomen prædestinationis dupliciter vsurpari solet apud Authores. Primò, fusè ac generatim, pro æterna destinatione, siue ad vitam, siue ad mortem. Ita vsurpat D. Aug. lib. 15. ciuit. c. 1. Prosper in responsione 14. & 15. ad capitula Gallorum, Fulgentius 1. ad Monimum. c. 14. & Concilium Valentinum sub Lothario. c. 3. cum ait: *Confitemur prædestinationem electorum ad vitam, & præde-*

stinationem impiorum ad mortem. Secundò, strictè ac speciatim; pro æterna destinatione ad vitam dũtaxat. Ita vsurpat Apostolus Rom. 8. 29. *Quos præsciuit & prædestinauit conformes fieri imaginis Filij sui.* Et Ephes. 1. 5. *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum.* Et D. August. in lib. de prædestinatione Sanctorum, vt paulò post videbimus: & alij passim. Priori modo pertinet non solùm ad electos, sed etiam ad reprobos: posteriori, ad solos electos. Et sic semper sumitur in Scriptura. Nusquam enim in tota Scriptura habetur nomen Prædestinationis, nisi in Epistolis D. Pauli, & semper in bonam partem.

QVÆSTIO II.

De natura & definitione Prædestinationis.

1. Loquor de prædestinatione propriè dicta, quæ est ad vitam. Nam de reprobatione, quæ est ad mortem, capite sequenti agendum est. Porrò in prædestinatione propriè dicta duo spectari possunt. 1. gloria, seu vita æterna, ad quam destinamur. 2. dona gratiæ, seu media, quibus peruenitur ad vitam æternam. Est ergo quæstio, an prædestinatio sit præparatio donorum gratiæ: an potius electio ad gloriam: an vtrumque simul? Authores in modo loquendi dissentiunt, vt patet ex sequentibus definitionibus.

2. Prima definitio est Augustini in libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 10. *Prædestinatio est gratiæ præparatio.* Hanc sequitur & explicat Magister in distinct. 40.

3. Secunda est eiusdem Augustini in libro de bono perseuerantiæ. cap. 14. *Prædestinatio est præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur, quicunque liberantur.* Hanc sequitur & explicat Bellarminus lib. 2. de gratia & libero arbitrio, cap. 9.

4. Tertia est D. Thomæ in 1. p. quæst. 24. artic. 1. *Prædestinatio est ratio transmissionis creaturæ rationalis in vitam æternam.* Et Durandi in 1. dist. 41. q. 1. *Prædestinatio est directio creaturæ rationalis in vitam æternam.* Sicut enim sagitta suis viribus non potest peruenire ad scopum, sed à sagittario transmittitur & dirigitur; ita etiam creatura rationalis non potest suis viribus peruenire ad vitam æternam: & ideo per media supernaturalia à Deo quasi transmittitur & dirigitur in vitam æternam. Hæc autem transmissio, quæ fit in tempore, vocatur à D. Thoma *destinatio.* Ratio autem auxiliorum & mediorum, quibus fit illa transmissio, ab æterno fuit in mente diuina, & ideo propter illam antecessionem, vocatur *prædestinatio.*

5. Quarta est Scoti in 1. dist. 40. quæst. 1. *Prædestinatio est electio creaturæ intellectualis, vel rationalis ad gratiam & gloriam.* Item in 3. distinct. 7. quæst. 3. *Prædestinatio est præordinatio alicuius ad gloriam principaliter, & ad alia in ordine ad gloriam.* Eodem ferè modo Bonauentura in 1. distinct. 40. art. 1. quæst. 2. & Gregorius ibidem quæst. 1. art. 1. qui docent, prædestinationem esse electionem ad gratiam & gloriam.

6. PRIMA CONCLVSIO. Apud authores vsitatius est, vt Prædestinatio sumatur pro præparatione gratiæ, quatenus ab electione ad gloriam distinguitur: ita vt altera proximè ad media; altera immediatè ad finem referatur. Potest igitur hoc modo definiri: *Prædestinatio est conceptio donorum gratiæ in Deo, quibus præuidet hominem vel Angelum perducendum ad vitam æternam, cum proposito & voluntate conferendi ea dona.* Hæc definitio partim discrepat, partim congruit cum secunda definitione Augustini. In eo discrepat, quòd generalior sit, & conueniat non solùm prædestinationi hominum, sed etiam Angelorum. Definitio autem Augustini solis hominibus, qui ex massa corruptionis per prædestinationem liberantur, accommodari potest. In aliis congruit. Nam quod Augustinus vocat *præscientiam beneficiorum Dei*, hoc nos vocamus *conceptionem donorum gratiæ, quibus præuidet aliquos perducendos in vitam æternam.* Rursum, quod ille vocat *præparationem gratiæ*, hoc nos vocamus *propositum conferendi gratiam.* Vnde Bellarminus lib. 2. de gratia & lib. arbitr. cap. 9. explicans difinitionem Augustini, dicit prædestinare nihil aliud esse secundùm Augustinum, quàm præscire, quibus mediis infallibiliter aliqui homines saluari possint, & velle efficaciter ea media conferre.

7. SECVNDA CONCLVSIO. In prædestinatione, prout iam definita est, tres actus diuini spectari debent. Primus est, conceptio donorum gratiæ. Secundus, præscientia conditionata, qua Deus præuidet hos, vel illos perducendos ad vitam æternam, si talia dona ipsis conferantur. Tertius, voluntas seu propositum conferendi ea dona. Duos priores actus complexus est Augustinus nomine *præscientiæ*: tertium nomine *præparationis.* Hinc patet, prædestinationem non solùm ad intellectum, sed etiam ad voluntatem pertinere, quod etiam supra dixi de prouidentia. An autem magis pertineat ad intellectum, quàm ad voluntatem, videtur esse quæstio de nomine. Nam quod ad rem attinet, omnes supra dicti actus necessarij sunt.

8. TERTIA CONCLVSIO. Prædestinatio est quasi pars quædam prouidentiæ ex duplici capite. 1. ex parte obiecti, quia prouidentia versatur circa omnes creaturas: prædestinatio circa solos homines & Angelos. 2. ex parte finis, quia prouidentia est respectu omnium finium, tam naturalium, quàm supernaturalium, prædestinatio respectu vnius tantùm finis supernaturalis: nempe vitæ æternæ. Hinc colligitur primò, prædestinationem esse partem obiectiuam prouidentiæ, non subiectiuam, quia propriè non est species illius. Secundò, prouidentiam differre à prædestinatione tribus modis. 1. quia prouidentia latiùs patet, tam ex parte obiecti; quàm ex parte finis, vt explicatum est. 2. quia non includit præscientiam conditionatam quam includit prædestinatio. 3. quia potest frustrari assecutione finis. Hoc discrimen oritur ex præcedente. Nam prædestinatio includit præscientiam conditionatam, quia Deus præuidet media habitura effectum circa finem, & ideo non potest frustrari assecutione finis. Prouidentia non includit talem præscientiam respectu omnium finium, & ideo aliquando frustrari potest.

9. QVARTA CONCLVSIO. Hæc tria, Dilectio, Electio & Prædestinatio, distinguuntur à D. Thoma 1. part. quæst. 23. artic. 4. Dilectio est voluntas, qua Deus alicui vult vitam æternam absolutè, non instituendo comparationem cum alio. Electio est voluntas, qua vult vni vitam æternam præ alio, id est, vni potius, quàm alteri. Prædestinatio est voluntas, qua vult media ad vitam æternam. Hæc autem media sunt dona gratiæ. Vnde rectè ab Augustino vocatur præparatio donorum gratiæ. Hic tamen obiter notandum est, dilectionem & electionem non tantùm versari circa vitam æternam, sed etiam circa dona gratiæ, quibus peruenitur ad vitam æternam. Deus enim non solùm censetur nos diligere; quando vult nobis absolutè vitam æternam; sed etiam quando absolutè vult gratiam, qua vitam æternam consequamur. Idem seruata proportione de Electione dicendum est, quæ non tantùm circa finem, sed etiam circa media versari potest. Vnde magni

Theologi, vt infra dicam, agnoscunt duplicem Electionem: vnam ad gratiam, alteram ad gloriam. Et illam priorem non distinguunt à Prædestinatione, prout iam definita est.

10. Qvinta Conclvsio. Supposita distinctione inter Prædestinationem & Electionem ad gloriam, magna quæstio est, vtra illarum sit prior, non quidem duratione & tempore, cum vtraque sit æterna, sed ordine causalitatis. Aliqui putant electionem esse priorem, ac proinde Deum antequam conciperet & præpararet dona gratiæ, elegisse quosdam efficaciter ad vitam æternam, ex solo suo beneplacito; ac deinde cogitasse de mediis gratiæ, quibus ad illum finem peruenirent. Ratio illorum est, quia voluntas finis est prior voluntate mediorum, cùm media non appetantur, nisi propter finem: sed electio ad gloriam est voluntas finis; & præparatio gratiæ, est voluntas mediorum: Ergo electio est prior prædestinatione. Alij contra sentiunt, prædestinationem esse priorem, ac proinde Deum primò concepisse & præparasse dona gratiæ; ac deinde eos, quos præuidebat benè vsuros eiusmodi donis, efficaciter elegisse ad vitam æternam. Ratio illorum est, quia putant Electionem ad gloriam factam esse ex præuisis meritis. Hinc enim apertè sequitur, quòd electio supponat præuisionem meritorum; & consequenter præparationem gratiæ, sine qua non essent merita. Sed de hac re ex professo agemus infra.

QVÆSTIO III.
De effectibus Prædestinationis.

1. Sicut Theologi variè definiunt Prædestinationem, ita non eodem modo assignant eius effectus. Nam si Prædestinatio sumatur pro sola præparatione donorum gratiæ: iam sola dona gratiæ censeri debent ipsius effectus, si verò pro sola electione ad gloriam, sola gloria: si denique pro vtroque, tum & gratia, & gloria ipsius effectus erunt. Nos hic omnes simul explicabimus. Sit ergo.

2. Prima Conclvsio. Generatim loquendo, duo sunt effectus prædestinationis & electionis, nempe gratia & gloria. Porrò, quia gratia duplex est: vna actualis & excitans, quæ dicitur gratia Vocationis; altera habitualis & gratum faciens, quæ dicitur gratia Iustificationis: hinc factum est, vt communiter tres effectus censeri soleant, nempe vocatio, iustificatio, & glorificatio. Quod aliqui colligũt ex illo Rom. 8. 30. *Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit: quos autem iustificauit, illos & glorificauit.* Ex quo loco rectè quidem concluimus de vocatione & iustificatione, non tamen de glorificatione. Nam aliqui putant, Apostolum ibi non loqui de gloria æternæ vitæ, de qua nos agimus, sed de gloria iustorum in hac vita, vt infra videbimus.

3. Secvnda Conclvsio. Hi effectus prædestinationis, qui in tempore nobis conferuntur, pendent ab æterna prædestinatione in genere causæ efficientis. Nam illa voluntas, seu decretum Dei, quo ab æterno statuit nobis dare gratiam & gloriam, est vera causa efficiens donationis gratiæ, & gloriæ, quæ fit in tempore: sicut voluntas, qua ab æterno decreuit creare mundum; fuit vera causa efficiens creationis mundi: quæ facta est in tempore. De hoc genere causæ & effectus loquitur D. Augustinus in lib. de Prædestinatione Sanctorum cap. 10. cum ait: *Prædestinatio est gratiæ præparatio: gratia vero est ipsius prædestinationis effectus.* Et D. Thom. 1. p. q. 23. art. 3. ad 2. *prædestinatio causa est gratiæ in præsenti, & gloriæ in futuro.* Hæc generatim dicta sint de Effectibus. Nunc singuli seorsim explicandi sunt.

De 1. effectu, qui est Vocatio.

4. Prima Conclvsio. Vocatio, quæ fit per gratiam excitantem seu præuenientem, est primus effectus prædestinationis, vt patet ex illo Rom. 8. 30. *Quos prædestinauit, hos & vocauit.* Et ita sentiunt D. Augustinus loco citato. Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 9. & 11. & alij passim. Et ratio est, quia inter omnia dona gratiæ quæ in nobis sunt, nihil prius est gratia præueniente. Loquor autem de adultis peccatoribus, qui ad iustificationem disponuntur. Nam in infantibus baptizatis primum locum tenet gratia habitualis seu iustificans, quæ vi baptismi illis infunditur.

5. Dices 1. Vocatio est communis prædestinatis & reprobis, iuxta illud Matth. 20. 16. *Multi sunt vocati, pauci vero electi*: Ergo non est effectus prædestinationis, sed communis prouidentiæ. Respondeo. Aliqua vocatio est effectus prædestinationis, aliqua communis prouidentiæ. Duo necessaria sunt, vt sit effectus prædestinationis. 1. vt homo illi cooperetur per consensum liberi arbitrij. 2. vt non interrumpatur peccato mortali, sed cum aliis effectibus ad finem vsque connexa sit. Vnde si vel desit consensus, vel post consensum sequatur aliquod peccatum mortale, non erit effectus prædestinationis sed prouidentiæ, quæ prædestinatis & reprobis communis est. Et ratio est, quia dona gratiæ non cẽsentur effectus prædestinationis, nisi conferant ad consecutionem gloriæ, cùm sint media ordinata ad consequendam gloriam: at non conferunt, si per peccatum mortale impediantur, aut si desit nostra cooperatio. Ergo tunc non possunt esse effectus prædestinationis.

6. Dices 2. Vocatio nunquam concurrit ad consecutionem gloriæ, etiam si adsit consensus, & nullo peccato impediatur. Ergo nunquam est effectus prædestinationis. Antecedens patet, quia inter vocationem & consecutionem gloriæ intercedit tempus, ita vt quando vna præsens est, altera non sit præsens: at causa & effectus debent esse simul tempore. Respondeo. Vocatio non concurrit physicè & effectiuè ad consecutionem gloriæ, vt benè probat hoc argumentum: sed tantùm moraliter & dispositiuè: nec proximè & immediatè, sed remotè, & multis aliis interuenientibus. Est enim ordo quidam in ipsis mediis, quæ ad gloriam conducunt. Nam 1. est vocatio ad fidem. 2. consensus & actus fidei. 3. reliquæ dispositiones ad iustificationem. 4. ipsa iustificatio. 5. augmentum illius per opera meritoria. 6. perseuerantia in finem. Postremo sequitur glorificatio. Igitur ex illis mediis quædam concurrunt, remotè, quædam proximè ad gloriæ consecutionem: Et similiter, quædam per modum dispositionis, quædam per modum meriti.

7. Secvnda Conclvsio. Ad hanc vocationem internam, quæ fit per gratiam excitantem seu præuenientem, reuocari debent primò omnia signa externa, quæ Deus confert ad promouendam internam vocationem, vt sunt miracula, prædicatio Euangelij, bona aliorum exempla, morbi, calamitates, & similia quæ solent hominem incitare ad benè viuendum. Secundò, motus fidei, spei, charitatis, contritionis, quibus homo respondet & cooperatur gratię vocanti seu excitanti, ante iustificationem. Vnde duo spectari hîc debent. 1. vocatio, tam interna per gratiam excitantem, quàm externa per miracula & alia signa iam enumerata. 2. liber consensus, quo vocationi cooperamur ad eiusmodi actus elicien-

dos. Hinc etiam fit, vt duo instantia assignari possint. Vnum, quo excitamur à Deo. Alterum quo cooperamur Deo excitanti.

De 2. Effectu, qui est Iustificatio.

8. PRIMA CONCLVSIO. Alter effectus Prædestinationis est Iustificatio; de qua statuendum est, sicut de Vocatione. Quæ enim peccato mortali interrumpitur, communis tantum prouidentiæ; quæ non interrumpitur, prædestinationis effectus est. Quod si interrupta restauretur, bifariam spectari potest. 1. præcisè quatenus primùm facta est. 2. quatenus per pœnitentiam reparata. Priori modo ad communem prouidentiam; posteriori, ad prædestinationem pertinet. Ex hac distinctione facile defendi potest, totam Adami prædestinationem, quoad omnes effectus, factam esse ex meritis Christi, etiam si dicamus, gratiam iustitiæ originalis non ex meritis Christi, sed ex sola Dei liberalitate fuisse datam. Nam prædestinatio eius nõ incœpit à gratia & iustificatione, quæ fuit in statu innocentiæ, sed à restauratione, quæ secuta est peccatum. Hæc autem restauratio ex meritis Christi facta est.

9. SECVNDA CONCLVSIO. Ad iustificationem reuocantur omnia dona gratiæ, quæ illam consequuntur vsque ad finem vitæ, cuiusmodi sunt. 1. auxilia gratiæ actualis. 2. opera meritoria. 3. augmentum gratiæ iustificantis. 4. perseuerantia. Nam quæ præcedunt iustificationem, vt motus fidei, spei, charitatis, quibus homo cooperatur gratiæ excitanti, debent reuocari ad primum effectum prædestinationis, vt dictum est. Quæres; quid si opera meritoria mortificentur per subsequens peccatum mortale? Respondeo. Tunc idem de iis dicendum est, quod dixi de vocatione & iustificatione. Nam in tali casu non sunt effectus prædestinationis, nisi quatenus per pœnitentiam reuiuiscunt. Dices: Omnis effectus prouidentiæ Dei in omnibus, aut est prædestinationis, aut reprobationis, cum omnes homines, aut prædestinati, aut reprobi sint: sed opera meritoria, quæ in homine prædestinato per peccatum mortale extinguuntur non sunt effectus reprobationis, vt per se patet: Ergo sunt effectus prædestinationis. Idem argumentum fieri potest de vocatione & iustificatione per peccatũ mortale interrupta in homine prædestinato. Respondeo. Licet omnes homines prædestinati aut reprobi sint; non tamen omnes effectus, qui fiunt in hominibus, pertinent ad prædestinationem, aut reprobationem, sed multi ad communem prouidentiam. Hoc manifestè patet in ipsis reprobis, qui aliquando vocantur, iustificantur, & faciunt opera meritoria: Et tamen hi effectus nec sunt reprobationis, nec prædestinationis, sed communis prouidentiæ. Idem ergo dicendum est de meritis per peccatum mortale extinctis in homine prædestinato.

De 3. Effectu, qui est Glorificatio.

10. PRIMA CONCLVSIO. Glorificatio seu consecutio vitæ æternæ potest referri inter effectus prædestinationis; si prædestinatio spectetur, non præcisè, quatenus est tantum gratiæ præparatio, sed quatenus adiunctam habet electionem ad gloriam. Et hoc sensu dixit D. Thomas quæst. 23. art. 3. ad 1. ***Prædestinatio est causa gratiæ in præsenti, & gloriæ in futuro.*** An autem ex illo loco Apostoli: ***Quos prædestinauit, illos & glorificauit***, rectè id colligi possit, controuersia est. Nam D. Hieronymus, Gregorius, Ambrosius, Chrysostomus, Theophylactus, & Theodoretus explicant de gloria præsentis vitæ, qua Deus afficit homines iustos. Vnde aliqui non legunt, ***glorificauit***, sed ***magnificauit***. At D. Augustinus in lib. de prædestin. Sanctor. cap. 17. & serm. 17. de verbis Apostoli, & Fulgentius lib. 1. ad Monimum, cap. 11. intelligunt de gloria alterius vitæ.

11. SECVNDA CONCLVSIO. Ad gloriam alterius vitæ, quæ in clara Dei visione consistit, multa reuocari debent. 1. amor & gaudium beatificum. 2. reuelationes extra Verbum. 3. dotes gloriosi corporis. 4. aureolæ Martyrum, Doctorum & Virginum. Hactenus enumerati sunt præcipui & supernaturales effectus prædestinationis. Præter hos sunt quidam alij, vt natiuitas ex bonis parentibus, pia educatio, mors præmatura, præsertim quando sunt occasio salutis. De permissione peccati est aliqua difficultas, quæ seorsim explicanda est.

An etiam Permissio peccati sit effectus prædestinationis?

12. Alia est permissio peccati in reprobis, de qua sequenti capite agemus, alia in prædestinatis, de qua hic agitur. Aliqui putant hanc esse effectum prædestinationis. Et colligunt ex illo Roman. 8. 28. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, etiam peccata, vt notat Glossa. Et ratio est, quia quatuor conditiones requiruntur & sufficiunt ad effectum prædestinationis. 1. vt sit effectus Dei. 2. vt prosit ad consequendam gloriam. 3. vt ex efficaci intentione gloriæ conferatur à Deo. 4. vt aliquo modo pertineat ad prouidentiam supernaturalem, seu ordinẽ gratiæ. Sed hæ conditiones conueniunt permissione peccati. 1. quia est effectus Dei, eo modo quo potest. Consistit enim in negatione gratiæ. At Deus est, qui negat gratiam. Est ergo effectus Dei. 2. quia prodest homini prædestinato ad consequendam gloriam, quatenus est illi occasio humilitatis & maioris diligẽtiæ. Deus enim aliquando subtrahit homini iusto suam gratiã, & permittit illum labi, ne in superbiam efferatur, & vt magis agnoscat suam fragilitatem, & deinceps fiat cautior. 3. quia Deus non permittit peccatum, nisi propter aliquod bonum, quod potest inde elicere: sed vnum ex his bonis est vita æterna ipsius prædestinati: Ergo ex intentione illius boni permittit peccatum. 4. quia illud censetur pertinere ad prouidentiam supernaturalem, seu ordinem gratiæ, quod prodest homini ad salutem: sed permissio peccati est talis, vt probatum est; ergo pertinet ad prouidentiam supernaturalem. Vide Suarez lib. 3. de prædestinatione, cap. 8.

13. Hæc sententia supponit efficacem electionem ad gloriam esse priorem prædestinatione, seu electione ad gratiam, quod nos infra negabimus. Itaque aliter nobis sentiendum est. Vnum præmitto; permissionem peccati, vt hoc loco sumitur, consistere in negatione gratiæ excitantis, quæ si daretur, peccatum non fieret. Illa autem negatio gratiæ non sic intelligenda est, quasi Deus neget alicui simpliciter omnem gratiam (quia semper dat sufficientem ad cauendum peccatum, vt infra dicemus) sed quod neget talem gratiam, quæ si daretur, non fieret peccatum. Hoc posito, sit.

14. PRIMA CONCLVSIO. Permissio primi peccati, in quod lapsus est Adam cum tota sua posteritate, non fuit effectus prædestinationis. Hoc certum est in doctrina D. Augustini, & D. Thomæ. Et probatur 1. quia permissio primi peccati facta est ante præuisam massam originalem, vt per se patet: at prædestinatio cum suis effectibus supponit massam originalem ex sententia D. Augustini: Ergo permissio primi peccati non potest esse effectus prædestinationis. 2. quia omnes effectus prædestinationis fundantur in meritis Christi, Permissio autẽ primi peccati facta est

ante præuisa merita Christi, iuxta D. Thomam, & antiquos Patres, qui asserunt Christum non fuisse venturum, si Adam non peccasset.

15. SECVNDA CONCLVSIO. Nec permissio cuiuscunque alterius peccati mortalis in homine prædestinato, si per se spectetur, potest esse effectus prædestinationis, respectu illius, cui permittitur peccare. Hanc etiam puto esse mentem D. Augustini, & D. Thomæ. Et probatur 1. quia prædestinatio, secundùm Augustinum, est præparatio gratiæ seu beneficiorum Dei, vt quæst. 2. dictum est: Ergo effectus prædestinationis debet esse gratia, seu beneficium Dei: At permissio peccati secundùm se non est gratia, sed negatio gratiæ: Ergo secundùm se non est effectus prædestinationis. 2. Vt aliquid per se sit effectus prædestinationis, debet per se prodesse ad consequendam gloriam, vt fatetur contraria sententia: Et patet inductione. Nam gratia excitans, gratia iustificans, bona opera, miracula, prædicatio Euangelij, pia educatio, & similes effectus prædestinationis, qui ab omnibus admittuntur, per se apta sunt prodesse ad salutem; & hoc fine à Deo præparantur, vt reipsa prosint. At permissio peccati per se non potest prodesse illi, cui permittitur peccare: Ergo respectu illius non est effectus prædestinationis. Minor probatur, quia per se nihil aliud est, quàm negatio gratiæ. Hæc autem per se non prodest, sed potius obest. Nam ex ea infallibiliter sequitur peccatum. Posito autem peccato, non potest homo iuuari ad salutem vi permissionis peccati, sed indiget noua gratia præueniente, qua ad contritionem & pœnitentiam excitetur. Hæc autem noua gratia non datur vi prioris permissionis, sed ex mera Dei misericordia.

16. Dices; Tametsi permissio peccati per se præcisè sumpta nihil confert ad salutem, cum sit negatio gratiæ: tamen confert aliquid vi contritionis seu pœnitentiæ, quæ postea sequitur. Quod enim is, qui ex Dei permissione lapsus est in peccatum, postea resurgit per pœnitentiam; tunc fit cautior & humilior ex occasione præcedentis peccati. Respondeo. Verum est: fit cautior & humilior, non tam ex permissione peccati, quàm ex ipso peccato. At sicut inde non sequitur ipsum peccatum esse effectum prædestinationis (quod absit) ita multò minus, permissionem peccati esse talem effectum. Et ratio est, quia non omnia quæ aliquo modo prosunt ad salutem, sunt effectus prædestinationis, sed quæ à Deo præparantur, vt prosint. Hoc modo prodest gratia, miraculum, prædicatio Euangelij, pia educatio, bona opera. Non autem peccatum, aut permissio peccati. Neutrum enim à Deo præparatur in eum finem, vt prosit illis cui permittitur peccare. De peccato id constat apud Catholicos. De permissione peccati facilè ostendam ex fundamento contrariæ sententiæ, in hunc modum. Qui ex efficaci intentione finis eligit duo vel plura media ad illum finem obtinendum, prius eligit illud, quod est fini propinquius: Si ergo Deus ab æterno ex efficaci intentione gloriæ, elegit permissionem peccati, & pœnitentiam, tanquam duo media ad consequendam gloriam, vt vult contraria sententia, necesse est, vt prius elegerit pœnitentiam, quam permissionem peccati, cùm pœnitentia sit propinquior gloriæ, quàm permissio peccati. At consequens falsum est. Ergo & antecedens. Minorem probo, quia si Deus elegit pœnitentiam ante permissionem peccati, ergo elegit eam ante præuisionem futuri peccati ex libero hominum arbitrio, cum hæc præuisio supponat permissionem. At si elegit pœnitentiam ante præuisionem futuri peccati ex libero hominum arbitrio, iam elegit pœnitentiam ex se, seu voluntate antecedente, nulla data occasione ex parte hominum: Ergo etiam elegit peccatum ex se, nulla data occasione ex parte hominum, cum pœnitentia non possit efficaciter eligi sine peccato, quia non potest esse sine peccato. Ergo Deus ex se est author peccati. Hoc falsum & impium: Ergo & illud ex quo sequitur.

17. TERTIA CONCLVSIO. Permissio peccati, tam in prædestinatis, quàm in reprobis, potest reuocari ad communem Dei prouidentiam, non quidem tanquam positiuus effectus, sed tanquam negatio positiui effectus. Est enim negatio gratiæ. Ita D. Thomas q. 22. art. 2. ad 2. vbi ponit discrimen inter prouisorem communem, qui curam habet totius communitatis, & inter prouisorem particularem, qui habet curam vnius tantum partis in communitate. Nam prouisor particularis, quantùm in se est, conatur impedire omnem defectum in eo cuius curam gerit. Prouisor autem communis, qui non spectat præcisè bonum huius, vel illius partis, sed bonum totius communitatis, sæpè permittit aliquem defectum in hoc, vel illo particulari, propter bonum totius communitatis. Sic facit Deus. Permittit hunc aut illum peccare, non propter bonum priuatum huius, aut illius (quia sæpè fit, vt hic aut ille, post permissionem peccati, perpetuò damnetur, quod illi bonum non est) sed propter bonum aliorum. Prodest enim alijs dupliciter. Primò, quia magis agnoscunt diuinam erga se bonitatem, cum vident se præseruari à peccato, alios non item. Secundò, quia fiunt cautiores alieno malo, & ex aliorum fragilitate suam etiam metiuntur. Igitur propter hos duos fines permittit Deus peccatum. De priori intelligitur illud Roman. 9. 23. *Vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam.* De posteriori, illud. Rom. 11. 20. *Tu autem fide stas? noli altum sapere, sed time. Si enim Deus naturalibus ramis non pepercit, ne fortè nec tibi parcat, &c.*

18. Dices, Permissio peccati non solùm prodest aliis, sed ipsi etiam peccanti. Nam is etiam potest fieri cautior suo malo, & ex se ipso agnoscere suam fragilitatem. Respondeo Vtrisque prodest, sed diuerso modo. Aliis, ex primaria Dei intentione, peccati autem non nisi ex occasione. Nam Deus ex primaria intentione permittit peccatum vnius, vt prosit aliis, non autem vt prosit peccanti. Nam sæpè non prodest peccanti, sed obest: quando autem prodest, non prodest, nisi mediante pœnitentia. Deus autem non potest ex primaria intentione eligere pœnitentiam; alioqui esset author peccati, vt dictum est. Solùm ergo potest illam eligere ex occasione peccati.

19. Ex dictis facilè diluuntur argumenta initio allata pro contraria opinione. Et quidem ad locum Scripturæ dupliciter responderi potest. Primò ex Glossa nihil aliud colligitur, quàm hic syllogismus. *Quidquid cooperatur prædestinatis in bonum, est effectus prædestinationis: sed ipsa etiam peccata cooperantur illis in bonum: Ergo ipsa etiam peccata sunt effectus prædestinationis.* Conclusio sine dubio falsa est. Ergo vel altera, vel vtraque præmissarum est falsa. Si minor, errat glossa. Si maior, nihil concludit. Secundò, quando dicit Apostolus, *diligentibus Deum omnia cooperari in bonum.* Loquitur de aduersitatibus, quas iusti patiuntur in hac vita; illæ enim non obsunt, sed prosunt eis ad salutem: Hoc patet ex contextu. Nam cùm antea dixisset: *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam;* paulò post subiecit: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, id est, omnes passiones hu-

ius temporis: quas enumerat in fine capitis, cùm ait. *Quis ergo separabit nos à charitate Christi? tribulatio, an angustia? &c.*

20. Alterum argumentum sumebatur ex 4. conditionibus quæ requiruntur & sufficiunt ad effectum prædestinationis. Prima est, vt sit effectus Dei. Secunda, vt prosit ad gloriam. Tertia, vt ex efficaci intétione gloriæ conferatur à Deo. Quarta, vt pertineat ad prouidentiam supernaturalem. At hæ conditiones, præsertim secunda & tertia, non conueniunt permissioni peccati. Nam hæc permissio per se non magis prodest ad salutem, quàm ipsum peccatum, nec confertur à Deo ex efficaci intentione gloriæ. Vtrumque ostensum est.

QVÆSTIO IV.

De Causis Prædestinationis.

1. Prædestinatio, vt supra dictum est, potest sumi tripliciter. Primò, pro actu Dei prædestinantis, secundùm entitatem suam increatam & æternam. 2. pro effectu illius actus, qui confertur in tempore, id est, pro gratia & gloria. 3. pro actu Dei prædestinantis, non quidem secundùm entitatem suam increatam, sed secundùm extrinsecam terminationem, qua ab æterno liberè terminatur ad effectum futurum in tempore, nempe ad gratiam & gloriam. Quod ergo quæritur de causa prædestinationis, non est sermo de prædestinatione primo modo sumpta, quia constat actum Dei prædestinantis, secundùm entitatem suam increatam, non habere vllam causam. Est ergo sermo de prædestinatione secundo & tertio modo sumpta. Vnde duplex est sensus quæstionis. Prior an detur aliqua causa effectuum prædestinationis in tempore. Posterior, an detur aliqua causa, cur Deus ab æterno liberè voluerit nobis dare effectum prædestinationis. Vterque sensus habet etiam locum in reprobatione. Nam primò quæri potest, an detur aliqua causa damnationis in tempore. Secundò an detur aliqua causa, cur Deus ab æterno decreuit aliquos damnare. Quamuis hi duo sensus in idem recidant, vt supra dictum est, & infra etiam dicetur.

2. Porro non est quæstio de quouis causarum genere, sed potissimùm de causa meritoria. De cæteris res clara est. Nam causa materialis, in qua tanquam in subiecto, recipiuntur effectus prædestinationis, sunt ipsi homines prædestinati. Causa formalis non est alia, quàm idem effectus, qui tanquam formæ accidentales nobis inhærent. Causa efficiens principalis est Deus. Finalis, Dei bonitas & gloria, ad quam omnia referuntur. Et vnus effectus potest esse finis alterius; quo pacto gloria est finis gratiæ. Superest causa meritoria, de qua duplex quæstio est, vt ex dictis patet. Vna, an effectus prædestinationis in tempore conferantur ex meritis. Altera, an Deus ab æterno decreuerit nobis dare effectus prædestinationis ex præuisis meritis. Vtramque seorsim discutiam. Est ergo prior quæstio.

An detur Causa Meritoria prædestinationis ex parte effectuum?

3. Dixi tres esse effectus prædestinationis, vocationem, iustificationem & glorificationem. De his tria certa sunt: Primò, vocationem seu primam gratiam excitantem, qua ad fidem vel contritionem excitamur, non dari ex præcedentibus meritis de condigno, sed omnino gratis, vt rectè docuit Augustinus contra Pelagianos: Et patet ex illo Roman. 9. 16. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Et cap. 11. *Si autem gratia, iam non ex operibus: alioqui gratia, iam non est gratia.* Et 2. Timoth. 1. 9. *Vocauit nos vocatione sancta, non secundùm opera nostra, sed secundùm propositum suum & gratiam.* Et ratio est, quia ante primam gratiam excitantem nihil est in homine, nisi peccatum, & naturales vires liberi arbitrij. At homo peccator per solas vires naturæ non potest mereri primam gratiam. 1. quia inter meritum & præmium debet esse proportio: at vires naturæ non habent proportionem ad gratiam. 2. Meritum supponit gratiam sanctificantem. Debet enim procedere ab homine existente in gratia & charitate iuxta illud 1. Corinth. 13. 3. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas: charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Et Ioan 15. 4. *Sicut palmes non potest ferre fructum, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.*

4. Secundò, certum est contra eosdem Pelagianos, gratiam iustificantem non dari ex præcedentibus meritis de cōdigno, sed omnino gratis, iuxta illud Rom. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Quod sic explicat Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 8. *Gratis iustificati dicimur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Vide August. epist. 105. Ratio patet ex dictis, quia opus non est meritorium de condigno, nisi procedat ab homine existente in gratia & amicitia Dei: Ergo opera quæ præcedunt gratiam iustificantem, non sunt meritoria de condigno. Ergo per illa non possumus mereri gratiam iustificantem.

5. Tertiò, certum est contra Caluinistas, vitam æternam, seu gloriam, dari nobis ex præcedentibus meritis de condigno; ideoque in Scriptura vocari mercedem, brauium, & coronam iustitiæ. Matth. 5. 12. *Gaudete & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cælis.* Rom. 2. 6. *Deus reddet vnicuique secundùm opera sua: iis qui secundùm patientiam boni operis incorruptionem quærunt, vitam æternam, &c.* Et 2. Timoth. 4. 7. *Bonum certamen certaui. In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ.* Vide plura in materia de merito, vbi etiam disputari solent hæc. 1. an possimus mereri vitam æternam, non solùm ex iustitia, sed etiam ex rigore iustitiæ. 2. an mereamur totam vitam æternam, an solùm augmentum illius. 3. an præmium vitæ æternæ conferatur nobis secundùm rationem iustitiæ commutatiuæ, an verò distributiuæ. Hæc & similia non sunt huius loci. Nunc sequitur altera quæstio.

An detur Causa Meritoria prædestinationis ex parte ipsius actus, quatenus liberè terminatur ad effectum?

6. Ex dictis colliguntur hæ tres propositiones. Prima. Sicut Deus in tempore confert primam gratiam excitantem sine vllo nostro merito; sic ab æterno decreuit illam conferre sine vllo nostro merito. Secunda, Sicut in tempore confert gratiam iustificantem sine meritis; sic ab æterno decreuit eam conferre sine meritis. Tertia, sicut in tempore confert gloriam seu vitam æternam propter merita, sic ab æterno decreuit eam conferre propter merita. Hæ propositiones certæ sunt apud Catholicos, & fundantur in regula D. Augustini, quæ supra cap. 11. quæst. 9. posita est.

7. Circa tertiam quæstio est, an quod dixi de decreto dandi gloriam ab æterno, debeat etiam intelligi de prædestinatione seu electione ad gloriam ab æterno? Aliqui negant. Quamuis enim concedant, Deum in tempore conferre alicui gloriam propter merita: & ab æterno decreuisse eam conferre propter merita; negant tamen, ab æterno prædestinasse seu elegisse ad gloriam propter merita. Distinguunt enim duplicem voluntatem Dei ab æterno. Vnam

prædestinantem, alteram exequentem. Prædestinantem dicut esse priorem exequente, & sine respectu ad nostra merita. Exequentem verò posteriorem, & cum respectu ad nostra merita. Hoc modo defendunt gloriam, quæ datur ex merito, non tamen prædestinari ex merito. Et probant primo ex quibusdam Scripturæ, & Augustini testimonijs, quæ postea in obiectionibus examinanda sunt. Deinde duabus rationibus. Vna est; quia intentio finis est prior electione mediorum: sed merita sunt media ad gloriam: Ergo intentio dandi gloriam est prior præuisione meritorum. Altera, quia sæpè fit, vt aliquis effectus cadat sub meritum, non tamen prædestinatio illius effectus: Ergo etiam fieri potest, vt gloria cadat sub meritum, non tamen prædestinatio gloriæ. Antecedens probatur, quia effectus prædestinationis est posterior ipsa prædestinatione in genere causæ efficientis. Similiter, voluntas exequens est posterior voluntate prædestinante. At non repugnat, aliquid esse causam vel meritum posterioris, & non prioris. Ergo credendum est ita factum esse in nostro casu. Et confirmatur simili exemplo. Nam Christus meruit gloriam sui corporis, non tamen prædestinationem illius gloriæ. Et B. Virgo meruit (saltem de congruo) dignitatem matris Dei, non tamen prædestinationem ad illam. Vide Suarez lib. 2. de prædestinatione cap. 23.

8. Alij contra sentiunt, prædestinationem, seu efficacem electionem ad gloriam factam esse ex præuisis meritis. Ita, præter antiquos Patres, Alensis, Albertus, Bonauentura, Henricus Gandauensis, Thomas Argentina, Ocham, Gabriel, Ioannes Maior, Albertus, Pighius, Osorius, Ruardus, Driedo, Eckius, Turrianus, Stapletonus, Bartholomæus Camerarius, Ludouicus Molina, Gregorius de Valentia, Vasquez, & alij apud Leonardum Lessium in doctissima sua Disputatione de prædestinatione. Porro hæc sententia, quæ est multò probabilior potest duobus modis explicari. Primo, de præscientia conditionata, vt sensus sit: Deus antequam efficaciter eligeret aliquos ad gloriam, præuidit per scientiam conditionatam, qui nam benè vsuri essent gratia Dei, si illis daretur. Secundo, de præscientia absoluta, hoc sensu. Deus absolutè præuidit aliquos benè operaturos, antequam illos efficaciter eligeret ad gloriam Rursum, vtrumque dupliciter intelligi potest. Primò, Deus efficaciter elegit aliquos ad gloriam ex præuisis meritis, id est, post præuisa merita. Secundo, ex præuisis meritis, id est, propter præuisa merita. Nos dicimus omnibus modis veram esse hanc sententiam. Et probari potest variis argumentis.

I. Argumentum.

9. Probatur 1. ex illo Matth. 25. 34. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum à constitutione mundi. Esuriui enim, & dedistis mihi manducare.* Et infra. *Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo & angelis eius. Esuriui enim, & non dedistis mihi manducare.* Ex hoc loco colligimus, Deum ab æterno præparasse aliquibus vitam æternam propter præuisa merita; aliis mortem æternam propter præuisa peccata. At illa præparatio vitæ & mortis nihil aliud est, quàm prædestinatio & reprobatio: Ergo vtraque facta est ex præuisis operibus.

10. Dices 1. Illa præparatio pertinet ad voluntatem exequentem, non autem ad prædestinantem. Respondeo. Hoc facilè refellitur. Primò ex similibus locis; vt Rom. 9. 23. *Vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam.* Et 1. Corinth. 2. 9. *Oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus iis, qui diligunt illum.* Vbi verbum *præparare*, pertinet ad voluntatem prædestinantem, vt passim exponunt Interpretes. Ergo etiam in altero loco, quem adduximus. Secundò, quia alioqui sequeretur. Deum habere duplicem voluntatem circa reprobos; vnam exequentem, quæ respiciat futura peccata; alteram prædestinantem; seu potius reprobantem, quæ antecedat præuisionem peccatorum. At hoc sapit Caluinismum.

11. Dices 2. Illa præparatio respectu vitæ æternæ pertinet ad voluntatem exequentem: at respectu mortis æternæ ad prædestinantem. Respondeo. Hoc gratis fingitur. Cur enim preparare mortem ex præuisis peccatis, pertineat ad prædestinantem: & non etiam præparare vitam ex præuisis meritis? Deinde, vel eadem est voluntas prædestinans & exequens circa reprobos; vel diuersa. Si eadem, cur etiam circa electos? Si diuersa, in quo ergo consistit voluntas exequens? Nam si preparare mortem ex præuisis peccatis, pertineat ad prædestinantem, nihil videtur superesse, quòd pertineat ad exequentem.

II. Argumentum.

12. Probatur 2. ex illo 1. Timoth. 24. *Deus vult omnes homines saluos fieri.* Hoc non potest intelligi de voluntate absoluta efficaci, quia alioqui omnes salui fierent, quod est falsum: Ergo intelligitur de voluntate conditionata & inefficaci: Ergo Deus ante præuisionem bonorum, vel malorum operum habuit simplicem & inefficacem voluntatem dandi omnibus vitam æternã, & ex illa voluntate præparauit omnibus sufficientia media quibus ad vitam æternam peruenirent si vellent. Hæc autem voluntas conditionata & inefficax non potuit fieri absoluta & efficax, nisi ex præuisione meritorum: Ergo Deus nemini absolutè & efficaciter voluit dare vitam æternam, nisi ex præuisis meritis.

13. Et confirmatur 1. quia in illa generali & conditionata voluntate erant omnes pares, tam reprobi, quàm prædestinati. Sicut enim omnes erant pares in Adamo & in massa corruptionis, sic omnibus æqualiter volebat Deus vitam æternam affectu simplici, ante præuisa bona, vel mala opera, quæ propria voluntate facturi erant. Ergo ex illa paritate seu æqualitate nõ est facta separatio inter hos & illos, nisi propter aliquid superueniens, quod alios arceret à vita æterna, alios efficaciter admitteret. Ergo efficax voluntas admittendi vel arcendi à vita æterna, supponit præuisionem futurorum operum.

14. Confirmatur 2. quia si Deus ante præuisa merita elegit aliquos efficaciter ad gloriam, vel ergo in eodem instanti positiuè se habuit circa reprobos, vel negatiuè. Non negatiuè, quia vt minimum voluntate inefficaci voluit illos saluos esse, iuxta sententiam Apostoli iam citatem. Si positiuè, vel ergo in eodem instãti voluit illos efficaciter damnare, vel inefficaciter saluare. Non prius, quia hoc Caluinisticum est. Si posterius, ergo in illo instanti voluit illis dare vitã æternam sub hac conditione, si benè operarentur, & non impedirent: Ergo si postea præuidisset illos benè operaturos, iam absolutè & efficaciter voluisset illis dare vitam æternam: Ergo absoluta & efficax electio illorum fuisset facta ex præuisis meritis. Ergo similiter efficax aliorum electio, quos reipsa præuidit benè operaturos, est etiam facta ex præuisis meritis. Est enim par ratio.

III. Argumentum.

15. Probatur 3. ex illis Scripturæ locis, vbi vita æterna dicitur præmium, merces, brauium, retributio, corona iustitiæ. Nemo enim efficaciter & absolutè vult aliqui dare mercedem seu retributionem, nisi ex meritis.

ritis. Ergo nec Deus absolutè & efficaciter voluit dare vitam æternam, tanquam mercedem & retributionem, nisi ex meritis. Dices. Hoc verum est de voluntate exequente, non autem de prædestinante. Respondeo. Hæ duæ voluntates non possunt distingui in decreto dandi mercedem. Nulla enim potest esse voluntas efficax dandi mercedem ante exhibita vel præuisa merita. Implicat enim, velle efficaciter dare mercedem seu retributionem pro labore & merito, nulla habita ratione laboris & meriti.

16. Dices 2. Vita æterna non solùm habet rationem mercedis, sed etiam hæreditatis. Ergo licet Deus non velit illam efficaciter dare per modum mercedis ante præuisa merita, vult tamen efficaciter dare per modum hæreditatis ante præuisa merita. Respondeo. Hanc duplicem voluntatem efficacem ex professo, refutabo in duobus sequentibus argumentis. Hoc solum hîc addo, vitam æternam, esse quidem nostram hæreditatem, non tamen iure natiuitatis, sed adoptionis. Vnde ad hanc hæreditatem adeundam duo requiruntur. Primò, vt prius adoptemur, quod fit per iustificationem; vt docet Augustinus epist. 120. cap. 4. contra Faustum c. 3. Et colligitur ex illo Roman. 8. 15. *Accepisti Spiritum adoptionis filiorum*, id est, gratiam iustificantem. Et ratio est, quia homo in ipsa iustificatione acquirit ius ad hæreditatem, & tunc spiritualiter renascitur, & fit filius Dei adoptiuus iuxta illud Ioan. 1. 12. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, qui ex Deo nati sunt.* Et ad Titum. 3. 7. *Vt iustificati gratia ipsius, hæredes simus secundùm spem vitæ æternæ.* Secundò, requiritur, vt postquam per iustificationem sumus adoptati, non amittamus ius hæreditatis per mala opera, sed potiùs per bona opera acquiramus aditum ad hæreditatem, iuxta illud Coloss. 3. 23. *Quodcunque faciris, ex animo operamini, sicut Domino & non hominibus, scientes quòd à Domino accipietis retributionem hæreditatis.* Non dicit hæreditatem, sed retributionem hæreditatis, vt significet, eam nō dari nisi per modum mercedis seu retributionis. Et Rom. 8. 17. *Si autem filij & hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi: si tamen compatimur, vt & conglorificemur*, quasi dicat: sumus quidem hæredes in spe, sed tamen non possumus adire hæreditatem, nisi per bona opera.

17. Hinc ita argumentor; Deus nemini adulto vult efficaciter & absolutè dare vitam æternā nisi habeat duas conditiones. 1. vt sit adoptatus per iustificationē 2. vt post adoptionem non peccet, sed benè operetur. Ergo neminem efficaciter eligit ad vitam æternam, nisi præuisa adoptione & bonis operibus. Hoc sensu dixit D. Augustinus. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. *Non electio præcedit iustificationem, sed electionem iustificatio*, id est in æterno Dei consilio prius est, aliquem iustificari, quàm efficaciter eligi ad vitam æternam. Et confirmatur; quia iustificatio, seu adoptio, est communis prædestinatis & reprobis. Nam multi etiam reprobi iustificantur in hac vita, & efficiuntur filij Dei adoptiui. Ergo prædestinati & reprobi, non solùm in tempore, sed etiam in æterno Dei consilio possunt esse pares in iustificatione & adoptione. Quæ ergo est causa, cur ex illa paritate alij absolutè eligantur ad vitam, alij destinentur ad mortem? Nimirum quia alij præuidentur benè, alij malè operaturi post adoptionem. Igitur præuisio bonorum & malorum operum prior est absoluta electione & reprobatione.

IV. Argumentum.

18. Probatur 4. quia ex Scriptura certum est, in Deo esse voluntatem efficacem dandi gloriam ex præuisis meritis, vt omnes Catholici concedunt, & saluâ Scripturâ negari non potest, vt fatetur Suarez lib. 1. de prædestin. cap. 8. §. 14. Quamuis aliqui nō velint eam vocari prædestinantem, sed exequentem, vt supra dictum est. Sed vocetur, vt lubet. Satis nobis est, cōcedi aliquam voluntatem efficacē dandi gloriam ex præuisis meritis. Nunc quæro, quid necesse sit fingere aliam efficacem ante præuisa merita? Omnino non est. Hoc triplíciter ostendo. Primò, quia ex tota Scriptura talis voluntas conuinci non potest; vt clarè patebit ex solutione obiectionum. Secundò, quia non est necessaria ad salutem consequendam, alioqui reprobi non sunt efficaciter electi ante præuisa opera. Tertiò, non modò non est necessaria, sed etiam superflua; quia nullum habet effectū in homine prædestinato. Nam donatio vitæ æternæ, qui est effectus electionis efficacis, sufficienter fit per efficacem voluntatem dandi vitam æternam ex præuisis meritis. Cùm ergo authores contrariæ sententiæ admittant hanc voluntatem, frustra quærunt aliam ante præuisa merita, quia nullum effectum possunt illi assignare, ac proinde nec efficaciam eius defendere. Quæro enim, an voluntas efficax dandi gloriam post præuisa merita, quam ipsi admittunt, sit causa efficiens gloriæ, nec-ne? Si est, frustra ponitur alia voluntas efficax respectu eiusdem gloriæ. Si non est, cur vocatur efficax & exequens? Hîc se expedire non possunt.

V. Argumentum.

19. Probatur 5. simili argumento. Nam illa voluntas efficax dandi gloriam ante præuisa merita, planè euertit alteram voluntatem dandi gloriam post præuisa merita. Si enim prior voluntas est efficax respectu donationis gloriæ, vt esse ponitur: ergo ex vi & efficacia illius voluntatis necessariò consequitur donatio gloriæ. Ergo donatio gloriæ, quæ fit vi illius voluntatis, non fit intuitu meritorum. Aut si fit intuitu meritorum, non fit vi prioris voluntatis. Et confirmatur à simili, quia qui efficaciter vult Petro dare gladium ex sola sua liberalitate, & ante præuisa merita, vel dat postea ex sola liberalitate, & sic non dat ex meritis, vel non vult dare nisi propter merita, & sic facit contra prius decretum ac voluntatem. Nam antea decreuerat efficaciter dare, nullo intuitu meritorum, & postea non vult dare, nisi propter merita iuxta illud Apostoli; *Nemo coronabitur, nisi legitimè certauerit.*

VI. Argumentum.

20. Probatur 6. quia qui ponunt absolutum & efficax decretum dandi prædestinatis gloriam ante præuisa merita, simul etiam cognoscunt negatiuam reprobationem circa alios, ante præuisa peccata. Hinc incidunt necessariò in illud dilemma, ex quo expedire se non possunt; *Vel sum prædestinatus, vel reprobatus. Si prædestinatus, saluabor, quidquid fecero. Si reprobatus, damnabor, quidquid fecero.* Hoc ostendo, Nam qui putat se efficaciter prædestinatum esse ad gloriam ante præuisa merita, & hanc prædestinationem esse infallibilem ac immutabilem, quid aliud cogitare potest quàm se infallibiliter peruenturum ad gloriam, etiam si perditissimè se gerat? Similiter qui putat se negatiuè reprobatum esse ante præuisa opera, potest cogitare nihil sibi profuturum, etiam si benè viuat, quando quidem illa negatiua reprobatio habitura sit infallibilem euentum. Hæc incommoda non sequuntur in nostra sententia. Tametsi enim dicamus prædestinationem & reprobationem esse certam ac infallibilem, non tamen dicimus hoc prouenire ex efficaci & absoluto decreto Dei, sed solùm ex præscientia speculatiua, qua Deus infallibiliter præuidet, quid nos liberè facturi simus.

VII. Argumentum.

21. Probatur 7. quia ex contraria sententia sequitur,

efficacem electionem ad gloriam non fundari in meritis Christi, quod est absurdum. Sequelam sic probo, Efficax electio finis est prior electione mediorum, vt ipsi volunt: sed merita Christi sunt media ad consequendam gloriam, vt omnes concedunt; Ergo efficax electio ad gloriam est prior præuisione & electione meritorum Christi: Ergo non potest fundari in meritis Christi. At hoc falsum est: ergo & illud ex quo sequitur.

22. Dices; Merita Christi dupliciter spectari possunt, secundùm se, & sic sunt priora electione. 2. quatenus nobis applicantur, & sic sunt posteriora. Respondeo. Hoc ipsum est, quod vrgeo. Nam si merita Christi quatenus in æterno Dei consilio applicantur Petro, supponunt efficacem electionem Petri ad gloriam, vt iam dicitur sanè, efficax electio Petri ad gloriam non potest fundari in meritis Christi, quatenus in æterno Dei consilio Petro applicantur. Sed neque fundari potest in meritis Christi secundùm se spectatis. 1. quia implicat, merita Christi secundùm se spectari sine applicatione, & tamen efficacem electionem Petri fundari in meritis Christi. Nam si in illis fundata est, iam facta est applicatio meritorum Christi ad Petrum. 2. quia merita Christi, quomodocunque spectentur, necessariò supponunt Incarnationem Verbi: at ipsa incarnatio est quoddam medium ad consequendam gloriam. Ergo si efficax electio ad gloriam est prior voluntate mediorum, erit etiam prior decreto Incarnationis, & præuisione meritorum Christi, quomodocunque spectetur, quod est absurdum. Et confirmatur, quia ex communi Patrum sententia, si Adam non peccasset, Christus non fuisset venturus. Ergo Deus elegit Incarnationem Christi, tanquam medium ad redimendos & saluandos homines. Si ergo efficax electio ad salutem est prior electione mediorum, erit etiam prior electione Incarnationis. Quomodo ergo fundari potest in meritis Christi incarnati?

I. Obiectio.

23. Obiicitur 1. illud Ephes. 1. 4. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti.* Hic loquitur Apostolus de electione ad gloriam, vt exponit Augustinus lib. 1. ad Simplicianum quæst. 2. Est ergo hic sensus; Elegit nos ad gloriam, non quia futuri eramus sancti, sed vt essemus sancti. Non ergo propter præuisa merita. Respondeo. Apostolus loquitur de electione ad gratiam, vt exponit idem Augustinus in libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 19. Hieronymus in commentario, & plures alij. Et patet ex ipso textu, qui sic habet: *Benedictus Deus, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti*, id est: Sicut ab æterno elegit nos ad gratiam, vt essemus sancti, ita in tempore contulit nobis gratiam seu benedictionem spiritualem, per quam efficeremur sancti. Accedit ratio, quia si loqueretur Apostolus de efficaci electione ad gloriam, sequeretur primò, gloriam esse medium ad gratiam, quod est omnino falsum. Nam si elegit nos ad gloriam eo fine, vt essemus sancti, & grati Deo: iam sanctitas & gratia est finis respectu gloriæ. Hoc nemo dixerit. 2. sequeretur, electionem ad gloriam fundari in Christo. *Elegit*, inquit, *nos in ipso*, id est, in Christo. Quod quidem in nostra sententia verissimum est: sed tamen cum aliorum doctrina consistere non potest, vt paulò ante ostendi.

II. Obiectio.

24. Obiicitur 2. illud Roman. 8. 29. *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui.* Vbi præscire idem est, quod approbare, seu efficaciter eligere ad gloriam. Est ergo sensus: Quos efficaciter elegit ad gloriam ante præuisa merita, eos prædestinauit ad gratiam, vt per eam fierent conformes Christo. Ergo electio ad gloriam prior est prædestinatione ad gratiam. Respondeo. Hæc explicatio noua & violenta est. Multò facilior & communior est hæc: Quos præsciuit benè vsuros gratia, eos prædestinauit ad gloriam. Vel, quod idem est, quos præsciuit Christo conformes fore in vita, eos prædestinauit conformes fieri in gloria. Ita antiqui Patres. D. Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 24. *Prædestinauit illos ad supplicium, quos à se præsciuit voluntatis malæ vitio discessuros. Et prædestinauit ad regnum, quos ad se præsciuit misericordiæ præuenientis auxilio esse redituros, & in se misericordiæ subsequentis auxilio esse mansuros.* Et D. Augustinus in lib. de Prædestinatione, Dei cap. 3. *Ex præscientia virtutis, prædestinatio fit remunerationis*, Et commentarius Ambrosij. *Quos præsciuit futuros sibi deuotos: ipsos elegit ad promissa præmia capessenda.* Itemque Hieronymi: *Quos præsciuit conformes futuros in vita, voluit vt fierent conformes in gloria.*

25. Hæc omnia confirmant nostram sententiam & fundatur in ipso textu. Dixerat enim Apostolus. *Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi: si tamen compatimur, vt & conglorificemur*, id est, si conformes sumus Christo in tolerandis passionibus huius vitæ, erimus etiam cõformes in gloriam alterius vitæ. Hoc sic probat: *quia diligentibus Deum omnia incommoda huius vitæ cooperantur in bonum gloriæ.* Quod iterum confirmat ex æterno decreto prædestinationis: quia *quos præsciuit* conformes fore Christo in passionibus, eos *prædestinauit conformes fieri Christo* in gloria. Igitur vi illius prædestinationis *si compatimur Christo* in hac vita, etiam *conglorificabimur* cum illo in altera.

26. Et hic videtur esse sensus illius loci, quem etiam probat D. Thomas in Commentario, cùm ait: *Dicunt quidam, quòd præscientia meritorum bonorum & malorum est ratio prædestinationis & reprobationis. Et hoc rationabiliter diceretur, si prædestinatio respiceret tantùm vitam quæ datur ex meritis.* In his verbis D. Thomæ continentur hæ duæ propositiones. Prima: Si prædestinatio sumatur pro præparatione gratiæ & gloriæ, vel etiam pro sola præparatione gratiæ, non fit ex præscientia meritorum. Et Pelagiani, qui dicunt fieri ex præscientia meritorum, irrationabiliter hoc dicunt, quia gratia non datur ex meritis. Secunda: Si prædestinatio sumatur pro præparatione gloriæ tantùm, seu, vt loquitur Diuus Thomas, *si respiciat tantùm vitam*, iam fit ex præscientia meritorum: Et Catholici, qui dicunt ita fieri, rationabiliter hoc dicunt, quia gloria datur ex meritis. Hinc duo infero 1. nos rationabiliter asserere, efficacem electionem ad gloriam fieri ex præscientia meritorum: vel, vt seruem verba D. Thomæ, *præscientiam meritorum esse rationem prædestinationis ad vitam* 2. alios irrationabiliter hoc negare, ex sententia huius authoris.

III. Obiectio.

27. Obiicitur 3. illud Rom. 9. 11. *Cum nondum aliquid boni egissent aut mali, dictum est, Iacob dilexi, Esau odio habui.* Non ergo ex operibus, sed ex solo Dei beneplacito facta est electio & reprobatio. Et hoc confirmat Apostolus, cùm addit? *Cuius vult, miseretur, & quem vult indurat.* Item. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Respondeo. aduersarij non possunt hũc locum nobis obiicere. Nam si semel concedunt, Apostolum ibi loqui de electione ad gloriam, & de reprobatione ad mortẽ (de qua nos iam agimus) planè sequeretur, non modò electionem ad gloriã, sed etiam reprobationem ad mortem respectu Iacob & Esau,

factam esse ante præuisa opera, ex solo Dei beneplacito, quod contendunt Caluinistæ. Dicendum ergo est, non disputari in isto loco de electione ad gloriam, vel de reprobatione ad pœnam: sed solũ de inæquali distributione donorum gratiæ in hac vita, vt infrà latiùs explicabitur in materia de Reprobatione.

IV. Obiectio.

28. Obiicitur 4. illud Rom. 6. 23. *Gratia Dei vita æterna.* Vbi vita æterna vocatur gratia, quia gratis ad illam eligimur seu prædestinamur. Non ergo ex præuisis meritis. Respondeo. Apostolus loquitur, de vita æterna prout in tempore confertur, non autem prout ab æterno prædestinatur. Vnde si obiectio valeret, sequeretur vitam æternam gratis conferri in tempore, quod vrgent Caluinistæ cõtra Catholicos. Cur ergo vocatur gratia, si non cõfertur gratis? Quia per merita gratiæ acquiritur. Non enim acquiritur per opera liberi arbitrii, seu per vires naturales, vt volebãt Pelagiani, sed per opera fundata in fide & gratia, vt docent Catholici, ac proinde vocatur gratia, non in se, sed in sua causa. Ita Augustinus in Enchiridiò cap. 107. & in lib. de gratia & libero arbitrio c. 8. & epist. 105. & tractatu 3. in Ioannem. Ibi enim agit contra Pelagianos, qui dicebant vitam æternam dari & prædestinari ex meritis solius liberi arbitrii. Augustinus contra contendit, dari & prædestinari ex meritis gratiæ: & ideo vocari gratiam: quia nisi gratia nobis daretur, non possemus mereri vitam æternam. Inter cætera sic scribit epist. 105. *Vnde & ipsa vita æterna meritis præcedentibus redditur* : (Quod docent omnes Catholici contra Caluinistas) *tamen quia eadem merita, quibus redditur, non nobis parata sunt per nostram sufficientiam* (vt putant Pelagiani) *sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa* vita æterna, *gratia nuncupatur.*

V. Obiectio.

29. Obiicitur 5. illud Luc. 12. 32. *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Hunc locum maximè vrgent authores contrariæ sententiæ. Nam vox illa, *complacuit*, videtur significare purum Dei beneplacitum, & excludere omnia nostra merita. Respondeo. Certum est, per illam vocem *complacuit*, non posse intelligi efficacem voluntatem dandi gloriam, alioqui Iudas, qui erat pars illius pusilli gregis, non fuisset reprobatus. Debet ergo intelligi beneplacitum, seu gratuita Dei voluntas, qua omnibus proposuit vitam æternam per modum præmii, cum hac conditione, vt non detur, nisi legitimè certantibus. Nam sicut Christus hìc dicit, *Complacuit Patri vestro dare vobis regnum*; sic alibi dicit: *Regnum cælorum vim patitur, & violenti rapiunt illud.* Vnde etiam patet, hoc præmium vitæ æternæ dupliciter spectari posse. Primò, quatenus omnibus per modum præmii à Deo proponitur, & hoc fit ex solo bene placito Dei. Secundò, quatenus efficaciter his, vel illis decernitur, & hoc fit ex præuisis meritis. Priori modo intelligitur Scriptura citata. Nos de posteriori disputamus.

30. Occasio autem, cur Christus dixerit illa verba patet ex contextu. Agebat enim de cura & sollicitudine hominum in quærendo victu & vestitu. Hanc vt eximeret Apostolis argumentabatur à minori ad maius, in hunc sensum: *Nolite timere* aut solliciti esse de victu & vestitu; Nam si pater meus tam beneuolus erga vos est vt vltrò offerat vobis regnum cœlorum, quod maius est, quomodo non prouidebit vobis in hac vita de victu & vestitu, quod minus est? Igitur *quærite primùm regnum cœlorum*, quod sponte vobis proponit: *& hæc omnia adijcientur vobis.*

31. Ex his omnibus constat, beneplacitum Dei, de quo apud Lucam sermo est, in eo consistere, quòd vltro & sine nostro merito voluerit nobis præparare regnum cœlorum, nec tamen efficaciter conferre, nisi qui per bona opera digni sunt. Hoc enim indicant parabolæ, quæ in eodem capite sequuntur, & exemplum Iudæ, cui etiam propositum est regnum cœlorum ex complacentia Dei Patris, non tamen efficaciter decretum, quia non fuit dignus.

VI. Obiectio.

32. Obiicitur 6. illud Ioannis 15. 16. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, vt eatis & fructum afferatis.* Non igitur elegit Deus prædestinatos, quia fructum erant allaturi, sed potius, vt afferrent fructum. Ergo electio est prior præuisione fructus, seu bonorum operum. Respondeo. Christus non loquitur de electione ad gloriam, de qua nos disputamus, sed de electione ad gratiam & Apostolatum. Et quidem de electione ad Apostolatum videtur esse res certa. Hoc enim colligitur ex illis verbis: *vt eatis, & fructum afferatis.* Deinde, quia videtur agere de illa electione, de qua dixerat cap. 6. 70. *Non ne ego vos duodecim elegi, & vnus ex vobis diabolus est?* Et Luc 6. 13. *Vocauit discipulos suos, & elegit duodecim ex ipsis.* Atque ita sentiunt Chrysostomus, Cyrillus, Leontius, Theophylactus & Euthymius apud Maldonatum in commentario. Porro de electione ad gratiam, affirmat Augustinus tract. 86. in Ioannem, & in lib. de prædestinatione Sanctorum. cap. 17. & 19. & alibi sæpè. Hoc tamen notandum est, si interpretemur cum Augustino de electione ad gratiam respectu omnium fidelium: illam electionem non pertinere ad prædestinationem, sed ad communem prouidentiam, quia vel non fuit efficax in omnibus respectu gloriæ, vt patet in Iuda: vel fuit interrupta per peccatum, vt in Petro quando Christum negauit.

VII. Obiectio.

33. Obiicitur 7. illud Ioannis 10. 27. *Oues meæ vocem meam audiunt, & non peribunt in æternum, & non rapiet eas quisquam de manu mea.* Respondeo Duplex est interpretatio illius loci. Vna Augustini, qui intelligit de solis prædestinatis. Altera Maldonati, qui de omnibus Christianis; ex priori nihil aliud colligitur, quàm quòd prædestinati infallibiliter sint peruenturi ad vitam æternam, quod nemo negat. Illa tamen infallibitas non oritur ex aliquo decreto Dei, antecedente præuisa merita, vt aliqui putant; sed potiùs ex præscientia, qua Deus certò & infallibiliter præuidet, qui sint perseueraturi in gratia, & consequenter peruenturi ad gloriam. Hoc patet à simili. Sicut enim reprobi infallibiliter peruenturi sunt ad pœnam, & tamen non ideo prædestinati sunt ad pœnam ante præuisa peccata, sic etiam seruata proportione, de electis dicendum est. Altera interpretatio habet hunc sensum, *Oues meæ non peribunt* ex mea culpa, vel defectu: sed si aliquæ pereunt, sua culpa pereunt. Nec quisquam tam potens est, vt possit eas mihi eripere nisi sponte à me abeant. Et probat sequentibus verbis: *quia nemo potest eas eripere de manu Patris mei.* q. d. Ego & Pater vnum sumus, & habemus eandem naturam & potentiam: Si ergo nemo potest eas eripere Patri, nec mihi poterit.

VIII. Obiectio.

34. Obiicitur 8. illud Ioannis 15. 9. *Sicut dilexit me Pater, & ego dilexi vos.* Hic loquitur Christus de seipso, vt homine, non vt Deo, At Christus, vt homo est, exemplar nostræ prædestinationis, vt docet August. in libr. de Prædestinatione Sanctorum cap. 15. & in libro de bono perseuerantiæ cap. 34. Et patet ex illo Rom. 8. 29. *Quos prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui.* Sicut Christus gratis est dilectus & prædestinatus, sic etiam nos. Respondeo. 1. Hoc ar-

gumentum destruit seipsum. Nam duo supponit, quæ non cohærent. 1. Christum loqui de se, vt homine. 2. per dilectionem intelligi prædestinationem. Erit ergo hic sensus: Sicut pater prædestinauit me gratis: sic ego prædestinaui vos gratis. Hoc autem falsum est, quia Christus secundùm humanitatem non fuit ab æterno: ergo ab æterno non potuit nos prædestinare. Vel ergo per dilectionem non intelligitur prædestinatio, vel si intelligitur, non loquitur Christus de se secundùm humanitatem. Respondeo 2. Illud Apostoli, *prædestinauit nos conformes fieri Christo*; vel intelligunt authores contrariæ sententiæ de prædestinatione ad gratiam, & sic non facit ad propositum, quia de ea non disputamus hoc loco, vel de prædestinatione ad gloriam, & sic contra se agunt. Nam vt supra vidimus, ipsi volunt esse hunc sensum, *quos præsciuit*, id est efficaciter elegit ad gloriam, *prædestinauit* ad gratiam. Respondeo. 3. Christus dicitur exemplar nostræ prædestinationis, quia sicut ipse secundùm humanitatem prædestinatus est ad gratiam & gloriam, sic etiam nos. Hoc explicat Apostolus, cùm ait, si in hac vita erimus Christo conformes in passionibus, fore etiam conformes in gloria. Porro ad hanc conformitatem non requiritur, vt sicut Christus ante præuisa merita prædestinatus est ad gloriam: sic etiam nos ad eam prædestinati simus. Alioqui enim necesse esset, sicut Christus consecutus est gloriam sine meritis, sic etiam nos consecuturos, quod tamen falsum est. Sufficit ergo ad illam conformitatem explicandam, quòd in gloria futuri simus illi similes; licèt non in modo consequendi gloriam.

IX. Obiectio.

35. Obiicitur 9. illud. Act. 13. 48. *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam.* Ergo præordinatio seu electio ad vitam æternam, est causa electionis ad finem. Ideò enim aliqui crediderunt & ad finem electi sunt, quia præordinati seu electi erant ad vitam æternam. Ergo hæc electio facta est ante præuisam fidem & præuisa merita. Respondeo. Duplex est solutio. Vna secundùm textùm Græcũ, qui nõ habet προτεταγμένοι, id est, præordinati, nec προωρισμένοι, id est prædestinati, sed τεταγμένοι, id est, ordinati, dispositi: benè cõparati, vt sensus sit: Gentiles audito Euangelio, statim crediderunt, præsertim illi, qui ex desiderio salutis erant benè dispositi ad credendũ. Iudæi autem propter pertinaciam non crediderunt, quia non erant dispositi. Hunc sensum approbant Thomas Stapletonus, Alphonsus Salmeron, & Ioannes Lorinus in Commentario illius loci. Altera solutio est secundùm textum Latinum, qui videtur loqui de præordinatione Dei ab æterno: Et tunc sensus est, omnes illos credidisse in tempore, quos Deus ab æterno præuidens credituros præordinauit ad vitam æternam. Et hic sensus pro nobis facit. Adhibent alii tertiam solutionem, vt per præordinationem non intelligatur prædestinatio, sed ordinatio Dei per Prophetas prædicta, qua constitutum erat, vt Iudæis deficientibus, Gentiles in illorum locum succederent: Et qui non erant filii Abrahæ secundùm carnem, fierent illius filii secundùm fidem & promissionem; Rom. 9. 7. & 11. 30.

X. Obiectio.

36. Obiicitur 10. authoritas D. Augustini, qui videtur multis locis docere, electionem & prædestinationem factam esse sine præuisis meritis, vt epist. 105. & 106. & in lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 19. & lib. 5. contra Iulianum. c. 3. & in lib. de corrept. & gratia c. 7. & in lib. de bono perseuerantiæ. c. 14. & alibi. Respondeo. Augustinus agnoscit duplicem Electionem prædestinatorum. Vnam ad gratiam, alteram ad gloriam. Priorem vocat prædestinationem & præparationem gratiæ posteriorẽ verò, electionẽ seu prædestinationẽ remunerationis. Quando ergo disputat contra Pelagianos, probat neutram factam ex præuisis meritis liberi arbitrii. At contra Semipelagianos solũ contendit, electionem ad gratiã non esse factam ex meritis liberi arbitrii. An autẽ electio ad gloriam facta sit ex meritis gratiæ (quod hìc quæritur, nũquã fuit apud ipsos cõtrouersũ, vt notat Gabriel Vasquez 1. p. disp. 89. c. 6. & fatetur Suaresius lib. 3. de auxiliis gratiæ. c. 19. 37. Quid autẽ sentiat Augustinus de Electione ad gloriam ex præuisis meritis gratię, non satis constat. Aliqui putant illum nobiscum sentire, nempe efficacem electionem ad gloriam, factam ex præuisis meritis gratiæ, vt Vasq. disputat, citato c. 6. Franciscus Turrianus in Opusculo de Electione, Leonardus Lessius in Disp. de prædest. sect. 4. & Theologi Academiæ Complutensis. Alii volunt illum contra nos sentire, vt Suaresius lib. 1. de prædest. c. 8. & lib. 3. de auxiliis gratiæ c. 18. Alii denique contendunt, initio quidem nobiscum sensisse, sed tamẽ postea reuocasse, vt Cardinalis Bellarminus lib. 2. de gratia & lib. arb. cap. 13. Itaque incertũ est de mente Augustini. Optimè de hac re scribunt Vasquez & Lessius, qui legi poterunt.

XI. Obiectio.

38. Obiicitur 11. Efficax volũtas finis est prior efficaci volũtate mediorũ: Ergo efficax electio ad gloriam est prior efficaci electione ad gratiã. Ergo etiã prior præuisione meritorũ, quæ supponunt gratiam. Antecedẽs patet, quia media nunquam efficaciter eliguntur, nisi propter finem prius efficaciter volitum & intentũ. In hoc principio maximè fundant se Authores cõtrariæ sententiæ, & ex illo interpretantur omnia loca Scripturæ, quæ agunt de electione ad gratiam & gloriam. 39. Respõdeo. Electio ad gloriã potest duobus modis dici efficax. 1. respectu ipsius gloriæ. 2. respectu mediorũ ad gloriã. De priori sẽsu hìc disputamus. Obiectio procedit de posteriori. Vt hoc clarius intelligatur, repetendum est, quod supra dixi, finẽ dupliciter spectari posse. 1. per modum finis. 2. per modũ præmii. Is censetur efficaciter velle finem per modum finis, qui ex amore finis mouetur ad quærenda media, quibus finis obtineri possit. Is autem censetur efficaciter velle finẽ per modum præmii, qui ipsum præmium efficaciter vult alicui dare propter merita. Igitur Deus, iuxta priorẽ sensum tam reprobis, quàm prædestinatis, efficaciter vult dare gloriã per modum finis, quia ex simplici voluntate dandi gloriam, cõfert omnibus media gratiæ, quibus gloriam consequantur, si velint. At iuxta posteriorem sensum, non nisi prædestinatis vult efficaciter dare gloriam per modum præmii; quia illos solos præuidet per bona opera merituros gloriam.

XII. Obiectio.

40. Obiicitur 12. Deus prædestinatis dat efficacia media, non autẽ reprobis. Sed hoc non aliũde prouenit, quàm quòd illis efficaciter velit gloriam, non autem his. Hæc obiectio supponit, voluntatẽ finis tunc dici efficacem, quando quis ex amore finis elegit media, non qualiacũque, sed efficacia respectu finis. Itaque voluntatem dandi gloriã, respectu prædestinatorum, esse efficacem, quia ex illa voluntate dantur illis efficacia media, quibus reipsa gloriam assequuntur. At respectu reproborum non esse efficacem, quia non dantur illis efficacia media, sed tantùm sufficientia. 41. Respondeo. Hoc sine fundamento asseritur, vt patet in ægroto, & Medico. Vterque enim censetur efficaciter velle sanitatem per modum finis, quando quisque ex sua parte adhibet talia media, quæ sufficiunt ad consequendam sanitatem, nisi aliundè impediantur, siue postea sequatur sanitas, siue non. Igitur, si ægrotus sponte se subiiciat Medico: & Medicus se-

eundùm artem suam adhibeat medicinam; vterque censetur agere efficaci intentione sanitatis. Idem ergo de Deo dicendum est. Tunc enim censetur efficaciter velle nobis gloriam per modum finis, quando ex illa voluntate dat nobis talia media, quæ sufficiunt ad consequendam gloriam si rectè illis vtamur. Hoc autem æquè facit respectu reproborum, ac prædestinatorum.

42. Quod autem obiicitur, prædestinatis dari media efficacia, non autem reprobis, distinguendum est. Nam si illa media spectentur in se, & ex parte dantis, ante cooperationem liberi arbitrij, omnia sunt efficacia in actu primo, quia habent sufficientem vim consequendi effectum, si homo cooperetur. Imò, sæpè maiora dantur reprobis, quàm prædestinatis, ac proinde magis efficacia in actu primo, & magis sufficientia. Si autem spectentur ex parte accipientis, & cooperationis liberi arbitrij, tunc illa sola sunt inefficacia in actu secundo, quibus homo liberè non cooperatur, quod sæpè contingit in reprobis: Illa verò efficacia, quibus cooperatur, quod sæpè fit in prædestinatis. Inæqualitas ergo donorum gratiæ, quæ Deus largitur prædestinatis & reprobis, non oritur præcisè ex voluntate dandi gloriam: sed in actu primo, ex libero Dei beneplacito, qui distribuit sua bona prout vult: & in actu secundo, ex libera cooperatione hominis, à qua dona gratiæ sortiuntur suum effectum.

43. Dices: Tametsi physicè loquendo, Deus non semper det maiora auxilia gratiæ prædestinatis, quàm reprobis: tamen moraliter semper dat illis maiora. Dat enim congrua, quæ ab æterno præsciuit effectum habitura. At reprobis dat talia, quæ præsciuit non habitura effectum. Hoc autem non potest aliunde prouenire, nisi quia efficaciter voluit prædestinatis dare gloriam, non item reprobis. Respondeo. Quòd auxilia gratiæ sint congrua, vel non congrua, non prouenit ex voluntate Dei (nam si inde proueniret, obiectio haberet aliquam vim) sed ex libera cooperatione hominis. Deus n. ab æterno non determinauit, vt hæc auxilia essent congrua, illa non essent: sed solùm ab æterno præuidit, hæc fore congrua ex libera cooperatione hominis: illa non fore, ex libera resistentia hominis.

44. Sed esto, verum sit Deum maiora auxilia dare prædestinatis, quàm reprobis: & quod amplius est; cum hoc facere ex maiori desiderio dandi illis gloriam: inde tamen non sequitur, quod probandum erat; nempe voluisse ab æterno efficaciter dare gloriam ante præuisa merita. Patet in simili exemplo. Nam Rex, qui militibus proponit præmium, potest magis desiderare illud vni, quàm alteri: ac proinde potest vni dare aptiora arma, quàm alteri. Inde tamen non sequitur, quòd efficaciter velit illi dare præmium ante præuisa merita.

45. Nihilominus ex nostra sententia, Deus ante præuisa merita, non magis desiderauit vni præmium, quàm alteri: sed habuit æqualem affectum circa prædestinatos & reprobos, quoad vitam æternam. Ratio est, quia duobus modis intelligi potest, affectum hunc esse inæqualem. Primò, ex parte amantis, quia scilicet intensiori actu fertur in vnū, quàm in alium: Et hoc de Deo dici non potest, quia actus amandi in Deo est ipsamet essentia diuina, quæ non intenditur aut remittitur. Secundò, ex parte boni, quod alicui desiderat, quia scilicet maius bonum desiderat vni, quàm alteri. Et hoc etiam dici non potest de Deo, quoad gloriam, ante præuisa merita. Nam sicut non voluit efficaciter dare gloriam ante præuisa merita: sic etiam non voluit dare maiorem, vel minorem gloriam, nisi propter maiora vel minora merita. Voluntas ergo Dei relata ad gloriam, tanquam ad bonum volitum, est communis & æqualis ante præuisa merita, quamuis relata ad gratiam, maior sit erga eos, qui ad maiorem gratiam à Deo destinati sunt ante merita.

46. Dices 3. Voluntas dandi maiorem gratiam vni, quàm alteri ante præuisa merita, videtur esse sine ratione; nisi procedat ex voluntate dandi maioré gloriam. Respondeo. Non est quærenda hîc alia ratio, cur Deus hoc velit, nisi ipsa Dei voluntas & beneplacitum; Ipse enim, teste Apostolo diuidit, vnicuique gratiam, prout vult. Et, vt est in Euangelio, vni dat decem talenta, alteri quinque, aliis pauciora. Deinde, si ideo vellet maiorem gratiam dare vni, quàm alteri, quia desiderat vni maiorem gloriam, quàm alteri, redibit eadem quæstio, ob quam rationem, vel ex quo peculiari fine, desideret vni maiorem gloriam, quàm alteri. Sicut ergo Authores contrariæ sententiæ responderent, Deum ex eadem dilectione, qua se tanquam finem diligit, vni velle maiorem gloriam, quàm alteri; ita nos dicimus, Deum ex eadem voluntate, qua omnibus vult vitam æternam, posse vni dare maiorem gratiā, quàm alteri, quia sic illi placet. Et idem coguntur alii dicere. Nam si quærant, cur Deus ex eadem voluntate, qua omnibus reprobis vult vitam æternam, desideret vni maiorem gratiam quàm alteri. Non potest aliud responderi, quàm quia sic vult.

XIII. Obiectio.

47. Obiicitur 13. Discretio prædestinatorum à reprobis, vel incipit à gratia præueniente, vel à consensu, quo cooperantur illi gratiæ. Non à consensu, quia alioqui consensus esset primus effectus prædestinationis: Et cùm homo sit causa sui consensus, esset etiam causa primi effectus suæ prædestinationis, quod est falsum. Debet ergo incipere à gratia præueniente, quæ datur ante consensum; idque propterea, quia datur prædestinatis ex efficaci voluntate finis, non autem reprobis. Vnde sequitur, Deum ante præuisa merita velle efficaciter gloriam prædestinatis.

48. Respondeo. Non disputamus hîc de prædestinatione ad gratiam, sed de electione ad gloriam. Hæc autem electio supponit prædestinationem. Porrò, discretio prædestinatorum à reprobis, incipit à gratia præueniente, non simpliciter, sed quatenus effectum habet per cooperationem liberi arbitrii. Illa autem gratia sic spectata duo includit. 1. seipsam nudè spectatam. 2. consensum liberi arbitrij. Igitur quoad priorem est à Deo: quoad posteriorem, partim à Deo, partim à libero arbitrio. Nam consensus non elicitur à nudo arbitrio, sed adiuto & eleuato per gratiam.

XIV. Obiectio.

49. Obiicitur 14. Si prædestinati eliguntur ad gloriam ob præuisa merita, vel hoc fit ob vnum aut alterum actum meritorium præcisè sumptum; vel propter perseuerantiam in merito vsque ad finem vitæ. Prius dici non potest. 1. quia alioqui omnes, qui haberent vnum aut alterum actum meritorium; essent electi ad gloriam, quod nemo dixerit. 2. quia sequeretur, hominem mereri perseuerantiam in bono, quod tamen falsum est. Sequela patet, quia si ante perseuerantiam meretur electionem ad gloriam, vt in argumento supponitur: meretur etiam ipsam perseuerantiam, quæ ex electione necessariò sequitur.

50. Nec posterius dici potest, quia perseuerantia est donum Dei, quod non cadit sub meritum, sed datur ex mera gratia. Adde, quòd consecutio gloriæ immediatè pendeat à perseuerantia. At perseuerantia datur gratis; Ergo & consecutio gloriæ datur gratis.

51. Respondeo. 1. Hoc argumentum est contra ipsos, qui id proferunt. Contendit enim, non solùm electionem ad gloriam fieri gratis, sed etiam donationem gloriæ, quod tamen ipsi negant. Secundò, sicut gloria in executione datur propter merita: sic etiam ab æterno decreta est propter merita. Et sicut perseuerantia in executione non obstat, quo minus acquiramus gloriam propter merita: sic etiam in æterno Dei consilio non obstat, quo minus prædestinemur ad gloriam propter merita. Addo pro solutione obiectionis, electionem ad gloriam non esse præcisè factam propter vnum aut alterum actum meritorium: sed propter merita non impedita per peccatum mortale, vel quod idem est, propter merita perdurantia vsque ad finem vitæ. Igitur perseuerantia est conditio, sine qua non eligeremur ad gloriam. Hæc autem conditio est in nostra potestate, quia possumus perseuerare in gratia, si velimus. Deus enim non deserit nos, nisi prius à nobis deseratur.

52. Quod obiicitur, perseuerantiam non cadere sub meritum, distinguendum est. Nam duo concurrunt ad perseuerantiam. Alterum ex parte Dei, nempe auxilia gratiæ actualis, quæ necessaria sunt ad continuam legis obseruationem, vt non interrumpatur per peccatum mortale. Alterum ex parte nostra, nempe cooperatio cum auxiliis gratiæ. Igitur auxilia gratiæ possumus de condigno mereri. Nostram verò cooperationem non possumus mereri, quia cum nostra sit, & à nostro arbitrio pendeat, non potest habere rationem præmij aut mercedis ab alio collatæ.

QVÆSTIO V.

De modo & ordine Prædestinationis.

1. Dicam 1. de modo & ordine prædestinationis Christi secundùm humanitatem. 2. de modo & ordine prædestinationis Angelorum. 3. hominum adultorum. 4. infantium.

2. Prima Conclvsio. Christus secundùm humanitatem prædestinatus est ad gratiam & gloriam sine præuisis meritis, & post præuisum peccatum Adæ. Prior pars patet, quia in tempore accepit gratiam & gloriam sine meritis: Ergo ab æterno ad illam prædestinatus est sine meritis. Antecedens probatur ex duobus principiis. Vnum est, quòd acceperit gratiam & gloriam in instanti conceptionis; idque ex naturali debito, quod oriebatur ex vnione hypostatica. Alterum, quòd meritum Christi fundatum fuerit in actione libera, & potissimum in libera acceptatione mortis pro redemptione generis humani, vt ex variis Scripturæ testimoniis patet. Vnde sic argumentor: Quod quis actu iam habet ex naturali debito, non potest per actum aliquem, naturæ ordine posteriorem mereri: sed Christus ab instanti conceptionis habuit gratiam & gloriam ex naturali debito propter vnionem hypostaticam: Ergo non potuit illam mereri per actum aliquem, naturæ ordine posteriorem. Omnes autem actus meritorij in Christò, fuerunt ordine naturæ posteriores vnione hypostatica, & consequenter gratia & gloria, quæ iure vnionis hypostaticæ illi debebatur: Ergo per illos non potuit mereri gratiam & gloriam. Hoc fusius explicari solet in 3. p. quæst. 19. Posterior pars probatur, quia si Adam non peccasset, Christus non fuisset venturus vt suppono ex Tractatu de incarnatione: Ergo peccatum Adæ prius fuit præuisum, quàm decreta incarnatio: Ergo multò magis ante præuisa merita Christi, quæ supponunt Incarnationem.

3. Secvnda Conclvsio. Angeli prædestinati sunt ad gloriam ex præuisis meritis; & quidem ante præuisum peccatum Adæ, atque adeo ante præuisa merita Christi. Prior pars est D. Aug. in lib. de correptione & gratia cap. 10. & 11. vt benè ostendit Lessius in Disp. de prædest. sect. 2. art. 10. Et probatur 1. quia in tempore acceperũt gloriam propter merita: Ergo ab æterno ad illam prædestinati sunt ex meritis, 2. quia si ante præuisa merita efficaciter electi sunt ad gloriam, quæro quid in illo instanti electionis factum sit de aliis Angelis? vel enim efficaciter exclusi sunt à gloria: vel efficaciter electi ad gloriam: vel certè inefficaciter electi, sub hac conditione. *Si benè operarentur.* Non 1. quia nemo efficaciter excluditur ante præuisa peccata. Nec 2. quia si efficaciter fuissent electi ad gloriam, non fuissent postea damnati. Restat ergo, fuisse inefficaciter electos, sub hac conditione, *si benè operarentur*, Ergo si fuissent benè operaturi, iam efficaciter fuissent electi propter præuisa bona opera: Ergo reliqui eodem modo electi sunt.

4. Posterior pars probatur, quia mali Angeli fuerunt reprobati ante præuisum peccatum Adæ: Ergo & boni fuerunt ante prædestinati. Sequela negari non potest. Antecedens patet, quia peccatum Adæ non fuit absolutè præuisum, nisi præuisa prius tentatione diaboli, qui fuit occasio, cur Adam & Eua peccarent.

5. Tertia Conclvsio. Homines adulti secundum legem ordinariam, prædestinati sunt ad gloriam ex præuisis meritis: post præuisum peccatum Adæ, & post præuisa merita Christi. Prima pars, de præuisis meritis, præcedenti quæstione probata est. Secunda est D. Augustini, qui sæpè docet prædestinationem & reprobationem factam esse ex præuisa massa peccati originalis. præsertim epist. 105. ad Sixtum, & epist. 106. ad Paulin. & in lib. de bono perseuerantiæ, cap. 14. & lib. 1. ad Simplician. quæst. 1. & in Enchiridio, cap. 98. & 99. Quibus locis apertè agit de massa corrupta, ex qua alij prædestinati sunt, alij reprobati: Consentit Cardinalis Bellarminus lib. 2. de gratia & liber. arbit. cap. 9. cùm ait: *Prædestinatio, ex sententia S. August. & Scripturarum diuinarum non præcessit, sed secuta est præuisionem peccati originalis, ob quod vniuersum genus hominum factum est quasi quædam massa damnata.* Idem sentire debent omnes illi, qui ex vna parte docent, Christum non fuisse venturum, si Adam non peccasset: & ex altera prædestinationem nostram in meritis Christi fundatam esse. Nam ex his duobus principiis euidenter sequitur præuisionem peccati Adæ priorem esse decreto Incarnationis Christi, & similiter hoc decretum prius esse prædestinatione hominum, quæ Incarnationem & merita Christi supponit.

6. Quæres? Quid intelligendum sit per peccatum originale, cum dicimus prædestinationem & reprobationem posteriorem esse præuisione peccati originalis seu massæ corruptæ? Nam duo intelligi possunt. 1. actuale peccatum Adami, quo se, & totum genus humanum perdidit. 2. habituale peccatum, quod à posteris Adam, vi illius actualis contrahitur. Est ergo quæstio, an Deus in æterno suo decreto quosdam ad vitam, alios ad mortem destinarit, ex toto humano genere per actuale peccatum Adami corrupto; an verò per peccatum habituale vitiato? Augustinus non attigit hanc quæstionem. Recentiores eam disputant propter Beatam Virginem, quam alij volunt in peccato originali conceptam esse: alij, ab eo diuinitus præseruatam. Nam si dicamus, Deum in æterno suo consilio prius præuidisse totum genus humanum peccato habituali obnoxium, quàm ordinasse merita Christi, omninò sequitur singulos homines, & consequenter Beatam Virginem ab æterno præuisam fuisse cũ peccato habituali, antequam de redemptione cogita-

retur ac proinde in tempore reipsa contraxisse peccatum habituale, à quo postea, sicut cæteri homines, liberata fuerit per meritum Christi redemptoris. Si autem dicamus, Deum immediatè post præuisum actuale peccatum Adami ordinasse merita Christi: facilè defendi potest, B. Virginem per merita Christi præueniri potuisse, ne peccatum habituale ex Adamo contraheret; licet præueniri non potuerit, quin actualiter in Adamo peccarit. De hac re attingam aliquid sequenti capite, de ordine Reprobationis.

7. QVARTA CONCLVSIO. Infantes, qui saluantur, prædestinati sunt ad gloriam sine præuisis meritis propriis, non tamen sine præuisis meritis Christi. Ratio est, quia in tempore accipiunt gloriam per merita Christi: non autem per propria.

8. Ex dictis sequitur, in æterno Dei consilio, primo loco prædestinatos fuisse Angelos. 2. Christum. 3. alios homines. An autem inter homines prius prædestinati sint infantes, quàm adulti, disputari potest. Qui admittunt efficacem electionem ad gloriam ante præuisa merita, consequenter dicerent, tam infantes, quàm adultos eodem instanti prædestinatos esse ad gloriam. Qui autem nobiscum sentiunt, adultos non eligi efficaciter ad gloriam, nisi ex præuisis meritis, fortè dicerent, prius infantes, quàm adultos ad gloriam prædestinatos esse. Non tamen necesse est hoc dicere. Nam ex nostra sententia, prior est electio ad gratiam, quàm ad gloriam, non solùm in adultis, sed etiam in infantibus. Ergo ex nostra sententia, electio ad gloriam supponit præuisionem finalis perseuerantiæ in omnibus, diuerso tamen modo. Nam infantes perseuerant in gratia iustificante, beneficio mortis: adulti, beneficio bonorum operum.

QVÆSTIO VI.

De Certitudine Prædestinationis.

1. TRiplex certitudo spectari hic potest. Prima, qua certum & infallibile sit, quotquot ad gloriam prædestinati sunt, peruenturos ad gloriam. Secunda, qua certus & definitus sit numerus prædestinatorum. Tertia, qua constat nobis in hac vita, quinam sint prædestinati à Deo.

2. Prima certitudo, quæ in eo consistit, quòd qui prædestinati sunt ad gloriam, certò ac infallibiliter sint peruenturi ad gloriam, colligitur ex Scripturis & patribus. Ioan. 10. 27. *Oues meæ vocem meam audiunt, & non peribunt in æternum, & non rapiet eas quisquam de manu mea*, Vnde D. August. in lib. de bono perseuerantiæ cap. 14. *Prædestinatio est præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur; quicunque liberantur.* Nec obstat illud. Apocal. 3. 11. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Non enim intelligitur de corona, ad quam quis prædestinatus est à Deo, sed quam meritus est per bona opera. Hæc enim amitti potest per peccatum mortale, & sæpè amittitur: illa non item.

3. Hæc certitudo non oritur ex parte mediorum, seu gratiæ efficacis, quasi Deus conferat prædestinatis tam efficacem gratiam, vt debeant consequi suum finem: sed ex parte diuinæ præscientiæ, quæ falli non potest. Deus enim per præscientiam conditionatam certò & infallibiliter cognoscit, qui benè, & qui malè vsuri sint gratia sibi concessa, & consequenter, qui saluandi & qui damnandi sint. Huc pertinet illud. 2. Timoth. 2. 19. *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc; Cognouit Dominus, qui sunt eius.* Hinc sequitur primò, media prædestinationis, secundùm se, talia esse, quibus potest homo benè & malè vti, prout voluerit: nihilominus Deum certò scire, an sit iis benè vsurus, nec-ne. Secundò sequitur, quomodo verum sit, prædestinatum posse damnari. Nam id verum est ex parte mediorum; falsum ex parte præscientiæ diuinæ. Qui enim prædestinatus est, liberè vtitur mediis à Deo sibi concessis, ac proinde potest illis benè, & malè vti, prout voluerit: Et ex hac parte, si malè vteretur, posset damnari. Quia tamen Deus præuidet illum benè vsurum; inde fit, vt dicamus illum non posse damnari, non quòd tollatur illi libertas benè & malè agendi, sed quia Deus non potest falli in sua præscientia.

4. Secunda certitudo, qua certus & definitus est numerus prædestinatorum, colligitur etiam ex Scripturis & Patribus. 2. Timoth. 2. 19. *Cognouit Dominus qui sunt eius.* Vide Augustinum in lib. de corrept. & gratia. cap. 13. Hæc certitudo oritur ex præcedenti. Nam ex eo, quòd Deus certò & infallibiliter sciat, quinam benè, vel malè, vsuri sint donis gratiæ sibi concessis, necessariò sequitur, vt etiam sciat, quinam in particulari sint saluandi, qui damnandi, & quantus sit eorum numerus.

5. Hìc disputari solet, quantus sit numerus hominũ prædestinatorum: & an plures homines, quàm Angeli, prædestinati sint? & an plures reprobi, quàm prædestinati? Expediam paucis. Quantus sit numerus hominum prædestinatorum, incertum nobis est, & soli Deo cognitum, vt docet D. Augustinus in Enchiridio cap. 29. & D. Thomas 1. p. q. 23. art. 7. Coniectura est, quòd aliqui dicunt, tot homines esse prædestinatos, quot Angeli corruerunt, vel tot, quot Angeli perstiterunt, vel tot denique, quot Angeli creati sunt. Illud verisimile: plures esse reprobos, quàm prædestinatos. Matth. 7. 14. *Arcta est via, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt, qui inueniunt eam.* Et Matth. 20. 16. *Multi sunt vocati, pauci verò electi.* Quod de solis fidelibus intelligit D. Gregorius. Vnde ex sententia Gregorij, dicendum esset, Inter ipsos Christianos & fideles maiorem esse reproborum numerum, quàm prædestinatorum.

6. Tertia certitudo qua constet vnicuique, an sit prædestinatus, nec-ne, in hac vita absque speciali reuelatione haberi non potest, vt definitum est in Concilio Tridentino, sess. 6. cap. 12. & can. 15. Et colligitur ex illo Rom. 11. 20. *Tu autem fide stas: noli altum sapere, sed time.* Et Philipp. 2. 12. *Cum metu & tremore salutem vestram operamini.* Hinc Augustinus in lib. de corrept. & gratia, cap. 13. ait: *Quis ex multitudine fidelium quamdiu in hac mortalitate viuitur, in numero prædestinatorum se esse præsumat?* Notent hoc Caluinistæ, qui id præsumunt.

QVÆSTIO VII.

De cohærentia prædestinationis cum libero arbitrio.

1. DVplex potest esse quæstio. Vna, quæ in titulo proposita est. Altera, an prædestinatio sit in nostra potestate? vel potius an effectus prædestinationis, nempe vocatio, iustificatio, & glorificatio, sint in nostra potestate?

2. PRIMA CONCLVSIO. Prædestinatio non obest libertati arbitrij nostri. Ratio est, quia includit duplicem actum, nempe præscientiam & decretum Dei: sed nec præscientiam, nec decretum Dei impedit libertatem nostram, vt probatum est cap. 10. & 11. Ergo nec prædestinatio.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vocatio partim est in nostra potestate, partim non est. Vt enim Deus vocet nos, aut præueniat & excitet sua gratia, non est in nostra potestate: quia ideo dicitur gratia præueniens, quòd præueniat consensum nostrum. Hoc olim in Ecclesia definitum est contra Pelagianos in

Concilio Arausicano, can. 3. & 4. Et apertè conuincitur ex Scripturis. Rom. 6.16. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Et Ioan. 6.44. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater extraxerit eum.* Omitto alia loca. Vt autem vocationi seu gratiæ præuenienti consentiamus, id est in nostra potestate. Liberè enim consentimus & cooperamur, vt patet ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 5. Et manifestè deducitur ex Scripturis, quæ sæpè nos hortantur: vt Deo vocanti obediamus, eósque reprehendunt, qui obedire non volunt. Ezech. 18.30. *Conuertimini, & agite pœnitentiam.* Et Psal. 94.8. *Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Et Ierem. 7.13. *Vocaui vos, & non respondistis.* Vide, quæ dixi in Opusculo de prædestinatione Caluinistarum cap. 2. §. 11. Et in alio Opusculo, De auxilij gratiæ cap. 4. contra eosdem.

4. TERTIA CONCLVSIO. Iustificatio est in nostra potestate, quia pendet ex propria dispositione, qua quis liberè se disponit ad infusionem gratiæ iustificantis, & aliorum habituum supernaturalium, qui cum illa connexi sunt. Loquor autem de homine adulto, qui iam præuentus & excitatus à Deo est per auxilium gratiæ actualis. Is enim sicut liberè consentire & cooperari potest Deo vocanti & excitanti: ita potest se liberè disponere & præparare, vt paulatim capax efficiatur gratiæ sanctificatis. Hoc satis declarat Concilium Tridét. sess. 6. cap. 7. cùm asserit iustificationem fieri, *per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum.* Et paulò post; vnumquemque recipere gratiam & iustitiam, *secundùm propriam cuiusque dispositionem & cooperationem.*

5. QVARTA CONCLVSIO. Glorificatio similiter est in nostra potestate, quia pendet ex bonis nostris operibus, quæ liberè in hac vita exercemus. Qui enim post acceptam charitatem & gratiam iustificantem, in bonis operibus se exercet, iuxta illud 2. Petr. 1.10. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis*: is procul dubio, si in iis persistat, quod cum gratia Dei potest, vitam æternam mercedis loco consequetur, & poterit dicere cùm Apostolo 2. Timoth. 4.7. *Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui: In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die.*

QVÆSTIO VIII.

De Libro Vitæ.

1. SIcut Liber militiæ sumitur tribus modis. 1. in quo scribuntur electi ad militiam. 2. in quo traditur ars militaris. 3. in quo continentur militum res gestæ: ita etiam Liber vitæ tribus modis sumi potest. 1. in quo scribuntur electi ad vitam: & ita hîc sumitur. 2. in quo traditur modus perueniendi ad vitam: & hoc sensu vetus ac nouum Testamentum dicitur Liber vitæ. 3. in quo scribuntur facta & gesta eorum, qui tendunt in vitam æternam: & sic in extremo die iudicij habebit vnusquisque sua facta ante se descripta. Vide D. Thomam quæst. 24. art. 1. ad primum.

2. Liber vitæ, prout hic sumitur, est notitia Dei, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitã æternam. Ita D. Thomas art. 1. Et patet ex illo 2. Timoth. 2.19. *Firmum fundamentum Dei stat habens signaculum hoc: Cognouit Dominus, qui sunt eius.* Cùm autem triplex sit notitia Dei, naturalis, media, & libera, hæc postrema propriè spectat ad librum vitæ. Vnde patet etiam differentia inter prædestinationem, & librum vitæ. Nam prædestinatio est conceptio mediorum, quibus Deus præuidet aliquos perducendos ad vitam æternam, cum proposito ea media conferendi. Hæc autem conceptio & præuisio pertinet ad scientiam naturalem & mediam quæ antecedit decretum voluntatis diuinæ. At Liber vitæ est cognitio libera qua Deus post decretum voluntatis certò cognoscit, quinam peruenturi sint ad vitam æternam. Vnde fit, vt sequatur prædestinationem, & eam quasi obsignet, iuxta locum ex Apostolo iam citatum.

3. Cùm autem duplex sit vita prædestinatorum, vna gratiæ in præsenti statu, altera gloriæ in futuro; propriè loquendo, Liber vitæ intelligitur de vita gloriæ. Ita D. Thomas art. 2. Ratio eius est, quia id, ad quod aliquis eligitur, habet potiùs rationem finis, quàm mediorum: sed qui scribuntur in libro vitæ, sunt electi ad vitam. Ergo sunt electi ad illam vitam, quæ est finis. Huiusmodi autem est vita gloriæ, non vita gratiæ. Idem patet à simili de libro militiæ, in quo non dicuntur milites scribi, aut eligi, vt armentur, sed vt pugnent: Hic enim est finis militiæ. Ergo eodem modo prædestinati non dicuntur scribi in libro vitæ, vt iustificentur, sed vt glorificentur. Hic enim est finis ad quem eliguntur & conscribuntur.

4. An autem huic libro vitæ in quo scribuntur electi ad gloriam, respondeat aliquis liber mortis, in quo scribantur reprobi & damnati, dissensio est. Negat D. Thomas art. 1. ad tertium. Ratio est, quia illi, qui reiiciuntur à malitia, non scribuntur in aliquo libro Ergo nec illi, qui reprobantur à gloria. Alij affirmant, vt Basilius, in cap. 4. Isaiæ, vbi dicit duos esse libros; vnum viuentium, seu prædestinatorum, in quo scripti sunt discipuli Christi, iuxta illud Lucæ 10.20. *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in cælis.* Alterum damnatorum, iuxta illud Ieremiæ 17.13. *Recedentes à te in terra scribentur.* Idem sentit Nazianzenus in oratione 6. Ratio esse potest, quia quamuis non scribantur milites, qui reiiciuntur à militia: solent tamen scribi, qui morte damnandi sunt. Ergo à simili.

5. Nunquam delentur de libro vitæ, qui semel in eo scripti sunt. Ita D. Thomas art. 3. Ratio est, quia sciẽtia Dei, qua cognoscit se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, est certa & immutabilis: Ergo falli aut mutari non potest: Ergo si aliquem cognoscit peruenturum ad vitam æternam, ille reuera perueniet. Solent hîc quædam obiici ex Scripturis.

6. Obiicitur 1. illud Psal. 68.29. *Deleantur de libro viuentium, & cum iustis non scribantur.* D. Thomas art. 3. intelligit illud de libro gratiæ, non autem de libro gloriæ. Nam, vt supra dixi, duplex est vita: vna gratiæ in præsenti, altera gloriæ in futuro. Qui ergo semel scripti sunt in libro gloriæ per æternam prædestinationem & præscientiam, non possunt deleri; qui autem scripti sunt in libro gratiæ per præsentem iustitiam, sæpè delentur per peccatum mortale.

7. Alij sic explicant, *Deleantur de libro viuentium, & cum iustis non scribantur.* Id est, innotescat ipsis quòd non sunt scripti in libro vitæ, qui putant se in eos scriptos esse. Sunt enim aliqui, vt olim Pharisæi, nunc Caluinistæ, qui quidem non reipsa, sed sua opinione, iusti sunt, & in librum vitæ relati. De his ergo ait Psalmista, & optat, vt tandem aliquando constet, longè rem aliter habere, quàm ipsi opinantur. Alij sic exponunt. *Deleantur*, id est, non scribantur *in libro viuentium*: & hoc indicant verba sequentia: *Et cum iustis non scribantur.*

8. Obiicitur. 2. illud Exod. 32.32. *Aut dimitte eis hanc noxam: aut si non facis, dele me de libro tuo, quem scripsisti.* Respondet Burgensis, per librum non intelligi hîc librum vitæ secundùm prædestinationem Dei, prout à nobis sumitur, sed librum in quo gesta insignium virorum populi Israël describebantur: quem appellat Librum iustorum. Burgen-

ſem reprehendit Turingus, probans ex contextu, Moſem locutum eſſe de libro prædeſtinationis. Nam ſtatim Deus reſpondit illi his verbis: *Non, ſed qui peccauerit, delebo eum de libro meo.* Hoc tamen non obſtat. Poteſt enim ſic intelligi: Non volo quenquam delere de libro virorum illuſtrium, niſi qui peccauerit. Et ſic optimè ſubſiſtit explicatio Burgenſis.

9. Auguſtinus quæſt. 147. ſuper Exodum, putat Moſen hoc dixiſſe ex quadam confidentia. Sicut enim non timebat ſe delendum eſſe de libro vitæ; ita etiam ſine hæſitatione confidebat, dimittendum eſſe à Deo peccatum populi. Lyranus & Carthuſianus dicunt, Moſen hoc poſtulaſſe ſecundùm affectum naturalem, quem erga populum ſuum oſtendebat. Simile quid dicemus paulò poſt de Apoſtolo.

10. Obiicitur 3. illud Rom. 9. 3. *Optabam ego anathema eſſe à Christo pro fratribus meis.* Reſpondent Hieronymus, Anſelmus, & Caietanus in commentario, Apoſtolum loqui de eo tempore, quo adhuc erat in Iudaiſmo, ac de zelo & amore, quo tunc proſequebatur populum Iſraël, & antiquæ legis cæremonias, contra nouum Chriſti Euangelium. Tunc enim cupiebat eſſe anathema & ſeparatus à Chriſto, vt fratrum ſuorum, id eſt, Iudæorum leges tueretur. Hæc expoſitio videtur eſſe conformis textui. Nam Apoſtolus capite præcedenti multa dixerat, quæ videbantur eſſe contra Iudæos: & iam iterum cap. 9. acturus erat de eorum excluſione à gratia Euangelij. Ne ergo putarent hoc proficiſci ex maleuolo animo, affirmat ſe magno dolore affici propter illorum reprobationem: & in eius rei confirmationem adducit naturalem affectum, quo olim ſuam gentem & cæremonias proſequebatur.

CAPVT XV.

De Reprobatione.

1. Ex iis quæ dicta ſunt de prædeſtinatione, faciliùs intelligentur, quæ deinceps dicturi ſumus de reprobatione. De qua hæc diſputari poſſunt. 1. quid, & quotuplex ſit reprobatio. 2. qui ſint effectus reprobationis. 3. quæ ſit cauſa reprobationis in adultis. 4. quæ ſit cauſa reprobationis in paruulis. 5. quo ordine facta ſit reprobatio. 6. an reprobatio cohæreat cum libertate arbitrij. 7. an Deus det omnibus adultis ſufficientia media ad ſalutem. 8. an etiam paruulis.

QVÆSTIO I.

Quid, & quotuplex ſit Reprobatio?

1. Reprobatio propriè ſignificat reiectionem; & apud Theologos duobus modis vſurpatur. Primò, pro reiectione à gratia. Secundò, pro reiectione à gloria. Poſterior acceptio longè viſitatior eſt. Iuxta hanc intelligi debent hæ definitiones. Prima Magiſtri in 1. d. 40. *Reprobatio eſt præſcientia iniquitatis quorundam, & præparatio damnationis eorumdem.* Item hæc Durandi ibidem, quæſt. 2. *Reprobatio eſt præuiſio ineptitudinis alicuius ad vitam æternam & propoſitum excludendi ab ea.* Item hæc Molinæ 1. p. q. 23. art. 3. *Reprobatio eſt iudicium æternum, quo creatura rationalis à Deo iudicatur indigna vitâ æternâ, & digna pœnâ æternâ, cum propoſito eam perpetuò excludendi à regno cœleſti, aut ſimul etiam puniendi cruciatibus æternis, prout fuerint ipſius peccata.* At D. Thomas 1. p. qu. 23. art. 3. videtur eam ſumpſiſſe, quatenus includit vtramque reiectionem, tam à gratia, quàm à gloria. Sic enim habet. *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa.*

2. Ex hac diſtinctione facilè ſoluitur illa quæſtio; an reprobatio directè opponatur prædeſtinationi. Si enim ſumatur pro reiectione à gratia, opponitur prædeſtinationi, quæ ſecundùm Auguſtinum, eſt præparatio gratiæ. Si pro reiectione à gloria, opponitur electioni ad gloriã, ſeu approbationi. Et altero horũ modorum intelligendi ſunt, qui aſſerunt opponi. Quòd ſi tam prædeſtinatio, quàm reprobatio, ſumatur in vſitatiori ſignificatione, nempe prædeſtinatio pro præparatione gratiæ: & reprobatio pro reiectione à gloria, iam directè non opponuntur. Et hoc ſenſu negat opponi Ludouicus Molina loco citato. Et eadem diſtinctione explicandus eſt Scotus in 1. d. 41. qu. 1. vbi duplicem facit reprobationem: vnam permiſſiuam, alteram punitiuam. Per priorem intelligit reiectionem à gratia: per poſteriorem vero reiectionem à gloria.

QVÆSTIO II.

Qui ſint effectus Reprobationis.

1. Prima Conclvsio. Effectus reprobationis in adultis ſunt quatuor. Primus eſt, permiſſio peccati. Secundus obduratio in peccato. Tertius, excluſio à regno cœleſti. Quartus inflictio pœnæ ſenſus. Duo priores pertinent ad reprobationem, quatenus reprobatio ſumitur pro reiectione à gratia. Duo poſteriores ad reprobationem propriè dictam, vt ſignificat reiectionem à gloria. Caluiniſtæ addunt quintum effectum, nempe ipſum peccatum. Hi pridem à nobis refutati ſunt in opuſculo, de Authore peccati.

2. Permiſſio peccati in eo conſiſtit, quòd cum Deus præuideat peccatum eſſe futurum, niſi impediat, nolit tamen impedire, cum poſſit. Poteſt autem duobus modis impedire. Primò, ſubtrahendo concurſum generalem ad actum peccati. Secundò, dando gratiam congruam. Hic poſterior modus pertinet ad noſtrum propoſitum. Itaque permiſſio peccati eſt negatio ſeu ſubſtractio gratiæ alicuius præuenientis, qua Deus præuidet impediendum peccatum, ſi daretur.

3. Eſt autem duplex peccati permiſſio. Vna, qua permittit aliquem labi in primum peccatum. Altera quia permittit illũ in peccato perſeuerare. Prior ſimpliciter vocari ſolet *permiſſio*, poſterior, *obduratio*, *induratio*, *excæcatio*, *aggrauatio*, *deſpectio*, *reprobus ſenſus*. Et quamuis vtraque ſit quædam ſubſtractio gratiæ congruæ: neutra tamen tollit gratiam neceſſariam & ſufficientem. Nam Deus, vt infra dicam, quæſt. 7. dat omnibus ſufficiens auxilium gratiæ, quo ſi vellent, poſſent non peccare: & cùm peccarint, poſſent reſurgere. Sed quia ſimul præuidet, ſi daret illis maiora auxilia, fore, vt non peccarent: aut ſi peccaſſent, vt reſurgerent: & tamen negat illis maiora auxilia, ideò dicitur permittere peccatum, & perſeuerantiam in peccato.

4. Secvnda Conclvsio. Effectus reprobationis in paruulis ſunt tres. Primus eſt, permiſſio contrahendi peccatum originale: Secundus, permiſſio moriendi in peccato originali. Tertius, excluſio à gloria. Prima illa permiſſio fit à Deo, quatenus negat primam gratiam iuſtificantem, quæ præueniat & impediat, ne peccatum originis contrahatur: vt factum putamus in B. Virgine Maria. Altera permiſſio fit, quatenus negat baptiſmum, aut aliud remedium contra peccatum originale. An autem præter has duas permiſſiones, & excluſionem à gloria, debeat addi quartus effectus, nempe inflictio pœnæ, diſputari ſolet. Sunt, qui putant, paruulos dolere de amiſſa beatitudine, & hanc eſſe illorum pœnam. Alij addunt, torqueri etiam flammis infernalibus. Rectius ſentiunt, qui vtrumque negant. De quo alibi.

QVÆSTIO III.

Quæ sit causa Reprobationis in adultis?

1. DIxi duplicem esse reprobationem: vnam, qua quis reiicitur à gratia: alteram, qua excluditur à gloria. Vtriusque duo sunt effectus in adultis: illius quidem permissio peccati, & obduratio: huius verò, exclusio à gloria, & inflictio pœnæ sẽsus. Est ergo quæstio, an ex parte hominis adulti sit aliqua causa præsertim meritoria horum 4. effectuum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Permissio primi peccati aliquando nullam habet causam in eo qui labitur: aliquando habet. In eo habet, qui originali obstrictus est. In duplici hominum genere non habet. Primò, in iis, qui originale non contraxerunt, huiusmodi fuerunt primi parentes in statu innocentiæ. Hi enim permissi sunt labi sine præuia illorum culpa, aut merito. Secundò, in iis, qui quidem nati sunt in peccato originali, sed ab eo per baptismum iustificati. In his enim nihil est, quare permittantur labi in primum peccatum actuale, sola Dei voluntas sufficit. An autem hæc permissio referri possit in peccatum primi parentis, tametsi dubium sit probabiliter tamen asseri potest. Quamuis enim hoc peccatum in ipso deletum fuerit per pœnitentiam, mansit tamen aliqua obligatio in posteris, non solùm contrahendi peccatum originale, sed etiam carendi gratia cõgrua, cuius negatione fit vt aliquis labatur in peccatum actuale.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Obduratio, qui est secundus effectus reprobationis, semper habet causam meritoriam in eo qui obduratur nempe peccata præcedentia. Qui enim peccando deseruit Deum meretur sanè, vt vicissim à Deo deseratur, vt habet D. Augustinus in lib. de bono perseuerantiæ, cap. 6. & alibi: & colligitur ex Scripturis. Roman. 1. 25. *Commutauerunt veritatem Dei in mendacium, & coluerunt, & seruierunt creaturæ potiùs, quàm creatori. Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ.* Et infra: *Sicut non probauerunt Deum habere in notitia, tradidit illos Deus in reprobum sensum*: Et 2. Thessalon. 2. 10. *Eo quòd charitatem veritatis non receperunt, vt salui fierent: ideo mittet illis Deus operationem erroris.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Reliqui duo effectus sunt, exclusio à regno cœli, & inflictio pœnæ sensus. Vtriusque meritoria causa est peccatum. Hoc docent Scripturæ Matth. 25. 41. *Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius. Esuriui enim, & non dedistis mihi manducare.* Rom. 2. 9. *Ira & indignatio in omnem animam hominis operantis malum.* Idem docet D. Augustinus lib. 3. contra Iulian. cap. 18. cùm ait: *Bonus est Deus, iustus est Deus: potest sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest sine malis meritis damnare, quia iustus est.*

5. Hinc refellitur præcipuus Caluinistarum error de æterna prædestinatione ad mortem, ante præuisa peccata, ex solo Dei beneplacito; quod sic ostendo. Deus in tempore neminem excludit à gloria, & condemnat ad mortem, nisi propter peccata, vt iam probatum est: Ergo ab æterno neminem efficaciter decreuit excludere à gloria, & condemnare ad mortem, nisi propter peccata: Ergo æterna prædestinatio ad mortem non est facta ante præuisa peccata ex solo Dei beneplacito. Prior consequentia probatur ex regula Augustini superius assignata. Posterior probari debet ex iis, quæ cap. præcedenti dicta sunt de efficaci prædestinatione ad gloriam. Et confirmatur, quia si Deus ante præuisa peccata prædestinasset certos homines ad mortem, ex mero suo beneplacito, omnino sequeretur, Deum esse authorem peccati: quod quidem concedit Caluinus, sed alio loco à me refutatum est. Vide plura seq. cap.

6. Obiiciunt Caluinistæ illud Rom. 9. 11. *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali (vt secundùm electionem propositum Dei maneret) non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia maior seruiet minori, sicut scriptum est, Iacob dilexi, Esau odio habui.* Et infra, *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Et iterum: *Cuius vult miseretur, & quem vult, indurat.* Et rursum; *In hoc ipsum excitaui te, vt ostendam in te virtutem meam.* Et denique: *An non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud verò in contumeliam?* Ex his omnibus concludunt, Deum ex solo suo beneplacito, nullo respectu bonorum, aut malorum operum, alios ad vitam, alios ad mortem prædestinare. Respondeo. Apostolus in illo, & sequentibus capitibus, ex professo disputat, Iudæos repelli à gratia euangelica propter incredulitatem, gentes admitti ex Dei misericordia. Et quia poterant dicere Iudæi, non se solos, sed etiam Gentiles esse incredulos, ac proinde, non se magis quàm illos excludi oportere; respondet Diu. Paulus, Deum in peccatorum causa posse vni plus largiri, quàm alteri. Par erat causa Iacob & Esau, & tamen Deus vnum alteri prætulit in temporali benedictione. Quare: quia sic illi visum est. Par erat causa Pharaonis & Nabuchodonosoris, & tamen alterius misertus est Deus, alterum reliquit obduratum. Quæ causa? Dei voluntas. *Miseretur cuius vult: indurat, quem vult.* Et ex duobus peccatoribus, qui luto viliores sunt, alterum assumit ad gratiam ex misericordia, alterum relinquit in peccato, ex iustitia.

7. Hinc duo colligas. Vnum est, si comparatè quæras, cur è duobus peccatoribus, siue solo originali, siue etiam actuali peccato infectis, Deus vni maiorẽ exhibeat misericordiam, quàm alteri, non aliam esse causam, quàm Dei voluntatem. Huc spectat illud Apostoli, *O altitudo*, Nec de hoc contendimus cum Caluinistis. Alterum est, si seorsim quæramus, cur Deus hunc, aut illum repellat à gratia, vel gloria, veram causam esse, quia peccator & impius est. In hoc dissentimus à Caluino. Nobis fauet Apostolus. Quæram enim, cur Iudæi repulsi sint à gratia euangelica? Respondet Paulus cap. 11. 20. *propter incredulitatem.* Fauet Augustinus. Si quæram, quare Deus odio habuit Esau? Respondit lib. 1. ad Simplicianum, qu. 2. *Deus non odit Esau hominem, sed Esau peccatorem.* Quare huius vel illius non miseretur? Respondet epist. 105. *Quibus Deus misericordiam non impertitur, vt non impertiatur, merentur.* Quare Deus indurat aliquos? Respondebit ibidem: *Quærimus meritum indurationis & inuenimus.* Denique fauet ipse Christus in Euangelio, vt supra dixi. *Ite maledicti in ignem æternum.* Quare? *Esuriui enim, & non dedistis mihi manducare.*

QVÆSTIO IV.

Quæ sit causa Reprobationis in paruulis?

1. DIxi supra, tres esse effectus reprobationis in paruulis. Primus est permissio contrahendi peccatum originale. Secundus, permissio moriendi in peccato originali. Tertius, exclusio à gloria. Horum causa quæritur. Et resolutio facilis est.

2. Permissio contrahendi peccatum originale, nullam habet causam meritoriam in ipsis paruulis, sed in primo parente. Ideo enim permissi sunt contrahere peccatum originale, quia primus illorum parens hoc meritus est per suam inobedientiam & præuaricationem Rom. 5. 12. *Per vnum hominem peccatum in hunc*

mundum intrauit. Et infra verſ. 19. *Per inobedientiam vnius hominis peccatores conſtituti ſunt multi.*

3. Permiſſio moriendi in peccato originali, & excluſio à regno cæleſti non aliam habent cauſam, quàm ipſum peccatum, quod in ipſis contractum eſt. Propter hoc enim digni cenſentur, qui ſine remedio decedant ex hac vita, & à regno excludantur. Sunt tamen aliqui Theologi, qui diſtinguant inter paruulos in peccato originali decedentes. Nam quibuſdam nulla humana diligentia applicari poteſt baptiſmus, quia moriuntur in vtero materno; antequam baptizari poſſint. Aliis poteſt quidem adhiberi baptiſmus, non tamen reipſa adhibetur, propter parentum malitiam, aut negligentiam. Dicunt ergo paruulos prioris generis excluſos eſſe à gloria, in præſcientia Dei, propter præuiſum peccatum primi parentis; reliquos propter præuiſam perſeuerantiam in peccato originali. Vide Gabrielem Vaſquez 1. p. diſput. 95. cap. 6.

QVÆSTIO V.

Quo ordine facta ſit Reprobatio.

1. DE ordine prædeſtinationis dictum eſt aliquid capite præcedenti. Hic tam prædeſtinationis, quàm reprobationis ordo ſimul explicandus eſt. Caluinus putat eundem eſſe ordinem vtriuſque. Nam in primo inſtãti putat Deum ante præuiſa omnia opera quoſdam efficaciter elegiſſe ad gloriam, alios deſtinaſſe ad interitum. In ſecundo ordinaſſe peccatum Adami & totius humani generis; eo fine vt iuſtitiam ſuam erga reprobos, & miſericordiã erga prædeſtinatos poſſet exercere. In tertio, dediſſe prædeſtinatis Chriſtum redemptorem, fidem, iuſtificationem & perſeuerantiam; reprobos reliquiſſe ſine omni præſidio gratiæ, ac inſuper inſtigaſſe ad peccatum, vt iuſtè puniri poſſent. Hæc omnia à nobis refutata ſunt in Opuſculo de Prædeſtinatione Caluiniſtarum.

2. Ex noſtra ſententia, ordo prædeſtinationis & reprobationis hic eſt. Primo, ſtatuit creare totum genus humanum ad æternam beatitudinem, & ſimplici affectu deſiderauit, omnes ad eam peruenire. Secundò, ex hac voluntate decreuit illis dare gratiam in ſtatu innocentiæ, permittens illis liberum vſum arbitrij, in quo continetur etiam permiſſio peccati. Tertiò, vidit primum hominem cum tota ſua poſteritate labi, id eſt, vidit actuale peccatum Adami, in quo omnes peccauerunt. Nihil adhuc dico de originali in ſingulis contracto. Quartò, volens remedium homini lapſo præparare, prædeſtinauit Chriſtum & merita eius. Quintò, ſtatuit merita Chriſti diuerſo modo applicare hominibus. Nam beatam Virginem voluit præſeruare à peccato originali per merita Chriſti, reliquos omnes permiſit concipi in originali. Hi iterum diuiſi ſunt. Nam quoſdam paruulos reprobauit propter originale; aliis ex ſola miſericordia baptiſmum, vel aliud remedium conceſſit: & ad vitam prædeſtinauit: Adultis verò omnibus prouidit de ſufficienti gratia, quanquam aliis maiorem largiri decreuerit. Sextò, abſolutè vidit, hos benè vſuros gratia, illos malè. Septimò, abſolutè voluit his dare præmium æternum, illis ſupplicium & damnationem æternam.

QVÆSTIO VI.

An Reprobatio cohæreat cum libertate arbitrij noſtri?

1. DVo quæri poſſunt, vt ſupra dixi in ſimili quæſtione de prædeſtinatione. Vnum, quod in titulo proponitur. Alterum, an effectus reprobationis ſint in noſtra poteſtate. Quod de ſolis adultis intelligi debet, non de paruulis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Reprobatio non tollit vel impedit vſũ liberi arbitrij in adultis. Ratio eſt, quia includit duplicem actum, præſcientiam & decretum Dei, ſed nec præſcientia, nec decretum Dei impedit noſtram libertatem, vt ſupra probatum eſt. Ergo nec reprobatio.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Permiſſio peccati ſeu negatio maioris gratiæ, quæ eſt primus effectus reprobationis, non eſt in noſtra poteſtate; quamuis in noſtra poteſtate ſit, gratiæ datæ & conceſſæ, quantumuis paruæ & remiſſæ, aſſenſum aut diſſenſum præbere, vt iam ſæpè ex Concilio Tridentino & Scriptura dictum eſt. Reliqui tres effectus, nimirum obduratio, excluſio à regno, & inflictio pœnæ, eatenus ſunt in noſtra poteſtate, quatenus liberè peccando, ea nobis mala acceſſimus. Hoc ſenſu intelligi poteſt illud Ezech. 18. 22. *Nolo mortem peccatoris*, cum illo Oſeæ 3. *Perditio tua ex te Iſraël.*

QVÆSTIO VII.

An Deus det omnibus adultis ſufficientia media ad ſalutem?

1. TRiplex eſt difficultas. Prima de reprobis. Altera de obduratis. Tertia de Gentilibus. Hi enim non videntur habere ſufficientem gratiam ad ſaluté. Nam reprobi, non ad ſalutem, ſed ad ſupplicium à Deo deſtinati ſunt, vt argumentantur Caluiniſtæ. Obdurati penitus à Deo deſeruntur in pœnam præcedentium peccatorum. Gentiles non habent fidem, ſine qua impoſſibile eſt placere Deo. Reſpondebo de ſingulis per totidem concluſiones.

2. PRIMA CONCLVSIO. Deus offert ſufficiẽtem gratiam, non ſolùm prædeſtinatis, ſed etiam reprobis. Ratio ſumitur ex generalibus principiis in Scriptura fundatis. 1. quia Chriſtus omnes ad ſe inuitat, tam reprobos, quàm prædeſtinatos. 2. pro omnibus Sacramenta inſtituit. 3. omnibus impoſuit præceptum fidei, baptiſmi & pœnitentiæ. 4. omnes hortatur ad præceptorum obſeruationem. Denique, teſte Apoſtolo; *vult omnes ſaluos fieri, & neminem perire.* Hæc non poſſunt fieri ſine ſufficienti gratia: (Ergo ſi ſeriò vult hæc fieri) ſalua tamen libertate arbitrij noſtri, debet omnibus, quantùm in ſe eſt, prouidere media, quibus id præſtare poſſint, ſi velint.

3. Quod autem obiicitur, reprobos non ad ſalutem, ſed ad ſupplicium deſtinatos eſſe, diſtinguendum eſt. Poteſt enim dupliciter intelligi. Primò, reprobos ſola Dei voluntate, nulla ipſorum culpa, ad ſupplicium ab æterno deſtinatos eſſe. Secundò, reprobos non ſola Dei voluntate, ſed propter præuiſa eorum peccata, ad hoc eſſe deſtinatos. Prior ſenſus eſt falſus & Caluiniſticus; poſterior verus & Catholicus. Hinc non ſequitur, eos omni gratiæ præſidio deſtitui; ſed contrarium potius, eos oblato præſidio non velle vti.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Eandem gratiam offert omnibus peccatoribus, etiam iis, qui indurati & excæcati ſunt. Probatur 1. ex iiſdem principiis generalibus. Secundò ſpeciatim ex illo Actor. 7. 51. *Dura ceruice, & incircumciſis cordibus, & auribus, vos ſemper Spiritui ſancto reſiſtitis.* Loquitur de Iudæis obduratis. At hi ipſi mouentur & excitantur à Spiritu ſancto per internam gratiam; alioqui non dicerentur illi reſiſtere. Eodem ſpectat illud Prouerb. 1. 24. *Vocaui & renuiſtis.* Et Math. 23. 37. *Hieruſalem, Hieruſalem, quoties volui congregare filios tuos, & noluiſti?* Et cap. 11. 21. *Si in Tyro & Sidone factæ eſſent virtutes, quæ factæ ſunt in vobis, olim in cilicio & cinere pœnitentiam egiſſent.* Hic apertè conſtat, Iudæos induratos habuiſſe tantam gratiam, quanta ſufficiebat ad ſalutem, & pœnitentiam, ſed ea vti noluiſſe.

5. Dices. Illi propriè dicuntur obdurati, qui propter sua peccata à Deo deseruntur. Deus enim non alio sensu dicitur obdurare peccatores, nisi quia negat illis gratiam vt non possint resipiscere, vt docet D.Thom.2.2.q.79.art.3.& alij passim. Hinc est illud Ecclesi. 7. 14. *Nemo potest corrigere, quem Deus despexerit*, id est, qui à Deo deseritur non potest amplius corrigi, aut iuuari, quia scilicet non accipit amplius gratiam, qua iuuetur & corrigatur. Et illud Ioan.12. 39. *Non poterant credere, quia dixit Isaias: Indurauit cor eorum*, id est, negauit illis gratiam, quæ ad credendum erat necessaria. Et illud 2. Machab. 9. 19. *Orabat hic scelestus Deum, à quo non esset misericordiam consecuturus.* Loquitur de Antiocho Rege, qui ne quidem orando potuit impetrare gratiam & reconciliationem à Deo, adeo fuit desertus, & omni salutis præsidio destitutus. Accedit authoritas D. Augustini, qui in expositione quarundam propositionum Epistolæ ad Romanos, prop.62. exemplo Pharaonis docet, obduratos non amplius peccare, etiam si Deo non obediat, eo quòd non habeant sufficientem gratiam, quæ ad obedientiam requiritur.

6. Respondeo. Homines duplici nomine dicuntur in suis peccatis obdurati. Primò, ex sua parte, quia Deo vocanti ad pœnitentiam nolunt obedire, obdurando cor suum, & inspirationem Dei respuendo iuxta illud; *Vocaui & renuistis*, & illud, *Vos semper Spiritui sancto restitistis.* Hinc alibi monentur peccatores, vt non obdurent cor suum quando à Deo vocantur, Ps. 94. 8. *Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Secundò, ex parte Dei, qui propter eorum peccata ipsos deserit non quidem negando communem & sufficientem gratiam sed subtrahendo maiora & efficaciora subsidia, quæ benè agentibus dari solent. Hoc sensu intelligendus est D. Thomas & alij.

7. Ad locum Ecclesiastæ respondeo, peccatorem non posse corrigi aliorum consiliis & suasionibus, nisi Deus per suam gratiam iuuet. Vnde quandiu quis à Deo deseritur, nulla spes est conuertendi illum à peccato. Non deseritur autem in necessitate. Quod ex Euangelio adfertur, Iudæos non potuisse credere, dupliciter intelligi potest. Primò, non potuisse credere ex defectu gratiæ. Hoc falsum est, quia si Tyrij & Sidonij habuissent tantam gratiam, quantam Iudæi, reipsa credidissent. Secundò, non potuisse credere, salua Isaiæ prædictione, quæ non poterat esse falsa. Hæc autem prædictio supponebat, eos ex mera malitia non credituros. Vide Augustinum tract. 55. in Ioãnem: Quod attinet ad Antiochum, non petebat ipse à Deo gratiam aut remissionem peccati, sed libertatem à cruciatu corporis. Hanc ideo non impetrauit, quia non verè dolebat de peccatis. August. suam illam sententiam postea correxit. Nam lib. 1. retract. cap.23. & lib. de prædest. Sanct. cap. 3. multa reuocauit, quæ in illa propositione 62. affirmauerat. Vnde censeri debet reuocasse etiam illud de Pharaone, præsertim cum ex Scriptura constet, Pharaonem reuera peccasse, quod nollet Deo obedire, & populum dimittere (Exodi. 9. 27.) sicut peccauerunt Iudæi, quòd Christi fidem non acceptarent, Ioan 15. 22.

8. Tertia Conclusio. Etiam Gentiles, qui nihil vnquam de Christo audierunt, habent sufficientem gratiam, qua saluari possent, si vellent. Probatur 1. ex generalibus principiis supra positis. Secundò ex cap. 1. & 2. Epistolæ ad Roman. vbi Apostolus ostendit, eos habere sufficientem cognitionem Dei, & posse legem naturalem seruare, si velint: & quidem si seruent, saluari posse, si non seruent, inexcusabiles esse. Tertiò, ex illo 1. Timoth. 2. 4. *Deus vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Sanè, si omnes Gentiles vult saluari, & veritatem fidei agnoscere, debet illis prouidere de sufficienti medio, quo id consequantur: alioqui frustra id vellet.

9. Obiicitur 1. Si ita est, cur non dat illis fidem, sine qua salui esse non possunt? Respondeo. Quia propter sua peccata indigni sunt. Vbi aduerte, Deum non vno ac eodem tempore dare omnia Gentilibus, quæ ad salutem necessaria sunt: sed seruato ordine, incipit à minoribus, & paulatim progreditur ad maiora. Nam primùm excitat illos ad dolorem de peccatis præteritis. 2. ad legem naturalem in futurum seruandam. 3. ad eleemosynas & aliqua opera rectæ rationi consentanea. 4. ad rogandum & impetrandum aliquid à Deo. Si hæc omnia præstent, ad maiora præparantur, præsertim ad fidem Christi acceptandam. Si non præstant, ipsis imputandum est. Exemplum habemus in Cornelio, qui seruando legem naturalem, dando eleemosynas, inuocando Deum, impetrauit tandem, vt ab Angelo monitus, & ab Angelo instructus, veram fidem & baptismum perciperet. Quod Cornelio contigit, omnibus euenire potest, qui legem seruant. Vide D. Thomam quæst. 14. de Veritate, art. 11. ad 1.

10. Obiicitur 2. illud Act. 14. 15. *Deus in præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas.* Respondeo. Potest hoc dupliciter intelligi. Primò, absolutè, vt dimiserit omnes gentes sine vllo gratiæ præsidio. Secundo, comparatè, vt non dederit illis tanta subsidia, quanta vel Iudæis in veteri lege, vel Christianis in noua. Prior sensus est falsus: posterior verus. Tametsi enim Gentiles habuerint communia præsidia à Deo, quibus saluari possent, si vellent; non tamen habuerunt legem scriptam, nec Prophetas, sicut Iudæi: multò minus legem gratiæ, Christum, & Apostolos, sicut Christiani. *Non fecit taliter omni nationi* (inquit Dauid) *& iudicia sua non manifestauit eis.* Vide D. Prosperum lib. 2. de vocatione gentium, cap. 1.

11. Superest vna communis obiectio, quæ sumitur ex illo Ioan. 6. 44. *Et nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum.* Et infra v. 45. *Omnis qui audiuit & didicit à Patre, venit ad me.* Ex vtroque loco sic argumentor. Nemo potest venire ad Christum, nisi sit tractus à Patre: At Pater non trahit omnes: Ergo non omnes possunt venire. Maior patet ex priori loco. Minor probatur, quia omnis qui trahitur à Patre, venit ad Christum, vt patet ex posteriori. At constat non omnes venire: Ergo non omnes trahuntur. Respondeo. Certum est, neminem posse venire nisi sit tractus à Patre: Falsum est, non omnes trahi. Omnes trahuntur; sed non omnes veniunt. Illi trahuntur qui audiunt à Patre: illi veniunt, qui discunt à Patre. Vnde Christus, cùm ait, *Omnis qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me*, distinguit illa duo, *Audire à Patre, & discere à Patre.* Nec dixit: *Omnis qui audiuit à Patre, venit ad me.* Hoc enim falsum est, vt patet ex illo, *Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra*, sed dixit, *Omnis qui audiuit à Patre, & simul, didicit, venit ad me.*

QVÆSTIO VIII.

An Deus det omnibus paruulis sufficientia media ad salutem?

1. Tria certa sunt. Primò, infantes propter defectum vsus rationis non posse vti gratia actuali; ac proinde eam ipsis non conferri. Secundò, non habere eos in noua lege aliud præsidium ordinarium, quo saluentur, præter baptismum. Tertiò, multos hoc præsidio destitui ex diuina dispositione & voluntate, præsertim

præsertim eos, qui sola vi naturæ moriuntur in vtero materno, aut qui in lucem editi, citiùs decedunt, quàm aqua adhiberi possit.

2. DICES, quomodo ergo verum est, quod ait Apostolus, Christum *pro omnibus mortuum esse*? aut si pro omnibus mortuus est, quomodo huiusmodi infantes non possunt esse participes illius tanti beneficij; Respondeo. D. Prosper in libro ad obiectiones Vicentianas cap. 1. & ad capitula Gallorũ cap. 9. dicit, Christum mortuum esse pro omnibus quoad magnitudinem & potentiam pretij. Sed de hoc alibi dictum est.

CAPVT XVI.

De differentia inter Caluinistas, Pelagianos, & Catholicos in negotio Prædestinationis & Reprobationis.

HOc caput pertinet ad complementum totius doctrinæ de prædestinatione & reprobatione. Est autem difficultas in duobus punctis; Primò, an prædestinatio ad vitam facta sit ex præuisis meritis, an ex sola Dei liberalitate? Secundò, an prædestinatio ad mortem facta sit ex præuisis peccatis, an ex solo Dei beneplacito? In priori puncto Pelagiani errant; in posteriori Caluinistæ. Pelagiani dicunt, hominem prædestinari ad vitam æternam ex præuisis meritis liberi arbitrij: nec opus esse gratia Dei ad vitam æternam consequendam. Caluinistæ docent, prædestinari ad mortem & damnationem æternam ex solo Dei arbitrio & beneplacito, non autem ex præuisa culpa vel peccato. Catholici vtrisque aduersantur. Contra Pelagianos defendunt, merita liberi arbitrij non sufficere ad vitam æternam, sed requiri gratiam Dei, quæ gratuitò nobis confertur. Contra Caluinistas docent, neminem à Deo prædestinari ad mortem, nisi ex præuisa culpa. Hæc summa controuersiæ est. Eam paucis quæstionibus explicabo hoc ordine. 1. quid sentiant Caluinistæ de prædestinatione. 2. quid Pelagiani. 3. quid Catholici. 4. hinc colligetur, in quo dissentiant inter se Caluinistæ, Pelagiani & Catholici. 5. soluentur obiectiones cuiusdam Bataui Caluinistæ, qui nuper conatus est ostendere, Bellarminum & multos alios Catholicos penè idem docere de prædestinatione, quod Caluinus docet.

QVÆSTIO I.

Quid sentiant Caluinistæ de Prædestinatione.

CAluini sententia de prædestinatione sæpè à me explicata & refutata est. Potest autem reuocari ad has quatuor conclusiones.

1. Vtraque prædestinatio tam ad vitam, quàm ad mortem, in æterno Dei consilio, prior seu anterior est præuisione peccati originalis, & cuiuscunque alterius, siue boni, siue mali operis.

2. Vtraque facta est mero Dei arbitrio, citra vllum meritum aut culpam ex parte hominis. Itaque nulla est causa prædestinationis, siue ad vitam, siue ad mortem nisi sola & nuda Dei voluntas.

3. Circa eos, quos ab æterno prædestinauit ad vitam, tria præstat Deus in tempore, Primò, largitur illis fidem iustificantem, quam amittere non possunt. Secundò dat illis gratiam actualem, quæ nec sufficiens est ad seruanda Dei præcepta, & libertatem arbitrij tollit. Tertiò, peccata illorum, quantumuis grauia, non imputat: neque ea sanat per iustitiam inhærentem, quæ nulla est, sed tegit per iustitiam imputatiuam, quæ in solo Christo est.

4. Circa alios, quos ad mortem & damnationem prædestinauit, etiam tria præstat. Primò, negat illis fidem & omnem gratiam. Secundò, impellit & necessitat illos ad peccandum. Tertiò, misere illos decipit ac illudit, & in æterna supplicia illusos præcipitat.

Hæ quatuor conclusiones Caluini breuiter explicandæ, seu potius probandæ sunt ex verbis & sententiis Caluini, ac aliorum, qui illum sequuntur.

1. Caluini conclusio.

Vtraque prædestinatio, tam ad vitam, quàm ad mortem, in æterno Dei consilio, prior seu anterior est præuisione peccati originalis, & cuiuscunque alterius siue boni, siue mali operis.

Hanc sic explicant Caluinistæ. Intentio finis prior est voluntate mediorum. Deus ab æterno intendit duos fines, nempe vitam electorum, & damnationem reproborum, & prior intentio vocatur prædestinatio ad vitam; posterior, prædestinatio ad mortem: Ergo vtraque prædestinatio, in æterno Dei consilio, prior seu anterior est præuisione cuiuscunque boni, vel mali operis. Bona enim & mala opera sunt media ad illos fines obtinendos. Vide Caluinum lib. 3. Institut. c. 2. §. 5. & c. 24. §. 2. Hoc sensu Theodorus Beza, Caluini discipulus, in secunda parte responsionis ad acta colloquij Mompelgardensis dicit: *æternum Dei decretum*, quo nimirum alij ad vitam, alij ad mortem prædestinati sunt, *omnes medias causas sine exceptione antegreditur*. Et Hieron. Zanchius lib. 5. de natura Dei, c. 2. *Fuit hoc primum quod de reprobis constituit Deus ab æterno, nempe quorundam hominum ad exitium sempiternum destinatio. Ad hoc autem ordinata fuerunt ipsorum peccata.* Plura in hanc sententiam citabo infra post conclusionem quartam.

2. Caluini conclusio.

Vtraque prædestinatio, tam ad vitam, quàm ad mortem, facta est ex mero Dei arbitrio, citra vllum meritum aut culpam ex parte hominis. Itaque nulla est causa prædestinationis, siue ad vitam, siue ad mortem, nisi sola & nuda Dei voluntas.

Hæc conclusio sequitur ex præcedente, & habet duas partes. Prior est, quòd prædestinatio ad vitã facta sit ex solo Dei arbitrio, sine vllo præuiso merito. Hanc tradit Caluinus lib. 3. Institut. cap. 21. circa finem, his verbis: *Dicimus æterno & immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim assumere vellet in salutem, quos rursum exitio deuouere. Hoc consilium, quoad electos, in gratuita eius misericordia fundatum esse asserimus, nullo humanæ dignitatis respectu.*

Posterior est, quòd prædestinatio ad mortem & damnationem sit etiam facta solo Dei arbitrio, sine vlla præuisa culpa. Hanc tradit Caluinus lib. 3. Institut. capite 23. §. 4. his verbis. *Homines nudo Dei arbitrio, citra proprium meritum, in æternam mortem prædestinantur.* Et ibidem. §. 5. *Dico esse à Deo creatos, quos in exitium ituros sine dubitatione præsciebat, idque ita factum, quia sic voluit.* Vtramque partem coniunxit lib. 3. c. 22. §. 3. *Vbicunque verò regnat hoc Dei Placitum, nulla in considerationem veniunt opera.* Et clarius. §. 11. *Si non possumus rationem assignare, cur suos misericordia dignetur, nisi quoniam illi ita placet: neque etiam in alijs reprobandis aliud habebimus, quàm eius voluntatem.* Hinc Zanchius Caluinista de natura Dei, lib. 5. c. 2. *Parem facimus electionem & reprobationem in ipsarum causa. Nam sicut Deus prædestinauit Iacob, non ex operibus, sed ex prædestinantis gratia, sic etiam reprobauit Esau, non ex operibus, sed ex libero odio prosequentis, & reprobantis voluntate.*

3. Caluini conclusio.

Circa prædestinatos ad vitam tria præstat Deus. 1. largitur illis fidem iustificantem, quam amittere

non possunt. 2. dat illis gratiam actualem, quæ nec sufficiens est ad seruanda Dei præcepta; & libertatem arbitrij tollit. 3. peccata illorum, quantumuis grauia, non imputat, neque ea sanat per iustitiam inhærentem, quæ nulla est; sed tegit per iustitiam imputatiuam, quæ in solo Christo est. In hac conclusione multa dicuntur. Primò fidem electorum non posse amitti. Hoc docet Caluinus lib. 3. Instit. c. 24. §. 6. *Cum orat Christus pro omnibus electis, idem illis precatur, quod Petro, vt nunquam deficiat fides eorum. Ex quo elicimus, extra periculum defectionis esse.* Secundò gratiam non sufficere ad seruanda præcepta Dei. Hoc docet Caluinus in Antidoto Cōcilij Tridentini sess. 6. c. 12 cum ait, *Prophetas, Patriarchas, & pios Reges, vtcumque spiritu Dei adiuuarentur, ferendo legis iugo pares non fuisse.*

Tertiò, per gratiam tolli libertatem arbitrij, nec esse in nostra potestate cum illa cooperari vel non cooperari. Hoc docet Caluinus lib. 2. Instit. cap. 3. §. 10. *Ac voluntatem mouet, non qualiter multis sæculis traditum est & creditum, vt nostræ postea sit electionis, motioni aut obtemperare, aut refragari, sed illam efficaciter afficiendo. Illud ergo toties à Chrysostomo repetitum repudiari necesse est: Quem trahit, volentem trahit.*

Quartò peccata electorum non imputari, neque tolli, sed tantùm tegi. Hoc docet Caluinus lib. 3. Inst. cap. 4. §. 28. asserens, *Peccata fidelium venialia esse, non quia mortem non mereantur, sed quia non imputentur.* Et Dauid Pareus in suis thesibus de peccato; *Peccata in nobis non tolluntur, sed in iudicio Dei teguntur, id est, non imputantur.*

Quintò, nullam esse iustitiam inhærentem in electis, sed tantùm imputatiuam. Hoc docet Caluinus lib. 2. Inst. cap. 11. §. 23. *Vides non in nobis, sed in Christo esse iustitiam nostram.* Et cap. 16. §. 1. *Fide apprehendimus Christi iustitiam, qua vna Deo reconciliamur.* Et in antidoto Concilij Tridentini sess. 6. cap. 8. *Falsum esse contendo, vllam iustitiæ partem in qualitate sitam esse vel habitu, qui in nobis resideat.*

4. *Caluini conclusio.*

Circa reprobos tria præstat Deus. 1. negat illis fidem & omnem gratiam. 2. impellit & necessitat ad peccandum. 3. miserè decipit ac illudit.

Hæc conclusio habet 3. partes. Prima est, quòd Deus neget reprobis fidem & omnem gratiam. Ita Caluinus lib. 3. Inst. c. 21 §. 7. *Quemadmodum vocatione & iustificatione electos suos Dominus signat, ita reprobos vel à notitia sui nominis, vel à Spiritus Sancti sanctificatione excludendo, quale maneat eos iudicium, istis velut notis aperit.* Et cap. 22. §. 10. *Quòd si electio fidei mater est, in eorum caput retorqueo argumentum, ideo non esse generalem fidem, quia specialis est electio.* Et cap. 24. §. 12. *Quos in vitæ contumeliam & mortis exitium creauit, vt iræ suæ organa forent, eos vt in finem suum perueniant, nunc audiendi verbi sui facultate priuat, nunc eius prædicatione magis excæcat & obstupefacit.* Et §. 13. *Cur ergo gratiam illis largiendo, hos prætermittit? De alijs causam reddit Lucas, qui ad vitam sunt ordinati. De alijs ergò quid sentiemus, nisi quia sunt vasa iræ in contumeliam?*

Secunda pars est, quòd Deus impellat & necessitet reprobos ad peccandum. Hanc docet Caluinus lib. 1. Instit. c. 18. §. 4. *Homo iusto Dei impulsu agit, quod sibi non licet.* Et lib. 3. c. 23. §. 9. *Excusabiles peccando haberi volunt reprobi, quia euadere nequeunt peccandi necessitatem, præsertim cùm ex Dei ordinatione sibi iniicitur huiusmodi necessitas. Nos verò inde negamus ritè excusari.* Vnde alibi disertè fatetur, Deum esse authorem omnium peccatorum. Sic enim habet lib. 1. Instit. cap. 18. §. 3. *Iam satis apertè ostendi, Deum vocari eorum omnium authorem, quæ isti censores volunt otioso tantùm eius permissu contingere.* Sermo est de peccatis, quæ Catholici docent fieri Deo permittente, Caluinus, Deo volente & authore.

Nec diffitentur Caluinistæ, hanc fuisse Caluini mentem. Dicam, quid nuper contigerit Autumno superiore, noster Nicolaus Serarius & ego eramus apud Acidulas Schualbacenses. Ibi commodè incidimus in Dauidem Pareum Caluinistam & Professorē Heidelbergensem. Salutauimus hominem perhumaniter, & ille vicissim nos. In progressu amicè ac modestè mihi obiecit, quod in quadam Disputatione, quæ typis edita est, scripsissem: *Deum Caluinistarum esse authorem peccati.* Respondi, me solidè id probasse ex verbis & sententiis Caluini. Tum ille: Esto sanè, inquit, sit ista Caluini sententia, at non Caluinistarum. Hic subridens Serarius, ita subiecit. Domine Paree. Hæc lis facilè inter vos, vt video, componetur. Sola particula, *starum*, expungatur, & res erit salua. Placuit hoc Pareo, & colloquium solutum est. Vix Moguntiam reuersi eramus, & ecce Pareus ad me epistolam dat, in qua, inter alia, monet nos nostri officij hoc carmine.

Vos quoque promissi memores, delete lituram
Ingenuâ, starum, impegistis quod malè nostris.

An non fatetur hoc carmine, Deum ex sententia Caluini, esse authorem peccati, tametsi Caluinum in hac re sequi ipse non velit. Sunt tamen alij qui sequantur non pauci. Ex iis Hieron. Zanch. lib. 5. de natura Dei c. 2. vbi sic habet: *Reprobationem consequitur denegatio gratiæ, hanc peccata; peccata pœnæ peccatorum: ad quæ omnia præordinauit Deus reprobos ab omni æternitate.* Et ibidem, *Fuit hoc primum, quod de reprobis constituit Deus ab æterno, nempe quorundam hominum ad exitium sempiternum destinatio. Ad hoc autem ordinata fuerunt ipsorum peccata.* Et iterum: *Adde, quod tot, & tam efficacia media ad salutem electorum promouendam, à Deo æterna electione designata & præparata sunt, vt è manu Dei elabi nequeant. Electi quin seruentur. Itidem media ad mortem, nempe impiorum peccata à Deo in illorum interitum vsque ad finem ordinata sunt. Fieri igitur nequit, quin tam reprobatio quàm electio firma sit, ita vt nec electi perire, nec reprobi seruari possint.*

Ex his verbis sic concludo. Qui sua voluntate efficaciter intendit finem, & præterea ordinat & procurat media ad executionem finis, omninò censeri debet author mediorum ad finem: At Deus, ex sententia huius Caluinistæ, æterno suæ volūtatis decreto efficaciter intendit damnationem reproborum tanquam finem, ad quem ipsos creauit, & ad illius finis executionem decreuit & procurauit peccata, tanquam media, sine quibus nemo reipsa damnatur. Ergo, ex eiusdem Caluinistæ sententia, Deus omnino censeri debet author peccatorum.

Et confirmatur, quia sicut Deus ab æterno ordinauit & constituit certa media ad finē Electorum, nempe ad vitam æternam consequendam, sic etiam ordinauit, & constituit certa media ad finem Reproborum, nempe ad æternam damnationem obtinendam, vt ex citatis verbis perspicuum est. Sed Deus rectè dicitur author mediorum in priori puncto: Ergo & in posteriori. Est enim, iuxta Caluinistas, par ratio.

Tertia pars est, quòd Deus miserè decipiat reprobos ac illudat, simulando velle se illos iuuare, cùm tamen velit illos perdere. Hanc tradit Caluinus lib. 3. Instit. c. 24. §. 13. his verbis: *Ecce vocem ad eos dirigit, sed vt magis obsurdescant, lumen accendit, sed vt reddantur cæciores, doctrinam profert, sed qua magis obstupescant, remedium adhibet, sed ne sanentur.* Videtur Caluinus Deum facere similem illi Medico,

qui dicebat,

Si vis sanari de morbo nescio quali,
Accipias herbam, qualem sed nescio vel quam;
Ponas nescio quo, sanabere nescio quando.

Hactenus explicaui sententiam Caluinistarum de Prædestinatione. Nunc quid Pelagiani senserint, inquirendum est.

QVÆSTIO II.

Quid sentiant Pelagiani de Prædestinatione.

1. Sicut Caluinistæ in negotio Prædestinationis omnia tribuunt nudo Dei arbitrio, nulla habita ratione bonorum, aut malorum operum ex parte hominis: Ita è contrario Pelagiani omnia tribuunt libero arbitrio hominis, quem ideò ad vitam vel ad mortem aiunt esse prædestinatum, quia bene, vel malè per liberum arbitrium operatur, teste Augustino lib. de gratia Christi, cap. 31. Igitur ex illorum sententia hæ conclusiones statuendæ sunt.

Vtraque prædestinatio, tam ad vitam, quàm ad mortem, in æterno Dei consilio, posterior est præuisione boni vel mali vsus liberi arbitrij.

2. Causa prædestinationis ad vitam, sunt præuisa bona opera liberi arbitrij: causa prædestinationis ad mortem, sunt præuisa peccata liberi arbitrij.

3. Circa prædestinatos ad vitam Deus ita se gerit. 1. confert illis beneficium creationis, liberi arbitrij, legis & doctrinæ. 2. Et quia his bene vtuntur, dat etiam vitam æternam. 3. nullam tamen præbet illis gratiam internam, siue actualem, quæ illorũ voluntatem adiuuet, siue habitualem, quæ illos iustificet.

4. Circa prædestinatos ad mortem ita se gerit. 1. confert illis idem beneficium creationis, liberi arbitrij, legis & doctrinæ. 2. Et quia illis malè vtuntur, damnat eos ad gehennam. 3. Sicut alijs nullam præbet internam gratiam, ita nec illis.

Hanc esse doctrinam Pelagianorum, constat partim ex duobus principijs Pelagij & Cœlestij, partim ex illorum fraudibus, quæ sic habent.

1. Pelagij & Cœlestij principium.

Primum illorum principium est, posse hominem solis naturæ viribus seruare totam legem, iustificari, perseuerare, & vitam æternam consequi. Hoc patet ex Augustino epist. 90. ad Innocentium Papam, vbi de illis ita scribit, *Extollendo liberum arbitrium, nullum relinquunt locum gratiæ Dei, qua Christiani sumus.* Et infrà, *Hominibus persuadere non cessant, ad operandum perficiendámque iustitiam, & Dei mandata complenda, solam sibi humanam sufficere posse naturam.* Et iterum: *Affirmant humanam sibi ad vincenda peccata, & Dei mandata seruanda, sufficere posse naturam.* Et epist. 95. ad eundem Innocentium: *Ad tuam sanctitatem literas misimus contra inimicos gratiæ Christi, qui confidunt in virtute sua, & Creatori nostro quodam modo dicunt; Tu nos fecisti homines: iustos autem ipsi nos fecimus. Qui naturam humanam ideo dicunt liberam, ne quærant liberatorem, ideò saluam, vt superfluum iudicent Saluatorem. Tantùm enim dicunt valentem, vt suis viribus in origine suæ creationis acceptis, possit per liberum arbitrium, nihil vlteriùs adiuuante illius gratia, qui creauit, domare & extinguere omnes cupiditates, tentationesque superare.* Et epist. 106. ad Paulinum: *Qui verò suis meritis præmia tanquam debita expectant, nec ipsa merita Dei gratiæ tribuunt, sed viribus propriæ voluntatis, &c.* Et infrà: *Victoriam nostram non ex Dei adiutorio esse, sed ex libero arbitrio, &c.*

2. Principium.

Alterum illorum principium est, nullam dari gratiam internam, qua vel voluntas nostra adiuuetur ad seruandam legem, vel qua iusti coram Deo efficiamur. Hoc etiam patet ex Augustino lib. de gratia Christi, cap. 30. vbi de Pelagio & Cœlestio sic loquitur: *Istam gratiam, qua iustificamur, id est, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, in Pelagij, & Cœlestij scriptis, quæcunque legere potui, nusquam eos inueni quem admodum confitenda est, confiteri.* Et infrà: *Inspectis omnibus Cœlestij opusculis, potestis aduertere, non eum ponere Dei gratiam, qua iuuamur, vel ad declinandum à malo, vel ad faciendum bonum, præter naturale arbitrium voluntatis, nisi in lege atque doctrina.* Et epist. 90. ad Innocentium: *Illam gratiam, qua Christiani sumus, cuius Apostolus prædicator est, nolunt omnino cognoscere.* Hinc idem Augustinus passim appellat illos inimicos gratiæ Christi, vt in lib. de hæresibus, cap. 88. & in epist. 95. ad Innocentium, & in lib. de bono perseuerantiæ, cap. 2. & alibi.

1. Pelagij fraus.

Quia verò Pelagius videbat, se non posse euadere Catholicorum argumenta, nisi gratiam admitteret, quam antea negauerat, præsertim cùm apud Apostolum Paulum toties commendetur gratia Dei, quæ datur per Christum, cœpit eam admittere, & palam confessus est, dari aliquod adiutorium gratiæ, ad mandata Dei implenda. Sed subdolè. Non enim intelligebat internam gratiam adiuuantem, & iustificantem, quam vrgebant Catholici, sed externam legem & doctrinam, de qua nulla erat quæstio. Hanc autem legem & doctrinam ideò vocabat gratiam adiuuantem, quia per eam nobis proponitur, quid agere, vel omittere debeamus.

Hoc patet ex Augustino in libro de gratia Christi contra Pelagium. cap. 3. vbi sic ait: *Gratiam Dei & adiutorium quo adiuuamur ad non peccandum, aut in natura & libero ponit arbitrio, aut in lege atque doctrina vt videlicet cum adiuuat Deus hominem, vt declinet à malo, & faciat bonum, reuelando & ostendendo quid fieri debeat, adiuuare credatur, non etiam cooperando & dilectionem inspirando, vt id, quod faciendum esse cognouerit, faciat. Nam cum tria constituat atque distinguat, quibus diuina mandata dicit impleri, possibilitatem; scilicet, qua potest homo esse iustus: voluntatem, qua vult esse iustus: actionem, qua iustus est: horum trium primum, id est, possibilitatem datam confitetur à creatore naturæ, duo verò reliqua, id est, voluntatem & actionem, nostra esse asserit. Denique gratia Dei, non ista duo, quæ nostra omnino vult esse, id est, voluntatem & actionem, sed illam, quæ nobis ex Deo est, id est, possibilitatem perhibet adiuuari.* Et cap. 6. in fine: *Non vult aliud accipi per gratiam, quàm legem & doctrinam, qua naturalis possibilitas adiuuetur.* Et cap. 8. in principio, *Hinc itaque apparet, hanc eum gratiam confiteri, qua demonstrat, & reuelat Deus quid agere debeamus, non qua donat atque adiuuat, vt agamus.* Et cap. 41. *Tria constituit possibilitatem, voluntatem, & actionem: & solam possibilitatem dicit diuino adiuuari auxilio: voluntatem autem & actionem nullo Dei adiutorio existimat indigere. Ipsum verò auxilium, quo possibilitatem naturalem perhibet adiuuari, in lege constituit atque doctrina.*

2. Pelagij fraus.

Dixerat Pelagius, per adiutorium gratiæ intelligi legem & doctrinam. Sed cùm obijcerent Catholici, Apostolum Paulum commendare gratiam, quæ datur per Christum: legem & doctrinam, per Mosen datam esse; Igitur præter legem & doctrinam, oportere etiam gratiam, qua Christiani simus, confiteri: cùm, inquam, sic obijcerent, fassus est, præter legem & doctrinam, dari aliam gratiam, quæ Christianorũ propria sit. Sed iterum subdolè. Non enim intelligebat internam gratiam, de qua loquitur Apostolus, sed

externam, quæ consistit in exemplo Christi. Sicut enim per legem & doctrinam proponitur nobis, quid agere debeamus: sic etiam per exemplum & vitam Christi. Eodem ergo sensu, exemplum Christi, quo legem & doctrinam, appellebat adiutorium gratiæ.

Hoc patet ex Augustino in libro de gratia Christi contra Pelagium, cap. 39. vbi sic ait: *Apostolus dicit: Gratia Dei per Christum Iesum Dominum nostrum: Hanc iste* (Pelagius) *cum constituat non in virtutis eius auxilio, sed imitationis exemplo, quid amplius de illo sperare debemus, vbicunque gratiæ nomen sub ambigua generalitate commemorat?* Et cap. 41. *Ipsum verò auxilium, quo possibilitatem naturalem perhiberet adiuuari, in lege constituit atque doctrina.* Et paulò post; *Sed hoc adiutorium legis atque doctrinæ etiam propheticis fuisse temporibus, adiutorium autem gratiæ, quæ propriè gratia nuncupatur, in Christi esse arbitratur exemplo.* Et infrà: *Hæc ergo pro meo captu intelligere potui in Pelagij scriptis, quando nominauit gratiam.*

3. *Pelagij fraus.*

Addebat Pelagius, adiutorium gratiæ (quod ipse ponebat in lege, doctrina & exemplo Christi) secundùm merita nostra dari, vt patet ex Aug. in lib. de gratia Christi, cap. 22. vbi de eo sic loquitur: *Apertissimè dicit, gratiam secundùm merita nostra dari.* Et quia Catholici putabant illum loqui de interna gratia adiuuante & iustificante, quasi illa daretur ex præcedentibus meritis liberi arbitrij: coëgerunt illum in Concilio Palæstino reuocare hanc sententiam, tanquam erroneam & sacris Scripturis repugnantem. Igitur, velut mutata & reuocata sententia, palam in Concilio asseruit, gratiam Dei non dari ex meritis, sed gratuitò. Hoc etiam subdolè & fraudulenter ab eo factum. Nam postea fassus est, se per gratiam, quam asseruerat dari sine meritis, non intellexisse internam gratiam, de qua Episcopi in Concilio loquebantur, sed beneficium creationis & liberi arbitrij. Hoc n. beneficium non conferri ex præcedentibus meritis, cùm nulla possint esse nostra merita; antequam per creationem liberum arbitrium accipiamus. Idem respondebant sectatores Pelagij, cùm illis obiiceretur, quòd Pelagius errorem reuocasset, & cum Episcopis Catholicis sentiret, ac proinde eos idem facere oporteret.

Hæc omnia patent ex Augustino. Nam in epist. 165. ad Sixtum ita scribit: *Pelagius in Ecclesiastico iudicio Palæstino* (*non enim aliter inde impunitus exisset*) *anathematizauit eos, qui dicunt, gratiam Dei secundùm merita dari*: Et paulò post; *sed cùm ab istis quæritur, quam gratiam Pelagius cogitaret sine vllis præcedentibus meritis dari, quando anathematizabat eos, qui dicunt gratiam Dei secundùm merita nostra dari, respondent, sine vllis præcedentibus meritis gratiam, ipsam humanam esse naturam, in qua conditi sumus. Neque enim antequam essemus, mereri aliquid poteramus, vt essemus. Abiiciatur à Christianorum cordibus ista fallacia. Nam omnino non istam gratiam commendat Apostolus, qua creati sumus, vt homines essemus, sed qua iustificati sumus, vt homines iusti essemus.*

Et epist. 95. ad Innocentium: *Audiuimus esse in vrbe Roma nonnullos, qui cum talia sentire non credunt, præsertim quia in Oriente, vbi degit, gesta Ecclesiastica facta esse iactatur, quibus putatur esse purgatus. Vbi quidem, si Episcopi eum Catholicum pronunciarunt, non ob aliud factum esse credendum est, nisi quia se dixit Dei gratiam confiteri, & ait posse hominem suo labore ac voluntate iustè viuere, vt ad hoc adiuuari Dei gratia non negaret. His enim auditis verbis, Catholici Antistites nullam aliam Dei gratiam intelligere potuerunt, nisi quam in libris Dei legere, & populis Dei prædicare consueuerunt. Eam vtique de qua dicit Apostolus: Non irritam facio gratiam Dei, sine dubio, gratiam qua iustificamur ab iniquitate, & qua saluamur ab iniquitate, non qua creati sumus cum propria voluntate. Nam si intellexissent illi Episcopi, eam illum dicere gratiam, quam etiam cum impijs habemus, cum quibus homines sumus, negare verò eam, qua Christiani & filij Dei sumus: quis eum patienter Catholicorum Sacerdotum non dicimus audiret, sed ante oculos suos ferret? Quapropter non culpandi sunt iudices, quia Ecclesiastica consuetudine nomen gratiæ audierunt, nescientes, quid huiusmodi homines, vel in doctrinæ suæ libris, vel in suorum solent auribus spargere.*

4. *Pelagij fraus.*

Hoc etiam addebat Pelagius, gratiam Dei non esse simpliciter necessariam ad implenda Dei præcepta, sed tamen esse vtilem ad faciliùs implenda. Catholici putabant illum loqui de interna gratia, at ille loquebatur de externa, quæ in lege & doctrina consistit. Dicebat enim hominē per liberum arbitrium, & naturalem cognitionem boni ac mali, posse bene viuere; & mala euitare, etiam seclusa lege scripta, & doctrina ab alio tradita: tametsi fateretur legē scriptā, & doctrinam ab alio traditam, multùm prodesse ad benè beatéque viuendum, & omnia mala euitanda.

Hoc patet ex Augustino in libro de gratia Christi contra Pelagianum, cap. 26. vbi ait: *Iste dicit, propterea dari gratiam, vt quod à Deo præcipitur, faciliùs impleatur.* Et cap. 27. *Vult vtique credi, tantas esse naturæ vires, vt etiam sine auxilio Spiritus Sancti, & si minus benè, tamen aliquo modo nequaquam spiritui resistatur.* Et cap. 28. *Sed etiam hic vult intelligi, ad hoc esse auxilium, vt faciliùs fiat per gratiam, quod etsi minus facilè, tamen putat geri præter gratiam.*

Ex his omnibus, quæ hactenus dicta sunt, manifestum est, Pelagium hæc tria sensisse. 1. nullam dari gratiam internam, sed solùm externum beneficium creationis, legis, doctrinæ, & exempli. 2. tantas esse vires liberi arbitrij, vt per eas possit homo seruare totam legem, iustificari, perseuerare, & vitam æternam consequi. 3. totam prædestinationem pendere ex libero hominis arbitrio.

De Semipelagianis.

Et hæc sufficiant de Pelagianis. Ab iis tamen distincti sunt Semipelagiani, seu Massilienses, qui multò aliter de gratia & prædestinatione sentiebant. Fatebantur illi contra Pelagium & Cœlestium, non solùm gratiam externæ prædicationis, sed etiam internæ inspirationis necessariam esse ad salutem, nec quemquam sine illa posse seruare legem, iustificari, perseuerare, aut vitam æternam consequi. Et hoc rectè. Totus illorum error in eo consistebat, quòd putarent in nobis esse quoddam initium, quo sine interna gratia, per solas naturæ vires possimus ita incipere & conari benè agere, vt deinde gratia Dei ad nostrum conatum & desiderium promouendum subsequeretur. Vnde hæc erat vna eorum propositio: *Labori humano subiungitur gratia.* Item hæc, *Conatus nostri irriti sunt, nisi gratia Dei adiuuentur & promoueantur.* Hæc doctrina colligitur ex Cassiano, collatione decima tertia, qui fuit caput & author illius contra Augustinum, & eam desumpsit ex Græcis Patribus, præsertim ex Chrysostomo præceptore suo.

Tria tamen notanda sunt. Primum est, Semipelagianos, seu Massilienses non velle, hoc initium, quod dicunt esse ex nobis, semper prius esse gratia: sed quandoque etiam gratiam priorem esse, ita vt aliquando Deus præueniat nostram voluntatem, aliquando nostra voluntas præueniat diuinam gratiam. Ita docet Cassianus collat. 13. cap. 12. circa finem, his verbis: *Præuenit ergo hominis voluntatem,*

quia dicitur, *Deus meus, misericordia eius præueniet me. Et rursum, Dominum remorantem atque vtiliter substantem, vt nostrum experiatur arbitrium, voluntas præuenit nostra, cum dicitur, mane oratio mea præueniet te. Et iterum: Præueni in maturitate & clamaui, & præuenerunt oculi mei ad te diluculo. Aduocat etiam nos, & inuitat, cum dicit: Tota die expandi manus meas ad populum non credentem mihi & contradicentem. Et inuitatur à nobis, cùm dicimus ei, Tota die expandi manus meas ad te. Expectat nos cum dicitur per Prophetam. Propterea expectat nos Dominus, vt misereatur nostri. Et Expectatur à nobis cùm dicimus. Expectans expectaui Dominum, & respexit me.*

Et cap. 15. confirmat hoc varijs exemplis. Ait enim Zacchæum & Latronem prius postulasse, quàm eis gratia daretur, & sua sollicitudine Christum præuenisse. At Matthæum & Paulum, aliósque Apostolos à diuina gratia fuisse præuentos. *Andream*, inquit, *ac Petrum, cæterosque Apostolos, nihil de salutis suæ remedio cogitantes, spontanea gratiæ suæ dignatione præuenit, Zacchæum ad conspectum Domini fideliter se extendentem, non solùm suscipit, sed etiam benedictione cohabitationis illustrat. Inuitum ac repugnantem attrahit Paulum. Cornelio precibus & eleemosynis iugiter insistenti, velut remunerationis vice via salutis ostenditur, &c.*

Et cap. 16. dicit, Deum esse quorundam susceptorem, quia eorum conatus adiuuat, quorundam verò saluatorem, quia eos omnino præuenit. *Inde est*, inquit, *quòd orantes non solùm protectorem ac saluatorem, sed etiam adiutorem ac susceptorem Dominum proclamamus, In eo enim, quòd prior aduocat, & ignorantes nos atque inuitos attrahit ad salutem, protector atque saluator noster est; in eo autem, quòd annitentibus nobis opem ferre, fugientesque suscipere ac munire consueuit, susceptor ac refugium nominatur.* Hanc doctrinam impugnat Prosper in libro contra Collatorem cap. 13. 33.

Alterum est, Semipelagianos seu Massilienses variè sensisse de isto initio liberi arbitrii, quale nimirum illud esset. Nam aliqui per illud initium, non solùm internos actus, seu desideria voluntatis, sed etiam multa externa opera intelligebant, propter quæ gratia nobis donaretur, vt videre est apud Cassianum locis citatis. Alij verò vnum tantùm initium ex parte nostra admittebant, nempe, *velle sanari*. Vide Hilarium in epist. ad Augustinum, paulò post initium.

Tertium est, eos nunquam dixisse, initium illud ex nobis, cui gratiam subiungebant, esse meritorium gratiæ de condigno: sic enim non esset gratia. Vnde Cassianus lib. 12. de Instit. cœnobiorum, cap. 11. & 13. circa finem, planè fatetur: nec initium illud, nec vllum opus nostrum, condignum esse diuina misericordia & gratia. Solùm ergo concedebant Massilienses meritum congruum seu impetratorium ad obtinenda prima auxilia gratiæ actualis, quibus ad iustificationem disponimur & promouemur. Vide Vasq. 1. p. disp. 89. c. 4.

QVÆSTIO III.

Quid sentiant Catholici de Prædestinatione.

AVgustinus & alij Catholici, qui eum sequuntur, partim differunt à Caluinistis, partim à Pelagianis. Neque enim omnia tribuunt nudo Dei arbitrio, vt Caluinistæ, neque omnia libero arbitrio hominis, vt Pelagiani: sed mediam viam tenent. Eorum sententia continetur his conclusionibus.

1. Vtraque Prædestinatio, tam ad vitam, quàm ad mortem, in æterno Dei consilio, posterior est præuisione peccati originalis, idest, Deus æterno suo decreto, ex toto hominum genere per peccatum originale corrupto, tanquam ex massa quadam perdita, quosdam prædestinauit ad vitam, alios ad mortem.

2. Prædestinatio ad mortem facta est ex præuiso peccato, siue originali, siue actuali, siue vtroque, Prædestinatio ad vitam duplex est. Vna ad primam gratiam, altera ad gloriam. Prædestinatio ad primam gratiam facta est ex sola Dei misericordia, sine vllis præuisis meritis. De prædestinatione ad gloriam quæstio est. Aliqui putant factam esse ex præuisis meritis gratiæ: alij sine præuisis meritis, ex sola Dei liberalitate.

3. Circa prædestinatos ad viam tria præstat Deus in tempore. 1. largitur illis non solùm fidem, sed etiam initium fidei sine præcedentibus eorum meritis, quæ tamen per peccatum amitti, & per pœnitentiam recuperari potest. 2. largitur gratiam actualem, quæ & necessaria, & sufficiens est ad præcepta Dei seruanda: nec libertati arbitrij quicquã officit. 3. peccata ipsorum, si quæ propria voluntate commissa sunt, gratuitò tollit per iustitiam inhærentem.

4. Circa reprobos, quos ad mortem prædestinauit, etiam tria præstat. 1. largitur illis sufficientem gratiam excitantem, cum qua saluari possent, si vellent, 2. non solùm prohibet illis peccata, sed etiam auxilia gratiæ confert, vel ad cauenda, antequam patrata sint, vel expianda, postquam admissa sunt. 3. iustè illos punit propter peccata commissa, & non expiata.

Hæ Catholicorum conclusiones breuiter explicandæ sunt.

I. Catholicorum Conclusio.

Vtraque prædestinatio tam ad vitam, quàm ad mortem, in æterno Dei consilio, posterior est præuisione peccati originalis, id est, Deus æterno suo decreto, ex toto hominum genere per peccatum originale corrupto, tanquam ex massa quadam perdita, quosdam prædestinauit ad vitam, alios ad mortem.

Hoc docet Augustinus varijs locis, præsertim in epistola 105. ad Sixtum, & epist. 106. ad Paulinum, & libro de bono perseuerantiæ cap. 14. & in Enchiridio cap. 98. & 99. & lib. 1. ad Simplicianum, quæstione 2. vbi apertè agit de massa corrupta, ex qua alij prædestinati, alij reprobati sunt. Vnde illud Roman. 9. 21. *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere, aliud vas in honorem, aliud verò in contumeliam?* vbique interpretatur de massa generis humani per peccatum originale corrupta, vt videre in epist. 105. ad Sixtum, vbi sic habet. *An non habet potestatem figulus luti ex massa, vtique meritò rectéque damnata, facere aliud vas in honorem indebitum propter misericordiæ gratiam, aliud in contumeliam debitam propter iræ iustitiam?* Plura in eandem sententiam scribit ibidem, lib. 1. ad Simplicianum quæst. 2. & alibi.

Consentit Bellarminus in libro 2. de gratia & libero arbitrio cap. 9. cùm ait: *Prædestinatio ex sententia S. Augustini & Scripturarum diuinarum, non præcessit, sed secuta est præuisionem peccati originalis, ob quod vniuersum genus hominum factum est quasi quædam massa damnata. Vnde est illud Apostoli ad Roman. 9. an non habet potestatem figulus ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam?*

Idem sentire debent omnes illi, qui ex vna parte docent, Christum non venturum fuisse, nisi Adam peccasset: & ex altera, prædestinationem nostram in meritis Christi fundatam esse. Nam ex his duobus principiis efficaciter sequitur, præuisionem peccati Adæ priorem esse decreto Incarnationis Christi, & similiter hoc decretum prius esse prædestinatione Sanctorum, quæ merita Christi, & consequenter Incarnationem supponit.

2. *Catholicorum Conclusio.*

Prædestinatio ad mortem facta est ex præuiso peccato, siue originali, siue actuali, siue vtroque. Prædestinatio ad vitam duplex est : vna ad primam gratiam, altera ad gloriam. Prædestinatio ad primam gratiam facta est ex Dei sola misericordia, sine vllis præuisis meritis. De prædestinatione ad gloriam quæstio est. Aliqui putant factam esse ex præuisis meritis gratiæ, alij sine præuisis meritis, ex sola Dei liberalitate.

Hæc conclusio habet tres partes. Prima est, quod prædestinatio ad mortem facta sit ex præuiso peccato, siue originali, siue actuali, siue vtroque, ac proinde, quòd præuisum peccatum sit causa prædestinationis ad mortem. Hoc expressè tradit & explicat Bellarminus libro 2. de gratia & libero arbitrio, cap. 16. circa finem his verbis : *Adiecimus in nostra propositione, causam reprobationis esse præuisionem peccati originalis vel actualis, quia non omnes reprobat Deus positiuè propter originale peccatum, cùm illud verè nonnullis reprobis per baptismi gratiam remittatur, sed alios propter originale tantùm, vt paruulos non baptizatos, alios propter actuale tantùm, vt baptizatos adultos : alios propter vtrumque, vt infideles adultos. De qua re vide Augustinum in libro de correptione & gratia capite 13. & Prosperum in responsione ad secundum caput Gallorum. Quòd si beatus Augustinus vt plurimum reprobationis causam referre videtur ad peccatum originale, ratione cuius totum humanum genus factum est quasi quædam massa damnata, propterea id facit, quoniam inde incipit omnium reproborum damnatio. Tametsi aliqui eruuntur ex massa per baptismum, & ad ædificium transferuntur, vt ipse etiam Augustinus scribit in epist. 54. ad Dardanum quæstione 2. tamen iterum per actuale peccatum reuertuntur ad massam, & ideo sic habentur à Deo, quasi nunquam ab ea massa separati fuissent.*

Secunda est, quòd Prædestinatio ad primam gratiam facta sit ex sola Dei misericordia, sine vllis præuisis meritis. In hoc omnes Catholici conueniunt contra Pelagianos, vt notat Bellarminus lib. 2. de gratia & libero arbitrio c. 11. Nec indiget longa probatione. Nam testimonia Scripturæ clara sunt. Rom. 9. 16. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Rom. 11. 16. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non est gratia.* Et infrà. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei ?* Et 2. Corinth. 3. 5. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid boni à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et Eph. 2. 8. *Gratia enim saluati estis per fidem, & hoc non ex vobis: Dei enim donum est, non ex operibus, vt ne quis glorietur.* Et 2. Tim. 1. 9. *Vocauit nos vocatione sancta, non secundùm opera nostra, sed secundùm propositum suum & gratiam, quæ data est nobis in Christo Iesu ante tempora secularia.*

Tertia est, quòd Prædestinatio ad gloriam, secundùm aliquos facta sit ex præuisis meritis gratiæ : secundùm alios, ex sola Dei misericordia. Et quidem Osorius, Franciscus Turrianus, Stapletonus, & Valentia putant priori modo facta esse, nempe ex præuisis meritis gratiæ, Bellarminus verò & Franciscus Suarez, posteriori modo nempe ex sola Dei misericordia. Hæc dissensio orta est ex Augustino, qui variè de hac re locutus est, ita vt nunc his, nunc illis fauere videatur. Vide quæ supra dicta sunt cap. 11. q. 4.

Gabr. Vasquez, Molina, Bartholomæus Camerarius;

3. *Catholicorum conclusio.*

Circa prædestinatos ad vitam tria præstat Deus in tempore. 1. largitur illis non solùm fidem, sed etiam initium fidei, sine præcedentibus eorum meritis, quæ tamen per peccatum amitti, & per pœnitentiam recuperari potest. 2. largitur illis gratiā actualem, quæ & necessaria & sufficiens est ad præcepta Dei seruanda : neque libertati arbitrij quicquam officit. 3. peccata ipsorum, si quæ propria voluntate commissa sunt, gratuitò tollit per iustitiam inhærentem.

In hac conclusione multæ sunt partes. Prima est, quòd Deus prædestinatis ad vitam largiatur, non solum fidem, sed etiam initium fidei : sine vllis ipsorum meritis præcedentibus. Hoc partim asseritur contra Pelagianos: partim cōtra Semipelagianos. Nam vtrique dicebant, initium fidei esse ex nobis, consummationem verò ex Deo, licèt non eodem sensu. Pelagiani sic intelligebant, nos ex nobis paratos esse credere & assentiri iis omnibus, quæ sunt fidei : non tamen posse reipsa credere & assentiri, nisi Deus reuelet & proponat nobis ea, quæ credenda sunt. Itaque ex parte Dei nihil aliud requiri, quàm vt nobis reuelet per mysteria fidei. Hoc si faciat, nos per nostras vires naturales posse illis omnibus sufficienter assentiri. Ita eos sensisse refert D. Thomas in 2. 2. q. 6. art. 1. Et constat ex Concilio Mileuitano can. 4.

Semipelagiani sic intelligebant, ipsam quidem fidē esse ex nobis, sed incrementum eius à Deo, vt testatur D. Augustinus in lib. de prædestinat. Sanctorum, cap. 2. his verbis, *Nunc eis respondendum esse video, qui dicunt, ex nobis quidem nos habere ipsam fidem, sed incrementum eius ex Deo : tanquam fides non ab ipso donetur nobis, sed ab ipso tamen augeatur in nobis eo merito, quo cœpit à nobis.*

Catholici contra vtrosque docent, tam initiū quàm progressū fidei esse ex Deo; quod probat Augustinus loco citato, variis Scripturæ testimoniis. Rom. 12. 3. *Vnicuique diuisit Deus mensuram fidei.* Philip. 1. 29. *Vobis donatum est pro Christo, non solùm vt in eum credatis, sed vt etiam pro illo patiamini.* 2. Corinth. 3. 5. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid boni à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Ex quo loco sic argumentatur Augustinus: *Attendant hic, & verba ipsa perpendant, qui putant ex nobis esse fidei cœptum, & ex Deo esse fidei supplementum. Quis enim non videat prius esse cogitare, quàm credere ? Nullus quippe credit aliquid, nisi cogitauerit esse credendum. Quid ergo pertinet ad religionem & pietatem, de qua loquebatur Apostolus, si non sumus idonei cogitare, aliquid quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est, profectò non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipimus, ex Deo est. Quocirca, sicut nemo sibi sufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcunque opus bonum : ita nemo vel ad incipiendam, vel ad perficiendam fidem, &c.*

Secunda pars est, quòd fides per peccatum infidelitatis amitti, & iterum per pœnitentiam recuperari possit. Ita passim docent Catholici cum D. Thom. in 2. 2. q. 5. art. 3. & q. 11. art. 4. Et quidem quòd amitti possit manifestum est, quia omnes hæretici, qui prius fuerunt Catholici, illam amiserunt, vt Nicolaus Antiochenus, Arius, Macedonius, Pelagius, & illi, de quibus Apostolus 1. Timoth. 1. 19. *Quidam circa fidem naufragauerunt, ex quibus est Hymenæus & Alexander,* Et cap. 4. 1. *In nouissimis temporibus discedent quidam à fide.* Quòd autem fides semel amissa recuperari possit, æquè certum est, quia qui semel ab Ecclesia per hæresim egressi sunt, possunt iterum redire & saluari. Huc spectant orationes Ecclesiæ pro hæreticorum conuersione. Huc disputationes Augustini, Hier. & aliorum Patrum cum Donatistis, Manichæis, Pelagianis & similibus fidei Christianæ desertoribus. Huc canones & decreta, de modo recipiendi & admittendi hæreticos, qui ad Ecclesiæ obedientiam redeunt. Videri potest August. epist.

50. ad Bonifacium Comitem, & lib. 5. de baptismo contra Cresconium Grammaticum, cap. 12. & alibi.

Tertia pars est; quòd gratia Dei necessaria sit ad seruãda Dei præcepta. Hoc in multis Cõciliis definitum est contra Pelagianos, præsertim in Mileuitano can. 5. & Triden. sess. 6. can. 2. & manifestè colligitur ex illo Ioan. 15. 5. *Sine me nihil potestis facere.* Vide August. tract. 81. in Ioann. & D. Thom. 1. 2. q. 109. art. 3. & 4. alios ibidem.

Quarta est, quòd gratia Dei sufficiens sit ad seruanda Dei præcepta. Hoc contra Caluinistas definitum est in Cõcilio Trid. sess. 6. can. 18. & facilè ex scriptura conuincitur, Philipp. 4. 13. *Omnia possum in eo, qui me confortat*, Psalm. 118. 32. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* 1. Ioan. 5. 3. *Hæc est charitas Dei, vt mandata eius custodiamus, & mandata eius grauia non sunt.* Vide plura in Disputatione nostra de iustitia bonorum operum.

Quinta est, quòd gratia non tollat vsum liberi arbitrij. Hoc etiam contra Caluinistas definitum est in Concilio Trid. sess. 4. & 5. Et meritò. Nam Scriptura passim significat, in nostra potestate esse, diuinæ gratiæ cooperari, vel resistere. Act. 7. 51. *Vos sẽper Spiritui sancto resistitis.* Psalm. 94. 8. *Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Apocal. 3. 20. *Ego sto ad ostium & pulso: si quis aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum.* Hinc rectè & breuissimè Augustinus libro de spiritu & litera cap. 34. *Consentire vocationi Dei, vel ab ea dissentire, propriæ voluntatis est.* Et lib. de gratia Christi, cap. 14. *Quis non videat, & venire quenquam, & non venire arbitrio voluntatis?* Et D. Prosper lib. 2. de vocatione gentium, cap. 28. *Sicut qui crediderunt, iuuantur vt in fide maneant: sic qui nondum crediderunt, iuuantur vt credant, Et sicut illi in sua habent potestate, vt exeant: ita & isti ne veniant.* Vide Bellarm. lib. 4. de gratia & lib. arbit. cap. vlt.

Sexta est, quòd remissio peccatorum sit gratuita & non ex nostris meritis. Ita Concilium Trident. sess. 6. cap. 8. D. Thomas in 1. 2. q. 14. artic. 5. & 7. D. August. epist. 105. & alij passim. Et Scriptura sic docet, Rom. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Et Ephes. 2. 8. *Gratia enim saluati estis per fidem, non ex operibus.* Res non eget longiori probatione.

Septima est, quòd remissio peccatorum, seu iustificatio fiat per iustitiam inhærentem. Ita Concil. Trid. sess. 6. can. 11. D. Thom. in 1. 2. q. 113. art. 2. Bellarm. lib. 2. de iustific. cap. 2. & sequentibus. Multa de hac re dixi in nostra disputatione de Iustificatione, quæ hîc repetere non est necesse.

4. *Catholicorum conclusio.*

Deus circa reprobos tria præstat in tempore. 1. dat illis sufficientem gratiam excitantem, qua saluari possent, si vellent. 2. non solùm prohibet illis peccata; sed etiam offert auxilia gratiæ, vel ad ea cauenda, antequam patrata sunt; vel expianda, postquam admissa sunt. 3. iustè illos punit propter peccata libere commissa, & non expiata.

Hæc conclusio habet varias partes. Vna tãtùm probanda vel explicanda est, nempe quòd reprobi habeant sufficientem gratiam excitantem, qua saluari, & peccata cauere vel detestari possent, si vellent. Nam de cæteris non est difficultas. Dicimus ergo contra Caluinum, Deum propter merita Christi, non solùm electis, sed etiam reprobis, & vno verbo, omnibus adultis dare sufficientem gratiam ad salutem, ac proinde, si aliqui non saluentur, non esse defectum ex parte Dei, sed ex parte ipsorum. Atque ita ex recẽtioribus sentiunt Dominicus Soto lib. 1. de natura & gratia cap. 19. Ioannes Driedo de redemptione & cap. generis humani cap. 5. Vega lib. 13. in Conc. Trid. c. 13. Bellarm. lib. 2. de gratia & lib. arb. c. 5 Vasquez in 1. p. disput. 96. & 97. & alij. Et probatur ex Scripturis. Matt. 11. 28. *Venite ad me omnes qui laboratis & onerati estis, & ego reficiam vos.* Et 1. Timoth. 2. 4. *Deus vult omnes homines saluos fieri.* Hinc sumitur ratio, quia si Christus inuitat omnes ad pœnitentiam, ergo omnibus offert sufficiens auxilium, quo possunt pœnitere, si velint: alioqui frustra inuitaret. Item si omnes vult saluos fieri, debet velle iuuare, vt salui fiant. De hac re dixi superius plura.

In quo differant inter se Caluinistæ, Pelagiani, & Catholici.

Ex dictis facilè id colligi potest. Vt tamẽ res clariot fiat, summatim proponam ea, in quibus alij ab alijs dissident. Ac primò conferam Caluinistas cum Catholicis. 2. Pelagianos cum Catholicis. 3. Semipelagianos cum Catholicis. Nam propositum mihi est ostendere, Catholicos ab ijs omnibus dissidere. Prima ergo collatio inter Caluinistas & Catholicos est talis.

Caluinistæ docent.

1. Vtramque prædestinationem, tam ad vitam, quàm ad mortem, priorem esse præuisione peccati originalis.
2. Vtramque factam esse ex nudo Dei arbitrio, citra vllum meritum aut culpam ex parte hominum.
3. Fidem amitti non posse.
4. Gratiam Dei non sufficere ad seruandam legem.
5. Non esse in nostrâ potestate, consentire & reluctari gratiæ diuinæ.
6. Peccata electorum non imputari.
7. Non tolli, sed tegi.
8. Nullam esse iustitiam inhærentem.
9. Reprobis nullam penitus dari gratiam.
10. Reprobos à Deo impelli ad peccandum.
11. Deum esse authorem peccatorum.
12. Reprobos illudi à Deo ac decipi.

Catholici contra docent.

1. Vtramque prædestinationem non esse priorem præuisione peccati originalis.
2. Vtramque non esse factam ex nudo Dei arbitrio, sed alteram, vt minimum, factam esse ex præuisione culpæ.
3. Fidem & amitti, & recuperari posse.
4. Gratiam Dei sufficere ad totam legem seruandam.
5. Esse in nostra potestate, consentire & refragari diuinæ gratiæ seu motioni.
6. Peccata electorum imputari ad culpam & pœnam.
7. Eadem verè tolli in iustificatione, & non tantum tegi.
8. Dari veram iustitiam inhærentem; qua formaliter & intrinsecè iusti simus coram Deo.
9. Reprobis conferri gratiam, non tamen gloriam, quia nolunt gratiæ cooperari.
10. Reprobos sponte ac voluntariè peccare, contra Dei prohibitionem.
11. Deum nullo modo esse authorem peccati.
12. Reprobos patienter ac paternè tolerari à Deo.

Hæc est prima collatio, Sequitur altera, quæ est Pelagianorum cum Catholicis. Est autem eiusmodi.

Pelagiani docent.

1. Hominem solis naturæ viribus posse seruare totam legem, iustificari, perseuerare; & vitam æternam consequi.
2. Nullam requiri Gratiam internam excitantem, adiuuantem, aut iustificantem, sed sufficere libe-

rum arbitrium, legem, doctrinam, & exemplum.

3. Si quæ tamen detur gratia, eam dari ex meritis liberi arbitrij.

Catholici contra docent.

1. Hominem solis naturæ viribus non posse seruare totam legem, iustificari, perseuerare, & vitam æternam consequi.
2. Omnino necessariam esse gratiam internam, excitantem, adiuuantem & iustificantem; nec sufficere liberum arbitrium, legem, doctrinam & exemplum.
3. Nullam dari gratiam ex meritis liberi arbitrij, sed si prima sit, dari ex sola Dei liberalitate, si augmentum illius, posse dari ex meritis, non solius liberi arbitrij, sed simul gratiæ.

Superest tertia collatio Semipelagianorum & Catholicorum, qui minus inter se distant quàm vel Catholici & Pelagiani, vel Catholici & Caluinistæ. Est autem hæc.

Semipelagiani docent.

1. Initium salutis esse ex libero arbitrio.
2. Et gratiam Dei subsequi, non præuenire, nisi fortè aliquando.
3. Gratiam subsequentem dari ex merito liberi arbitrii, non quidem de condigno, sed de congruo.

Catholici contra docent.

1. Initium salutis esse à Deo, seu diuina gratia.
2. Itaque gratiam Dei præuenire nostras voluntates ad opera pietatis.
3. Nullam gratiam dari ex merito liberi arbitrij, primam semper dari ex sola Dei liberalitate, posse tamen augmentum illius dari ex merito gratiæ, non autem ex merito solius liberi arbitrij.

Ex hac breui collatione facilè apparet, Caluinistas & Pelagianos in extremis hærere: Catholicos autem in medio consistere. Caluinistæ nihil, Pelagiani omnia tribuunt libero hominis arbitrio. At Catholici aliquid gratiæ diuinæ, aliquid libero arbitrio tribuendum censent. Gratiæ quidem, quod præueniat, excitet, adiuuet voluntatem nostram: libero arbitrio, quòd gratiæ præuenienti, excitanti, & adiuuanti cooperetur. Vnde rectè Augustinus tract. 72. in Ioannem: *Operanti in se Christo cooperatur homo salutem æternam & iustificationem suam.* Et res certa est ex Scriptura Psal. 691. *Deus in adiutorium meum intende.* Rom. 8. 26. *Spiritus adiuuat infirmitatem nostram.* 1. Corinth. 15. 10. *Gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantiùs illis omnibus laboraui: non ego autem, sed gratia Dei mecum.* Quæ verba sic explicat D. Augustinus in lib. de gratia & libero arbitr. cap. 5. *Non ego autem, sed gratia Dei mecum, id est, non solus, sed gratia Dei mecum: ac per hoc, nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo.*

Obiectiones diluuntur.

1. Quidam Batauus Caluinista conatus est defendere hunc Caluini Aphorismum: *Deus solo arbitratu prædestinat homines ad æternam mortem & damnationem sine vlla ipsorum culpa*; asserens multos Catholicos idem sentire. Hæc tanta illius impudentia retundenda est.

2. Audi ergo Batauue, quisquis es, & erubesce, si potes. Primo loco, pro Caluini aphorismo citas Bellarminũ lib. 2. de gratia & libero arbitrio, cap. 10. vbi pro titulo capitis habet hæc verba; *Prædestinationis, nullam esse causam in nobis.* Sed fraudulenter, & mala fide agis. Nam Caluinus in suo Aphorismo loquitur de prædestinatione ad mortem: Bellarminus loco citato, de prædestinatione ad vitam. Caluinus asserit, nullam esse causam in reprobis, cur ad mortem & damnationem à Deo prædestinati sint: Bellarminus asserit, nullam esse causam in electis, cur ad vitam & cœlestem gloriam prædestinati sint. Hæc duo confundis tu, vt fucum facias. Est hoc veritatis studiosum esse, qualem te haberi vis? Non opinor. Et quæro ex te, si quis diceret Regis decretum esse, vt plurimi subditorum cruci affigantur, sine vlla ipsorum præuisa culpa; & item alius diceret, Regis decretum esse, vt aliqui ad honores & dignitates promoueantur, sine vllo ipsorum præuiso merito: an tu idem eos dicere, & sentire affirmares; Non vtique, si sanus esses. Cur ergo Caluinum & Bellarminum in eandem sententiam trahis, cum alter de prædestinatione ad mortem, alter de prædestinatione ad vitam locutus sit? Nihil dubito, quisquis hæc lecturus est, tibi, & mihi succensurum. Tibi, quòd tam nequiter agas in rebus ad fidem Christianam spectantibus; mihi quòd non satis acerbè te excipiam, vt meritus es.

3. Duo sunt, quæ hanc tuam impudentiam augent, Vnum quòd Bellarminus non ponat hæc nuda verba, *Prædestinationis nullam esse causam in nobis*, sed per multa capita disertè explicet, se loqui de prædestinatione ad gloriam. Si enim nuda illa verba posuisset, aliqua saltem specie potuisses ea interpretari de prædestinatione ad mortem. Cùm autem disertè & ex professo disputat de prædestinatione ad gloriam, qua fronte ausus es in alium sensum verba eius peruertere: Alterum est, quod c. 16. expressè condemnet sententiam Caluini cum ait: *Quemadmodum prædestinationem seu electionem gratiæ contra Pelagianos defendimus; ita reprobationem iustissimam contra Caluinianos defendere cogimur, qui cum homines ante præuisionem peccati ad peccatum & mortem æternam prædestinatos esse contendant, cum ipsa Dei iustitia pugnant, & omnia hominum scelera in Deum authorem refundunt.* Si hæc legisti, omnino improbus es, qui Bellarminum Caluino consentire asseris. Si non legisti, planè temerarius es, qui de re incognita sententiam profers. Vide an hoc sit, veritatis studiosum esse.

4. Secũdo loco citas testimonia ex Augustino, quibus persuadere vis, Caluinianum esse. Primum ex Enchiridio, cap. 110. *Deus*, inquit, *benè vtens malis tanquam summè bonus, ad eorum damnationem quos iustè prædestinauit ad pœnam, & ad eorum salutem, quos benignè prædestinauit ad gratiam.* Alterum, ex lib. 15. de ciuitate Dei cap. 1. *Genus humanum in duo genera, duas societates, seu ciuitates distribuimus, quarum vna prædestinata est in æternum regnare cum Deo, altera vero æternum subire supplicium cum diabolo.* Tertium ex tract. 38. in Ioannem: *Quomodo istis dixit, non estis ex ouibus meis? quia videbat eos ad sempiternum exitium prædestinatos, non ad vitam æternam sui sanguinis pretio comparatos.*

5. Fateor hæc omnia dici ab Augustino; Sed quid ad rem faciunt? Nihil planè. Solùm hinc potes colligere quosdam ad vitam, alios ad mortem prædestinatos esse. At nemo de hoc dubitat. Tota lis in eo consistit, an aliqui sine præuisa ipsorum culpa, ex solo Dei arbitrio, ad mortem prædestinati sint? Hoc asserit Caluinus. Ex Augustino nihil tale probari potest. Imo contrarium ex illo probo. Nam in primo testimonio à te citato, dicit quosdam iustè prædestinatos esse ad pœnam. Si iustè prædestinati sunt, non ergo sine præuisa culpa. Vnde idem August. lib. 3. contra Iulianum cap. 28. ait: *Bonus est Deus, iustus est Deus: potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est: non potest quenquam sine malis damnare, quia iustus est.* Ex quo sic concludo: Quod Deus in tempore non potest iustè facere, hoc ab æterno nõ potest iustè decernere: at in tempore non potest quenquam iustè damnare sine malis meritis, vt Augustinus ait. Ergo non potest ab æterno iustè id decernere.

6. Tertio loco citas ex Concilio Valentino cap.3. hæc verba, *Fidenter fatemur, prædestinationem electorum ad vitam, & prædestinationem ad mortem*. Sed bis peccas. Primò, quia nihil ad quæstionem faciunt hæc verba. Secundò, quia omittis ea, quæ contra Caluinum faciunt. Sic enim loquitur Concilium loco citato: *Fidenter fatemur, prædestinationem electorum ad vitam, & prædestinationem impiorum ad mortem: in electione tamen saluandorum, misericordiam Dei præcedere meritum bonum; in damnatione verò periturorum, meritum malum præcedere iustum iudicium Dei*. Hæc tu omisisti, quia apertè destruunt Caluini sententiam. Nam Caluinus vult, iudicium seu reprobationem Dei priorem esse malo merito. At Concilium contra definit, malum meritum prius esse iudicio Dei, in æterna præscientia.

7. Quartò, citas ex Isidoro lib.2. de summo bono c.6. hæc verba: *Gemina est prædestinatio, siue electorum ad requiem, siue reproborum ad mortem*. Sed quorsum? Non disputamus, an duplex sit prædestinatio, vt sæpè dixi, sed hoc agitur, an prædestinatio ad mortem fiat solo Dei arbitrio citra vllam culpam ex parte hominis? Hoc affirmat Caluinus, non Isidorus. Non igitur ex Isidoro defendis Caluinum.

8. Quintò, citas Angelomum in c.8. lib.2. Regum, vbi sic ait, *Christus per occultam dispensationem, ex populo infideli, alios gratuita miseratione viuificans, ad æternam libertatem prædestinauit, alios verò occulto iudicio, in sua impietate relinquendo, perpetua morte damnauit*. Neque hic author quicquam facit pro Caluino. Non enim asserit, aliquem prædestinari ad mortem ex solo Dei beneplacito, quod Caluini dogma est.

9. Sextò, citas ex D. Hieron. q.10. ad Hedibiam, hæc verba: *Si Esau & Iacob nondum nati erant, nec aliquid egerant boni, aut mali vt demererentur Deum, vel offenderent, & electio illorum atque abiectio, non merita singulorum, sed voluntatem eligentis atque obiicientis ostendit, quid dicemus?* Itemque hæc; *Si hoc recipimus, vt faciat Deus, quodcunque voluerit, & absque merito & operibus vel eligat aliquem, vel condemnet: ergo non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*. Et iterum, *Ergo frustra quæritur, cum in potestate eius sit & voluntate, absque bonis, & malis operibus, vel eligere aliquem, vel abijcere*. Sed mi homo, putas nos fungos esse, qui hanc tuam imposturam non aduertamus: Hier. recitat illa verba, non ex sua, sed ex impiorum mente & sententia. Et postea ex sua sic subdit, *Deus autem æquali cunctos sorte generauit, & dedit arbitrii libertatem, vt faciat vnusquisque quod vult siue bonum, siue malum: intantum autem dedit omnibus potestatem, vt vox impia disputet contra creatorem suum*, & infrà. *Vnus est solis calor, & secundùm essentias subiacentes, alia soluit, alia constringit, alia liquefacit, alia indurat. Liquatur enim cera, & induratur lutum, & tamen caloris non est diuersa natura. Sic & bonitas & clementia Dei, vasa iræ, quæ apta sunt in interitum, indurat; vasa autem misericordiæ, quæ præparauit in gloriam, quæ vocauit, non saluat irrationabiliter, & absque iudicii veritate, sed causis præcedentibus, quia alij non susceperunt filium Dei, alij autem recipere sua sponte voluerunt. Hæc autem vasa misericordiæ, non solùm populus gentium est, sed etiam ij, qui ex Iudæis credere voluerunt, & vnus credentium effectus est populus. Ex quo ostenditur non gentes eligi, sed hominum voluntates*.

10. Expende hæc verba Hieronymi, & videbis, quàm longè absint à Caluino. Hieronymus dicit, *Deus æquali sorte cunctos generauit*. Caluinus contra lib. 3. Inst. c. 21. §. 5. *Non enim pari conditione creantur omnes*. Hieronymus dicit, *Deus dedit arbitrij libertatem, vt faciat vnusquisque quod vult, siue bonum, siue malum*. Caluinus contra, lib. 2. Inst. cap. 2. in titulo, *Hominem arbitrij libertate esse spoliatum*. Et lib. 3. c. 23. *Non dubitabo igitur simpliciter fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem, atque id necessariò futurum esse, quod ille voluerit*. Hieronymus dicit, *Vnus est solis calor, & secundùm essentias subiacentes, alia liquefacit, alia indurat. Sic & bonitas Dei, vasa iræ indurat, & vasa misericordiæ saluat: non absque iudicij veritate, sed causis præcedentibus*. Caluinus contra, lib.3. Inst. cap. 21. §. 7. *Vbicunque regnat hoc Dei beneplacitum, nulli in considerationem veniunt opera*. Et cap. 23. §. 2. *Homines nudo Dei arbitrio, citra proprium meritum in æternam mortem prædestinantur*.

11. Septimò, citas Augustinum super Ioannem lib.3. c. 161. *Quare hunc trahat Deus, & illum non trahat, noli velle iudicare si non vis errare*. Et Anselmum in epist. ad Romanos cap. 11. *Nulla creatura perscrutari valet, cur Deus misereatur potius huic, quàm illi*. Et D. Thomam 1. par. quæst. 23. artic. 5. *Quare hos Deus eligat in gloriam, & hos reprobarit, non habet rationem, nisi diuinam voluntatem*.

12. Hic partim erras in citãdis authoribus, partim in re ipsa. Citas Augustinum lib.3. super Ioannem cap. 161. At nullus talis liber, aut caput est in Augustino. Verba autẽ à te citata habentur tractatu 26. in Ioannem. Sed facilè te excuso. Sedes ad negotia Reipublicæ, & professores Heidelbergenses, qui hæc testimonia in gratiam tui corraserunt, obiter suo munere perfuncti sunt.

13. In re magis erras. Hoc breuiter tibi explicabo. Quæstio de causa reprobationis potest dupliciter institui. Primò absolutè, vt si quæram, quare Deus reprobauit Esau? Secundò comparatè, vt si quæram, quare Deus potiùs reprobauit Esau, quàm Iacob: cum vterq; esset in eadem massa? Igitur authores citati intelligendi sunt iuxta posteriorem sensum, vt ex verbis illorum patet. De priori sensu, de quo nostra controuersia est, longè aliter sentiunt, quàm Caluinus. Si enim quæram ex Caluino absolutè & simpliciter. Quare Deus reprobauit Esau? respondebit, *quia sic illi visum est*, At Authores citati respondebunt *quia peccator erat*.

14. Res potest explicari exemplo familiari. Sint duo latrones, qui iussu Principis detineantur in carcere. Princeps alteri donet vitam, alterum ad supplicium damnet. Si nunc quæras ex Principe, quare hic moritur laqueo? respondebit, quia latro est. Si vrgeas, quare alteri potius das vitam; quàm huic, cum vterque sit latro? iterum respondebit, quia sic volo. Atque hæc D. Augustini, Anselmi, & D. Thomæ sententia est. At Caluinus, Beza, & similes, siue absolutè, siue comparatè causam reprobationis inquiras, ad nudũ Dei arbitrium confugiunt. Magna igitur inter hos & illos differentia est.

15. Octauò, citas Cameracensem (quem iudiciosum vocas) lib.1. sent. quæst.22. art.2. vbi ait, *secundùm scripturam, etiamsi Deus aliquam creaturam æternaliter puniret, vel affligeret sine eius peccato, vel purè annihilaret, nullam iniustitiam vel crudelitatem ei faceret. Vnde illud Sapientiæ 12. Quis tibi imputabit si perierint nationes, quas tu fecisti? Deus non est obligatus legibus creatis, quasi aliquid priùs sit iustum, quàm Deus velit illud, cùm tamen omnino sit è conuerso*.

16. Hic primum miror, te citare Cameracensem, & vocare hominem *iudiciosum*, cum certò constet, te nunquam vidisse, aut legisse illum authorem. Hoc inde colligo, quia post citatum Cameracẽsem, citas Petrum de Aliaco, tanquam distinctum authorem à Cameracensi, cum tamen vnius idémque sit, qui habet duo nomina. Nam idem ille homo, qui dictus est Pe-

trus de Aliaco, seu Petrus Aliacensis, fuit Episcopus Cameraci in Belgio, & inde sortitus est nomen Cameracensis. Et tu Simpliciane, propter hæc duo nomina putasti esse duos authores. Perinde ac si quis putaret Virgilium & Maronem esse duos poëtas. Sed facilè ignosco tibi hunc errorem. Non n. Theologus, sed causidicus es; pro vno coronato, duos libenter accipis.

17. Sed ad rem. Citas pro Caluino Cameracensem. Tria tibi regero. Primò Cameracensis disputat de possibili, non de facto. Disputat, inquam, quid Deus per absolutam suam potentiam facere posset si vellet, non autem quid reipsa faciat in tempore, aut ab æterno facere decreuerit. At nostra quæstio procedit de facto, non de possibili. Igitur testimonium Cameracensis non est ad rem. Secundo, Cameracensis agnoscit absolutam Dei potentiam, quam Caluinus impugnat lib. 3. Inst. cap. 23. §. 2. his verbis: *Neque commentum ingerimus absolutæ potentiæ, quod sicut profanum est, ita meritò detestabile nobis esse debet.* Tertiò, Cameracensis non tanti momenti est, vt teneamur illum sequi præsertim cum August. & multi alij contrarium doceant. Sic enim scribit Augustinus epist. 106. ad Paulinum, *Quemquam verò immeritum, & nulli peccato obnoxium, si Deus creditur, alienus ab iniquitate non creditur.* Et lib. 3. contra Iulianum cap. 28. *Bonus est Deus, iustus est Deus. Potest aliquos sine bonis meritis liberare quia bonus est: non potest quenquam sine malis meritis damnare, quia iustus est.* Et S. Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 26. *Notum est iram Dei dici non posse, nisi vbi creditur hominis iniquitas processisse.* Sanè hæc testimonia Augustini & Fulgentij vt tu ipse vides, omnino euertunt sententiam Cameracensis. Cum ergo Augustinus & Fulgentius, sine dubio maioris sint authoritatis, quid est, quod Cameracensem nobis obiicis, qui ab Augustino & Fulgentio non recedimus?

18. Nonè, citas Gregorium Ariminensem. Petrum de Aliaco. M. Ms. [illegible] ad Ingen. D. Bannes, Franciscum Maironis. Et ex Gregorio Ariminensi allegas 6. conclusiones his verbis;

1 *Quòd nullus est prædestinatus propter bonum vsum liberi arbitrii, quem Deus præsciuit illum habiturum.*

2 *Nullus est prædestinatus, quia præsciuit fore finaliter sine obice habitualis gratiæ.*

3 *Quòd quemcunque Deus prædestinauit, gratis præcisè, & pure misericorditer prædestinauit.*

4 *Quòd nullus est reprobatus propter malum vsum liberi arbitrij, quem Deus præsciuit illum habiturum.*

5 *Quòd nullus est reprobatus, quia præscitus, fore finaliter cum obice diuinæ gratiæ.*

6 *Quòd quemcunque Deus reprobauit, sine quacunque causa in ipso reprobato reprobauit.*

19. Hîc iterum dico, quod ante monui, te non legisse hos authores. Hoc colligo ex variis indiciis. Primò, quia Petrum de Aliaco distinguis à Cameracensi, cùm sit idem author. Secundò, quia non citas locum, in quo Ariminensis habeat supradictas conclusiones. Citares autem si legisses. Tertiò, quia reuerà Ariminensis non habet illas sex conclusiones; sed tantùm priores quinque. Sextam habet Petrus de Aliaco. Quartò, quia nec Gregorij Ariminensis, nec Petri de Aliaco mentem & doctrinam assecutus es. Hoc sic ostendo.

20. Varij sunt effectus prædestinationis & reprobationis, vt supra dixi. Prædestinationis quidem, gratia vocationis, iustificatio, æterna gloria. Reprobationis autem, permissio primi peccati, obduratio, exclusio à gloria, & æterna punitio. Possunt igitur dupliciter spectari Prædestinatio & Reprobatio. 1. quatenus includunt omnes suos effectus simul sumptos. 2. quatenus includunt vltimum tantùm effectum. Vnde duplex potest esse quæstio. Prior an. ex parte hominis detur aliqua causa prædestinationis & reprobationis, quo ad omnes effectus simul sumptos. Posterior, an ex parte hominis detur aliqua causa prædestinationis & reprobationis, quoad vltimum tantùm effectum.

21. Sed ne oriatur confusio, faciamus quatuor quæstiones ex duabus. Prima sit, an ex parte hominis detur aliqua causa prædestinationis, quoad omnes effectus simul sumptos? id est, an Deus ab æterno decreuerit alicui dare primam gratiam vocationis cum cæteris effectibus, propter præuisum meritum? Respondent omnes Catholici negatiuè. Et ratio euidens est, quia nemo potest mereri primam gratiam, vt in variis Conciliis contra Pelagianos definitum est.

22. Secunda, an ex parte hominis detur aliqua causa reprobationis, quoad omnes effectus simul sumptos; id est, An Deus ab æterno voluerit permissionem primi peccati cum aliis effectibus, propter præuisum peccatum? Hoc etiam Catholici negant. Et ratio est æquè euidens, quia permissio primi peccati non potest habere aliud peccatum præcedens quod sit causa permissionis, alioqui primum peccatum non esset primum, quod est contra suppositionem.

23. Iuxta has duas responsiones negatiuas intelligendæ sunt supradictæ conclusiones Gregorii Ariminensis & Petri de Aliaco. Cum enim dicunt, ex parte hominis nullam esse causam prædestinationis aut reprobationis, loquuntur de prædestinatione, aut reprobatione, quoad omnes effectus simul sumptos. Hoc patet ex illorum scriptis, vbi clarè se explicant.

24. Tertia quæstio est, an ex patre hominis detur aliqua causa prædestinationis quoad gloriam; id est, An Deus ab æterno decreuit alicui dare gloriam ex præuisis meritis? Aliqui ex Catholicis affirmant; alij negant, vt supra dixi quæst. 7. Et parum refert, quid hîc sentias, quia in hoc puncto non consistit difficultas, quæ inter nos & Caluinum controuertitur, sed in sequenti.

25. Est ergo quarta quæstio, an ex parte hominis detur aliqua causa reprobationis, quoad æternam mortem seu damnationem? id est, An Deus ab æterno prædestinauerit homines ad mortem & damnationem propter præuisum peccatum? Affirmant Catholici, Negat Caluinus. Et hoc est punctum difficultatis, de quo agitur. Hîc ergo ostendendum tibi est, Gregoriũ Ariminensem, & Petrum de Aliaco sentire cum Caluino, quod ego potius nego. Tu quidem citasti conclusiones illorum, sed ego eas interpretatus sum, iuxta primam & secundam quæstionem. Quod autem in hac quarta quæstione nobiscum sentiant contra Caluinum, facilè tibi ostendam ex verbis Petri Aliacensis, qui clarè se explicat. Sic enim loquitur quæst. 12. artic. 2. circa finẽ, *Capiendo prædestinationem & reprobationem pro tali effectu* (loquitur de vltimo effectu) *potest concedi quod ipsius est aliqua causa, sumendo causam largè prout meritum solet dici causa præmij vel pœnæ, quia de lege ordinaria, tali merito posito; sequitur tale præmium vel pœna. Vnde, sic loquendo, cuilibet reprobationis est aliqua causa, scilicet culpa, &c.* Si hæc verba legisses, non ita temerè in errorem te ipsum præcipitasses, aut ab aliis præcipitari passus fuisses. Et si deinceps præcipitium cauere vis, lege D. Thomam in 1. par. quæstione. 23. articulo 5. vbi hæc omnia disertè & copiosè explicat.

26. Hactenus respondi ad authores à te citatos pro

Caluino. Et vt summatim colligam, quæ dicta sunt, nihil aliud de te possum affirmare; quàm quod mala fide, negligenter, oscitanter, & turpiter causam Caluinistarum propugnaueris. Bellarmini verba per meram impudentiam in contrarium sensum peruertisti. Concilij Valentini authoritatem, ex imperitia, contra teipsum adduxisti. Ex Isidoro & Angelomo quæ nihil ad rem faciunt, attulisti. Augustinum, Hieronymum, & D. Thomam non intellexisti. Reliquos nec vidisti, nec legisti vnquam. Et quod maximè ridiculum est; miserum Petrum de Aliaco in duos homines partitus es. I nunc & persuade vulgo, veritatis studiosum te esse. Mihi certè nunquam persuadebis.

CAPVT XVII.

De Potentia Dei.

1. Dvplex in Deo potentia est. Vna, qua personæ diuinæ in Deo; altera, qua creaturæ extra Deũ producuntur. De posteriori hîc agitur. Et hæc pauca de ea disputari possunt. 1. an in Deo sit potentia. 2. an potentia Dei distinguatur à voluntate Dei. 3. an potentia Dei sit infinita. 4. an Deus sit omnipotens. 5. an possit efficere, vt præterita non fuerint. 6. an possit facere plura, quàm quæ fecit. 7. an ea quæ fecit, possit facere meliora. In plerisque errant Caluinistæ, vt videbimus.

QVÆSTIO I.

An in Deo sit Potentia?

1. Dvplex est potentia, vna actiua, quæ pertinet ad causam efficientem; altera passiua, quæ ad materialem. Actiua est principium agendi aliquid. Passiua est principium patiendi seu aliquid in se recipiendi. Quæritur; an vtraque sit in Deo. Catholici affirmant de actiua, negant de passiua. Vorstius Caluinista, qui omnia turbat, etiam passiuam in Deo ponit.

2. Prima Conclvsio. In Deo non est propriè potentia passiua. Ratio est euidens, quia potentia passiua dicit ordinem ad formam aliquam recipiendam, siue substantialem, siue accidentalem: Ergo in iis tantùm reperitur, quæ possunt aliquam formam, seu perfectionem in se recipere. At Deus, cùm sit infinitæ perfectionis, vt supra probatum est, non potest formam aliquam seu perfectionem vlteriorem in se recipere: Ergo in Deo non est potentia passiua. Quod obiicit Vorstius, Deum recipere in se noua accidentia realia nempe noua decreta; iam ante refutatum est.

3. Dices, Deus producit in se Verbum mentis, realiter à se distinctum: Ergo habet potentiam passiuam, qua in se recipit Verbum mentis à se productum. Respondeo. Deus Pater non recipit in se Verbum mentis à se productum, eo sensu, quo intellectus noster recipit in se verbum mentis, quia in Deo Verbum mentis non est accidens, sed substantia, nec est substantia imperfecta, quæ in alia recipiatur: sed perfecta, & per se, ac in se, subsistens. Quæres, quomodo ergo dicunt Theologi, Patrem producere Verbum *ad intra*, si Verbum non recipitur in Patre; Respondeo. Hoc ideo dicunt, quia Verbum non est alterius, sed eiusdem naturæ & essentiæ cum Patre. Distinguunt enim has duas propositiones: *Deus producit Verbum ad intra.* Et, *Deus producit creaturas ad extra.* Volunt hoc dicere, Verbum esse eiusdem naturæ cum Deo producente: creaturas esse diuersæ naturæ.

4. Secvnda Conclvsio. In Deo est vera & propria potẽtia actiua 1. Paralip. 29. 12. *In manu tua virtus & potentia.* Iob. 13. 25. *Contra folium, quod vento rapitur, ostendis potentiam tuam.* Psalm. 105. *Quis loquetur potentias Domini?* Ratio à posteriori est, quia Deus produxit omnes creaturas: Ergo debet habere potentiam, seu principium actiuum, quo eas produxerit. Dices; Potentia Dei non distinguitur reipsa ab essentia, sed tantum ratione, seu nostro concipiendi modo: Ergo in Deo reipsa non est potentia, sed tantùm nostro concipiendi modo. Respondeo. Non sequitur; quia ad rationem potentiæ actiuæ sufficit, vt sit actiuum principium producendi aliquid, quod sit ex natura rei distinctum à producente. Hoc autem conuenit potentiæ diuinæ, quia est actiuum principium producendi creaturas, quæ sunt realiter distinctæ à Deo producente. Quod autem sit idem re cum essentia, nihil obstat quominus sit potentia actiua.

5. Sed contra; Potentia actiua debet esse principium alicuius actionis à se distinctæ. Cum enim sit principium agendi, necessariò dicit essentialem ordinem ad actionem eliciendam. At potentia diuina non est principium alicuius actionis à se distinctæ. Nam illa actio, vel esset immanens, vel transiens. Non 1. quia immanens non distinguitur à Deo. Nec 2. quia transiens non datur, vt patet ex D. Thoma, qui passim docet, non dari actionem mediam inter Creatorem, & creaturam, sed tantùm relationem creantis ad rem creatam, & rei creatæ ad Deum creantem.

6. Respondeo. Ex mente D. Thomæ neganda est maior propositio. Non enim necesse est, vt potentia actiua sit principium veræ actionis, vt patet in productione diuinarum personarum, vbi nulla vera actio intercedit; sed satis est, vt sit principium producendi aliquid distinctum à producente, siue illud sit actio, siue terminus, siue vtrumque. Iam autem potentia Dei actiua, licet non sit principium veræ actionis secundùm D. Thomam; non est tamen principium creaturarum, quæ immediatè, & sine vlla actione à potentia Dei emanant. Vnde D. Thomas statuit hoc discrimen inter potentiam diuinam & creatam, quòd hæc sit principium actionis & effectus simul, illa verò solius effectus. Nam creaturæ nullũ possunt effectum producere, nisi mediante actione. Deus autem potest sine actione. Vide in 1. p. quæst. 25. artic. 1. ad 3. Ex aliorum sententia potest etiam negari minor; quia inter Deum & creaturam agnoscunt mediam actionem, non quidem immanentem, sed transeuntem, nempe ipsam creationem, qua Deus producit creaturas. De qua agemus in sequenti capite.

QVÆSTIO II.

An Potentia Dei distinguatur à voluntate Dei?

1. Certum est potentiam Dei, qua producit creaturas, esse idem realiter cum essentia Dei, & omnibus diuinis attributis: quia vt docent Theologi, omnia in diuinis sunt idem, inter quæ non est oppositio relatiua. Quæstio est, an potentia saltem ratione distinguatur à voluntate? Id est, an voluntas & potentia sint duo attributa diuina ratione inter se distincta, sicut voluntas & intellectus? Alij affirmant cum Durando, alij negant cum D. Thoma.

2. Prima Conclvsio. Potentia Dei non distinguitur ab eius voluntate, tanquam attributum ab attributo. Ratio est, quia voluntas Dei est efficacissima: Ergo non indiget potentia executiua à se distincta, sed ipsamet exequitur omnia, quæ vult, iuxta illud Psalm. 113. 11. *Omnia quæcunque voluit fecit.* Et Ephes. 1. 11. *Operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.* Et Esther. 13. 9. *Non est, qui possit tuæ resistere vo-*

lantati. Et Isa. 45. 10. *Omnis voluntas mea fiet.* Dices: Quando attributa creata distinguuntur inter se realiter, tunc diuina distinguuntur inter se ratione: sed voluntas & potentia executiua distinguũtur realiter in creaturis: Ergo in Deo distinguuntur ratione. Respondeo. Maior vera est, quando nihil derogatur diuinæ virtuti aut perfectioni. Multùm autem derogatur, si voluntas Dei non esset per se efficax, sed indigeret potentia exequente.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Potentia Dei, qua immediatè producit creaturas, est voluntas Dei, non quidem simpliciter & absolutè sumpta, sed quatenus addit respectum & rationem principij, seu quatenus efficax est ad creaturas producendas. Hæc conclusio est explicatio præcedentis. Et prior pars probatur, quia voluntas Dei simpliciter & absolutè sumpta versatur circa bonum creatum & increatum, potentia autem executiua solùm versatur circa creaturas: Ergo voluntas simpliciter sumpta, latiùs patet, quàm potentia executiua. Posterior etiam probatur; quia quidquid Deus extra se producit, hoc facit per volitionem efficacem tanquam per potentiam executiuam: Ergo voluntas, quoad illam volitionem, est potentia executiua. Dices: Ergo potentia differt saltem ratione à voluntate simpliciter sumpta; & sic incidimus in sententiam Durandi. Respondeo. Differt quidem ratione; non sicut attributum ab attributo, sed sicut includens ab incluso. Nam potentia includit voluntatem, & præterea rationem principij. At secundùm Durandum, potentia & voluntas sunt duo attributa, sicut intellectus & voluntas, quorum vnum non includit alterum.

QVÆSTIO III.

An potentia Dei sit infinita?

1. NEgat Vorstius Caluinista. Ratio eius est, quia potentia Dei non extendit se ad impossibilia: ergo non est infinita. Hoc paradoxon refutatum est cap. 5. §. 8. Quid boni authores sentiant, breuiter explicabo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Actiua Dei potentia infinita est. Hoc euidenter sequitur ex dictis. Nam si essentia & substantia eius infinita est, quod supra ostendi, necesse est virtutem & potentiam eius infinitam esse. Huc spectat illud Psalm. 144. 3. *Magnitudinis eius non est finis eius.* Et Baruch. 3. 25. *Magnus est, & non habet finem.* Idem aliqui confirmant à posteriori, quia Deus creauit hunc mundum ex nihilo ad creandum autem requiritur potentia infinita.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Potentia Dei potest duobus modis dici infinita 1. intrinsecè ratione suæ entitatis. Hanc infinitatem habet essentia, vt iam dixi. 2. extrinsecè, ratione obiecti, & actionis transeuntis. Ratione obiecti, quia non producit tot effectus quin possit plures producere. Ratione actionis qui non operatur tam perfectè, quin possit perfectiùs operari. Itaque ab obiecto dicitur infinita, quasi extensiuè; ab actione, quasi intensiuè. Vide D. Thomam quæst. 1. de potentia, artic. 2.

4. DICES 1. Id, quod ab alio exceditur, non potest esse infinitum: alioqui daretur aliquid maius infinito; sed potentia Dei exceditur ab eius scientia: quia Deus plura scit, quàm potest facere: Scit enim mala qua tamen non potest facere: Ergo potentia Dei non est infinita. Respondeo. Potentia Dei spectari potest dupliciter, vt dixi. Primò, intrinsecè secundùm suam entitatem: & sic non exceditur à scientia. Secundò extrinsecè quoad obiectum; & sic vno sensu exceditur, altero non item. Exceditur, quoad numerum, quia plura cadunt sub scientiam Dei, quàm sub potentiam. Non exceditur, quoad proportionem, quia sicut scientia Dei extendit se ad omnia scibilia, sic potentia ad omnia possibilia.

5. Dices 2. Deus non potest producere effectum infinitum: Ergo non habet potentiam infinitam, non enim aliunde, quam ex effectu, colligi potest, quanta sit vis & potentia in agente. Respondeo. Quanta sit vis & potentia in agente, potest cognosci duobus modis. Primò, ex intrinseca natura & essentia agentis, cui commensuratur potentia. Sic cognoscimus potentiam Dei esse infinitam; quia essentia Dei infinita est: potentiam creaturæ finitam esse; quia essentia illius finita est. Secundò, ex effectu. Sic non possumus cognoscere infinitatem potentiæ Dei ex infinitate effectus: quia repugnat effectum Dei simpliciter infinitum esse. Possumus tamen aliunde cognoscere. 1. quia producit effectum ex nihilo. 2. quia non producit tot effectus, quin possit plures producere. 3. quia non facit tam perfectos, quin possit perfectiores efficere.

QVÆSTIO IV.

An Deus sit omnipotens?

1. QVidquid dicant Caluinistæ. 1. certum est Deum reuerà omnipotentem esse. Hoc salua fide negari non potest. Nam in symbolo fidei sic profitemur: *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* Et patet ex Scripturis. Gen. 17. 1. *Ego Deus omnipotens.* Et Matth. 19. 26. *Apud Deum omnia possibilia sunt.*

2. Secundò certum est, Deum ideo dici omnipotentem, quia potest facere omnia possibilia. Hoc patet ex ipso nomine omnipotentiæ. Dicitur enim *omnipotentia*, non quasi omnis potentia, sed quasi omnium possibilium potentia. Obiici potest illud Augustini in Enchiridio cap. 96. *Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam, quidquid vult, potest.* Respondeo. Aliud est quærere, quæ sit ratio omnipotentiæ, aliud verò, quod sit signum omnipotentiæ. Ratio omnipotentiæ in eo consistit, quòd possit efficere omnia possibilia. Signum autem omnipotentiæ est, posse facere, quidquid absolutè velit. Nos ergo assignamus rationem omnipotentiæ. Diuus Augustinus signum: Dices: Multa sunt possibilia, quæ Deus non potest facere. Non enim potest peccare, mentiri, ambulare, comedere, orare, quæ tamen omnia possibilia sunt. Possunt enim fieri ab homine. Hæc obiectio paulò post diluetur.

3. Tota difficultas in eo est, quid vocemus possibile, quid impossibile. Nam multa sunt, quæ Caluinistæ dicunt esse impossibilia, nos autem possibilia, vt verbi gratia, idem corpus esse simul in diuersis locis: accidentia manere sine subiecto: corpus non occupare locum, & quæ similia sunt. E contrariò, multa apud illos sunt possibilia, quæ nos putamus impossibilia: v. g. Deum esse authorem peccati: peccata manere in homine iustificato: hominem formaliter iustificari per alienam iustitiam; Igitur hoc semel explicandum est, quid sit possibile: quid impossibile, vt inde certò colligamus, quid Deus facere possit, quid non possit.

4. PRIMA CONCLVSIO. Possibile & impossibile dupliciter sumi possunt. 1. comparatè. 2. absolutè. Illud dicitur possibile vel impossibile, comparatè, quod respectu huius vel illius potentiæ est possibile vel impossibile, quia scilicet ab hac, vel illa potentia fieri potest, aut fieri non potest: quo pacto possibile est homini ambulare: impossibile, volare. Habet enim potentiam ad ambulandum, non ad volandum. Illud dicitur possibile, vel impossibile absolutè, quod ex natura sua tale est, vt possit fieri, aut non fieri: quo pacto possibile est, albedinem videri, impossibile sonum

ſonum videri. Nam albedo natura ſua talis eſt, vt videri poſſit, ſonus non item.

5. Secunda Conclvsio. Deus poteſt illud omne facere, quod ſimpliciter & abſolutè eſt poſſibile, ſeu quod ſecundùm ſe tale eſt, vt fieri poſſit. Hoc facilè probatur ex dictis: Duo enim requiruntur, vt quis dicatur poſſe aliquid facere. Vnum ex parte facientis, alterum ex parte obiecti faciendi. Ex parte facientis requiri[illegible] vt habeat potentiam ad faciendum. Ex parte obiecti, vt poſſit fieri, ſeu vt natura ſua tale ſit, [illegible]i non repugnet fieri. Hinc ſequitur, tunc quippiam non poſſe fieri ab aliquo, quando eſt defectus, vel ex parte facientis, vel ex parte obiecti, vel ex parte vtriuſque: Tunc autem poſſe fieri, quando nullus eſt defectus. Exemplo rem oſtendam. Homo non poteſt creare Angelum, quia licet Angelus creabilis ſit, ac proinde non ſit defectus ex parte obiecti; tamen homo non habet ſufficientem potentiam ad creandum, & ideò ex parte facientis eſt defectus. Similiter homo non poteſt videre ſonum, quia licet habeat potentiam viſiuam, tamen ſonus non eſt viſibilis. Denique lapis non poteſt videre odorem, quia nec ipſe habet potentiam videndi: nec odor videri poteſt.

6. Ex hoc principio ſic argumentor: Quando nullus eſt defectus, nec ex parte agentis, nec ex parte obiecti, tunc obiectum poteſt fieri ab agente: ſed in propoſito nullus eſt defectus. Non quidem ex parte Dei, quia ipſe eſt omnipotens, & habet potentiam infinitam, ac illimitatam. Nec ex parte obiecti, quia, vt ſupponimus, obiectum eſt abſolutè poſſibile. Ergo Deus poteſt facere, quidquid abſolutè poſſibile eſt. Et hoc ſenſu debet dici omnipotens. Et confirmatur ex Diuo Thoma quæſt. 1. de potentia; art. 7. quia cùm Deus dicitur omnipotens, aut ideò dicitur, quia poteſt omnia, quæ ſunt poſſibilia creaturæ: aut quia poteſt omnia, quæ ſunt ipſi poſſibilia: aut quia poteſt omnia, quæ ſunt abſolutè poſſibilia. Non primum, quia diuina potentia ad plura ſe extendit, quàm potentia creaturæ, vt patet in creatione, & miraculis. Nec ſecundum, quia hoc eſſet idem per idem explicare. Eſſet enim ſenſus. Deum poſſe omnia, quæ poteſt. Deinde ſequeretur, quamlibet rem eſſe omnipotentem, quia quælibet res poteſt, quod poteſt. Reſtat ergo tertium, vt nimirum dicatur omnipotens, quia poteſt omnia, quæ ſunt abſolutè poſſibilia, quod nulli alteri conuenit.

7. Tertia Conclvsio. Illud eſt abſolutè poſſibile, quod non implicat contradictionem, quod verò implicat, eſt abſolutè impoſſibile. Hoc lumine naturali eſt euidens. Nam implicatio contradictionis nihil aliud eſt, quàm repugnantia; ſed quod repugnat fieri, hoc impoſſibile eſt fieri: & quod non repugnat, hoc eſt poſſibile. Hinc ſequitur Deum poſſe facere, quidquid non implicat contradictionem: non poſſe, quod implicat. Solùm reſtat inquirendum, quid implicet; quid non implicet. Dico hoc implicare, quod pugnat cum eſſentia rei: vel clariùs, quod eſt contra naturam & eſſentiam rei, verbi gratia, implicat Deum mentiri, quia mendacium eſt contra naturam & eſſentiam Dei, cùm Deus per eſſentiam ſit ſuprema veritas. Vnde, ſi Deus mentiretur, eſſet Deus, & non Deus, quod implicat: Deus ex ſuppoſitione: non Deus, quia non eſſet prima veritas.

8. Si ergo ſciremus in particulari, quænam ſit natura & eſſentia cuiuſque rei, ſimul etiã ſciremus, quid implicet, aut quid non implicet contradictionem, v.g. ſi ſciremus, quæ ſit eſſentia & natura accidentis, ſtatim etiam ſciremus, an ſit contra naturam accidentis, eſſe ſine ſubiecto. Si eſt contra naturam illius, iam implicat, accidens eſſe ſine ſubiecto. Si non eſt, non implicat. Idem de ſimilibus exemplis dicendum eſt.

9. Qvarta Conclvsio. Vt euidenter ſciamus, Deum aliquid poſſe facere, duo neceſſaria ſunt. Vnum ex parte Dei, vt, ſcilicet euidenter ſciamus, Deum eſſe omnipotentem. Alterum ex parte obiecti, vt euidens nobis ſit, in obiecto non eſſe contradictionem, ſeu non eſſe contra naturam & eſſentiam obiecti. Si vtrumque nobis euidens ſit, etiam euidens eſt, Deum hoc poſſe facere. Quòd ſi ſolùm credamus, Deum eſſe omnipotentem, & ex parte obiecti non videamus apertam contradictionem: tunc ſolùm veriſimile nobis eſt, poſſe à Deo fieri. Hinc ſequitur, quando diſputamus cum Caluiniſtis, qui contendunt probare, hoc vel illud eſſe impoſſibile, & à Deo fieri non poſſe; eos nihil contra nos effecturos, niſi oſtendant apertam repugnantiam in obiecto; verbi gratia. Si non poſſunt Caluiniſtæ oſtendere, eſſe contra intrinſecam rationem quantitatis, vt idem corpus alicubi exiſtens quantitatiuo modo, alibi ſimul eodem modo ponatur: non poterunt etiam oſtendere, hoc eſſe impoſſibile, ſeu ſimpliciter repugnare, quia à priori nullum aliud principium ſeu caput repugnantiæ excogitari poteſt. Inconuenientia verò, quæ à poſteriori inferri ſolent, facilè à Theologis ſoluuntur.

10. Ex dictis manet ſoluta illa obiectio, qua vrgebatur, Deum non poſſe peccare, mentiri, ambulare, ac proinde non eſſe omnipotentem; Dicendum enim eſt, Deum propterea non poſſe ea facere, quia implicat contradictionem, vt ipſe ea faciat, ac proinde non eſt poſſibile, ſed impoſſibile. Eſt quidem poſſibile, vt homo peccet; aut mentiatur, non tamen vt Deus.

QVÆSTIO V.

An Deus poſſit efficere, vt præterita non fuerint?

1. HÆc quæſtio (ſicut & duæ ſequentes) ex præcedenti reſoluenda eſt: & videndum, an id quod quæritur, implicet contradictionem, nec-ne? Dico breuiter, Deum iam non poſſe facere, vt id quod reuera fuit, non fuerit, v.g. non poſſe facere, vt Adam, qui reuera peccauit, non peccauerit. Ita D. Thomas 1. p. quæſt. 25. art. 4. Et ratio eſt, quia implicat contradictionem. Sicut enim implicat, Socratem ſedere & non ſedere; ſic etiam, Socratem ſediſſe & non ſediſſe. Hinc D. Auguſtin. lib. 26. contra Fauſt. cap. 6. *Quiſquis ita dicit, ſi omnipotens eſt Deus, faciat, vt quæ facta ſunt, facta non fuerint, non videt ſe hoc dicere: Si omnipotens eſt, faciat, vt ea quæ vera ſunt, eo ipſo, quo vera ſunt, falſa ſint.* Et Anſelm. lib. 2. cur Deus homo, cap. 12. *Cum Deus facit aliquid, poſtquam factum eſt, iam non poteſt non eſſe factum: ſed ſemper verum eſt factum eſſe.* Et D. Hieron. in epiſt. ad Euſtochium; de cuſtodia virginitatis: *Audenter loquar, cum omnia poſſit Deus, ſuſcitare virginem non poteſt poſt ruinam.*

2. Idem colligitur ex Apoſtolo, qui ad Hebr. 6. cap. ſic argumentatur: Deus non poteſt mentiri: Ergo quod promiſit & iurauit euenturum, non poteſt non euenire. Hæc conſequentia non valeret, ſi ad præteritum eſſet potentia, vt loquuntur Scholaſtici, quia tunc ſine vllo mendacio poſſet Deus efficere, vt id non eueniret, quod promiſit & iurauit euenturum. Efficeret enim, ſe non promiſiſſe & iuraſſe: Supponit ergo Apoſtolus, non dari potentiam ad præteritum. Et ſanè niſi ita eſſet, multum periclitaretur certitudo reuelationum & promiſſionum diuinarum, quod nullo modo concedi debet.

3. Dices 1. Deus iam non eſt minus potens, quàm fuerit ab æterno: ſed ab æterno potuit facere, vt Adam non eſſet; ergo iam poteſt facere, vt nõ fuerit. Reſpõ-

deo. Non sequitur, quamuis enim Deus maneat semper æquè potens, nec ex parte illius sit vllus defectus, tamen ex parte obiecti est defectus, quia quod prius erat possibile, hoc iam factum est impossibile.

4. Dices 2. Si Deus non potest efficere, vt præterita non fuerint, non poterit etiam efficere, vt futura contingentia non eueniant; sed hoc falsum; ergo & illud. Probatur sequela maioris, quia Deus ab æterno sciuit, quænam contingentia sint euentura: si ergo non potest efficere, vt non præsciuerit illa esse euentura, non potest etiam efficere, vt illa non sint euentura, alioqui scientia Dei esset falsa. Respondeo. Verum est, quòd Deus iam non possit efficere, vt quæ reuera futura sunt, non eueniant, posito quòd ipse præuideret esse futura, & statuerit non impedire. Nam alioqui sequeretur, præscientiam Dei posse falli, ac proinde Deum non esse Deum, quod implicat contradictionem. Et hoc sensu dicit August. lib. 26. cont. Faust. c. 4. *Tam non possunt futura non fieri, quàm non fuisse facta præterita.*

QVÆSTIO VI.

An Deus possit facere plura, quàm quæ facit?

1. CAtholici distinguunt duplicem Dei potentiam ordinariam, & absolutam. Docent ergo Deum per ordinariam potentiam non plura posse facere quàm quæ facit: per absolutam posse. Caluinistæ rident hanc distinctionem asserentes Deum non posse aliud facere, quàm quod ordinariè facit: & absolutam potentiam esse *profanum commentum, & execrandam blasphemiam.* Vide Caluin. lib. 3. Instit. cap. 23. §. 2. Et lib. 2. c. 7. §. 5.

2. PRIMA CONCLVSIO. Deus per potentiam ordinariam non potest aliud facere, quàm quod facit. Ratio est, quia ordinaria potentia est, qua potest id facere, quod ab æterno decreuit facere: at Deus nec potest mutare decretum suum, vt supra probaui: nec potest facere contra decretum suum. Ergo non potest alia facere, quàm quæ decreuit facere.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Deus per absolutam potentiam potest plura facere, quàm facit, aut ab æterno decreuit facere. Ratio est quia absoluta potentia est, qua Deus potest facere, quidquid non implicat contradictionem, sed præter ea, quæ facit Deus sunt multa alia, quæ non implicant contradictionem: Ergo præter ea, quæ facit, potest multa alia facere. Et confirmatur ex Euangelio. Nam, vt habetur Matth. 3. & Luc. 3. *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ*: quod tamen non decreuit facere. Item Matth. 26. *potuisset Deus exhibere Christo duodecim legiones Angelorum*, quod non fecit.

4. Dices: Potentia Dei & decretum Dei sunt idem realiter: ergo potentia non extendit se ad plura, quàm decretum. Respondeo. Ex parte suæ entitatis sunt idem: ex parte obiecti potest vnum latius patere, quàm alterum. Sicut supra dictum est de scientia & potentia Dei, quæ quidem secundùm entitatem suam sunt reipsa idem: Et tamen scientia ad plura obiecta extendit se quàm potentia.

QVÆSTIO VII.

An ea quæ facit Deus possit facere meliora?

1. PRIMA CONCLVSIO. Deus ea, quæ facit potest facere meliora accidentaliter, non tamen essentialiter. Ita D. Thomas q. 25. art. 6. Prior pars patet, quia potest homini aut Angelo dare plura & maiora dona supernaturalia, quibus accidentaliter perficiatur. Posterior probatur, quia essentia cuiusque rei consistit in indiuisibili. Ergo nihil potest addi vel detrahi.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Sunt tamen quædam creaturæ, quæ in quodam genere non possunt fieri meliores: vt humanitas Christi, B. Maria Virgo, & visio beatifica. Ita D. Thomas artic. citato ad quartum. Ratio est, quia nec humanitas Christi potest vniri meliori personæ: nec B. Virgo potest esse melioris filij mater: nec visio beatifica potest esse circa nobilius obiectum.

CAPVT XVIII.

De Creatione & Gubernatione.

1. ACtus diuinæ potentiæ generatim sunt duo, Creatio & Gubernatio. Ad gubernationem spectant tres actus particulares. Primus est conseruatio rerum, cui opponitur annihilatio. Secundus, immutatio, qua res perficiuntur. Tertius cooperatio seu concursus cum caussis creatis ad agendum. De singulis dicam aliquid.

De Creatione.

2. Creatio est productio rei ex nihilo? Et dupliciter sumi potest, actiuè & passiuè. Quæstio est, quid sit creatio actiuè, & quid passiuè sumpta? Aliqui putant non esse actionem aliquam mediam inter creatorem & creaturam; sed tantùm relationem. Et quidem creationem actiuè sumptam, esse relationem creatoris ad creaturam; passiuè, relationem creaturæ ad creatorem. Alij aliter sentiunt.

3. PRIMA CONCLVSIO. Creatio actiua, nec est formaliter volitio diuina, nec relatio creatoris ad creaturam. Prior pars patet, quia volitio diuina est principiũ creationis, non ergo est ipsa creatio. Deinde, volitio est æterna: creatio temporaria. Posterior probatur. 1. quia si creatio formaliter esset relatio creatoris ad creaturam, iam creare nihil aliud esset formaliter, quàm Deũ referri ad creaturas: sed referri ad creaturas, supponit creaturas esse: Ergo & creare supponit creaturas esse. Hoc autẽ falsum est: Ergo & illud. 2. relatio creatoris & relatio creaturæ sunt simul natura: sed hæc est posterior creatura, quia in illa fundatur. Ergo & illa est posterior. At creatio actiua, est creatura, quia creatura fit per creationẽ: Ergo creatio actiua non est relatio creatoris ad creaturã.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Creatio actiua non est mutatio propriè dicta. Ita D. Thom. 1. p. q. 45. art. 2. ad 2. Et probatur, quia ad mutationem propriè dictam requiritur subiectum & duo termini. Nam mutatio est transitus subiecti præexistẽtis ab vno termino ad alium, quo pacto generatio est transitus materiæ ab vna forma substantiali ad aliam; & alteratio est transitus hominis aut equi ab vna qualitate ad aliam: & sic deinceps. At in creatione nullum præexistit subiectum, cùm creatio sit productio ex nihilo: Ergo creatio non est mutatio propriè dicta.

5. Dices, Si non est mutatio, ergo est relatio, quod tamen negatum est. Sequela patet, quia quando in productione alicuius rei non intercedit mutatio, tunc productio actiua est tantùm relatio per modum actionis significata, vt docet Diuus Thomas loco citato. Et patet in productione Verbi in diuinis: quæ propter defectum mutationis, est mera relatio Patris producentis ad Verbum productum. Respondeo. Mutatio sumitur dupliciter. Primò, propriè & strictè, vt significat transitum subiecti ab vno termino ad aliud. Secundò, communiter ac generatim, vt significat quamcunque rei inceptionem & desitionem. Quando ergo in productione alicuius rei nulla planè intercedit mutatio, nec propriè, nec generatim sumpta, tunc verum est, productionem actiuam esse tantùm relationem per modum actionis significatam. Et sic fit in productione diuinarum personarum, non autem in creatione. Nam in creatione, vt minimum, est mu-

ratio generatim sumpta, nempè inceptio alicuius rei, quæ antea non erat.

6. Tertia Conclusio. Creatio actiuè sumpta est vera actio transiens, per quam Deus confert esse rebus creatis, & cuius immediatum principium est volitio Dei practica. Probatur 1. ex dictis, quia nec est volitio diuina, nec relatio, nec mutatio propriè dicta: Ergo debet esse vera actio transiens. 2. quia Deus, quando creat Angelum, aut animam rationalem, verè ac realiter aliquid agit: Ergo per verā ac realem actionem. 3. quia nomine actionis nihil aliud intelligimus, quàm actualem influxum causæ agentis in effectum. Tunc enim dicitur agens agere, quando actū influit in effectum. Ergo vbi datur verus ac realis influxus causæ in effectum externum, ibi datur vera ac realis actio transiens. At in creatione datur verus ac realis influxus Dei in creaturam: Ergo est vera actio transiens. Minor patet, quia ille influxus, qui confertur per creationem, est ille idem qui continuatur per conseruationem, & subtrahitur per annihilationem: Hic autem realis est. Hinc sequitur, sicut creatio actiua est realis influxus, seu actiua emanatio, aut dependentia creaturæ à creatore, quatenus à Deo proficiscitur, ita creationem passiuam esse illam eandem emanationem seu dependentiam, quatenus se tenet ex parte creaturæ: Et sicut in illa fundatur relatio creatoris: ita in hac fundari relationem creaturæ. Hæc tamen realis est: illa, rationis.

7. Dices 1. Si creatio est vera actio transiens, ergo debet recipi in aliquo subiecto: at non potest recipi, quia in illo priori, quo creatio præcedit creaturam, non datur vllum subiectum, in quo recipiatur. Non ergo est actio transiens. Respondeo. Actio duplex, est vna substantialis, cuius terminus est substantia. Altera accidentalis, cuius terminus est accidēs. Vtraque est quidem prior suo termino sed substantialis, non requirit subiectum inhæsionis, sicut accidentalis. Creatio autem est actio substantialis. Non ergo indiget subiecto. Simile est de generatione, transsubstantiatione, & vnione hypostatica; quæ sunt actiones substantiales. Vbi ergo sunt eiusmodi actiones? Sunt extra suam causam: & in illo instanti naturæ, quo intelliguntur esse priores suis terminis, sunt quasi viæ quædam ad suos terminos. In illo autem instanti temporis, quo simul cum suis terminis, concipiuntur esse in suis terminis, non propriè, tanquam in subiecto, sed identicè; vt in re, cum qua idem sunt.

8. Dices 2. Si Deus producit creaturam mediante vera actione; ergo datur aliquid medium inter creatorem & creaturā, quod est absurdū, quia omne ens reale vel est creator, vel creatura. Respondeo. Creatio est aliquid medium inter creatorem & illam creaturam, quæ est terminus creationis, non autē est aliquid medium inter creatorem & creaturam absolutè: quia & ipsa creatio est creatura quædam, licèt non sit distincta realiter à suo termino, qui producitur.

9. Poterant hîc alia quædā disputari. 1. an solus Deus possit creare. 2. an saltem creatura per modum instrumenti possit concurrere ad creationem. 3. an solæ substantiæ, an etiam accidentia possint creari; Sed hæc passim obuia sunt. Vnum addam, quod supra insinuaui, an Deus dicatur propriè mutari, quando incipit agere aut creare, cùm ante non crearet? Et dico breuiter, non mutari. Nam per creationem nihil aliud fit in Deo, quàm quod acquirit nouam relationem creantis ad rem creatam. Hæc autem relatio non est realis. Non ergo efficit realem mutationem in Deo.

De Conseruatione & Annihilatione.

10. Loquor de conseruatione in genere causæ efficiētis, quatenus sumitur pro actione, qua Deus rem creatam conseruat: non autem de conseruatione, quæ in aliis causarum generibus fieri potest: quo pacto forma dicitur conseruare materiam, quatenus eam actuat, & vicissim materia formam, quatenus eam sustentat.

11. Igitur Conseruatio, vt hîc sumitur, est continuata productio, seu est eadem actio cum productione, quatenus permanet, & non abrumpitur. Deus enim dicitur conseruare creaturam, quatenus actionem illam continuat, qua creaturam produxerat. Potest tamen fieri, vt aliqua res producatur vna actione, & alia distincta conseruetur. Hoc enim non implicat. Imo sæpè fit, vt patet in rebus naturalibus. Nam calor producitur calefactione, non tamen conseruatur calefactione, sed noua actione, quæ à solo Deo proficiscitur.

12. Conseruationi opponitur Annihilatio, quæ nihil aliud est, quàm subtractio diuini influxus. Quando enim Deus subtrahit influxum suum quo cōseruabat creaturam, iam necesse est illam in nihilum recidere. Vnde patet annihilationem non fieri per aliquam actionem, sed potius per cessationem ab actione conseruatiua. Vide D. Thom. in 1. p. quæst. 104. artic. 3. ad 3.

De Immutatione

13. Duplex est rerum immutatio: Vna substantialis, quando in materiā introducitur noua forma substantialis. Altera accidentalis, quando in subiectum introducitur nouum accidens, siue naturale, siue supernaturale. Prior potest fieri, vel à solo Deo, vel ab agente naturali, concurrente Deo, non tamen ab Angelis. Posterior etiam ab Angelis, præsertim, si accidens, quod introducitur, non sit supernaturale.

De Concursu Dei cum causis secundis.

14. Concursus Dei cum causis secundis in genere causæ efficientis, tribus modis intelligi & explicari potest. Primò vt Deus ideo dicatur concurrere cum causis secundis, quia dat illis naturalem vim agendi, & eam conseruat. Secundò, quia mouet & applicat illas ad agendum, sicut faber mouet & applicat securim ad scindendum. Tertiò, quia influit in actionem & effectum illarum. Est autem magnum discrimen inter hos tres modos. Nam primus nihil aliud tribuit Deo, nisi conseruationem causarum secundarum. Secundus præter conseruationem, tribuit etiam actionem quandam, qua mouet & applicat causas secundas ad agendum: ita vt actio illa sit distincta ab actione causæ secundæ: sicut actio, qua faber mouet & applicat securim ad agendum, distincta est ab actione securis, qua scindit lignum. Tertius modus, præter conseruationem, tribuit illi etiam actionem quandam, non tamen distinctam ab actione causæ secundæ, sed planè eandem, ita vt Deus dicatur concurrere cum causa secunda, non quia mouet illam ad agendum, sed quia simul cum causa secunda ad eundem effectum concurrit.

15. Nunc quæstio est, in quo istorum modorum propriè consistat concursus Dei? Authores discrepant. Durandus putat solum primum sufficere, nec alium admittit. Alij volunt addendum esse secundum, vt D. Thom. Capreol. Ferrariensis. Alij tertium, non secundum, vt plerique recentiores. Et hoc probabilius est, vt deinceps explicabo. Sit ergo.

16. Prior Conclusio. Et si Deus dederit agentibus creatis vim agendi, eamque conseruet: hoc tamen non satis est ad agēdum, sed præterea requiritur vt ad quamlibet eorum actionem aliquo alio modo immediatè concurrat. Est communis sententia contra Durandum. Et ratio est, quia in causis essentialiter subordinatis, inferior non agit, nisi dependenter à superiore: sed causæ secundæ sunt essentialiter Deo

subordinatæ : Ergo non possunt agere nisi dependenter à Deo: ergo Deus debet cum illis ad agendum concurrere. Et confirmatur, quia omnis creatura, non solùm in esse, sed etiam in fieri, est ens per participationem : Ergo vtroque modo pendet ab ente per essentiam, quod est Deus. At omnis actio causæ secundæ, est creatura in fieri ; Ergo pendet à Deo : Ergo, vt fiat necesse est Deum concurrere. Vide plura apud Fonsecam lib. 5. Metaphys. cap. 2. quæst. 9.

17. SECVNDA CONCLVSIO. Concursus Dei cum causis secundis non consistit in eo, quòd Deus moueat & applicet causam secundam ad agendum: idque per actionem quandam distinctam & præuiam. Probatur 1. quia quando ignis proximus est materiæ combustibili, non opus est, vt excitetur aliqua actione præuia ad calefaciendum : & tamen opus est, vt Deus concurrat cum igne ad calefaciendum : Ergo concursus Dei non consistit in actione illa præuia. 2. quia illa motio præuia vel requiritur in omnibus nostris actionibus, vel in aliquibus tantùm. Si in omnibus: ergo Deus mouet & excitat nos ad actiones malas, quod est falsum. Si in aliquibus tantùm, ergo possumus aliquid agere sine concursu Dei, quod etiam falsum est.

18. Dices 1. Causa secunda non agit, nisi mota à causa prima, vt est axioma Philosophorum. Hinc Aristotel. docet proprium esse primi motoris, mouere non motum. Ergo causæ secundæ non mouent nisi prius motæ. Respondeo. Sensus Aristotel. est proprium esse primi motoris, agere independenter ab altiori causa. Eodem modo intelligendum est, causam secundam non mouere, nisi motam, id est, non agere, nisi dependenter à prima causa.

19. Dices 2. Deus non solùm est prima causa in essendo, sed etiam in agendo : Ergo prius natura agit, quàm causæ secundæ: sed non potest eius natura agere, nisi mouendo causas secundas ad agendum. Respondeo. Deus est prima causa in agendo, non quia priùs agit, sed quia nullam habet causam superiorem à qua in agendo dependeat. Quando ergo agit cum causis secundis, non priùs agit, quàm causæ secundæ, sed simul, & per eandem numero actionem, vt iam diximus.

20. TERTIA CONCLVSIO. Deus ideo dicitur communi & generali concursu cum causis secundis ad agendum concurrere, quia Deus & causa secunda agunt per eandem numero actionem, per quam immediatè eundem effectum attingunt : ita vt quælibet actio causæ secundæ, non solùm à causa secunda, sed etiam à causa prima simul proficiscatur. Sequitur ex dictis, quia non potest concursus diuinus alio modo explicari. Atque hinc patet discrimen inter nostram & aliorum sententiam. Nam alij, excepto Durando, volunt concursum Dei esse influxum Dei in causam secundam ; nos contra, esse influxum Dei non in causam secundam, sed in actionem & effectum causæ secundæ. Deinde, illi volunt, concursum Dei esse priorem actione causæ secundæ, quia per illum concursum mouetur & applicatur causa secunda ad agendum. Nos dicimus, concursum Dei & causæ secundæ esse simul, quia est vnica numero actio, quæ à duabus causis immediatè procedit. Neque Deus priùs natura agit, quàm causa secunda, sed simul. Ratio est, quia quando duo à se mutuò dependent, tunc alterum non est altero prius, vt patet in duobus correlatiuis : sed concursus Dei & concursus causæ secundæ à se mutuò dependent, quia alter sine altero nihil potest efficere : Ergo alter non est altero prior.

21. Dices 1. Vna numero actio non potest immediatè prouenire à duobus agentibus. Respondeo. Non potest, quādo agentia non sunt subordinata: potest, quādo sunt subordinata. Dices 2. Si vnica est actio, qua Deus & causa secunda agunt, ergo non sunt duo concursus, quorum alter sit Dei, alter causæ secundæ. Vel si sunt duo concursus, erunt etiam duæ actiones. Respondeo. Est vna actio, quæ procedit à duabus causis concurrētibus : Et quidem, quatenus procedit à Deo, dicitur concursus Dei ; quatenus à causa secunda, cōcursus causæ secundæ. Itaque secundùm rem, vnus concursus est, sicut vna actio : secundùm denominationem, duo concursus, quia duæ causæ concurrētes.

TRACTATVS II. DE SANCTISSIMA TRINITATE.

DE hoc mysterio scripsit Augustinus libros quindecim: Hilarius duodecim: Richardus Victorin. sex: Boëtius duos. Scripserunt & alij, præsertim Magister cum Scholasticis in 1. dist. 2. & D. Thom. in 1. part. q. 27. & sequentibus. Porro tota materia reuocari potest ad hæc decem capita.

SCholastici, qui subtiliter disputant de his capitibus, supponunt quatuor fundamenta, quæ in progressu probanda sunt. *Primum* est, Vnum tantum esse Deum: contra Gentiles, Gnosticos & Manicheos. *Alterum*, tres esse personas realiter distinctas, Patrem, Filium & Spiritum Sanctum: contra Sabellinos. *Tertium*, Patrem esse Deum: & Filium esse Deum, & Spiritum Sanctum esse Deum contra Arianos, & Macedonianos. *Quartum*, Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum esse vnum Deum: contra Tritheitas.

CAPVT PRIMVM.

De Processione diuinarum personarum.

NOmen processionis duo significat. Primò, motum animalium, quo ex vno loco procedunt in alium. Secundò, originem seu emanationem vnius ab alio tanquam à suo principio vel causa. Ita hìc sumitur. Est autem huiusmodi processio seu emanatio duplex in creaturis. Vna manens intra suum principium vel causam, qualis est processio verbi mentis ab intellectu. Altera transiens extra suum principium vel causam, qualis est processio caloris ab igne in aquam. Quæstio est, an etiam in Deo sit aliqua processio, id est, emanatio vnius personæ ab alia? Et speciatim tria quæri possunt. Primò: an in Deo sint duæ processiones, vna Filij, altera Spiritus sancti: Secundò, quomodo differant illæ duæ processiones inter se? Tertiò, an non sint plures, quàm duæ.

QVÆSTIO I.

An in Deo sint duæ Processiones?

1. CErtum est, duas esse: Vnam qua Filius procedit à Patre: alteram, qua Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio. De priori intelligitur illud Ioan. 8. 42. *Ego ex Deo processi.* De posteriori illud Symboli, *Qui ex Patre Filioque procedit.* Vtraque est immanens. Ioan. 4. 11. *Ego in Patre, & Pater in me est.* Et ratio est, quia Filius & Spiritus sanctus habent eandem numero naturam & essentiam cum Patre. Vnde sicut creaturæ dicuntur à Deo procedere *ad extra*, vt loquuntur Theologi; quia nimirum accipiunt ab eo naturam distinctam à natura diuina; ita Filius & Spiritus sanctus dicuntur à Patre procedere *ad intra*, quia accipiunt ab eo naturam eandem, quam habet Pater. An autem ambo procedant à Patre, tanquam à causa (quo pacto creaturæ procedunt à Deo) an potius, tanquam à principio, disputabitur inferius, c. 4. q. 4.

2. Dices: Quod est primum principium, non potest ab alio procedere, alioqui non esset primum: Deus est primum principium: Ergo non potest ab alio procedere. Vel ergo Filius & Spiritus sanctus non sunt Deus, vel non procedunt à Patre. Respondeo. Maior distinguenda est. Potest enim dupliciter intelligi. Primò, Quod est primum principium simpliciter, tam in intra, quàm ad extra, non potest ab alio procedere. Sic vera est. Secundò. Quod est primum principium ad extra tantùm, non potest procedere ab alio ad intra. Sic falsa est. Minor etiam potest duobus modis intelligi. Primò, Deus est primum principium simpliciter tam ad extra, quàm ad intra. Sic vera est de Deo Patre, non item de Filio, & Spiritu sancto. Secundò, Deus est primum principium ad extra. Sic vera est de omnibus personis.

QVÆSTIO II.

Quomodo differant hæ duæ processiones.

1. HÆ duæ processiones tripliciter inter se differunt. Primò, quia processio Filij est à solo Patre: processio Spiritus sancti, à Patre, & Filio simul. Secundò, illa est per intellectum, hæc per voluntatem. Tertiò, illa propriè dicitur generatio, hæc non item. Prima differentia explicabitur inferius, cap. 6. quæst. 2. vbi contra Græcos probandum erit. Spi-

ritum sanctum non à solo Patre, sed etiam à Filio procedere, tanquam ab vno principio, non tanquam à duobus. Reliquæ duæ hic explicandæ sunt.

2. Igitur secunda differentia est quòd Filius procedat per intellectum, Spiritus sanctus per voluntatem: ideoque Filius vocetur Verbum; Spiritus sanctus Amor. Quod ex proportione nostri intellectus ac voluntatis declarari potest. Nam sicut nos, intelligendo rem aliquam, producimus verbum seu conceptum mentis, id est, efformamus vitalem imaginem illius rei, quam intelligimus; ita Deus Pater, intelligendo seipsum, producit verbum, seu vitalem imaginem sui ipsius, nempe Filium, *Qui est imago Dei inuisibilis*. Colossens. 1. vers. 15. Rursum, sicut nos, amando rem aliquam, producimus vitalem propensionem in rem amatam; ita Pater & Filius, amando suam essentiam, producunt Spiritum sanctum, qui est quasi vitalis propensio seu inclinatio in essentiá amatam. Hoc interest, quòd terminus, qui per intellectum & voluntatem producitur, in nobis si accidens: in Deo sit substantia.

3. Dices 1. Intellectus & voluntas in Deo, non distinguuntur inter se realiter, sed sunt planè idem: Ergo, si processio Filij est per intellectum, & processio Spiritus sancti per voluntatem; non distinguentur illæ duæ processiones inter se realiter, quod tamen falsum est. Nam sicut Filius distinguitur realiter à Spiritu sancto; sic etiam processio Filij distinguitur realiter à processione Spiritus sancti.

Respondeo. Neganda est consequentia. Nam illæ duæ processiones tametsi realiter inter se distinctæ sint, non ideò tamen distinctæ sunt, quia altera est per intellectū, altera per voluntatem, sed quia realiter inter se opponūtur. Oppositio autem realis requirit duo extrema realiter inter se distincta. Eodem modo, generatio actiua in Patre, & generatio passiua in Filio, distinguuntur inter se realiter; & tamen ambæ sunt per intellectum. Distinguuntur autem, quia opponuntur. De hac oppositione plura dicam sequenti capite. Hic obiter notandum est, duplicia esse opposita in Deo. Quædam seipsis immediatè inter se opponuntur, vt paternitas & filiatio, spiratio actiua & passiua. Quædam, non seipsis immediatè, sed ratione alicuius adiuncti; vt processio Filij, & processio Spiritus sancti. Nam processio Filij coniuncta est cū spiratione actiua: processio Spiritus sancti cum spiratione passiua. Sicut ergo spiratio actiua & passiua opponuntur inter se immediatè: sic illis mediantibus, opponuntur inter se processio Filij, & processio Spiritus sancti.

4. Dices 2. Si Filius producitur per intellectum, & Spiritus sanctus per voluntatem, ergo intelligere & velle, sunt ipsæmet productiones actiuæ, quibus illæ personæ producuntur; at hoc falsum est: Ergo & illud. Minor probatur, quia intelligere & velle, sunt actus essentialiter, qui conueniunt omnibus personis. Omnes enim personæ intelligunt & volunt. At productiones personarum sunt actus notionales, qui non conueniunt omnibus personis, quia non omnes personæ producunt aliam personam, vt patet in Spiritu sancto. Propter hoc argumentum putat Durandus, processiones diuinas non esse per intellectum & voluntatem, sed ex fœcunditate essentiæ diuinæ, quæ infinita est. Sed errat. Nam si Filius non procederet per intellectum, Spiritus sanctus per voluntatem, non posset dari ratio, cur Filius vocetur *Verbum*, & Spiritus sanctus *Amor*: cur Filius dicatur *genitus*, & Spiritus sanctus non genitus, sed *procedens*; cur Filius dicatur *Imago Patris*, non item Spiritus sanctus; cur Filius procedat à solo Patre, Spiritus sanctus à Patre & Filio: denique, cur à Patre procedant duæ personæ, & non plures aut pauciores.

5. Nec obstat ratio in contrarium allata. Nam ex eo, quòd Filius producitur per intellectum, & Spiritus sanctus per voluntatem, non sequitur intellectionem & volitionem, seu *intelligere* & *velle*, esse actiuas productiones personarum. Possunt enim assignari aliæ duæ productiones actiuæ; nempe *dicere* & *spirare*. Qui quidem actus non sunt essentiales, sed notionales, ac proinde non conueniunt toti Trinitati, sed certis tantum personis. Est autem magna differentia inter actus essentiales, qui sunt, *intelligere* & *velle*, & notionales, qui sunt, *dicere* & *spirare*. Nam hi illos includunt, & aliquid amplius, verbi gratia: Dicere includit duo: Vnum in obliquo, nempe intelligere essentiale: alterum in recto, nempe, relationem personæ producentis per intellectum, ad personam productam. Vnde sic definitur. *Dicere est intelligendo producere*. Vbi illa particula, *producere* non significat veram actionem, sed relationem producentis, per modum actionis significatam. Quare, si formaliter loquendum sit, *Dicere nihil aliud est quàm relatio producentis, per modum actionis significata*. Rationem assignat Diuus Thomas quæstione. 41. articulo 1. ad 2. quia quando in emanatione vnius ab alio non intercedit motus aut mutatio, tunc processio vnius ab alio, non est aliud, quàm relatio: At in emanatione vnius personæ diuinæ ab alia, non intercedit motus aut mutatio: Ergo processio vnius personæ ab alia, non est aliud, quàm relatio. Quæ quidem relatio duplex est. Vna personæ producentis ad personam productam: altera personæ productæ ad personam producentem. Prior significatur per modum actionis, posterior per modum passionis. Exemplum prioris est generatio actiua, posterioris, natiuitas seu generatio passiua.

6. Tertia differentia est, quòd processio Filij sit propriè generatio, non item processio Spiritus sancti. Prior pars patet ex Scripturis Isaiæ 53. 8. *Generationem eius quis enarrabit?* Ioan. 3. 16. *Sic Deus dilexit mundum vt Filium suum vnigenitum daret*. Et probari potest ex definitione. Nam generatio propriè dicta (qualis est in solis viuentibus) est processio viuentis à viuente, secundùm similitudinem naturæ. Processio, inquam viuentis à viuente, tanquam à principio productiuo, cuiusmodi est processio Abelis ab Adamo: non autem processio viuentis à viuente, tanquam ex principio materiali, cuiusmodi est processio Euæ ex Adamo. At hæc definitio conuenit processioni Filij à Patre. Nam Filius procedit viuens à viuente Patre, iuxta illud Ioann. 5. 26. *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit & Filio habere vitam in semetipso*: Et procedit secundùm similitudinem naturæ, iuxta illud Heb. 1. 3. *Qui est figura substantiæ eius*. Ergo processio Filij à Patre est propriè generatio.

7. QVAERES 1. An nomen generationis vniuocè conueniat generationi diuinæ & humanæ? Respondeo. Non vniuocè, sed analogicè. Primò, quia nihil est vniuocum Deo & creaturæ. Secundò, quia generatio humana fit per veram actionem & mutationem, non item diuina. Tertiò, quia in diuina, gignens & genitum sunt eiusdem numero essentiæ, quod non fit in humana. Quartò, quia in humana, generans perdit aliquid substantiæ, non autem in diuina.

8. QVAERES. Qualis sit analogia proportionis, an attributionis: Respondeo. Vtraque. De analogia proportionis patet, quia sicut generatio diuina habet suum terminum, ita humana habet suum. Vtriusque enim terminus est Filius: sed vnius Deus, alterius homo. De analogia attributionis similiter patet, quia generatio diuina est quasi exemplar generationis humanæ, & ratio generationis priùs ac perfectiùs illi conuenit, quàm huic. Quod facilè confirmatur ex

dictis. Nam generatio est processio viuentis à viuente, secundùm similitudinem naturæ: Ergo generans debet producere genitum sibi simile in natura: ergo, quò natura geniti est similior naturæ generantis, eò perfectior est generatio. At in Deo est eadem numero natura geniti & generantis, non item in homine: Ergo generatio diuina est perfectior quàm humana. Et hoc sensu potest vocari exemplar generationis humanæ. Vide Diuum Thomam quæst. 33. artic. 2. ad 4. Huc spectat illud Ephes. 3. 14. *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlis & in terra nominatur.* Nam si ratio paternitatis priùs ac perfectiùs conuenit paternitati diuinæ, quàm humanæ, idem consequenter de generatione dicendum est.

9. Posterior pars, quòd scilicet processio Spiritus sancti non sit propriè generatio, dupliciter probari potest. Primò ex Symbolo Athanasij, vbi sic legimus. *Spiritus sanctus à Patre, & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* Secundò, quia Filius in Scriptura vocatur vnigenitus (Ioannis 1. 18. & 3. 16.) At non esset vnigenitus, si etiam Spiritus sanctus esset genitus. Dices, Hæc ratio non conuincit. Primò, quia etiam Salomon dicitur vnigenitus (Prouerb. 4. 3.) & tamen habuit plures fratres. Secundò, quia sicut Christus in Scriptura dicitur vnigenitus, sic etiam dicitur primogenitus (Roman. 8. 29.) Ergo Spiritus sanctus debet esse secundo genitus. Respondeo. Salomon vocatur vnigenitus, vel quia nullum habuit legitimum fratrem ex eadem matre (nam prior frater, qui illum præcedebat, natus erat ex adulterio) vel certè quia diligebatur à matre, sicut vnigenitus, vt manifestè colligitur ex textu, qui sic habet, *Nam & ego fui filius patris mei, tenellus & vnigenitus coram matre mea*: vel vt Septuaginta transtulerunt. *Dilectus in facie matris.* Christus autem vocatur vnigenitus, & primogenitus, diuerso respectu. Vnigenitus, respectu diuinarum personarum, quia nulla diuina persona est genita, nisi filius; Primogenitus, respectu creaturarum, quia priùs fuit genitus à Patre, quàm creaturæ à Deo, iuxta illud Coloss. 1. 15. *Qui est imago Dei inuisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Quod intelligitur de Christo secundùm Deitatem, vt explicat Diuus Augustinus lib. de Trinitate cap. 12.

10. Superest difficilis obiectio, quæ passim proponi solet in hunc modum: Definitio generationis non minus conuenit processioni Spiritus sancti, quàm processioni Filij. Nam sicut Filius procedit viuens à viuente Patre, secundum similitudinem naturæ: sic etiam Spiritus sanctus. Ergo sicut processio Filij est propriè generatio: sic etiam processio Spiritus sancti. Hæc obiectio antiqua est. Et multi fatentur, se non posse explicare, in quo differat processio Spiritus sancti à generatione Filij. Inter quos est Diuus Augustinus, lib. 3. contra Maximum cap. 13. vbi ait; *Distinguere inter illam generationem, & hanc processionem, nescio, non valeo, non sufficio.* Et lib. 15. de Trinitate cap. 27. *Difficillimum est, generationem à processione distinguere.* Similia habent alij Patres. Nihilominus variæ rationes excogitatæ sunt ab authoribus, cur processio Filij sit generatio; non autem processio Spiritus sancti. Receptissima videtur hæc esse, quòd Filius vi suæ productionis procedat similis Patri producenti, quia producitur à Patre per intellectum. At Spiritus sanctus, tametsi procedat etiam similis Patri producenti, non tamen hoc habeat ex vi & modo suæ productionis, quia non producitur per intellectum, sed per voluntatem. Generantis autem sit, vi productionis producere sibi simile.

11. Quæ quidem ratio duobus syllogismis explicari potest. Prior est: Quidquid producitur per intellectum, hoc vi suæ productionis est simile producenti: sed Filius producitur à Patre per intellectum: Ergo vi suæ productionis est similis Patri producenti. Maior probatur, quia quod producitur per intellectum, nihil est aliud, quàm verbum mentis, seu vitalis imago rei intellectæ. Nam intelligens, vt supra dixi, efformat actualem speciem seu imaginem eius rei, quam intelligit. Hæc autem actualis species, seu imago, est similis intelligenti secundùm eam formam, qua intelligens est. Nam forma, qua homo vel Angelus intelligens est, nihil est aliud, quàm habitualis species vel imago rei intellectæ. Duæ enim species seu imagines spectandæ sunt in homine, vel Angelo intelligente. Vna habitualis, quæ est principium intellectionis: altera actualis quæ est terminus intellectionis. Prior cum intellectu actiuè concurrit ad intellectionem: posterior producitur per intellectionem. Igitur homo, vel Angelus, qui intelligendo producit verbum mentis, seu actualem imaginem rei intellectæ, dicitur producere aliquid sibi simile, quia actualis imago, quam producit, est similis habituali imagini quâ producit. Hoc etiam locum habet in Deo Patre. Nam habitualis species seu imago, quâ Pater intelligit, est essentia diuina: actualis verò species vel imago, quam intelligendo producit Filius seu Verbum diuinum. At Filius est similis Patri secundùm essentiam.

12. Posterior syllogismus est; Quod producitur per voluntatem, hoc vi suæ productionis non est simile producenti: sed Spiritus sanctus producitur à Patre & Filio per voluntatem. Ergo vi suæ productionis non est similis Patri & Filio producenti. Maior probatur, quia quod producitur per voluntatem, nihil aliud est quàm actualis quædam propensio, seu inclinatio in rem amatam. Hæc autem inclinatio non est similis amanti, secundùm eam formam, quâ amans est. Nam forma, secundùm quam quis amat aliquod obiectum, est ipsa bonitas obiecti, per intellectum apprehensa, & voluntati proposita. Hæc autem bonitas obiecti non est similis actuali inclinationi in obiectum amatum.

13. His addendum est, in Filio & Spiritu sancto duo spectari posse. Vnum, quod vterque sit Patri similis. Hoc Filius habet vi suæ productionis, vt dixi; non item Spiritus sanctus. Nam Filius producitur per intellectum; Spiritus sanctus per voluntatem. Quicquid autem producitur per intellectum, hoc vi suæ productionis est simile producenti: non autem quicquid producitur per voluntatem. Alterum est, quòd vterque sit similis Patri in natura & substantia, seu potius, quòd vterque sit Patri consubstantialis. Hoc neuter habet vi suæ productionis. Nam neque quod per intellectum, neque quod per voluntatem producitur, vi suæ productionis est eiusdem substantiæ cum producente. Hoc patet in homine & in Angelo. Nam quidquid in illis per intellectum aut voluntatem producitur, est accidens. At accidens non est homini aut Angelo consubstantiale. Aliunde ergo fit, quòd vterque, Filius & Spiritus sanctus, sit Patri consubstantialis, nempe, quia vterque est Deus. Cùm ergo Pater, Filius & Spiritus sanctus sint vnus Deus, & vnam eandemque habeant Deitatem ac substantiam, necesse est Filium & Spiritum sanctum Patri consubstantiales esse. De quo alibi latiùs. Igitur ex dictis constat, processionem Filij tribus modis differre à processione Spiritus sancti. Nunc sequitur.

QVÆSTIO III.

An non sint plures Processiones in Deo quàm duæ?

1. EX fide certum est, plures non esse. Primò, quia duæ tantùm sunt personæ procedentes, nempe Filius, & Spiritus-sanctus. Nam Pater ab alio non procedit. Ergo duæ tantùm sunt processiones. Secundò, quia diuinæ processiones accipiuntur secundùm operationes immanentes: at in natura merè intellectuali, qualis est diuina, sunt duæ tantùm operationes immanentes, nempe intelligere & velle: Ergo duæ tantùm processiones.

2. Dices 1. Si accipiuntur duæ processiones secundùm intellectum & voluntatem, cur non accipiuntur aliæ duæ secundùm potentiam & bonitatem, præsertim, cùm potentia Dei sit principium maximè productiuum, & bonitas Dei sit maximè sui ipsius diffusiua? Respondeo. Processiones diuinarum personarum debent esse ad intra, vt loquuntur Scholastici. At potentia est principium productiuum ad extra. Nam per illam producuntur creaturæ, quæ, sunt extra Deum. Bonitas verò non est productiua, neque reuocari potest ad principium, vel causam efficientem, sed tantum ad finalem. Vide D. Thomam quæst. 17. art. 5. ad 1. & 2.

3. Dices 2. Etiam si omnis processio in Deo sit per intellectum & voluntatem, non tamen sequitur, duas tantùm esse, quia sicut in nobis sunt multæ processiones per intellectum, & multæ per voluntatem, sic etiam in Deo possunt esse multæ, præsertim cùm intellectus & voluntas non minus fœcunda sit in Deo, quàm in nobis. Respondeo. Est magna differentia inter nos & Deum. Non enim possumus vno actu omnia intelligere, nec vno actu omnia velle, sed indigemus variis ac distinctis actibus, vt experientia docet. Nam alio actu intelligimus hominem, alio leonem, alio Deum, alio aliud quippiam. Similiter, alio actu volumus hoc, alio illud. At Deus, cum sit infinitæ virtutis ac perfectionis, vnico actu omnia intelligit, quæcunque intelligit: & vnico actu omnia amat, quæcunque amat. Et ideo in ipso est vnica tantùm processio per intellectum, & vnica per voluntatem. Vide D. Thomam ibidem ad 3.

4. Dices 3. Paternitas diuina emanat ab essentia diuina: Ergo in Deo sunt tres emanationes seu processiones. Et hinc sumitur argumentum pro Durando, quia si paternitas emanat ex fœcunditate diuinæ essentiæ, cur non etiam filiatio & spiratio passiua? Respondeo. Non agimus hìc de emanatione seu processione relationum, sed personarum. Est enim quæstio, an sit aliqua processio diuinarum personarum. Et cùm tres tantum sint presonæ diuinæ, respondemus personam Filij & Spiritus sancti procedere à persona Patris: Hanc autem non procedere ab alia persona: ideoque duas tantùm esse processiones personales. Quod ad relationes attinet, illæ propriè realiter non procedunt vel emanant ab essentia diuina. Ratio est, quia in emanatione aut productione propriè dictâ, debet dari realis distinctio inter producens & productum, quæ non datur inter essentiam & relationes. Nihilominus concedi potest virtualis quædam emanatio. Nam essentia diuina virtualiter in se continet relationes, ac proinde possumus concipere relationes ab essentia virtualiter emanare: sicut etiam concipimus attributa emanare ab essentia, & vnum attributum emanare ab alio. Vide Molinam qu. 27. art. 3. disp. 4.

CAPVT II.

De Relationibus diuinis.

QVæritur 1. an in Deo sint aliquæ relationes. 2. an ex iis sint aliquæ reales, & quænam. 3. quomodo relationes reales inter se distinguantur in Deo. 4. quomodo distinguantur ab essentia diuina. 5. an sint de intrinseca ratione essentiæ, & contra. 6. an dicant perfectionem.

QVÆSTIO I.

An in Deo sint aliquæ Relationes?

1. GEneratim loquendo, duplices in Deo sunt relationes. Aliæ ad extra, quibus Deus refertur ad creaturas: aliæ ad intra, quibus diuinæ personæ ad se mutuò referuntur. Rursum, relationes ad extra, sunt triplices. 1. quædam fundantur in actionibus Dei transeuntibus; & ex tempore Deo tribuuntur, vt relatio creatoris, gubernatoris, redemptoris, 2. quædam in actionibus Dei immanentibus, & liberè illi conueniunt ab æterno, vt relatio prædestinantis, reprobantis, & præscientis futura absolutè. 3. quædam partim in actionibus immanentibus, partim in quibusdam attributis, & necessariò illi conueniunt ab æterno, vt relatio ideæ, omnipotentiæ, scientiæ, simplicis intelligentiæ, & Verbi. Nam Verbum, præter relationem, quâ respicit Patrem, refertur etiam ad creaturas.

2. Relationes ad intra, quibus personæ diuinæ ad se mutuò referuntur, sunt duplices. 1. quædam versantur circa certas tantùm personas, vt paternitas, filiatio, spiratio actiua, & processio, siue spiratio passiua. 2. aliæ communes sunt omnibus personis, vt identitas, similitudo, æqualitas. An hæ omnes in Deo reales sint, deinceps inquirendum est. Sit ergo.

QVÆSTIO II.

An aliquæ relationes diuinæ sint reales, & quænam?

1. SVppono, nullam relationem Dei ad extra, realem esse. Hoc supra probatum est in tractatu de Deo & attributis diuinis, c. 9. q. 13. n. 10. Tota difficultas est de relationibus Dei ad intra. Quæ quia duplices sunt, duplici conclusione res expedienda est.

2. PRIOR CONCLVSIO. Hæ quatuor relationes, paternitas, filiatio, spiratio actiua, & processio, reales sunt. Ita D. Thomas quæst. 28. art. 1. & 4. & alij passim. Ratio est, quia Pater & Filius realiter distinguuntur, per paternitatem & filiationem: Et similiter Spirator & Spiritus sanctus realiter distinguuntur per spirationem actiuam & processionem. Ergo paternitas, filiatio, spiratio actiua & processio, sunt relationes reales. Non enim distinctio realis fieri potest per entia rationis.

3. Dices; Omnis relatio realis supponit duo extrema realiter distincta, vt docent Philosophi: sed paternitas & filiatio non supponunt extrema realiter distincta, quia Pater & Filius non distinguuntur, nisi per illas relationes, vt dictum est: Ergo paternitas & filiatio non sunt relationes reales. Respondeo. Maior vera est de relationibus creatis, non autem de diuinis. Creatę supponunt realem distinctionem extremorum; diuinæ non supponunt, sed secum adferunt. Ratio discriminis est, quia relationes creatæ sunt accidentia, & ideo supponunt subiectum, cui inhæreant. Si ergo sunt reales supponunt subiecta realia: Et si realiter sunt oppositæ, requirunt subiecta realiter distincta. Nam realiter opposita, non possunt simul esse in eodem subiecto. At relationes diuinæ non sunt accidentia, sed substantiæ, ac proinde non supponunt subiecta, quibus inhæreant, sed per se subsistunt, & seipsis distinguuntur.

4. QVÆRIS 1. An supradictæ 4. relationes, possint dici quatuor res, seu quatuor entia realia? Cùm enim singulæ reales sint, nihil videtur obstare, quominus dicantur quatuor res. Respondeo. Debent dici tres res, non quatuor. Tametsi enim singulæ reales sint, non tamen inter singulas est realis distinctio. Nam

spiratio actiua nō distinguitur realiter à paternitate & filiatione, vt sequenti quæstione dicemus. Simile est de essētia diuina & tribus personis. Licet enim essentia sit realis, & singulæ personæ sint reales, nō tamen rectè dicimus essentiam & personas esse quatuor res, sed tantùm tres. Nam inter solas personas est distinctio realis, nō autem inter essentiam & personas.

5. QVÆRES 2. An supradictæ 4. relationes vniuocè in aliquo conueniant? Vel an detur aliqua relatio diuina, quæ vniuocè illis communis sit? Respondeo. Non datur. Nam si daretur, vel esset illis communis communitate reali, quo pacto essentia diuina est cōmunis tribus personis; vel communitate rationis, quo pacto genus est commune speciebus. Neutrum dici potest. Non prius, quia tunc non essent quatuor relationes, sed vna tantùm, sicut non sunt tres Dij, sed vnus Deus. Nec posterius, quia alioqui relationes diuinæ constarent genere & differentia, quod pugnat cum illarum simplicitate. Nihilominus inter eas cōcedi potest quædam analogia proportionis. Nam sicut paternitas se habet ad personam Patris, ita filiatio ad personam Filij, & processio ad personam Spiritus sancti. Hæc tamen proportio non habet locum in spiratione actiua, quia illa non constituit vllam personam, vt suo loco dicendum est.

6. QVÆRES 3. An oppositio inter paternitatem & filiationem, & similiter inter spirationem actiuam & processionē, sit relatio realis? Respondeo. Illa relatio oppositionis relatiuæ distinguitur à paternitate & filiatione, & in iis fundatur: neque est relatio realis, sed rationis. Primò, quia vna relatio realis non fundatur in alia reali, vt docent Philosophi. Secundò, quia relationes, quæ æquè conueniunt rebus actu existentibus & non existentibus, non sunt reales: at talis est relatio oppositionis relatiuæ. Vide Fonsecam lib. 5. Metaph. cap. 15. quæst. 1. sect. 7. & Molinam 1. p. q. 42. art. 1. disput. 2.

7. POSTERIOR CONCLVSIO. Hę tres relationes, idētitas, æqualitas & similitudo, non sunt reales in Deo, sed tantum rationis. Ita D. Thomas q. 42. art. 1. ad 4. & plerique alij contra Scotum, qui duas posteriores putat reales esse. Ratio D. Thomæ est, quia ad relationem realem requiritur, vt fundamentum sit reale, & realiter distinctum in vtroque extremo: at fundamētum identitatis, æqualitatis, & similitudinis in Deo, est essentia diuina, quæ non distinguitur in vtroque extremo, cum in omnibus personis sit eadem numero essentia: Ergo identitas, æqualitas, & similitudo non sunt relationes reales in Deo.

8. Obiicit Scotus, nō requiri, vt fundamentum sit distinctum in vtroque extremo. Primò, quia paternitas & filiatio sunt relationes reales in Deo, & tamen fundamentū illarū est essentia diuina, quę in vtroque extremo est eadem. Secundò, quia si in duobus hominibus esset eadem numero albedo (quod per diuinā potentiam fieri potest) inter illos esset realis similitudo: Ergo ad realem relationem non requiritur, vt fundamentū in vtroque extremo sit distinctum. Hæc obiectio Scoti valde torquet Theologos. Respondeo tamē breuiter. Tūc fundamētū debet esse distinctū in vtroque extremo, iuxta mentē D. Tho. quando extrema, ratione solius fundamenti referuntur inter se. Ratio est, quia eiusdē ad seipsum non est relatio realis, alioqui eiusdē ad seipsum esset oppositio ac distinctio realis, quod implicat. Si ergo duo extrema referūtur ad se inuicē præcisè quoad fundamentū, sanè si fundamentū est vnū in vtroque; nō potest esse realis relatio aut oppositio. Hinc optimè sequitur, idētitatem, æqualitatē & similitudinē in personis diuinis, non esse relationes reales, quia extrema, ratione solius fundamēti inter se referuntur, id est ratione essentiæ diuinæ, quæ est eadem in extremis. Nam tres personæ sunt inter se eadem, æquales, & similes ratione essentiæ: Idem fieret, si duo homines haberent eandem numero albedinem. Tunc enim, ratione albedinis, non esset inter illos realis similitudo & oppositio. Aliud est de paternitate & filiatione, quia non faciunt extrema inter se referre præcisè quoad fundamentum, sed per se primo. Nam pater nō est præcisè pater ratione essentiæ, sed ratione paternitatis: neque refertur ad filium per essentiam, sed per paternitatem.

9. SECVNDA OBIECTIO. Æqualitas fundatur in vnitate quātitatis, seruata distinctione extremorū. Ergo, quando extrema sunt distincta, quò magis conueniunt in vnitate quātitatis, eò magis sunt æqualia. At personæ diuinæ maximè conueniunt in vnitate quantitatis, nēpe in vnitate numerica diuinæ essētiæ, Ergo personæ diuinæ sunt maximè inter se æquales. Respondeo. Totū hoc concedi potest. Nā aliud est rationē æqualitatis perfectiùs ac veriùs in aliquo reperiri, aliud verò æqualitatē esse realem: Concedo, rationem æqualitatis veriùs ac perfectiùs reperiri inter personas diuinas, quàm inter res creatas, quia maius & arctius fundamentū est in illis quàm in his. Nego tamen, æqualitatem in Deo esse realem, quia vt realis sit, debet fundamentum in vtroque extremo realiter distinctū esse, vt iam explicatum est. Potest hoc declarari simili exemplo. Nam ratio dominij veriùs ac perfectiùs est in Deo, quàm in homine: Et tamen relatio dominij est realis in homine, non autem in Deo.

10. TERTIA OBIECTIO. Personæ diuinæ sunt inter se æquales, seclusa operatione intellectus: Ergo æqualitas illarum est realis, non rationis. Respondeo. Personæ diuinæ, seclusa operatione intellectus, non sunt æquales formaliter, sed tantum fundamentaliter, tum quoad fundamentum, tum etiam quoad rationem fundandi. Quando enim adest fundamentum & ratio fundandi, tunc possunt dici æquales ex parte obiecti, quia ex parte obiecti tunc omnia adsunt, quæ requiruntur: Et nihil deest, nisi ex parte intellectus, qui apprehendendo obiectum, potest illi tribuere relationem rationis. Hæc est ferè communis responsio. Aliam habet Bartholomæus Torres quæst. 24. art. 1.

11. QVARTA OBIECTIO. Vi productionis realis, non potest quicquam esse in Filio, nisi reale: sed æqualitas & similitudo sūt in Filio, vi productionis realis, qua à Patre accipit essentiam diuinam, in qua est æqualis & similis Patri, iuxta illud August. lib. 3. contra Maximum cap. 14. *Ideo non est Pater maior Filio, quia æqualem eum genuit.* Ergo æqualitas in Filio est realis. Respondeo. Æqualitas & similitudo sunt quidem in Filio, vi productionis realis, non tamen sunt tanquā terminus productus, sed tanquā aliquid consequens productionem ac terminum productum. Nullum verò absurdum est, si vi productionis realis, conueniat termino aliquid rationis, tanquam quid consequens terminum ac productionem ipsam. Nam eo modo, productionem creaturarum consequitur in Deo relatio creatoris & Domini: Et similiter, Incarnationem Verbi consequitur in verbo relatio vniti ad humanitatem vnitam, quæ sunt relationes rationis. Vide Molinam quæst. 42. art. 1. disp. 2.

QVÆSTIO III.

Quomodo Relationes diuinæ inter se distinguantur.

1. QVæstio est de relationibus realibus, nempè de paternitate, filiatione, spiratione actiua, & processione, de quibus solis deinceps agendum est. Nam de distinctione relationum rationis non est difficultas. Constat distingui sola ratione. De prioribus ergo sit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Hæ tres relationes personales, paternitas, filiatio & processio distinguũtur inter se realiter. Ita Diuus Thomas quæst. 28. art. 3. Et probatur 1. quia tres personæ diuinæ distinguũtur inter se realiter: distinguũtur autem his tribus relationibus: Ergo hæ tres relationes distinguuntur inter se realiter. 2. quia, vt argumentatur D. Thomas, hæ tres relationes inter se opponuntur: ergo cùm sint reales, debent esse oppositæ realiter: sed oppositio realis supponit distinctionem realem. Nam quæ opposita sunt, eo modo, quo sunt opposita, non possunt esse idẽ: Ergo quæ opposita sunt realiter, non possunt esse idem realiter, & per consequens debent esse distincta realiter.

3. Dices 1. Si relationes illæ sunt realiter oppositæ, ergo illarum oppositio est realis: Ergo falsum est, quod ante diximus, illam oppositionem esse relationẽ rationis. Respõdeo. Oppositio relatiua sumitur dupliciter. Primò fundamentaliter, pro ipsis relationibus oppositis, & sic verum est, oppositionem esse realem, quia ipsæ relationes oppositę sunt reales, & realiter distinctæ. Secundò formaliter pro ipsa relatione oppositionis, quæ fundatur in relationibus oppositis, & à qua formaliter dicuntur oppositæ: Et hæc relatio non est realis, sed rationis.

4. Dices 2. Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se: sed relationes diuinæ sunt idem realiter cum essentia diuina, vt sequenti quæstione patebit: Ergo sunt idem realiter inter se. Maior est fundamentum syllogismi expositorij. Et confirmatur; quia benè sequitur. Essentia diuina est realiter paternitas: Essẽtia diuina est realiter filiatio: Ergo filiatio realiter est paternitas. Respondeo. Maior vera est hoc sensu. *Quæ sunt eadem vni tertio singulari incommunicabili, sunt eadem inter se.* Et hoc sensu falsa est minor, quia essentia est communicabilis tribus personis diuinis. Ad confirmationem dico, multa requiri, vt syllogismus expositorius sit bonus. Primò, vt medius terminus sit incommunicabilis, vnde non sequitur; *Aliquis homo est Petrus, Aliquis homo est Paulus: Ergo Paulus est Petrus.* Secundò, vt medius terminus semel completè distribuatur in antecedente, id est, vt semel vniuersè sumatur pro omni re, pro qua accipi potest. Vnde nõ sequitur. *Socrates est homo: Plato est homo: Ergo Plato est Socrates.* Neutrum seruatur in syllogismo supradicto. Nam hic medius terminus, *Essentia diuina*, nec est incommunicabilis, nec in antecedẽte cõpletè distribuitur. Imò, nec cõpletè distribui potest in termino, vt loquũtur Scholastici, sed extra terminũ, vt si dicã, *Omnis res quæ est essentia diuina.* Tertiò requiritur vt terminus, qui in cõsequẽte distribuitur, fuerit etiã distributus in antecedẽte. Vnde nõ sequitur, *Essentia est communicabilis: Paternitas non est communicabilis: Ergo paternitas non est essentia.* Quartò, vt absit fallacia accidentis, id est, vt prædicatum & subiectũ nõ sumãtur, quatenus aliquo modo diuersa sunt, sed quatenus idem sunt. Vnde non sequitur. *Pater generat: Pater est essentia: Ergo essentia generat.*

5. SECVNDA CONCLVSIO. Spiratio actiua nõ distinguitur realiter à paternitate & filiatione, sed tãtum à spiratione passiua, seu processione. Est communis sententia contra Durandum. Et probatur 1. quia in diuinis nulla est distinctio realis, nisi inter relatiuè opposita, iuxta axioma Theologorũ: sed spiratio actiua nõ opponitur paternitati aut filiationi, sed tantùm spirationi passiuæ: Ergo. Secundò, quia si spiratio actiua realiter distingueretur à paternitate & filiatione, iã in Deo essent quatuor relationes realiter inter se distinctæ, vt cõcedit Durãdus; ac proinde in Deo esset quaternitas rerũ, quod dãnatũ est in Cõcilio Lateranẽsi, cap. *Damnamus.* De sũma Trinitate & fide Catholica. Respõdet Durandus, in eo capite solũ dãnari quaternitatem personarum. Sed cõtra est, quia ibi definitur, tres personas & essentiam diuinam non esse quatuor res, sed tantũ tres, eo quòd in diuinis nullo modo cõcedenda sit quaternitas rerum, sed tantum trinitas rerum. Durandus autem cõcedit quaternitatem rerum. Tertiò, quia iuxta Durandum essent duæ relationes realiter distinctæ in Patre, nẽpè paternitas & spiratio actiua, & per cõsequẽs persona Patris nõ esset omninò simplex, quia constaret rebus inter se distinctis, quod est periculosum asserere. Quartò, propterea Pater & Filius sũt duæ personæ realiter distinctæ, quia distinguũtur inter se relationibus realiter distinctis: si ergo Spirator, in esse Spiratoris, sua relatione distinguitur realiter à Patre & Filio & Spiritu sãcto, dabitur quarta persona in diuinis, quod est hæreticũ. Et confirmatur; quia ratio Spiratoris, vel est communis Patri & Filio, vel non. Si est communis, vel est communis per identitatem cum vnoquoque illorum, & sic habemus intentum; vel est communis, tanquam res ab vnoquoque illorum distincta, & sic esset compositio realis, quod pugnat cũ diuina simplicitate. Si verò ratio Spiratoris non est communis, iam Spirator erit quippiã incommunicabile, & consequenter erit persona: Et sic dabuntur quatuor personæ, quod est falsum.

6. Dices 1. Paternitas non est communicabilis: spiratio actiua est communicabilis: Ergo spiratio actiua non est paternitas. Respondeo. Non rectè sequitur, quia hic terminus, *paternitas*, distribuitur in consequente, & non in antecedente.

7. Dices 2. Pater realiter refertur ad Filium, & realiter refertur ad Spiritum sanctum: Ergo sicut sunt duæ relationes distinctæ in Filio & Spiritu sãcto, ita debent esse duæ distinctæ in Patre, quæ illis duabus respondeant. Respondeo. Sufficiunt duæ relationes reales, quæ virtute inter se distinguuntur, cuiusmodi in Patre sunt paternitas & spiratio actiua.

8. Dices 3. Sicut se habet paternitas ad filiationem, ita se habet spiratio actiua ad spirationem passiuam, quia vtrobique est distinctio realis, & oppositio relatiua: Ergo à commutata proportione: sicut se habet filiatio ad spirationem passiuã, ita se habet paternitas ad spirationẽ actiuam. Sed filiatio & spiratio passiua distinguuntur inter se realiter: Ergo etiam paternitas & spiratio actiua distinguuntur inter se realiter. Respondeo. Prior consequentia neganda est, quia argumentũm à commutata proportione non valet, nisi in solis quãtitatibus. Alioqui etiam probari posset Spiratorem in diuinis esse personam, hoc modo. Sicut se habet Pater ad Filium, ita Spirator ad Spiritum sanctum: Ergo à commutata proportione, sicut se habent Filius & Spiritus sanctus, ita Pater & Spirator: sed Filius & Spiritus sanctus sunt duæ personæ: Ergo pater & Spirator sunt duæ personæ.

9. Dices 4. Ab vna productione actiua non possunt esse duæ emanationes passiuæ: sed *generari* & *spirari*, sunt duæ emanationes passiuæ realiter inter se distinctæ, quæ proueniũt à paternitate & spiratione actiua; Ergo paternitas & spiratio actiua nõ sunt vna productio actiua, sed duæ realiter distinctæ. Respõdeo, Maior falsa est, quando illa vna productio actiua secundùm rem, admittit distinctionem virtualem, vt fit in proposito; quia paternitas & spiratio actiua, licet realiter idem sint, virtute tamen distinguuntur.

10. Dices 5. Eadem res non potest esse producens & producta per idem: sed Filius est producens per spirationem actiuam, & productus per natiuitatem: Ergo spiratio & natiuitas in Filio non sunt idem. Respõdeo. Sufficit distinctio virtualis, Sicut Filius est idẽ Patri secundùm essentiam, & distinctus à Patre secũdùm filiationem, & tamen essentia & filiatio sunt idẽ

re, & solùm virtute distinguuntur, vt deinceps explicabimus.

QVÆSTIO IV.

Quòd relationes diuinæ distinguantur ab essentia diuina.

1. GIlbertus Porretanus putat distingui realiter. Scotus formaliter ex natura rei: Diuus Thom. sola ratione. De his distinctionibus multa dixi in Tractatu de attributis diuinis, cap. 1. quæst. 1. & 2. Et ideo breuiter hic expediam. Sit ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Relationes diuinæ sunt realiter idem cum essentia diuina. Ita definitū est in Concilio Rhemensi contra Gilbertum. Et probatur 1. quia si relationes essent realiter distinctæ ab essentia, iam daretur quaternitas rerum in Deo, quod explosum est in Concilio Lateranensi, cap. *Damnamus*, vt supra dictum est. Secundò, daretur realis compositio ex relationibus & essētia, quod repugnat simplicitati Dei.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Relationes diuinæ nō distinguuntur ex natura rei formaliter ab essentia diuina. Est cōmunis sentētia cōtra Scotū & paucos alios. Et probatur 1. ex Concilio Florētino sess. 18. & 19. vbi asseritur, relationes sola ratione distingui ab essentia. Secundò, quia alioqui sequerentur hæc absurda. 1. vnamquamque personam componi ex duobus formaliter inter se distinctis ex natura rei. 2. essentiam, ex natura rei habere se vt potentiam, respectu relationum: quia relationes ex natura rei essent distinctæ ab essentia, & eam determinarent ad constitutionem huius & illius personæ. 3. Esse aliquid formaliter in Deo, quod formaliter non esset Deus aut Deitas.

Multa obiicit Scotus. 1. Essentia ex natura rei est cōmunicabilis: relatio ex natura rei nō est cōmunicabilis: Ergo essentia & relatio ex natura rei, non sunt idē; alioqui idem ex natura rei esset communicabile, & non cōmunicabile, quod implicat contradictionem. 2. Eadē numero ratio formalis non potest simul esse absoluta & respectiua: sed essentia diuina est absoluta; & paternitas est respectiua: Ergo essētia & paternitas nō sunt eadem numero ratio formalis ac proinde distinguuntur formaliter. Maior patet, quia respectiuum est ad aliud, absolutum non est ad aliud. Implicat autem contradictionē, vt eadē numero ratio formalis simul sit ad aliud, & non sit ad aliud: Ergo etiā implicat, vt simul sit absoluta & respectiua. Cùm ergo essentia sit absoluta, & paternitas respectiua, nō possunt esse idē formaliter. 3. Eadē numero ratio formalis non potest simul esse principiū, vt aliqua cōueniāt realiter inter se, & vt distinguātur realiter inter se: sed essētia diuina est principiū, quo tres personæ cōueniūt inter se realiter, & paternitas est principiū, quo distinguūtur inter se realiter: Ergo essētia & paternitas non sunt idē formaliter. 4. Pater intelligendo se, intelligit essentiam suā & paternitatē. Vel ergo intelligit illa, vt duo formaliter distincta, vel vt vnū. Si vt duo, habetur intentum. Si vt vnum, ergo sicut intelligit essentiā esse cōmunicabilem, ita etiam paternitatem esse communicabilem, quia intelligit illa, vt vnum & idem. Solutio pendet ex sequenti conclusione. Sit igitur.

4. TERTIA CONCLVSIO. Inter essentiam & relationem est distinctio formalis, non quidē actu ex natura rei, sed virtute & eminenter. Ita Caietanus q. 36. art. 1. & Molina q. 28. art. 2. disput. 5. Et probatur ex dictis. Primò, quia attributa diuina distinguuntur inter se virtute & eminenter, vt supra probatum est: Ergo multò magis essentia & relatio, quia maius fundamentum distinctionis cernitur inter essētiam & relationem, quàm inter attributa. Nam essentia & relatio ita sunt affecta inter se ex natura rei, vt essentia sit absoluta, relatio respectiua; essentia sit communis, relatio non item. Hoc modo attributa non sunt inter se affecta. Secundò, quia quædā reipsa conueniunt Patri ratione paternitatis, quæ non cōueniūt illi ratione essentiæ, vt referri ad Filium: Et vicissim, quędā illi conueniunt ratione essentiæ, & non paternitatis, vt similem esse Filio: Ergo paternitas & essētia ita se habēt in Patre, ac si formaliter distinguerentur: ac proinde virtute & eminenter continēt formalē distinctionem, sicut de attributis suo loco dictū est. Argumenta Scoti nihil aliud probāt, quàm distinctionē virtualē.

5. QVARTA CONCLVSIO. Inter essentiam & relationē diuinā est distinctio rationis ratiocinatæ. Probatur 1. Quia talis distinctio est inter attributa diuina: Ergo multò magis hic, cùm hic sit maius fūdamētū distinctionis, vt ostensū est. Secundò, quia illa distinguūtur inter se ratione ratiocinata, de quibus formamus distinctos conceptus, nō synonimos, cum fundamento in re, vt explicatum est in tractatu de attributis diuinis, cap. 1. quæst. 2. At de essentia & relatione formemus distinctos conceptus, non synonimos, cum fundamento in re: Ergo essentia & relatio distinguūtur inter se ratione ratiocinata. Vide quæ loco citato dicta sunt. Nam facilè accommodari hîc possūt.

QVÆSTIO V.

An relationes diuinæ sint de intrinseca ratione essentiæ, & contra.

1. RAtio dubitandi sumitur ex dictis, quia relatio & essentia sunt idem re & ratione formali: ergo vnū est de intrinseca ratione alterius. Et confirmatur quia ob eandē causā attributa diuina sūt de intrinseca ratione essentiæ: & vicissim essentia de intrinseca ratione attributorū. Sed cōtra est, quia essentia & relatio distinguūtur inter se virtute & eminēter; & possumus de iis formare distinctos conceptus, non synonymos: Ergo vnum nō est de intrinseco conceptu alterius. In vtramq; partem sunt authores, vt videbimus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Relatio diuina præcisè considerata, quatenus relatio est, nō est de intrinseca ratione essentiæ præcisè cōsideratæ, quatenus essentia est. Ita D. Thom. quæst. 32. artic. 1. ad 3. Molina quæst. 28. art. 2. disp. 6. Bellarm. lib. 2. de Christo, cap. 9. in fine, Suarez 3. par. disp. 11. sect. 3. & alij contra nonnullos Thomistas. Et probatur 1. ex D. Augustino lib. 7. de Trinit. cap. 1. & 2. vbi ait, essentiam diuinam esse absolutum quid, nec includere relationem. Et ex Concilio Toletano 11. in confessione fidei, vbi sic habetur; *Cum dicitur Deus, non ad aliquid dicitur.* Secundò, quia si paternitas includeretur in diuina essētia, iam liceret dicere, *Essentiam generare*, quod damnatur in Concilio Lateranensi, cap. *Damnamus*. Sequela patet, quia quod paternitatem includit, hoc generat; & quod filiationem includit, hoc generatur. Si ergo essentia vtrumque includit, licebit dicere, *essentiam generare & generari*, quod absurdum est. Tertiò, quia in Filio est essentia sine paternitate: Ergo paternitas non est de intrinseca ratione essentiæ.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Essentia præcisè considerata non est de intrinseca ratione relationis præcisè consideratæ. Ita Molina contra quosdā citatos, qui putant essentiam diuinam ita se habere ad ea omnia, quæ sunt formaliter in Deo, sicut se habet ens cōmunissimè sumptū ad omnem gradū entis. Et ideo, sicut ens est de intrinseca ratione cuiusque gradus entis: ita essentiam diuinam esse de intrinseca ratione eorū omniū, quæ formaliter in Deo sunt. Sed probatur nostra conclusio. Primò, quia paternitas secūdum id totum quo distinguit Patrem à Filio, est in Patre & nō in Filio. Ergo secūdū id totū nō habet intrinsecam sibi essentiam, quæ est communis Patri & Filio. Alioqui; secundū id totū non distingueretur Pater à Filio.

Secundò, aut datur aliquid reale in Patre, quod totum præcisè consideratum sit proprietas Patris, aut nihil. Si nihil, ergo Pater non distinguitur realiter à Filio. Si aliquid, ergo illud præcisè consideratum non includit essentiam; alioqui illud totum præcisè consideratum non esset proprietas Patris. Tertiò, quia possumus præcisè spectare id quo Pater refertur ad Filium: ergo possumus præcisè spectare paternitatem sine essentia: Ergo paternitas præcisè spectata non includit essentiam.

4. Ex dictis sequitur, sicut rationale non est de intrinseca ratione animalis, nec animal de intrinseca ratione rationalis, & tamen vtrumque est de intrinseca ratione hominis: sic etiã essentiam nõ esse de intrinseca ratione paternitatis, nec paternitatẽ de intrinseca ratione essentiæ; & tamen vtrumque esse de intrinseca ratione personæ Patris. Hoc interest, quòd rationale & animal distinguantur inter se formaliter, ac proinde verè cõponant hominem compositione Metaphysica. Essentia verò & paternitas solũ virtute & ratione distinguantur, ideóq; non faciant compositionem ex natura rei, sed solũ virtute ac nostro intelligẽdi modo.

5. Dices 1. Quæ sunt planè idem ex natura rei, eorum vnum necessariò includit alterum: sed essentia & relatio sunt planè idem ex natura rei, vt supra ostensum est. Ergo vnum necessariò includit alterum. Respondeo. Maior vera est, nisi interueniat distinctio virtualis. Nam posita tali distinctione, non necesse est, vt vnum sit de intrinseca ratione alterius. Vrgebis? Talis distinctio est etiã inter diuina attributa? Et nihilominus vnum est de intrinseca ratione alterius? Ergo ex distinctione virtuali non sequitur, vnum non esse de intrinseca ratione alterius. Respõdeo. Nos non dicimus hoc sequi ex virtuali distinctione, sed tantùm asserimus, virtualem distinctionem ad hoc sufficere. Quæres, quare sufficit in essentia & relatione, & non in attributis; Respondeo. Propter has duas causas. Primò, quia quę sunt absoluta & essẽtialia in Deo, dicunt intrinsecam perfectionem infinitã: Ergo necesse est, vt vnũquodque attributum diuinum intrinsecè includat omnẽ perfectionẽ simpliciter, quod non fieret, nisi intrinsecè includeret omnia alia attributa, quæ similiter dicunt perfectionẽ infinitã; non quidem distinctam, sed eandem. Relationes autem, quatenus præcisè relationes sunt, non dicunt intrinsecè perfectiones, vt sequenti quęstione ostendemus, ac proinde non possunt includere essentiã, aut attributa essentialia. Secundò, quia attributa nõ contrahũt essentiam, sed æquè latè patent atq; essentia. At relationes eam contrahunt, & minus latè patent. Contrahens autem non potest esse de intrinseca ratione cõtracti, aut cõtractũ de intrinseca ratione cõtrahentis, quia alioqui antequã contrahi intelligeretur, esset iam contractũ.

6. Dices 2. Maior est identitas paternitatis diuinæ cũ essentia diuina, quàm hominis cũ animali: sed animal est intrinsecũ homini. Ergo multò magis essẽtia diuina est intrinseca paternitati. Respondeo. Non sequitur; quia maior illa identitas inter essentiã & paternitatem, coniuncta est cum distinctione virtuali, quæ sufficit vt neutra sit de intrinseca ratione alterius. Deinde, identitas non facit, vt vnũ sit alteri essentiale aut intrinsecum. Nam materia & priuatio sunt idem realiter, & magis idem, quàm materia aut forma cum cõposito, tamen illa maior idẽtitas non efficit, vt materia sit magis intrinseca priuationi, quàm cõposito.

7. Dices 3. Hæc prædicatio, *Paternitas est essentia*, est intrinseca & essẽtialis: Ergo essentia est intrinseca paternitati. Antecedens patet; quia non est accidẽtalis: Ergo debet esse essentialis. Respondeo. Non est essentialis, nec accidentalis, sed substantialis. Et quidem ex parte rei est identica; non tamen ex parte nostri conceptus formalis. Vide quæ dicta sunt in tractatu de attributis Diuinis, cap. 1. quæst. 5. 2.

QVÆSTIO VI.

An relationes diuinæ dicant perfectionem?

Affirmant Aureolus, Ocham, & Gabriel in 1. dist. 19. & nonnulli recentiores, asserentes relationes diuinas secũdùm suas proprias rationes formales dicere perfectionem; Et nihilominus personas diuinas manere æquales in perfectione, quia quanta perfectio in Patre est paternitas, tanta est in Filio filiatio, & in Spiritu sancto spiratio passiua. Alij quos paulò post citabo, contrarium sentiunt.

2. Prima Conclusio. Relationes diuinæ quatenus realiter & formaliter idem sunt cum essentia diuina, dicunt infinitam perfectionem. In hac re non est difficultas. Nam essentia diuina est infinitè perfecta, vt suo loco probatum est. Ergo relationes, quatenus sunt idem cum essentia, sunt etiam infinitè perfectæ.

3. Secunda Conclusio. Relationes diuinæ præcisè consideratæ, quatenus ab essentia virtute distinguuntur, non dicunt perfectionem; sed tota perfectio, quæ est in personis diuinis, est formaliter ab essentia & attributis essentialibus, nõ verò à relationibus. Ita D. Tho. q. 42. art. 4. ad 2. Scot. & multi alij apud Molin. qu. 42. art. 6. disput. 2. Et probatur 1. quia si paternitas præcisè spectata diceret perfectionem, vel illa esset finita vel infinita. Non finita, quia nihil finitum & limitatum potest esse in Deo formaliter. Nec infinita, quia sequeretur plus perfectionis esse in vnaquaque persona, quàm in essentia: quia persona, vltra infinitam perfectionem essentiæ, includeret etiam infinitam perfectionem relationis. At hoc absurdum est, quia alioqui essentia non esset infinitæ perfectionis simpliciter. 2. sequeretur, plus perfectionis esse in omnibus personis simul sumptis, quàm in vnaquaque earum seorsim spectata, quod tanquam maximum absurdum infert D. Aug. lib. 6. de Trinitate c. 7. cùm ait; *Alioqui minor erit Pater solus, aut Filius, quàm simul Pater & Filius.* Et c. 8. *Tantus est*, inquit, *solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, quantus est simul Pater, Filius & Spiritus sanctus.*

4. Hinc colligitur 1. tres personas diuinas nõ esse tres perfectiones, sed vnam tantùm diuinitatis, in qua cõueniunt, & quam includunt: neque esse tria perfecta substantiuè, sed vnum; licet adiectiuè sint tres personæ perfectæ. Secundò, colligitur cum Scoto, relationes diuinas, neque finitas esse, neque infinitas. Nam finitum & infinitum sunt propriæ affectiones quantitatis, vt docet Aristot. 3. Physicor. Ergo vbi nulla quãtitas est, siue molis, siue perfectionis, ibi, nec finitum, nec infinitũ esse potest. At relationes diuinæ, nec habent quantitatem molis, vt per se notum est; nec perfectionis, vt iam probaui: Ergo nec finitæ, nec infinitæ sunt. Simili argumento probant Philosophi, punctum nec finitum, nec infinitum esse quoad extensionem, quia nullam habet extensionem.

5. Dices 1. Ens reale adæquatè diuiditur in finitum & infinitum: Ergo quidquid est ens reale, debet esse finitum aut infinitum: sed relatio diuina etiam præcisè spectata est ens reale: Ergo relatio diuina præcisè spectata, finita, vel infinita est: Ergo dicit aliquam perfectionem. Respondeo. Omne ens reale est finitum aut infinitum, vel ratione sui, vel per identitatem realem & formalem cum eo, cum quo realiter & formaliter idem est.

6. Dices 2. Paternitas creata formaliter dicit perfectionem: Ergo & increata, quia creata est participatio increatæ (Ephes. 3. 14.) Respondeo 1. Paternitas creata

creata non dicit perfectionem distinctam à perfectione fundamenti. 2. Nec est participatio paternitatis increatæ in genere causæ efficientis, sed trium personarum, quatenus sunt vnus Deus. Nam opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa.

7. Dices 3. Obiectum voluntatis est bonum seu perfectum; sed relationes diuinæ sunt obiectum voluntatis diuinæ, quia sunt à Deo volitæ: Ergo sunt bonæ seu perfectæ. Respondeo. Sunt quidem volitæ à Deo, non tamen ratione sui, sed ratione essentiæ cum qua realiter & formaliter idem sunt.

8. Dices 4. Relationes diuinæ adorantur adoratione latriæ, vt patet ex præfatione Dominicæ Trinitatis, in qua sic habetur; *Vt in personis proprietas, in essentia vnitas, & in maiestate adoretur æqualitas.* Ergo dicunt aliquam perfectionem. Respondeo. Illa præfatio non debet intelligi formaliter, quasi *proprietas, vnitas, & æqualitas* adoranda sit, sed materialiter, quòd adorandæ sint tres personæ, & non vna tantùm, contra Sabellianos: nec tamen tres personæ, tanquam tres Dij, sed tanquam vnus Deus, contra Tritheitas: nec vna persona præ aliis, sed omnes æqualiter, contra Arium & Macedonium.

CAPVT III.

De Personis Diuinis.

QVæritur. 1. an in diuinis sint tres personæ realiter distinctæ. 2. an tres personæ sint Deus. 3. an sint vnus Deus. 4. an sit cõtra naturam, tres personas esse eiusdem essentiæ. 5. an naturaliter cognosci possit, id esse possibile. 6. an sicut sunt tres personæ, sic etiam tres substantiæ. 7. an tres hypostases. 8. an tres existentiæ. 9. an tres subsistentiæ. 10. an abstractis subsistentiis relatiuis, intelligatur relinqui hæc deitas, an hic Deus. 11. an diuinæ personæ sint compositæ. 12. an constituantur proprietatibus relatiuis, an absolutis.

QVÆSTIO I.

An in diuinis sint tres personæ realiter distinctæ?

1. OLim docuerunt Sabelliani, Praxeani & Hermogeniani, vnam tantùm esse personam diuinam, quæ propter diuersos effectus haberet diuersa nomina: Eandem enim personam vocari Patrem, Filium & Spiritum sanctum. Patrem, quatenus est author omnium creaturarũ: Filium, quatenus assumpsit humanam naturam ex Virgine: Spiritum sanctum, quatenus sanctificat nos per suam gratiam. Ex eorum sententia sequebatur, Patrem esse passum. Nam si vna tantùm est persona, quæ dicitur Pater, Filius & Spiritus sanctus, sanè si illa persona nata, mortua, & passa est, necesse est, Patrem natum, mortuum & passum esse. Hinc Patripassiani appellati sunt. Eandem hæresim secuti sunt hoc tempore noui Sabelliani, inter quos est Michaël Seruetus Hispanus, qui sanctissimam Trinitatem vocat Cerberum Tricipitem, & tricorporeum Gerionem.

2. Fides Catholica docet, in diuinis esse tres personas realiter distinctas, Patrem, Filium & Spiritũ sanctum. Quod quidem in Veteri Testamento apertè traditum non est, sed tantùm obscurè insinuatum, vt Genes. 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram.* Et cap 3. 22. *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est.* Et c. 18. 2. *Apparuerunt ei tres viri stantes.* Et Ps. 66. 8. *Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus.* Notarunt hic viri docti, quandocunque nomen Dei ter repetitur, tantùm secundo loco iungi pronomen, *Noster*, quia sola secunda persona futura erat nostra per assumptionem naturæ humanæ. Et Isaiæ 6. 3. *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum:* Ter dicitur *Sanctus*, propter Trinitatem personarum; semel *Dominus Deus*, propter vnitatem essentiæ.

3. In nouo Testamento clariora sunt testimonia, vt Matth. 28. 19. *Baptizate omnes gentes in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* Et Ioan. 14. 16. *Ego rogabo Patrem, & alium paracletum dabit vobis, Spiritum veritatis.* Vbi notandæ illæ tres particulæ, Ego, Pater, Spiritus. Et 2. Corinth. 13. 13. *Gratia Domini nostri Iesu Christi, & charitas Dei, & communicatio Spiritus sancti.* Et Eph. 2. 18. *Habemus accessum ad Patrem per Filium in vno Spiritu.* Et 1. Ioan. 5. 7. *Tres sunt, qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus.*

4. Accedunt duo argumenta. Vnum; Pater est alius à Filio, & Filius est alius à Spiritu sancto (Ioan. 14. 16.) Ergo est realis distinctio inter illas personas. Nã de vna persona non rectè diceremus: Alius est Marcus, alius Tullius, alius Cicero. Vbi nota, Patrem, Filium & Spiritum sanctũ dici alium & alium & alium; non, aliud & aliud & aliud. *Nam aliud* significat distinctionem in essentia; *alius* in persona. Hinc D. Augustinus lib. de fide ad Petrum cap. 1. ait: *Vna est Patris & Filij & Spiritus sancti essentia, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus, quamuis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.*

5. Alterum; Qui ab alio producitur, necessariò ab eo distinguitur realiter, quia nemo potest producere seipsum: sed Filius producitur à Patre, & Spiritus sanctus ab vtroque, ergo inter se realiter distinguuntur. Minor patet ex illo Ioan. 5. 26. *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit & Filio habere vitam in semetipso.* Et cap. 15. 26. *Mittam vobis spiritum veritatis qui à Patre procedit.* Præter hæc argumenta sunt quædam congruentiæ naturales, quæ non tam probant, quàm illustrant Trinitatem, vt videre est apud Augustin. li. 9. & aliquot sequentibus de Trinitate, & apud Bellarminum lib. 2. de Christo, cap. 6.

6. Variæ sunt obiectiones Sabellianorum. Prima sumitur ex illo Deut. 32. 39. *Videte, quid ego sim solus, & non sit alius Deus præter me.* Et Isaiæ, 45. 5. *Ego Dominus, & non est alius.* Ex vtroque loco sic argumentantur. Quicunque est alius à Patre, non est Deus: sed Filius & Spiritus sanctus est Deus. Ergo nõ est alius à Patre; Ergo Pater, Filius & Spiritus sanctus sunt vna persona. Respondeo. Hæc duo differunt, *Alius Deus*, & *alia persona diuina*. Ex testimoniis allatis rectè concluditur, quòd Filius & Spiritus sanctus non sint alius Deus à Patre, non tamen quòd non sint alia persona à Patre.

7. Secunda sumitur ex illo Ioan. 10. 30. *Ego & Pater vnum sumus.* Et cap. 14. 9. *Qui videt me, videt & Patrem meum.* Ergo Pater & Filius sunt vna persona. Respondeo. Sunt vnus Deus, non vna persona. Et hoc colligitur ex vtroque loco citato. Nam sensus prioris loci est. Ego & pater vnum sumus in essentia, licet personaliter distinguamur. Sẽsus posterioris est. Qui videt meam diuinitatem in faciendis miraculis, videt etiam diuinitatem Patris. Est enim eadem diuinitas vtriusque. Et miracula, quæ facio, facit simul Pater.

8. TERTIA OBIECTIO. Persona est indiuidua substantia naturæ rationalis, vt definit Boëtius: At in Deo non sunt tres substantiæ, sed vna. Ergo nec tres personæ, sed vna. Respondeo. In Deo non sunt tres substantiæ absolutæ, sunt tamen tres relatiuæ, vt q. 6. explicandum est. Quando ergo dicitur, *Persona est substantia*, potest generatim intelligi de substantia, quatenus abstrahit ab absoluta & relatiua. Si autem speciatim intelligatur de persona creata, debet esse absoluta substantia: si de increata, debet esse relatiua. De quo infra latiùs.

L

tem, *Natus est*, inuenitur perfectio ipsius rei genitæ: sed deest perfectio actus nascendi. In Deo: ergo semper est *nasci*, sed sine imperfectione, & semper est *natum esse*, sine imperfectione. Vnde rectè dixeris, generationem diuinam, semper esse in via, & semper esse in termino.

7. Quarta est, vel Filius præfuit in Patre actu, vel potentia, vel nullo modo. Si præfuit actu, ergo fuit antequam gigneretur; si potentia, ergo in Deo datur potentia passiua, quod est falsum: si nullo modo, ergo ex nihilo factus est. Respondeo. Si illa particula, *præfuit*, significat aliquam prioritatem ex parte rei; nullo modo admittenda est in Deo, quia in diuinis nulla datur prioritas ex parte rei, iuxta illud Athanasij in Symbolo, *In hac Trinitate nihil prius aut posterius; nihil magis aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt & coæquales.* Si autem significet prioritatem rationis, secundùm nostrum concipiendi modum, tunc distinguendum est. Nam aliud est loqui de persona Filij, aliud de essentia. Persona Filij præfuit nostro modo concipiendi, in actiua potentia Patris. Essentia Filij præfuit actu in Patre. Est enim eadem in Patre & Filio. Essentia tamen non dicitur genita: sed communicata.

8. Quinta est: Generare est summa perfectio in viuente, hanc autem perfectionem habet Pater, non Filius: Ergo Filius non est tam perfectus, quàm Pater: Ergo non est Deus. Respondeo. Generare in creaturis dicit perfectionem, quia est actio quædam vitalis. In diuinis autem non est actio, sed relatio per modum actionis significata: Relatio autem præcisè sumpta non dicit perfectionem. Vide supra, cap. 2. qu. 6. concl. 2.

9. Sexta est: Filius vel coactè, vel liberè genitus est à Patre. Si coactè, non est Deus, quia Deus cogi non potest. Si liberè, potuit non generari: ergo potuit non esse: Ergo non est Deus, quia Deus non potest non esse. Respondeo. Filius nec coactè, nec liberè, sed necessariò genitus est. Nam pater genuit illum intelligendo: Pater autem, nec coactè, nec liberè, sed necessariò ac naturaliter seipsum intelligit.

10. Septima est: Beatius est dare, quàm accipere (Act. 20. 35.) quia dare est diuitis, accipere indigentis: sed Pater dat, Filius accipit, iuxta illud Matth. 11. 27. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo*: Ergo Pater est perfectior Filio: Ergo Filius non est Deus. Respondeo. Tunc beatius est dare, quàm accipere, quando qui accipit, est indigens & imperfectus, quod de Filio dici non potest. Quod clarissimè explicat D. Augu. lib. 3. contra Maximum, cap. 14. his verbis. *Scriptum est quidem, Beatius est magis dare, quàm accipere, sed in hac vita, vbi est inopia, quæ vtique melior est copia. Melius est enim habere, quàm egere: & melius est donare, quàm accipere: erogare, quàm mendicare. Vbi autem qui dedit, gignendo dedit, & qui accepit, nascendo accepit, non inopi subuentum est, sed ipsa copia generata est. Nec potest, qui accepit, ei qui dedit, esse inæqualis, quia & hoc accepit, vt esset æqualis. Nihil enim Patre minus habet ille, qui dicit, Omnia quæ habet Pater, mea sunt: Æqualis est igitur.*

11. Posterior Conclvsio. Spiritus sanctus est verus Deus. Hoc antiqui Patres probant his argumētis contra Macedonianos. Primò, quia in Scripturis expressè vocatur Deus, Act. 5. 3. *Cur tentauit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui sancto? non es mentitus hominibus, sed Deo.* Secundò, quia baptismus datur in nomine Spiritus sancti. Tertiò, quia Spiritus sanctus suo arbitrio distribuit gratiam. 1. Cor. 12. 4. *Diuisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Et infrà, *Hæc omnia operatur vnus atque idem Spiritus diuidens singulis prout vult*: Quartò, quia Spiritus sanctus est, qui in veteri Testamento locutus est per Prophetas. 2. Petri 1. 21. *Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.* Atqui in veteri Testamento locutus est per Phophetas, Deus ipse, Hebr. 1. 1. *Multifariam multisq; modis olim Deus locutus Patribus in Prophetis*, &c. Quintò, quia Spiritus sanctus est vbique, quod est proprium Dei, Psal. 138. *Quò ibo à Spiritu tuo?* Sap. 1. 7. *Spiritus Domini repleuit orbem terrarum.* Sextò, quia sua authoritate gubernat Ecclesiam, & in ea constituit Episcopos & Apostolos. Act. 13. 2. *Dixit Spiritus sanctus; Segregate mihi Saulum & Barnabam in opus, ad quod assumpsi eos.* Et cap. 20. 28. *Attendite vobis & vniuerso gregi, in quo Spiritus sanctus posuit vos episcopos regere Ecclesiam Dei.* Septimò, quia Spiritus sanctus habet templum, quod est proprium Dei. Cor. 6. 19. *Nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti?* Et paulò post; *Glorificate & portate Deum in corpore vestro.*

12. Macedoniani multa obiiciunt. Primò illud Ioan. 1. 3. *Omnia per ipsum facta sunt.* Ergo etiam Spiritus sanctus per filium factus est: ergo creatura est, non Deus. Resp. Non omnia simpliciter per ipsum facta sunt, sed omnia, quæcunque facta sunt. At Spiritus sanctus factus nō est. Alioqui posset similiter ex illis verbis colligi, Patrē esse factū per Filium. Vide Nazianz. orat. de Spiritu sancto, & alios apud Mald. in Comment.

13. Secundò obiiciunt illud 1. Corinth. 2. 10. *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Qui autem scrutatur quærit: qui verò quærit dubitat: qui dubitat ignorat: qui ignorat, Deus non est. Ergo Spiritus sanctus non est Deus. Respondeo. Spiritus sanctus dicitur omnia scrutari, id est omnia penetrare & comprehendere. Quo sensu dicitur etiam Deus Pater omnia scrutari, iuxta illud 1. Paralip. 28. 9. *Omnia corda scrutatur Deus.* Et Psal. 7. 10. *Scrutans corda & renes Deus.* Et Ierem. 17. 10. *Ego Dominus scrutans corda.*

14. Tertiò obiiciunt illud 1. Cor. 14. 32. *Spiritus Prophetarum Prophetis subiectus est.* At Spiritus Prophetarū est Spiritus sāctus. Ergo Spiritus sāctus subiectus est Prophetis: Ergo non est Deus. Respondeo. Duplex est Spiritus Prophetarū, humanus, & diuinus. Humanus subiectus est diuino, quia non loquitur quidquid vult, sed quidquid illi suggerit diuinus. Vnde Balaam Propheta Nu. 22. 38. *Nūquid loqui potero aliud nisi quod Deus posuerit in ore meo?* Et Dauid Ps. 84. 9. *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Itaque sensus verborum Pauli est hic; Spiritus eorum hominum qui prophetant subiectus est Spiritui S. qui per illos prophetat.

15. Quartò obiiciunt illud Rom. 8. 26. *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Respondeo. Sensus est, quod Spiritus S. faciat nos postulare & gemere, vt patet ex illis verbis immediatè præcedentibus. *Spiritus adiuuat infirmitatem nostram, nam quid oremus sicut oportet nescimus.* q. d. nos quidem nescimus: sed Spiritus S. nos docet. Ipse adiuuat infirmitatem nostram, vt sciamus, quid nobis postulandum sit. Eodem spectat illud Gal. 4. 6. *Misit Deus spiritum filij sui in corda vestra, clamantem, Abba Pater*, id est concitantem corda vestra, vt ita clament. Vide D. August. lib. 1. contra Maximum.

16. Quintò obiiciunt, quòd Spiritus sanctus vocetur pignus (2. Corinth. 1. 22.) pignus autem est pars quædam pretij, non totum pretium. Ergo Spiritus sanctus non est perfectus Deus, sed veluti particula quædam. Respondet Athanasius in libro de communi essentia, ipsum Deum vocari etiam partem, vt Psal. 15. 5. *Dominus pars hæreditatis meæ.* Paschasius lib. 1. cap. 11. subtilius respondet, pignus aliquando maius esse, quàm id pro quo datur. Itaque cum Spiritus sanctus dicitur pignus Dei, potius sequi, Spiritum sanctū esse Deum,

Alij tamen per *pignus Spiritus*, intelligunt testimonium bonæ conscientiæ. Itaque in illis verbis Apostoli. *Quia vnxit nos Deus, & signauit nos, & dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*, putant explicari tres effectus regenerationis in baptismo, nempè, vnctionem per gratiam sanctificantem, obsignationem per characterem, & testimonium bonæ conscientiæ. Ita Bellarminus lib. de Sacramentis, cap. 20.

8. Sexta obiectio. Duo tantùm sunt modi agendi, alter per naturam, alter per artem: per naturam gignuntur filij; per artem fiunt opificia. At solum Verbum productum est à Deo per modum naturæ, quia est filius vnigenitus: Ergo Spiritus sanctus ex arte processit, ac proinde opificium est. Respondeo. Modus agendi per naturam est duplex in substantiis intellectualibus; Vnus per intellectum, alter per voluntatem. Nam & intellectus naturaliter producit verbum mentis, & voluntas naturaliter producit amorem. Hoc interest inter Deum & nos, quod ille intelligendo & amando producat substantiam; nos accidens.

QVÆSTIO III.

An tres personæ sint vnus Deus.

1. NEgant Peratæ, Ioannes Philoponus, & Tritheitæ huius temporis, præsertim Valentinus Gentilis, & Ministri Transyluani, asserentes, Patrem, Filium & Spiritum sanctum, esse tres spiritus æternos essentiali numero differentes.

2. Catholici docent, tres personas esse vnum Deum, vel quod idem est, vnam esse essentiam seu Deitatem trium personarum. Quod sic probant: Verus Deus non est nisi vnus numero, iuxta illud Deut. 6. 4. *Audi Israël, Dominus Deus noster, Dominus vnus est.* Et cap. 32. 39. *Videte quòd ego sim solus, & non sit alius Deus præter me.* Et 1. Cor. 8. 4. *Scimus, quòd nullus est Deus, nisi vnus.* Sed Pater est Deus verus, & Filius est verus Deus, & Spiritus sanctus est verus Deus, vt supra ostensum est, Ergo Pater, & Filius & Spiritus sanctus sunt vnus numero Deus. Videamus, quid obiiciant Valent. & Transyluani.

3. Prima itaque illorum Obiectio hæc est. Verus & vnus Deus, est Pater Christi: sed tres personæ non sunt pater Christi: Ergo tres personæ, non sunt vnus verus Deus. Respondeo. Hoc nomen, *Deus*, aliquando supponit pro essentia, aliquando pro personis, vt notat D. Thomas qu. 39. art. 4. Tunc supponit pro essentia, quando, id quod adiungitur, conuenit illi ratione Deitatis, vt cùm dico, Deus creat. Tunc supponit pro personis, quando id, quod adiungitur, conuenit illi ratione personalis proprietatis, vt cū dico, Deus generat. Igitur ad obiectionem dico, nomen Dei in maiori propositione sumi pro persona Patris, in conclusione pro essentia, ac proinde non valere cōsequentiam, quia variatur suppositio terminorum. Vel, quod idem est: in maiori sumi particulariter & distinctè pro vnā determinata persona, in cōclusione, vniuersaliter & distinctè pro Deitate, quæ communis est tribus personis. Constat autem ex Dialectica, non licere argumentari à termino non distributo ad eundem distributum. Non enim sequitur; Verus homo est pater Socratis (intelligendo determinatè illū hominem, qui est Socratis pater) sed Plato non est pater Socratis. Ergo Plato non est verus homo.

4. SECVNDA OBIECTIO. Præter Patrem, Filium, & Spiritum sanctum, nullus est Deus: sed Pater non est tres personæ, nec Filius, nec Spiritus sanctus: Ergo nullus est vnus Deus, qui sit tres personæ; & consequenter non est vna Deitas, seu essentia in tribus personis. Respondeo. Nomen Dei in maiori propositione sumitur personaliter, quia habet adiunctum signum *nullus*. Et sic verum est, quòd nullus sit Deus nisi Pater, Filius & Spiritus sanctus. Similiter in conclusione sumitur personaliter, quia habet idem signum adiunctum. Et sic etiam verum est, quòd nullus sit Deus, qui sit tres personæ, id est, quòd nec Pater sit tres personæ, nec Filius, nec Spiritus sanctus. Quòd si in conclusione, detracto signo, acciperetur simpliciter, tunc falsum esset, quòd Deus non sit tres personæ. Et ad obiectionem neganda tunc esset consequentia, propter variam terminorum suppositionem. Vbi nota, magnum esse discrimen inter has duas propositiones; *Nullus Deus est tres personæ*: & *Deus non est tres personæ*. Prior vera est; posterior falsa. In priori accipitur nomen Dei personaliter, in posteriori simpliciter. Simile discrimen est inter has duas; *Nullus homo est species*, & *Homo non est species*. Nam hæc falsa est, illa vera. Et in priori sumitur homo personaliter; in posteriori simpliciter. Vnde si sic concludam, Præter hunc hominem, & illum & istum, nullus est homo, sed hic homo non est species, nec ille, nec iste. Ergo nullus homo est species; totum verum est. Si autem sic inferam; Ergo homo non est species, neganda est consequentia, quia mutatur suppositio.

5. TERTIA OBIECTIO. Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt alius & alius & alius, sed Pater, & Filius & Spiritus sanctus sunt Deus: Ergo Deus est alius & alius & alius. Respondeo. Maior dupliciter intelligi potest, Primò sic, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt alius & alius & alius, ratione essentiæ: Et tunc falsa est. Secundò sic; Sunt alius & alius & alius ratione personarum. Et tunc vera est. Et, si conclusio eodem modo intelligatur erit etiam vera. Nam Deus est alius & alius & alius, ratione personarum: vel quod idem est, Deus est tres personæ distinctæ.

6. QVARTA OBIECTIO. Pater est ingenitus & Filius est genitus: Ergo non sunt vnus & idem Deus; alioqui vnus & idem Deus esset genitus & non genitus, quod implicat contradictionem. Respondeo. Hæ duæ propositiones, *Deus est ingenitus*, & *Deus est genitus*, non sunt contradictoriæ, tum quia ambæ sunt affirmatiuæ, tum quia subiectum non sumitur eodem modo in vtraque. Nam in hac *Deus est ingenitus*, nomen Dei restringitur ad personam Patris; in hac verò, *Deus est genitus*, restringitur ad personam Filij. Nam genitum esse, vel ingenitum non conuenit Deo quatenus Deus est, sed quatenus talis persona. Si autem hoc modo dicas, *Deus est genitus*, *Deus non est genitus*, ne sic quidem sunt contradicentes, quia in priori subiectum restringitur ad vnā certam personā: in posteriori supponit pro omnibus personis. Vnde prior sic intelligitur, Deus est genitus, id est, filius est genitus, quod verū est, Posterior sic, Deus non est genitus, id est, nulla persona est genita, quod falsum est.

7. QVINTA OBIECTIO. Esse genitum & ingenitum, non sunt accidentia, quia in Deo nullum est accidens: Ergo sunt substantiæ: At Pater & Filius differunt secundùm esse genitum & ingenitum: Ergo differunt substantialiter. Hoc argumentum vrgent Ariani apud August. lib. 5. de Trinit. cap. 3. his verbis, *Quidquid de Deo dicitur, non secundùm accidens, sed secundùm substantiam dicitur: ergo ingenitum esse, Patri secundùm substantiam est, & genitum esse, Filio secundùm substantiam est. Diuersum est autem ingenitum & genitum esse: diuersa est ergo substantia Patris & filij.* Augustin. retorquet argumentum hoc modo. *Si quidquid de Deo dicitur, secundùm substantiam dicitur, ergo quod dictum est, Ego & Pater vnum sumus, secundùm substantiam dictum est. Vna est igitur substantia Patris & Filij. Aut si hoc non secundùm substantiam dictum est, dicitur ergo aliquid de Deo non secundùm*

ſubſtantiam, & ideo non cogimur ſecundùm ſubſtantiam intelligere genitum & ingenitum. Ingenioſè, ſed vt faciliùs appareat ſolutio obiectionis, ego ſic reſpondeo. Ingenitum ſignificat negationem proceſſionis ab alio; genitum verò ſignificat proceſſionem à Patre. Illa autem proceſſio non eſt accidens, ſed ſubſtantia: nec tamen eſt ſubſtantia abſoluta, ſed relatiua. Dices; Ergo Filius ſubſtantialiter differt à Patre. Reſpondeo. Differt ſubſtantialiter relatiuè, non abſolutè, vt quæſt. 6. dicemus.

8. SEXTA OBIECTIO. Qui nec gignit, nec gignitur, nec procedit, non eſt verus Deus, ſed tres perſonæ nec gignunt, nec gignuntur, nec procedunt; Ergo tres perſonæ non ſunt verus Deus: Ergo neque ſunt vnus Deus, quia verus Deus eſt vnus Deus. Reſpondeo. Non ſequitur, quia, nomen Dei aliter ſumitur in maiori propoſitione, aliter in concluſione. In maiori ſumitur pro perſonis; in concluſione, pro eſſentia ſeu deitate. Quòd ſi etiam in maiori ſumeretur pro eſſentia ſeu deitate, tunc falſa eſſet propoſitio. Nam eſſentia eſt verus Deus, & tamen nec gignit, nec gignitur, nec procedit.

9. SEPTIMA OBIECTIO. Si ſunt tres perſonæ, & vna eſſentia, ergo in Deo eſt quaternitas, non trinitas. 1. quia eſſentia, Pater, Filius, & Spiritus ſanctus ſunt quatuor nomina, & tamen non ſunt ſynonima: Ergo ſignificant quatuor res. 2. quia Pater, Filius & Spiritus ſanctus ſunt tres: ſed eſſentia nihil eſt horũ. Non enim eſt Pater, quia non gignit, nec Filius, quia non gignitur, nec Spiritus ſanctus, quia non procedit: Ergo eſt aliquid quartum. Reſpondeo. Nos non ponimus quaternitatem in Deo. Nec argumenta allata hoc probant. Non prius, quia licet illa nomina nõ ſint ſynonima, non tamen ſignificant quatuor res, ſed vnam abſolutam & tres relatiuas: ita tamen, vt abſoluta ſit realiter idem cũ relatiuis. Nec poſterius, quia & eſſentia eſt tres perſonæ, & tres perſonæ ſunt eſſentia. Quòd autem Pater gignat, eſſentia non gignat, non arguit actualem diſtinctionem ex natura rei, ſed tantùm virtualem.

QVÆSTIO IV.

An ſit contra naturam, tres perſonas eſſe eiuſdem eſſentiæ?

1. Ratio dubitandi eſt, quia in hoc myſterio videntur violari quatuor leges naturæ. Prima lex eſt, quòd vna eſſentia ſit vnius tantùm rei, & non plurium. Hæc violatur, quia dicimus vnam eſſe eſſentiam trium perſonarum. Secunda lex eſt, quòd quæ ſunt eadem vni tertio, ſint eadem inter ſe. Hæc etiam violatur, quia dicimus Patrem, Filium & Spiritum ſanctum eſſe idem cum eſſentia, & tamen non eſſe idem inter ſe. Tertia lex eſt: quòd duæ contradictoriæ non poſſint ſimul eſſe veræ. Et hæc violatur, quia in myſterio Trinitatis ſunt hæ ſimul veræ, Pater, Filius & Spiritus ſanctus ſunt tres res; Et, Pater, Filius & Spiritus ſanctus non ſunt tres res, quia non ſunt niſi vna eſſentia. Quarta lex eſt, quæ continet vim diſputandi, & conſiſtit maximè in ſyllogiſmo expoſitorio. Hæc etiam violatur, quia ſyllogiſmus expoſitorius in Trinitate non habet locum: Non enim ſequitur; Eſſentia diuina eſt Pater, Eſſentia diuina eſt Filius; Ergo Filius eſt Pater.

2. Nota, dupliciter intelligi poſſe, aliquid eſſe contra naturam. Primò, quia eſt contra inclinationẽ naturalem, quo pacto moueri ſurſum, eſt cõtra naturam terræ; & moueri deorſum, contra naturam ignis. Et hoc ſenſu non intelligitur quæſtio. Secundò, quia eſt cõtra aliquam veritatem naturali lumine cognitam, ſeu contra principium aliquod naturaliter verum. Et quanquam variæ ſint veritates naturales, vna tamen eſt prima, cui cæteræ omnes innituntur, nempe; *De nullo ſimul verum eſt affirmare & negare*, vel, *contradictoria non poſſunt ſimul eſſe vera.* Vnde ſumi poteſt hæc regula. Tunc aliquid cenſetur eſſe cõtra veritatem naturalẽ, quando vel apertam inuoluit contradictionẽ, vel ex eo ſequitur aliqua contradictio. Hoc poſito ſit.

3. PRIOR CONCLVSIO. Non eſt contra naturam, ſeu veritatem aliquam naturalem: tres perſonas eſſe vnius eſſentiæ. Probatur primò, quia nec immediatè, nec mediatè implicat contradictionem. Non immediatè, quia hæc non eſt contradictio, Tres perſonæ ſunt vnius eſſentiæ. Nec mediatè, quia inde non poteſt deduci aliqua contradictio; Et illa, quæ paulò ante allata eſt, non eſt vera contradictio: vt paulò poſt dicam. Secundò, quia verum vero non repugnat: ſed myſterium Trinitatis eſt veriſſimum: Ergo non repugnat vlli veritati naturali.

4. POSTERIOR CONCLVSIO. Eſt tamen ſupra naturã, ſeu ſuper veritates naturaliter cognitas, tres perſonas eſſe vnius eſſentiæ. Nam intellectus noſter lumine naturali non agnoſcit hoc myſterium, vt ſequenti quæſtione explicabitur: Et inter omnes veritates naturaliter cognitas, nõ eſt hæc veritas: Tres perſonæ ſunt vnius eſſentiæ: Eſt igitur hæc veritas ſupernaturalis. Et hoc probat primum argumentum in contrarium allatum. Reliqua tria facilè diluuntur. Nam ad 2. dicendum eſt, legem illam ſic debere intelligi, *Quæ ſunt eadem vni tertio incommunicabili, ſunt eadem inter ſe.* Et hoc ſenſu non violatur. Ad 3. dico, propoſitiones illas non eſſe contradictorias, quia extrema non accipiuntur pro eadem re ſecundùm idem. Nam cùm dicimus, Patrem, Filium & Spiritum ſanctum eſſe tres res, accipiuntur ſecundùm relationes oppoſitas; cum dicimus non eſſe tres res, accipiuntur ſecundùm eſſentiam. Ad 4. dico, ſyllogiſmum expoſitorium habere quidem locũ in Trinitate, ſed illum, qui allatus eſt, non eſſe expoſitorium. Nam in ſyllogiſmo expoſitorio medius terminus debet eſſe ſingularis & incommunicabilis. Eſſentia autem diuina, quæ eſt medius terminus in allato ſyllogiſmo tametſi ſingularis ſit, non tamen eſt incommunicabilis. Vide ſupra cap. 2. q. 3. n. 4.

QVÆSTIO V.

An naturaliter cognoſci poſſit, tres perſonas eſſe eiuſdem eſſentiæ?

1. Licet ex præcedenti quæſtione ſatis conſtet, hoc myſterium eſſe ſupra naturam, ac proinde natura duce cognoſci non poſſe; tamen hoc loco diſputandum eſt, propter varia argumenta, quæ videntur contrarium probare, de quibus paulo poſt. Sit ergo.

2. PRIOR CONCLVSIO. Solo lumine naturali non poſſumus venire in cognitionem Trinitatis, ſecluſa omni authoritate & reuelatione. Patet ex illo Matth. 11. 27. *Nemo nouit Filium, niſi Pater: neque Patrem quis nouit, niſi Filius, & cui voluerit Filius reuelare.* Et ratio eſt, quia omnis naturalis cognitio, qua Deum in hac vita cognoſcimus, oritur ex cognitione creaturarum & effectuum diuinorum: At creaturæ non manant à Deo, quatenus eſt trinus in perſonis, ſed quatenus eſt vnus in eſſentia: Ergo ex creaturis non poſſumus cognoſcere trinitatem perſonarum, ſed ſolùm vnitatem deitatis. Maior probatur, quia creaturæ emanant à potentia Dei: at potentia eſt attributum eſſentiale, & commune toti Trinitati. Dices; Lumen gloriæ eſt quædam creatura: ſed per lumen gloriæ cognoſcimus Trinitatem: Ergo per aliquam creaturam cognoſcimus Trinitatem. Reſpondeo. Nos hîc agimus de cognitione naturali, qualis non eſt illa quæ habetur per lumen gloriæ.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Solo lumine natu-

rali non possumus demonstrare mysterium Trinitatis esse rem possibilem. Ratio est, quia creaturæ, per quas naturaliter possumus Deum cognoscere, ducunt nos potius in cognitionem contrarii, nempe Deum non esse trinum in personis & vnum in essentia. Nam tota vniuersitas creaturarum clamat, vnam essentiam esse vnius tantùm rei. Dices; D. Thom. qu. 3. art. 1. docet, nos posse defendere, quòd hoc mysterium non sit impossibile: ergo possumus etiam cognoscere, quòd sit possibile, quia *possibile*, & *non impossibile*, sunt idem. Respondeo. Hoc tantùm vult D. Thom. quòd supposita reuelatione fidei, possimus defendere, hoc mysterium non esse impossibile, quod verum est. Quòd si nullam haberemus reuelationem à Deo, non possemus cognoscere, rem esse possibilem.

4. Ex dictis sequitur, nostram fidem, maximè quoad hoc mysterium, non esse infidelibus persuadendam per rationes naturales. Nam vt docet D. Thom. loco citato, qui vellet rationes naturales adhibere, dupliciter peccaret. Primò, faceret iniuriam nostræ fidei, quæ versatur circa res supernaturales. Secundò, daret Philosophis occasionem errandi, quia putarent nostram religionem non habere alia fundamenta, præter rationes naturales. Hoc nihilominus certum est, mysteriũ Trinitatis, quãdo iam fide vel reuelatione cognitum ac perceptum est, posse illustrari variis exemplis & similitudinibus, quæ ad infirmitatem ingenii humani sint accommodata. Hoc fecerunt antiqui Patres, quando dixerunt Trinitatem esse similem Soli, luci, & splendori: aut tribus coloribus in iride, quorum idem lumen est: aut arbori in qua truncus, rami & radix differunt: & tamen eandem habent naturam: aut triangulo, in quo sunt tres anguli, & vna tantùm figura, &c.

5. Prima Obiectio. Naturaliter cognoscimus Deum esse omnipotentem: sed ad omnipotentiam pertinet, Deum posse generare Filium eiusdem secum naturæ & essẽtiæ? Ergo id possumus naturaliter cognoscere. Respõdeo. Neganda est minor & consequẽtia. Nam ad omnipotentiam spectat, Deum extra se posse producere quemuis effectum possibilem, quia omnipotentia est attributum essentiale, & commune tribus personis, ac proinde non potest esse solius Patris respectu Filii, nec Filii respectu Spiritus sancti.

6. Secunda Obiectio. Potest aliquis naturaliter sic discurrere. Omnis actio terminatur ad aliquid productum: sed intelligere & velle sunt actiones immanentes in Deo: Ergo terminantur ad aliquid productum: Atqui nihil aliud potest produci, quàm Verbum per intellectionem: & Amor per volitionem: Ergo in Deo est verbum productum, & Amor productus. Vlterius; Inter producens & productum necessariò est distinctio realis: Ergo Verbum realiter distinguitur à producente, & similiter amor: Et cum non sint accidentia debent esse substantiæ. Respondeo. Hoc solùm cognosci potest lumine naturali, quòd omnis vera actio quæ realiter distincta est ab agente, habeat aliquem terminum. At intellectio & volitio in Deo, non sunt veræ actiones distinctæ à Deo.

7. Tertia Obiectio. Naturali lumine cognoscimus, quidquid perfectionis est in creaturis, hoc totum esse in Deo seclusis imperfectionibus, sed naturã reperiri in multis suppositis, est quædam perfectio in creaturis, tametsi eandem naturam diuidi ac multiplicari in suppositis, sit quædam imperfectio: Ergo illud prius tribuendũ est Deo, secluso posteriori. Hoc autem fit, si in Deo concedãtur plures personæ vnius naturæ & essentiæ. Respondeo. Naturaliter cognosci non potest, quòd possibile sit, naturam reperiri in multis suppositis sine diuisione & multiplicatione,

8. Qvarta Obiectio. Naturaliter cognosci potest animam rationalem esse totam in pluribus simul partibus, realiter inter se distinctis, Ergo etiam naturaliter cognosci potest, naturam diuinam esse totam simul in multis suppositis realiter distinctis. Respondeo. Non est par ratio. Nam natura diuina ita est in multis suppositis, vt cum singulis sit idem realiter, quod videtur esse contra principia naturalia. At anima rationalis ita est in singulis partibus, vt non sit idem realiter cum singulis, quod facilè intelligi potest lumine naturali.

9. Qvinta Obiectio. Communicare se infinito modo est infinita perfectio: Ergo conuenit Deo: sed non communicat se infinito modo ad extra: Ergo ad intra: Ergo sunt plures personæ in diuinis. Respondeo. Naturaliter cognosci non potest, talem communicationem esse possibilem. Imo Philosophus Gentilis putaret implicare contradictionem, Deum communicare se infinito modo: Ad extra quidem quia nulla creatura potest esse infinita: ad intrà verò, quia diceret id fieri non posse sine diuisione naturæ, ac proinde id iam non esset communicare se ad intrà, sed ad extrà.

10. Sexta Obiectio. Sine consortio & societate non est perfecta fœlicitas. Cùm ergo Deus sit perfectissimè beatus, debet habere consortium & societatem personarum. Respondeo, Philosophus Gentilis diceret, Deum, cum sit infinitus & omnia eminenter in se contineat, non desiderare consortium, quia ex consortio nihil illi accresceret.

QVESTIO VI.

An sicut sunt tres personæ, sic etiam sint tres substantiæ in diuinis?

1. Ex antiquis Patribus alij affirmant, alij negant, sed diuerso sensu, vt iam explicabimus. Igitur notandum est, nomen substantiæ tribus modis sumi posse. Primò, pro essentia, quam Græci οὐσίαν vocant. Sic sumitur apud Aristotelem in definitione æquiuocorum & vniuocorum. Secundò, vt dicitur à substando accidentibus; quo pacto formaliter significat relationem substantiæ ad accidentia sustentata: & diuiditur in substantiam primam & secundam, quarum altera primo & immediatè, altera secundariò & mediatè substat accidentibus. Tertiò, vt dicitur à subsistendo, seu per se essendo; quia scilicet non est in alio, tanquam in subiecto, sicut accidens, sed per se existit. His positis, sit.

2. Prima Conclvsio. Si sumatur substantia pro essentia, tres personæ nõ sunt tres substantiæ, sed vna. Hoc sensu dixit August. lib. 5. de Trinitate c. 9. *Quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit, vt hoc intelligatur, cum dicimus essentiam, quod intelligitur, cum dicimus substantiam, non audemus dicere vnam essentiam, tres substantias, sed vnam essentiam vel substantiam, tres autem personas.* Et D. Hieronym. in epist. ad Damasum. *Sufficiat*, inquit, *nobis dicere vnam substantiam & tres personas.* Et D. Athanasius in symbolo, *Neque confundentes personas, neque substantiam separantes.* Hoc sensu defendebant Catholici contra Arianos, Filium esse Patri consubstantialem, quia scilicet est vna vtriusque substantia, id est, essentia & natura.

3. Secvnda Conclvsio. Si sumatur substantia pro eo, quod substat accidentibus, nulla est in Deo substantia, cum in Deo nullum sit accidens. Hoc sensu intelligendus est D. Augustin. lib. 7. de Trinitate, cap. 5. cum ait. *Deum abusiuè dici substantiam*, eo quòd accidentibus careat.

4. Tertia Conclvsio. Si sumatur substantia pro eo, quod per se existit, & non in alio tanquam in subiecto; concedendum est, tres personas esse tres sub-

ſtantias. Probatur 1. quia ſubſtantia ſic ſumpta opponitur accidenti, ſed tres perſonæ diuinæ ſunt tria entia realiter diſtincta, & non ſunt tria accidentia. Ergo ſunt tres ſubſtantiæ. Secundò, quia perſona definitur à Boëtio & Scholaſticis, quòd ſit indiuidua ſubſtantia naturæ rationalis: Ergo tres perſonæ diuinæ ſunt tres ſubſtantiæ indiuiduæ, atque adeò tres ſubſtantiæ. Hoc ſenſu D. Auguſtinus lib. 7. de Trinitate cap. 6. admittit tres ſubſtantias dici poſſe. Et Hilarius in libro de Synodis affirmat, ſe interfuiſſe cuidam Synodo, vbi expreſſè admiſſum eſt, in diuinis eſſe tres ſubſtantias. Intellige tamen tres ſubſtantias relatiuas non abſolutas.

QVÆSTIO VII.

An in diuinis ſint tres Hypoſtaſes?

1. OLim magna fuit contentio inter Latinos & Græcos, an dicendum eſſet, tres eſſe hypoſtaſes, an vnam tantùm. Græci liberè fatebantur eſſe tres hypoſtaſes, eo quòd ſcirent hypoſtaſin & ſuppoſitum idem ſignificare. Nam Athanaſius in ſymbolo expreſſè dicit, aliam eſſe hypoſtaſin Patris, aliam Filij, aliam Spiritus ſancti. Eodem ſenſu loquuntur Dionyſius Areopag. cap. 1. de diuinis nominibus, Iuſtinus in lib. de recta fidei confeſſione. Baſilius epiſt. 43. Nyſſen. in libro de differentia eſſentiæ & hypoſtaſeos, Nazianz. orat. 21. & alij. At Latini timidè admittebant hanc locutionem, neque audebant dicere tres hypoſtaſes, ſed tres perſonas, ne viderentur dicere tres eſſentias. Hinc D. Hieronymus epiſt. 57. ad Damaſum ſic habet; *Sufficiat nobis dicere vnam ſubſtantiam, & tres perſonas: taceantur tres hypoſtaſes, ſi placet, & vna teneatur. Nomen hoc non bonæ ſuſpicionis eſt.* Et paulò poſt; *Mihi credite; venenum ſub melle latet.* Vide etiam Concil. Sardicenſe apud Theodoretum lib. 2. hiſtoriæ, cap. 8.

2. Durante hac contentione, decretum fuit in Concilio Alexandrino, vt Catholici, ſi agerent cum Sabellianis, dicerent eſſe tres hypoſtaſes, ſi autem cum Arianis, non dicerent tres hypoſtaſes. Nam ſi apud Sabellianos dixiſſent vnam eſſe hypoſtaſin, viſi fuiſſent ſentire cum Sabellianis, qui aſſerunt vnam tantùm eſſe perſonam in Deo. Si autem apud Arianos dixiſſent eſſe tres hypoſtaſes, cùm nomen hypoſtaſis ſignificet etiam eſſentiam, putaſſent Ariani Catholicos tres eſſentias in diuinis concedere. Itaque prudẽter & circumſpectè apud vtroſque loquendum erat. Vide Nazienz. in oratione de laudibus D. Athanaſij, Ruffinum in priori loco additamenti ad hiſtoriam Eccleſiaſticam Euſebij Cęſarienſis, cap. 29. & Sozom. lib. 6. tripart. hiſtoriæ, cap. 10.

3. Hæc contentio fuit poſtea compoſita, & Græci vſurparunt nomen perſonæ, Latini nomen hypoſtaſis pro eodem. Et iam vſus obtinuit, vt promiſcuè dicamus, tres eſſe perſonas diuinas, tres hypoſtaſes, tria ſuppoſita. Et hoc ſenſu loquitur D. Thomas & eius interpretes in 3. part. quæſt. 2. cum dicunt vnionem factam eſſe non in natura, ſed in hypoſtaſi. Vbi omnes per hypoſtaſin intelligunt ſuppoſitum ſeu perſonam.

QVÆSTIO VIII.

An in diuinis ſint tres exiſtentiæ?

1. EXiſtere nihil aliud eſt, quàm rem eſſe actu in rerum natura, & non tantùm in potentia obiectiua; quod tam accidentibus, quàm ſubſtantiis commune eſt. Subſiſtere verò ſignificat modum, quo ſubſtantiæ exiſtunt: ſicut inhærere ſignificat modum, quo accidentia exiſtunt. Vnde, ſicut ſe habet ens ad ſubſtantiam & accidens; ita ſe habet exiſtere ad ſubſiſtere & inhęrere. De ſubſiſtentia paulò poſt agemus. Nunc de exiſtentia quæſtio eſt. Aliqui putant in diuinis præter vnam exiſtentiam abſolutam, tres etiam relatiuas concedendas eſſe, vt Suarez 3. p. diſput. 11. Alij putant ſufficere vnam abſolutam, vt Vaſquez 1. p. diſput. 126. Hos ſequemur. Sit ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Sicut in Deo eſt vna natura ſeu eſſentia, quæ eſt communis tribus perſonis; ita eſt etiam vna exiſtentia abſoluta & eſſentialis, quæ eſt communis tribus perſonis. Ita paſſim Theologi exceptis paucis recentioribus. Et probatur 1. ex illo Exodi 3. *Ego ſum, qui ſum.* Et iterum; *Qui eſt, miſit me ad vos.* Vnde ſic argumentor; Nomen, *Qui eſt*, eſt eſſentiale; vt docent Auguſtinus lib. 12. de ciuitate Dei, cap. 2. & alij Patres. Ergo ſignificat aliquid abſolutum commune tribus perſonis: Significat autem exiſtentiam; Ergo exiſtentia eſt aliquid abſolutum commune tribus perſonis. Secundò, in Deo eſt vna æternitas abſoluta & eſſentialis, iuxta illud Athanaſii: *Non tres æterni, ſed vnus æternus.* Ergo ſimiliter eſt vna exiſtentia abſoluta, & eſſentialis. Sequela patet, quia æternitas eſt ipſa duratio Dei: At duratio, vel eſt omnino idem cum exiſtentia, vel intrinſecè illam ſupponit, & eſt tanquam proprietas illius. Tertiò, Immutabilitas eſt eſſentiale Dei attributũ, quod illi conuenit ratione infinitæ ſuæ eſſentiæ & naturæ: Ergo etiam exiſtentia eſt eſſentiale attributum, quia immutabilitas includit exiſtentiam. Nam eſſe immutabilem, inter alia, dicit neceſſitatem exiſtendi. Si ergo neceſſitas exiſtendi eſt communis tribus perſonis, & conuenit illis ratione eſſentiæ infinitæ; idem dicendum erit de exiſtentia, quia neceſſitas exiſtendi ſupponit exiſtentiam. Quartò, impoſſibile eſt, etiam per intellectum noſtrum, præſcindere Eſſentiam Dei ab actuali exiſtentia: Ergo actualis exiſtẽtia eſt de eſſentia ipſius Dei. Antecedẽs patet, quia hæc eſt prima differentia, quam nos apprehendimus inter eſſentiam Dei & creaturæ, quòd eſſentia creaturæ poteſt concipi, abſtrahendo ab actuali exiſtentia, quia non neceſſariò & eſſentialiter exiſtit: Eſſentia Dei non poteſt hoc modo concipi, quia non concipitur vt ens in potentia, aut recipiens exiſtentiam ab alio, ſed vt ens actu eſſentialiter per ſe exiſtens.

3. Dices, Exiſtentia & ſubſiſtentia ſunt planè idem in natura ſubſtantiali: quia de intrinſeco conceptu exiſtentiæ ſubſtantialis eſt, vt ſit ipſum Eſſe ſubſiſtẽs: ſed in Deo non datur vna ſubſiſtentia abſoluta: ſed ſolùm tres relatiuæ. Ergo nec datur vna exiſtẽtia abſoluta, ſed ſolùm tres relatiuæ. Reſpondeo. Maior falſa eſt, quia exiſtentia & ſubſiſtentia habent ſe ſicut res & modus rei, vt patebit ex ſequenti quæſtione. Modus autem rei non eſt de intrinſeco conceptu rei. Poteſt enim præciſè concipi ſine modo, quia modus concipitur illi ſubuenire. Et hoc maximè verum eſt in materia de qua agimus. Nam exiſtentia abſoluta, quæ eſt communis tribus perſonis, contrahitur per tres modos relatiuos, nempe per tres ſubſtantias relatiuas, vt paulò poſt dicam. Relationes autem diuinæ non ſunt de intrinſeco conceptu eſſentiæ diuinæ, vt cap. 2. quæſt. 5. probatum eſt.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Probabile eſt, præter vnam exiſtentiam abſolutam, dari tres exiſtentias relatiuas in Deo, realiter inter ſe diſtinctas, ſicut dantur tres relationes realiter inter ſe diſtinctæ. Ita Suarez loco citato. Ratio ipſius eſt, quia vnaquæque relatio intelligitur habere propriam actualẽ entitatem relatiuam, ratione diſtinctam ab eſſentia, & realiter diſtinctam à relatione oppoſita: ſed in conceptu cuiuſq; entitatis actualis includitur exiſtentia quia per exiſtentiam fit actualis: Ergo neceſſe eſt, ita diſtingui vel multiplicari exiſtentias, ſicut diſtinguũtur vel multiplicantur entitates actuales: Ergo ſicut

tres personæ diuinæ habent tres entitates relatiuas actuales, ita debent habere tres existentias relatiuas. Confirmatur 1. quia in persona creata, in qua natura & subsistentia reipsa distinguuntur, necessariò intelligimus aliam esse existentiá naturæ, & aliam subsistentiæ. Vnde sicut persona componitur ex natura & subsistentia: ita completum esse personæ componitur ex ipso esse naturæ & esse subsistentiæ. Idem ergo, seruata proportione, de personis diuinis dicendum est. 2. quia relatio realis in creaturis includit existentiam actualem, eo modo distinctam ab existentia subiecti vel fundamenti, quo ipsa relatio ab iis distinguitur. Ergo idem est in diuinis. Sit tamen.

5. TERTIA CONCLVSIO. Probabilius est, in Deo non dari nisi vnam existentiam absolutá & nullas relatiuas, licet dentur tres subsistétiæ relatiuæ, qui sunt tres modi existentiæ absolutæ. Ita D. Thom. & alij passim apud Gabr. Vasq. 1. p. disp. 126. Et probatur primò, quia modus existendi per se, & modus existendi in alio, non supperaddunt nouam existentiam, sed nouum modum prioris existentiæ. Hoc patet 1. in natura humana, quæ siue per se existat, vt fit in nobis, siue existat in alio, vt fit in Christo, non censetur accipere nouam existentiam, sed nouum modum existentiæ. Idem patet in accidentibus, quę siue existant in subiecto, siue extra subiectum, vt in Eucharistia, semper retinét eandem existentiam & solùm mutant modum existendi. Ergo similiter personæ diuinæ, quæ habent vnam existentiam absolutam, quæ illis communis est, non censentur habere tres nouas existentias, per hoc, quòd habeant tres subsistentias relatiuas & personales.

6. Secundò probatur, quia si in Deo essent tres existentiæ realiter distinctæ, essent etiam tres durationes realiter distinctæ, cùm vnaquæque existentia habeat suam propriam durationem. Nam duratio nihil aliud est, quàm continuatio existétiæ. Hinc autem alteriùs sequeretur, in Deo esse tres æternitates, quod est contra illud Athanasij in symbolo, *Non tres æterni, sed vnus æternus*; quod substantiuè intelligendum est, vt notat D. Tho. q. 39. art. 3. Si autem essent tres æternitates, essent etiam substantiuè *tres æterni*; sicut sunt tres personæ propter tres personalitates. Quod autem concessis tribus durationibus, concedi deberent tres æternitates, sic probo. Nam illæ durationes nō essent successiuæ, sed indiuisibiles, nec haberent principium aut finem: ergo necessariò essent in specie æternitatis, cùm æternitas nihil aliud sit, quàm duratio indiuisibilis, principio & fine carens.

QVÆSTIO IX.

An in Deo sint tres subsistentiæ?

1. HÆc quæstio de subsistentijs apud Theologos celebris est, & multùm conducit ad intelligendam materiam de Incarnatione. Sunt autem tres potissimùm Scholasticorum opiniones, quas breuiter proponam, vt res melius percipiatur.

2. Prima opinio est, Vnam esse subsistentiam essentialem seu absolutam, & nullas personales seu relatiuas. Ita Durandus, Paludanus, Capreolus in 3. d. 1. quibus videtur fauere D. Thomas quæst. 2. de potentia art. 1. & quæst. 8. art. 3. & 7. Quamuis enim hi authores concedant, tres personas diuinas constitui & distingui per relationes: negant tamen subsistere per relationes, sed per essentiam. Nam duo sunt de relatione personæ seu suppositi. Vnum est, esse subsistens; alterum, esse incommunicabile. Illud prius dicunt conuenire personis diuinis, ratione essentiæ: posterius, ratione relationum. Vnde colligunt hoc discrimen inter suppositum creatum & increatum, quòd creatum constituatur in esse rei subsistentis per suam proprietaté personalé à qua habet, vt subsistat: increatum verò non constituatur in esse rei subsistentis per suam proprietatem personalem, neque ab ea habeat, quod subsistat, sed à sola essentia & subsistentia essentiæ: à proprietate verò personali hoc solùm habeat, vt sit incommunicabile, atque adeò, vt sit persona vel suppositum. Idem videtur sentire Ferrariensis lib. 4. contra Gentes cap. 26. vbi dicit relationem habere tria, quæ communicat supposito. Primum est esse subsistens. Alterum, esse incommunicabile. Tertium, esse relatiuè distinctum ab aliis suppositis. Addit relationem, licet hæc omnia faciat, non tamen omnia facere ex ratione propria: Nam constituere rem subsistentem ex ratione essentiæ, cui identificatur, reliqua duo præstare ex ratione propria, qua distinguitur ab essentia. Vnde sequitur, vnam tantum esse subsistentiam in Deo, quia est vna tantum essentia, à qua personæ habent quod subsistant. Hæc opinio fundatur in D. Augustino lib. 7. de Trinitate, cap. 4. vbi nō videtur agnoscere, aliquid posse subsistere per quippiam relatiuum, sed tantum per absolutum. Sic enim loquitur in fine capitis, *Omnis enim res ad seipsum subsistit, quantò magis Deus.*

3. Secunda opinio est planè contraria, tres esse subsistentias relatiuas, & nullam absolutam seu essentialem. Ita Bonauentura, & multi alij Scholastici in 3. dist. 2. Quibus fauent Concilia & Patres. 1. quia vbique negant tres personas esse vnam subsistentiam, 2. aiunt dari tres subsistentias non vnam. 3. distinguunt subsistentiam & hypostasin ab essentia, asserentes vnam esse essentiam, & triplicem subsistentiam ac hypostasin. 4. dicunt vnionem naturæ humanæ factam esse in subsistentia Verbi, non in essentia; quam proinde vnionem vocant hypostaticam ac personalem. 5. pro eodem vsurpant nomina subsistentiæ, hypostasis, suppositi & personæ. Fundamentum huius sententiæ est, quia subsistentia est vltimus terminus naturæ, constituens personam: sed in Deo non datur vna persona absoluta, sed tres relatiuæ: Ergo nec datur vna subsistentia absoluta, sed tres relatiuæ: Maior patet ex ipso vsu & significatione nominis subsistentiæ. Nam apud Græcos idem significatur nomine hypostasis, quod apud Latinos nomine subsistentiæ. Et in Concilijs, vt dictum est, pro eodem sumuntur hæc quatuor, subsistentia, hypostasis, suppositum, persona. Et ratio sumitur ex differentia inter existentiam & subsistentiam. Nam existentia præcisè spectata dicit actum essendi in rerum natura; subsistentia verò vltimum terminum existentiæ. Ex quo sequitur, subsistentiam constituere suppositum. Cùm ergo non detur vnum suppositum absolutum in diuinis, non potest etiam dari vna subsistentia absoluta.

4. Tertia opinio est, vnam esse subsistentiam absolutam, & tres relatiuas. Ita Caietanus in 1. p. quæst. 3. art. 3. & in 3. part. quæst. 2. art. 2. & alibi. Ratio eius est, quia tres personæ sunt vnus Deus: Ergo sunt hic Deus: Ergo datur hic Deus communis tribus personis: sed hic Deus dicit hanc deitatem subsistentem: Ergo datur subsistentia communis tribus personis: Et confirmatur, quia in Deo absoluta sunt priora relatiuis, vt docet D. Thom. quæst. 33. art. 3. ad 1. sed hic Deus est quid absolutum. Ergo est aliquid prius relationibus: Ergo in illo priori concipitur per se subsistere, & non per relationes.

5. Aliqui recentiores sequuntur hanc sententiam. Pro qua notant subsistentiam tria significare. 1. rationem existendi per se, & non in subiecto inhæsionis; & sic conuenit omnibus substantiis. 2. rationem existendi per se, & independenter, & sic conuenit animæ rationali separatæ à corpore. 3. rationem existendi per se,

& independenter, & incommunicabiliter; & sic conuenit omnibus & solis suppositis. Dicunt ergo in Deo esse vnam subsistentiam absolutam; & tres relatiuas, iuxta tertiam acceptionem. Hi in re non errant: sed in modo loquendi, vt videbimus. Non enim propriè loquuntur. Sit ergo.

6. PRIMA CONCLVSIO. Si propriè loquamur de subsistentia, nō datur vlla subsistentia absoluta in Deo, sed vna tantum existentia absoluta, per quam Deus actu existit, & quæ est communis tribus personis, vt supra dictum est. Probatur, quia subsistentia propriè dicta constituit personam: at non datur vna persona absoluta. Ergo nec vna subsistentia absoluta. Hunc spectant omnia, quæ pro secūda opinione allata sunt. Loquor autem de subsistentia propriè dicta, quemadmodum omnes antiqui Patres & Theologi loquuti sunt, quia si dicamus cum quibusdam recentioribus, subsistentiam sumi posse pro ratione existēdi per se & independenter, facilè concedam, dari vnam subsistentiam absolutam in Deo: sed ea nihil aliud est, quàm existentia absoluta, de qua supra egimus.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Si propriè loquamur de subsistentia, dantur tres subsistentiæ relatiuæ in Deo, realiter inter se distinctæ, id est tres rationes existendi incommunicabiliter, qui sunt quasi tres modi relatiui existētiæ absolutæ, vt supra dictum est. Probatur primò, quia tres personæ diuinæ sunt tres subsistentes, non tantum adiectiuè, sed etiam substantiuè, & ad hoc denotandum, dictæ sunt tres subsistentiæ: Ergo habent tres subsistentias distinctas quia per subsistentias constituūtur formaliter in esse subsistentium. Sed in Trinitate non multiplicantur concreta seu constituta substantiuè sumpta, nisi multiplicatis formis, quibus constituuntur. Nam ideò tres personæ non sunt nisi vnus Deus, quia est vna tātùm deitas, & tamen sunt tres personæ, quia sunt tres personalitates. Secundò, quia relatio diuina, quæ est proprietas personalis (v.g. paternitas) vel constituit aliquid subsistens, vel supponit, & quasi adiacet subsistenti. Hoc posterius dici non potest, quia aliàs non posset intelligi, quomodo tres relationes constituerent tria supposita distincta, quia solùm se haberent quasi formæ adiacentes eidem subsistenti. Prius ergo dicendum est. At non potest relatio constituere subsistens distinctum ab alio subsistente, nisi ipsa sit subsistens distincta ab alia, Tertiò, quia personalitas nihil aliud est, quam subsistentia incommunicabilis: sed in Deo sunt tres personalitates realiter distinctæ: Ergo & tres subsistentiæ incommunicabiles. Quartò, quia humanitas Christi assumpta est ad subsistentiam Verbi: sed subsistentia Verbi non est essentialis & absoluta: Ergo est relatiua, & sic dantur tres subsistentiæ relatiuæ. Maior probatur, quia si subsistentia Verbi esset absoluta, esset communis tribus personis, & sic Verbum diuinum non esset magis incarnatum, quàm Pater, aut Spiritus sanctus, quod est contra fidem.

8. Dices 1. Subsistere dicit perfectionem simpliciter: relatio non dicit perfectionem simpliciter: Ergo nulla datur subsistētia relatiua in Deo. Respondeo. Aliud est subsistere, aliud incommunicabiliter subsistere. Ratio subsistendi, seu existendi per se, dicit perfectionem simpliciter, & ideo absoluta est, & communis tribus personis. Ratio verò subsistendi incommunicabiliter non dicit perfectionem simpliciter, & ideò multiplicari potest, vt singulæ personæ habeant suam peculiarem rationem subsistendi incommunicabiliter. Simile est de substantia. Nam ratio substantiæ dicit perfectionem simpliciter, non tamen ratio substātiæ creatæ, aut relatiuæ. Vrgebis. Si subsistentia, vt sic dicit perfectionem. Ergo omnis subsistentia dicit perfectionem, siue sit communicabilis, siue incommunicabilis. Nam vt docent Dialectici, ex indefinita reduplicatiua necessariò infertur vniuersalis. Est enim hæc optima consequentia; Animal, quatenus animal, est sensitiuum: Ergo omne animal est sensitiuum. Respondeo. In solis vniuocis infertur vniuersalis ex indefinita reduplicatiua. Iam autem subsistentia in communi, non est aliquid vniuocum ad subsistentiam communicabilem & incommunicabile.

9. Dices 2. Relationi, quatenus relatio est, repugnat esse rationem subsistendi, quia tota natura relationis est, *esse ad aliud*. Natura verò subsistentiæ est, *esse ad se*, iuxta illud Aug. supra citatū, *Omnis res ad seipsam subsistit*. Respondeo. Hæc duo non pugnant inter se, relationem diuinam *esse ad aliud*, & *esse ad se*, siue *per se*. Dicitur enim *esse ad aliud*, tanquam ad terminum. Dicitur verò *esse ad se*, siue *per se*, quia non pendet ab alio supposito, à quo sustentetur. Simile est in relatione creata quæ est in subiecto, & refertur ad terminū. Non enim pugnant, *Esse in*, & *esse ad*. Nam vnum refertur ad subiectum, alterum ad terminum.

QVÆSTIO X.

An abstractis subsistentiis relatiuis, intelligatur relinqui hæc deitas, an hic Deus?

1. NOn loquor de abstractione reali, quia constat tres subsistentias relatiuas non posse realiter abstrahi vel separari ab essentia diuina, sed de abstractione rationis, quæ fit per intellectum. Est ergo sensus quæstionis, an præcisis seu abstractis per intellectum subsistentiis relatiuis, intelligatur manere hæc Deitas tantùm, an hic Deus? Facilis responsio. Intelligitur manere hic Deus realiter existens, non per modum suppositi seu personæ, sed per modum indiuidui singularis. Ratio pendet ex duobus principiis iam ante positis. Vnum est quod in Deo detur vna existentia absoluta. Alterum quod non detur subsistentia absoluta. Ex priori, sequitur, præcisis relatiuis subsistētijs, relinqui aliquid absolutum existens; Ex posteriori, non relinqui aliquid absolutum subsistens. Illud autem absolutum existens non potest esse aliud, quàm hic Deus per modum indiuidui singularis.

2. Dices. 1. Si abstractis relationibus maneret hic Deus, duo sequerentur absurda. Vnum est, quod in illo priori, quo intelligeretur Deus, præcisis relationibus, posset concipi vt creans, antequam conciperetur, vt generans, quod tamen falsum est, quia prius debet concipi generare Filium, quàm creare mundum. Alterum est, quod etiam posset concipi generans, antequam conciperetur esse in personis. Nam in illo priori concipi posset naturaliter intelligēs, quod nihil aliud est, quàm generare. Respondeo. Neutrum istorum sequitur. Non prius, quia creare est actus liber: actus autem liberi non possunt concipi, tanquam priores personis, quia cum liberi sint præsupponunt actus naturales, per quos vna persona producitur ab alia. Nec posterius, quia generare est actus notionalis: actus autem notionales sunt meræ relationes per modum actionum significatæ. At relationes non possunt concipi ante personas.

3. Dices 2. Si in Deo non essent tres personæ relatiuæ, sed vna tantùm absoluta, tunc abstracta personalitate à natura, intelligeretur manere hæc Deitas, non autem hic Deus: Ergo idem in nostro casu

dicendum est, cùm sit par ratio. Respondeo. Si esset vna tantùm persona absoluta, non possemus abstrahere subsistentiam vel personalitatem à natura, quia esset illi essentialis. Nunc autem possumus abstrahere subsistentias relatiuas à natura, quia non sunt illi essentiales. Vide suprà cap. 2. quæst. 5.

QVÆSTIO XI.

An diuinæ personæ sint compositæ ex essentia & relationibus?

1. TRes sunt Scholasticorum opiniones. Prima est Præpositiui & Gregorij Ariminēsis in 1. d. 26. personas diuinas non cōstitui ex essentia & relationibus, neque etiam distingui per relationes, tanquam per aliquid sui, sed distingui seipsis totis: Et consequenter paternitatem non esse aliquid Patris sed esse ipsum Patrem: Ac generatim loquendo, abstracta & concreta pro eodem prorsus supponere. Fundamentum huius opinionis est, quia persona diuina est res simplicissima; vt definitum est in Concilio Lateranensi sub Innocentio 3. in cap. *Firmiter*, de Summa Trinitate & fide Catholica. Vnde licet in diuinis sint varia nomina, vt nomen *Essentiæ, originis, relationis, personæ*, omnia tamen significant eandem rem simplicissimam, nec vnum plus, vel minus significat, quam aliud. Ex hoc fundamento dupliciter probatur hæc opinio. Primò, quia res simplicissima nullā admittit compositionem: sed persona diuina est res simplicissima. Ergo nullam admittit compositionem. Secundò, quia simplicia seipsis totis distinguuntur: personæ diuinæ sunt simplices: Ergo seipsis totis distinguuntur. Non ergo in aliquo distinguuntur, & in aliquo conueniunt.

2. Altera opinio est Scoti, personas diuinas à parte rei componi ex essentia & relatione, tanquam duobus extremis à parte rei inter se distinctis. Fundamentum illius est, quia putat essentiam diuinam ex natura rei formaliter distingui à relationibus. Vnde sequitur essentiam & relationes facere veram compositionem ex natura rei.

3. Tertia opinio est communis: personas diuinas, non quidem actu ex natura rei, sed tamen virtualiter, & nostro intelligendi modo, constitui ex essentia & relationibus. Hæc tamen non eodem modo explicatur ab omnibus. Nam plerique putant personam constitui ex relatione, tanquam forma partiali: alij tanquam forma totius. Aiunt enim Patrem constitui ex paternitate, eo modo, quo dicimus Deum constitui ex deitate, & hominem ex humanitate. Vnde, sicut deitas dicit totum, quod Deus significat formaliter: & humanitas dicit totum, quod homo significat formaliter: sic putant sentiendum esse de Patre & Paternitate.

4. Nota 1. quod in omni compositione necessaria sit aliqua distinctio inter duo extrema componentia, vt inter genus & differentiam, inter materiam & formam, inter essentiam & existentiam, & sic deinceps. Nota 2. quòd qualis est distinctio extremorum inter se, talis sit etiam compositio. Vnde si distinctio est ex natura rei, etiam compositio est ex natura rei. Si autem distinctio est solùm per intellectum, etiam compositio est solùm per intellectum. Similiter, si distinctio est actualis aut virtualis, etiam compositio est actualis aut virtualis. Nota 3. quòd inter essentiā diuinam & relationes non sit vlla distinctio actualis ex natura rei, sed tātùm virtualis ex natura rei, & actualis per intellectum, quæ in virtuali fundatur. Hæc omnia explicata sunt partim in tractatu de attributis diuinis, cap. 2. conclus. 1. partim in Tractatu de Trinitate cap. 2. quæst. 4. His positis, sit.

5. PRIMA CONCLVSIO. In diuinis personis est aliqua constitutio seu compositio. Ratio est, quia diuinę personæ habent communem essentiam, in qua conueniunt, & oppositas relationes, quibus differunt. Ergo in qualibet persona duo reperiuntur, quorum vnum est illi commune cum cæteris, alterum propriū & distinctum: sed vbi hæc duo reperiuntur, ibi est aliqua compositio. Ergo in diuinis personis est aliqua compositio. Et cōfirmatur, quia Pater intrinsecè includit duo, nempe essentiam & paternitatem, quę aliquo saltem modo inter se distinguuntur: Ergo ex duobus, tāquam aliquo modo distinctis intrinsecè componitur.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Illa compositio, quæ est in diuinis personis, non est actualis ex natura rei, sed tantùm virtualis. Est contra Scotum. Et probatur, quia ex natura rei non est actualis distinctio inter essentiam & relationem. Ergo ex iis non potest fieri actualis compositio ex natura rei. Est autem distinctio virtualis; ergo & compositio virtualis.

7. TERTIA CONCLVSIO. Illa compositio personarum, licet ex natura rei non sit actualis, vt dictum est: tamen per operationem intellectus est actualis, cum fundamento in re. Probatur, quia vbicunque datur virtualis distinctio aut compositio, potest etiam dari actualis, fundata in virtuali. Nam ex eo, quòd aliqua duo distinguantur inter se virtute, potest intellectus varios conceptus de illis formare, quod est distingui per intellectum. Vide de attributis Diuinis cap. 1. quæst. 2.

8. QVARTA CONCLVSIO. Maior est distinctio inter personam constitutam & relationem constituentem, quàm inter Deum & deitatem: nec relatio constituit personam, tanquam forma totius, quæ si includat id omne, quod includit persona; sed tanquam forma partialis. Probatur 1. quia relatio non constituit personam, quatenus includit essentiam: sed quatenus præcisa est ab essentia: at hoc modo spectata non includit totum, quod includit persona: Ergo hoc modo spectata non est forma totius. 2. quia ipsamet essentia non potest dici forma totius, cùm non includat id, quo vna persona distinguitur à reliquis: Ergo nec relatio.

9. Duo argumenta primæ opinionis facilè diluuntur. Ad 1. dico, rem simplicissimam, eo sensu, quo simplicissima est, non admittere compositionem. Itaque persona diuina, cùm sit actu simplicissima ex natura rei, non admittit actualem compositionem ex natura rei. Potest tamen admittere virtualem ex natura rei, vel actualem rationis, quia eo sensu nō est simplicissima. Ad 2. similiter dico, simplicia, eo modo, quo simplicia sunt, distingui se totis. Iam autem personæ diuinæ, licet actu simplices sint ex natura rei, non tamen virtute, aut per operationem intellectus.

QVÆSTIO XII.

An diuinæ personæ constituantur proprietatibus relatiuis, an absolutis?

1. DIctum est præcedenti quæstione, personas diuinas constitui ex essentia, quæ omnibus communis est, & ex relationibus, quæ singulis propriæ sunt; Hinc sequitur, cōstitui proprietatibus relatiuis non absolutis. Nihilominus, quia aliqui id negant, clariùs explicandum est. Duæ igitur sunt opiniones de hac re. Vna Linconiensis, & Ioannis à Ripa, qui putant eas constitui & ab inuicem distingui proprietatibus absolutis: relationes autem aduenire personis iam constitutis, & ab inuicem distinctis. Nam sicut in rebus creatis seruatur hic ordo, vt primò constituatur suppositū in esse suppositi, per aliquam proprietatem absolutam: deinde à supposito sic constitu-

to proficiscatur actio: ac demùm in actione fundetur relatio agentis: ita volunt etiam fieri in diuinis, vt scilicet primò cõstituatur persona Patris in esse personæ, per aliquid absolutum; deinde ab illa egrediatur actio generandi filium, ac demùm in illa actione fundetur relatio generantis, nempe paternitas. Vnde sequitur, nomina Patris, & Filij in diuinis, non esse propria nomina personarum, sed imposita esse ad significandas relationes, quæ personis iam constitutis adueniunt; non secus, quàm si quis ignoraret propria nomina Petri & Pauli, & alterum vocaret patrem, alterum, filium.

2. Scotus in 1.distinct.26. tametsi nobiscum sentiat, putat tamen hanc opinionem citra vllum fidei incommodum defendi posse: & confirmat illam multis argumentis. Primum sumitur ex illo Prouerbior. 30. versic. 4. *Quod nomen est eius, & quod nomen filij eius, si nosti?* Vbi Salomon quærit de proprio nomine Patris & Filij: Ergo proprium vtriusque nomen occultum est: at non esset occultum, si Pater constitueretur in esse personæ per paternitatem, & Filius per filiationem: quia tunc *Pater & Filius* essent propria eorum nomina.

3. Secundum. Omnis relatio supponit aliquid absolutum quod per illam primò refertur, vt patet inductione; qua similitudo supponit parietem album, æqualitas quantitatem, paternitas Socratem, & sic de cæteris: Ergo etiam paternitas in diuinis supponit aliquid absolutum, quod per illam primò refertur. Hoc autem non est essentia, sed persona: Ergo persona est aliquid absolutum. Et confirmatur 1. ex Augustino libro 7. de Trinitate, capite 1. vbi sic habet: *Omnis essentia, quæ relatiuè dicitur, est etiam aliquid excepto relatiuo.* Et ibidem: *Si pater non est aliquid ad seipsum, non est omnino, qui relatiuè dicatur ad aliquid.* Vnde ex sententia Augustini, id quod refertur, debet esse aliquid ad se: sed persona Patris refertur: Ergo est aliquid ad se: non ergo formaliter constituitur per relationem, sed per aliquid absolutum. 2. quia illud, quod refertur relatione, non est simul naturâ cum relatione, quia nihil est simul natura cum relatione, nisi relatio opposita, quæ non refertur; sed est id, quo aliquid refertur. Nec est posterius relatione, quia quod est quale qualitate, non est posterius qualitate, & similiter, quod est quantum quantitate, non est posterius quantitate, & sic de aliis formis: Ergo eodem modo, quod est relatum relatione, non est posterius relatione. Debet ergo esse prius. Nihil autem est prius relatione, nisi absolutum. Ergo id, quod refertur relatione, est absolutum. At persona Patris refertur relatione: Ergo est absoluta.

4. Tertium, Relatio realis supponit extrema realiter distincta: sed paternitas est relatio realis. Ergo supponit extrema realiter distincta: sed extrema sunt ipsæ personæ, quæ referuntur: Ergo paternitas supponit personas realiter distinctas, ac proinde personæ non distinguuntur, aut constituuntur per relationes, sed per aliquid absolutum. Et confirmatur ex Aristotele libro 6. Metaphysicor. cap. *de eodem*, vbi probat identitatem non esse relationem realem, quia extrema non sunt realiter distincta. Dices, satis esse ad relationem realem, si vel supponat, vel certè faciat realem distinctionem extremorum, quod fit in proposito, quia paternitas facit Patrẽ realiter distingui à Filio. Sed contra, quia tunc argumentum Aristotelis non valeret, quando sic argumentatur: Extrema identitatis non sunt realiter distincta: Ergo identitas non est relatio realis. Nam si antecedens intelligatur hoc modo: Extrema non sunt realiter distincta, distinctione præcedente relationem: tunc secundùm te, non valebit consequentia; quia in diuinis non sunt hoc modo distincta extrema, & tamen relatio est realis. Si autem sic intelligatur: Extrema non sunt realiter distincta, distinctione facta per relationem, tunc erit petitio principij: quia si extrema non distinguuntur realiter per relationem, hoc ideo est, quia relatio nõ est realis: Ergo inferre ex antecedente sic sumpto, relationem non esse realem, perinde est, ac si dicas: Relatio non est realis, quia non est realis.

5. Quartum. Suppositum generans debet ex natura rei prius esse, quàm suppositum, quod generatur: Ergo suppositum Patris debet esse priùs, quàm suppositum Filij: Ergo illud non constituitur per paternitatem, hoc per filiationem, quia tunc essent correlatiua, ac proinde simul natura & cognitione: Debent ergo constitui per aliquid absolutum.

6. Quintum. Generatio non terminatur primò ad Esse respectiuum, sed ad Esse absolutum: Ergo suppositum Filij, ad quod primò terminatur generatio Patris, debet esse absolutum, non respectiuum. Antecedens probatur, quia ad relationem non est per se mutatio; neque relatio producitur per se, sed comproducitur ad productionem alterius (lib. 5. Physic.)

7. Sextum. Suppositum ex natura rei præintelligitur actioni: Ergo suppositum Patris præintelligitur generationi. In illo ergo priori aut suppositum Patris est absolutum, aut relatiuum. Si absolutum, hoc est quod contendimus. Si relatiuum, debet habere correlatiuum; & sic erit filius, antequam generetur quod implicat.

8. Septimum. Constituens præintelligitur constituto, vt per se notum est: si ergo paternitas constituit personam Patris, debet præintelligi personæ Patris. At hoc fieri non potest, quia alioqui etiam filiatio, quæ est simul naturâ cum paternitate, præintelligeretur personæ Patris, quod est absurdum. Dicendum ergo est, suppositum Patris non constitui paternitate, sed aliqua proprietate absoluta, Hæc pro prima opinione.

9. Altera opinio est communis Scholasticorum, & priori planè opposita: nempe personas diuinas constitui & distingui proprietatibus relatiuis, non autem absolutis. Est tamen dissensio de modo loquendi, an potiùs dicendum sit personas diuinas constitui per origines, an verò per relationes originum: Verbi gratia, an potiùs dicendum sit: Patrem constitui generatione actiua, an verò paternitate? Bonauẽtura in primo, distinctione vigesima sexta putat potiùs cõstitui per origines, seu actus notionales, quàm per relationes, Primò, quia patres ita sentiunt, vt Fulgentius in libro de fide ad Petrum, capite primo, Iustinus Martyr in expositione fidei Catholicæ, Damascenus libro primo fidei orthodoxæ, Ambros. de fide ad Gratianum. Hilarius lib. 4. de Trinitate. Secundò, quia relationes sequuntur ipsas origines, seu actus notionales, & in iis fundantur: vt paternitas sequitur generationem actiuam, & in ea fundatur. Ideò enim Pater est pater, quia generat; & ideo Filius est filius, quia genitus est: Ergo personæ prius sunt constitutæ per origines, quàm relationes aduenire intelligantur.

10. At D. Thomas quæst. 40. art. 2. & plerique alij contrarium tenent, personas potius constitui per relationes, quàm per origines. Primò, quia debent constitui per aliquid intrinsecum: sed paternitas est aliquid intrinsecum Patri; generatio verò significatur, vt aliquid intrinsecũ, quia significatur vt actio egrediens à Patre: Ergo persona Patris potiùs constituitur per paternitatem, quàm per generationem acti-

uam. Secundò, quia actio supponit personam, à qua egreditur: sed generatio est actio: Ergo supponit personam: Ergo non constituit. Dices cum Bonauentura: Paternitas fundatur in generatione? Ergo est posterior generatione. Non ergo Pater constituitur paternitate, sed generatione. Respondet D. Thomas quæstione citata art. 4. paternitatem posse duobus modis spectari. Primò, vt est forma constitutiua, & sic est prior generatione, & constituit personam Patris. Secundò, vt est relatio, & sic est posterior generatione, nec constituit personam Patris. Hæc responsio difficilis est, & occasionem dedit Thomistis disputandi, an relatio constituat personam sub ratione relatiua, an sub absoluta.

11. Capreolus in 1. dist. 26. & Ferrariensis 4. contra gentes, cap. 26. docent relationem sub ratione absoluta, non respectiua, constituere personam: quia D. Thomas asserit relationem, vt relationem, non constituere personam. Ad hoc intelligendum notat Ferrariensis, paternitatem dupliciter spectari posse. 1. sub ratione formæ incommunicabilis. 2. sub ratione relationis, vt dicit ordinem ad filium. 1. modo constituit Patrem hypostaticè, sed non distinguit à filio relatiuè 2. modo distinguit Patrē à filio relatiuè, sed non constituit illum hypostaticè. Et paternitas priori modo spectata, concipitur conceptu absoluto; posteriori relatiuo. Vnde etiam persona Patris in illo priori, antequam generet filium, & antequam à filio relatiuè distinguatur, concipitur concepto absoluto, quia concipitur, vt substantia per se subsistēs incommunicabilis: in quo conceptu nullus respectus ad filium importatur. Alij paulò aliter hanc distinctionem explicant, hoc modo. Paternitas dupliciter spectari potest. Primò, confusè, vt est hæc numero substantia incommunicabilis, non attendendo, an sit relatiua, nec ne. Secundò, distinctè, vt est hæc numero substantia relatiua incommunicabilis. Prior conceptus est absolutus: posterior relatiuus. Itaque paternitas conceptu absoluto apprehensa, quatenus est hæc substantia incommunicabilis, constituit personam Patris, & antecedit generationem actiuam, apprehensa verò conceptu relatiuo, non constituit personam Patris, & sequitur generationem actiuam.

12. Contrarium docent Caietanus 1. parte quæst. 40. artic. 4. & Bartholomæus Torres ibidem art. 2. relationem sub ratione relatiua, non sub absoluta, constituere personam. Notat Torres relationem, vt relatio est, habere duo. Vnum est esse formam constitutiuam relatiui, in esse talis relatiui. Alterum, referre illud ad terminum, verbi gratia, Paternitas habet hęc duo. 1. constituit Patrem in esse Patris, 2. refert Patrem ad filium. Quando ergo D. Thomas dixit, proprietatem personalem non constituere personam, quatenus relatio est, perinde est, ac si dixisset, quatenus refert ad terminum. Simile quid notat Caietanus loco citato, asserens paternitatem dupliciter spectari posse. 1. vt est forma constitutiua Patris in esse hypostatico ac relatiuo patris. 2. vt exercet actum referendi patrem ad filium. Priori modo vocat relationem vt conceptam, posteriori, relationem vt exercitam. Priori præcedit, posteriori sequitur generationem actiuam, Hæc illi.

13. Prima Conclusio. Personæ diuinæ non constituuntur proprietatibus absolutis, sed relatiuis. Est contra 1. opinionem. Et probatur primò, quia Scriptura, quotiescunque loquitur de personis diuinis, semper vtitur nominibus relatiuis, *Patris*, *Filij*, *Spiritus sancti*. Ergo signum est, personas diuinas constitui & distingui relationibus, non absolutis proprietatibus: Idem patet ex Symbolo Apostolorum, Concilij Nicæni, Athanasij, & ex variis Conciliis, præsertim Lateranensi, cap. *firmiter*, de summa Trinitate & fide Catholica. Item ex Patribus. Nam Anselmus de Incarnatione cap. 3. & de processione Spiritus sancti cap. 1. apertè docet, personas diuinas solum distingui relationibus. Et cap. 3. ait in diuinis omnia esse vnum, *vbi non obuiat relationis suppositio.* Et Damascenus lib. 1. de fide orthodoxa cap. 10. *Quidquid habet vna trium personarum, habet alia, præter innascentiam, generationem & processionem.* Et Boëtius de Trinitate cap. 2. *Sola relatio multiplicat Trinitatem.* Et Damasus Papa in suo Symbolo, apud Diuum Hieronymum tom. 4. *Proprium nomen est Patri, Pater: proprium nomen est Filio, Filius: & proprium nomen Spiritui sancto, Spiritus sanctus.* Secundò, quia in Concilio Florentino, in literis sanctæ vnionis in decreto de processione Spiritus sancti; scriptum est, Patrem gignendo Filium, dedisse ei omnia quæ sunt Patris, præter *esse Patrem*: Ergo in Patre nihil est quod non sit in Filio præter paternitatem, ac proinde per eam solam constituitur & distinguitur à Filio, non per aliquam proprietatem absolutam. Tertiò, quia in diuinis illa solum distinguuntur realiter inter se, inter quæ cernitur relatiua oppositio: Ergo signum est, solam relatiuam oppositionem efficere distinctionem realem, ac proinde personas diuinas constitui ac distingui relationibus, non verò proprietatibus absolutis. Quartò, quia omne ens reale absolutum, est formaliter aliqua perfectio: si ergo personæ diuinæ constituerentur ac distinguerentur proprietatibus absolutis, iam aliqua absoluta perfectio esset in vna persona, quæ non esset in alia, quod tamen falsum est. Quintò, quia sequeretur, filium non fore consubstantialem patri. Nam absoluta proprietas, qua filius à patre distingueretur pertineret ad essentiam & substantiam, sicut omnia absoluta.

14. Secunda Conclusio. Perinde est, siue dicamus cum Bonauentura, personas diuinas constitui per origines seu actus notionales; siue cum D. Thoma, per relationes originis. Ratio est, quia origines seu actus notionales planè idem sunt cum relationibus, nec vllo modo distinguuntur, nisi ratione ratiocinante, sine fundamento in re: quæ distinctio in eo posita est, quòd intellectus noster eandem rem, modò vt actionem, modò vt relationem concipiat. Nam generationem concipit, vt actionem: paternitatem verò, vt relationem, cum tamen planè idem sint. Atque ita sentiunt Scotus in 1. distinct. 28. quæstione 3. Durandus distinctione 26. quæstione 1. Molina 1. p. quæst. 40. artic. 2. disp. 2. membro 3. Valentia quæst. 14. p. 2. Et probatur, quia generatio actiua & passiua sunt meræ relationes, vt supra dictum est, cum fiant sine omni motu & mutatione: Ergo non distinguuntur à paternitate & filiatione, ne quidem distinctione virtuali, alioqui concedendum esset, plures esse relationes reales in Deo, quàm quatuor, quod est contra communem sententiam Theologorum. Sequela patet, quia ad multiplicandas relationes sufficit distinctio virtualis, vt constat de spiratione actiua, quæ censetur esse vna relationum realium, & tamen solùm virtute distinguitur à paternitate & filiatione. Si ergo generatio actiua & passiua virtute distinguerentur à paternitate & filiatione, iam essent multò plures relationes reales, quàm quatuor, quod non est dicendum. Et confirmatur ex Patribus, qui promiscuè vtuntur nominibus originum & relationum: & aliquando per origines, aliquando per relationes originum; personas constituunt & distinguunt. Nam Patres citati pro opinione Bonauentu-

ræ,

ræ, distinguunt eas per origines seu actus notionales. Qui verò citati sunt pro prima conclusione distinguunt per relationes. Vnde etiam Augustinus lib. 5. de Trinitate, cap. 6. & 7. pro eodem reputat genitum & filium, genitorem & patrem, atque adeo natiuitatem & filiationem, generationem actiuam & paternitatē. Vide etiam Magistrum in 1. distinct. 26.

15. Tertia Conclusio. Personæ diuinæ constituuntur per proprietates relatiuas, non conceptu absoluto, sed relatiuo apprehensas. Est contra Capreolum & Ferrariensem. Et probatur primò, quia relatio, vt relatio, non potest concipi sub ratione absoluta, cùm hoc repugnet ipsi naturæ & essentiæ. Natura enim & essentia relationis est, ad aliud se habere. Secundò, quia quidquid concipimus in Deo, vt absolutum, hoc concipimus vt commune tribus personis: sed id, quod constituit Patrem in esse suppositi, non concipimus vt commune tribus personis: Ergo id non concipimus, vt absolutum. Tertiò, quia relationes diuinæ sub eo conceptu constituunt personas, quo eas distinguunt: sed distinguunt eas conceptu relatiuo, iuxta illud axioma Scholasticū, *Omnis distinctio in diuinis oritur ex oppositione relatiua*: Ergo etiam constituunt eas conceptu relatiuo. Quartò, quia personæ diuinæ constituuntur ex essentia & relationibus, tanquam ex componentibus: Ergo debent ex illis constitui, quatenus aliquo modo distinguuntur: sed relationes non distinguuntur ab essentia, nisi conceptu relatiuo: Ergo relationes cum essentia non constituunt personas nisi conceptu relatiuo.

16. Dices: Persona in communi abstrahit ab absoluto & respectiuo. Ergo possumus concipere personas diuinas in communi, vt abstrahunt ab vtroque: sed talis conceptus esset absolutus, & non respectiuus: Ergo possumus concipere personas diuinas conceptu absoluto. Respondeo. Dupliciter possumus concipere personas diuinas. Primò, conceptu confuso & imperfecto, quando scilicet concipimus Patrem tanquam aliquid subsistens incommunicabile, quod est commune omnibus personis ac suppositis, tam creatis, quàm increatis. Secundò, conceptu proprio & perfecto, quando apprehendimus Patrem, tanquam hoc diuinum subsistens incommunicabile, relatiuè distinctum ab omnibus aliis. Prior conceptus est absolutus, posterior relatiuus. Similiter relationes diuinæ dupliciter concipi possunt. 1. confusè & imperfectè, quatenus sunt formæ quædam, quæ dant esse incommunicabile, non attendendo, an illæ formæ sint absolutæ, an relatiuæ. 2. distinctè & perfectè, quatenus sunt formæ, dantes esse incommunicabile diuinum & relatiuum. Itaque nostra conclusio, cùm asserit personas diuinas constitui per relationes sub conceptu relatiuo, non absoluto, intelligenda est de conceptu perfecto & distincto, non autem de confuso & imperfecto, quia facilè concedimus, concipi eas posse conceptu absoluto, imperfecto & confuso.

17. Quarta Conclusio. Quamuis relationes diuinæ constituant & distinguant personas conceptu relatiuo, vt dictum est, non tamen eo sensu intelligi id debet, quo Caietanus & Torres explicant, quasi relatio, vt relatio, constituat personam in esse relatiuo, non tamen referat illam ad terminum. Nam de essentia relatiui est, referri ad correlatiuum, vt suppono ex Philosophia: Ergo pater non potest constitui in esse relatiuo Patris, quin referatur ad filium. Et confirmatur, quia si prius constitueretur in esse relatiuo Patris, quàm referretur ad filium, iam in illo priori vel esset verè relatiuum, vel non: Si esset deberet habere correlatiuum, quod non potest esse aliud, quàm filius, & sic in illo priori verè respiceret filium. Si non esset verè relatiuum, quomodò diceretur constitui in esse relatiuo?

18. Superest solutio argumentorum primæ opinionis. Ad primum respondet Torres duo esse nomina relatiua propria secundæ personæ. Vnum Filij, alterum Verbi. Atque hoc secundum fuisse magis occultum in veteri Testamento, quod postea per Ioannem manifestatum est in nouo Testamento, cùm ait: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum*. Caietanus respondet, filium duobus modis posse nominari & concipi. Primò, vt nomen exprimat filium sicut est: & hoc modo, sicut generatio eius dicitur ineffabilis, iuxta illud. Isaiæ 53. 8. *Generationem eius quis enarrabit*? ita etiam nomen eius esse occultum. Secundò, vt nomen non exprimat filium, sicut in se est, sed vt à nobis concipi potest: Et sic nomen eius non esse occultum.

19. Ad 2. & 3. dico, quòd solùm procedant de relatione creata, quæ est accidens, non autem de increata, quæ est substantia per se subsistens. Ad 4. 5. & 6. dico, quòd solùm procedant de supposito, quod per veram actionem aut mutationem producit aliud suppositum. Ad 7. quòd antecedens verum sit, quando est constitutio ex natura rei. Plura videri possunt apud Molinam quæst. 40. art. 2. disp. 2.

CAPVT IV.

De Personis Patris.

1. Prima persona in diuinis habet tria nomina; Primò, vocatur *Pater* respectu Filij. Secundò, *Principium* respectu Filij, & Spiritus sancti. Tertiò, *Ingenitus* seu *innascibilis*, quia non est ab alio. De singulis dicam, ac potissimum, de nomine Principij, vbi plures difficultates occurrent, vt videbimus. Sit ergo

QVÆSTIO I.

De nomine Patris.

1. Prima Conclusio. Nomen Patris 2. modis sumitur in diuinis. 1. personaliter, & sic conuenit soli primæ personæ, respectu filii. 2. essentialiter, & sic est commune tribus personis, & conuenit Deo respectu creaturarum, iuxta illud, *Pater noster qui es in cœlis*. Est enim Pater noster, tum quia nos producit, conseruat & gubernat: & tum etiam quia per gratiam adoptat nos in filios, & facit hæredes vitæ æternæ.

2. Secunda Conclusio. Nomen Patris, cùm analogum sit, prius ac principaliùs dicitur de prima persona, respectu filii, quàm de Deo, respectu creaturarum. Ita D. Thomas quæstione 33. art. 3. Ratio eius est: quia propria significatio cuiusque nominis est prior & principalior, quàm metaphorica, sed nomen Patris propriè dicitur de prima persona, respectu filij, & metaphoricè de Deo respectu creaturarum: Ergo priùs & principaliùs significat primam personam respectu filij, quàm Deum, respectu creaturarum. Minor probatur, quia de eo dicitur nomen aliquod propriè, in quo tota ratio significata per nomen inuenitur: de eo impropriè, seu metaphoricè, in quo non reperitur nisi per aliquam similitudinem aut proportionem. Atqui ratio Patris in eo consistit, vt producat substantiam viuentem eiusdem secum naturæ. Hæc autem ratio perfectissimè inuenitur in prima persona respectu filij, non item in Deo respectu creaturarum, quia Deus non producit creaturas eiusdem secum naturæ. Ergo prima persona propriè vocatur Pater respectu filij, Deus autem metaphoricè respectu creaturarum.

3. Dices: In diuinis nomina communia sunt priora propriis, nostro intelligendi modo: sed nomen Patris sumptum essentialiter, est commune toti Trinitati; sumptum verò personaliter, est proprium primæ personæ: Ergo sumptū essentialiter prius est, quàm sumptum personaliter. Respondeo. Nomina communia in diuinis sunt duplicia. Quædam absoluta, vt intellectus, voluntas, sapientia, potentia, æternitas: & hæc sunt priora personalibus, nostro concipiendi modo, quia includuntur in personis, & personæ non includuntur in illis. Alia respectiua, quæ dicunt ordinem ad creaturas, vt esse Patrem, Dominum, creatorem, & hæc sunt posteriora personalibus, quia liberè Deo conueniunt. Quæ autem liberè conueniunt, posteriora sunt illis, quæ naturaliter conueniunt. Vbi tamen notandum est, quod etiam supra dixi cap. 2. q. 1. omnia respectiua, quæ dicunt ordinem ad creaturas, esse duplicia. Quædam dicunt respectum fundatum in actionibus transeuntibus, *vt Dominus, creator, gubernator, Pater*, & hæc sunt posteriora proprijs ac personalibus, quæ liberè Deo conueniunt. Alia in actionibus immanentibus: Et quidem si fundentur in actu immanente naturali, vt *esse intelligentem*, sunt priora proprijs: si in libero, vt *esse prædestinantem*, posteriora.

QVÆSTIO II.

De nomine Principij.

1. PRIOR CONCLVSIO. Nomen Principij sumitur etiam personaliter & essentialiter. Nam & Pater est principiū Filij ac Spiritus sancti, & Deus est principium creaturarum. Vnde, sicut nomen Patris est analogum respectu Patris personaliter, & Patris essentialiter sumpti; sic etiam nomen Principij se habet ad primam personam respectu Filij ac Spiritus sancti, & ad Deum respectu creaturarum. Ita D. Thomas, Scotus, Durandus, Capreolus in 1. d. 29. Ratio est, quia relatio principij ad Filium & Spiritum sanctum, est realis: relatio verò principij ad creaturas, est rationis. Nihil autem est vniuocum enti reali & enti rationis.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Principium producens dicitur principalius de Patre, respectu filij, quàm de Deo, respectu creaturarum. Ita D. Thomas & alij contra Durandum. Et probatur 1. Quia de Patre, respectu filij, dicitur ab æterno: de Deo respectu creaturarum, ex tempore. 2. de Patre dicitur naturaliter, de Deo, liberè. 3. Quia nomen principij de eo dicitur perfectius, vnde aliquid perfectius procedit: sed filius perfectius procedit à Patre, quàm creaturæ à Deo. Nam filius procedit consubstantialis suo principio: non item creaturæ.

3. Dices 1. Esse principium productiuum creaturarum, dicit infinitam perfectionem, quæ spectat ad Dei omnipotentiam: esse autem principium productiuum filij, non dicit perfectionem, alioqui Pater esset perfectior filio: Ergo prius est, esse principium creaturarum, quàm filij. Respondeo. Nos hîc agimus non de principio productiuo, sed de principio actu producente, seu de actuali productione, & quærimus, an prius conueniat Patri, actu producere filium, an prius Deo, actu producere creaturas? Et respondemus, prius conuenire Patri, quàm Deo. Hoc enim probant argumenta à nobis allata. Nec obiectio contrarium probat, quia solum procedit de principio productiuo, non autem de producente, seu de actuali productione. Actualis autem productio creaturæ, cum sit in ipsa creatura, non dicit perfectionem in Deo. At actualis productio filij, cùm sit in ipso Deo, dicit perfectionem in Deo, non tamen distinctam à perfectione essentiæ.

4. DICES 2. Pater dicitur principium filij per potentiam productiuam, & similiter Deus dicitur principium creaturarum per potentiam productiuam: sed potentia productiua propriè conuenit Deo respectu creaturarum, impropriè Patri respectu filij. Ergo priùs conuenit Deo, quàm Patri. Minor probatur. 1. Quia potentia productiua dicit respectum ad aliud, quatenus aliud est (ex Aristotele: lib. 5. Metaph. c. 12.) At Pater non est simpliciter aliud à filio, licèt sit aliud suppositum. Deus autem est simpliciter aliud à creaturis, tam natura, quàm supposito. 2. Quia potentia diuina respectu creaturarum est omnipotentia. Ergo comprehendit omnem potentiam propriè dictam: At non comprehendit potentiam productiuam filij, alioqui Spiritus sanctus non esset omnipotens: Ergo potentia productiua filij non est propriè dicta potentia. Respondeo. Minor primi syllogismi neganda est, quia potentia productiua propriissimè conuenit Patri, respectu filij. Ad 1. probationem dico, Aristotelem definiuisse potentiam productiuam per respectum ad aliud, quia non putauit posse dari productionem, in qua producens & productum essent eiusdem numero naturæ. Igitur definitio ab eo tradita non habet hîc locum. Ad 2. dico, potentiam Dei respectu creaturarum non ideo vocari omnipotentiam, quasi comprehendat omnem potentiam propriè dictam, sed quia versatur circa omne possibile essentialiter distinctum à producente.

5. Dices 3. Id quod est primum in vnoquoque genere, est causa cæterorum (ex Aristotele 8. Phys. c. 9. 11. Metaph. text. 4.) Ergo si Pater producens filium, est primum in genere producentium, erit causa cæterorum producentium. At hoc falsum est. 1. Quia non est causa Filij producentis Spiritum sanctum. 2. nec est causa Dei producentis creaturas. Respondeo. Axioma Aristotelis debet sic intelligi; Id quod est primum in aliquo genere causæ, est causa cæterorum in eodem genere causæ. Pater autem respectu filij non est primum principium producens in aliquo genere causæ. Nam sicut filius non est effectus Patris, ita Pater non est causa filij. De quo latius q. 4. Ex dictis colligi potest, principium producens primò dici de Patre, respectu filij. 2. de filio, respectu Spiritus sancti. 3 de Deo, respectu creaturarum, quas ex nihilo producit. 4. de Deo, respectu creaturarum, quas cum causis secundis producit ex materia. 5. de creaturis, respectu suorum effectuum.

QVÆSTIO III.

An Pater possit vocari principium totius Deitatis?

1. VIdentur affirmare Patres & Concilia. Nam Dionysius, cap. 1. de cælesti Hierarchia, sic ait, *Pater diuinitatis fons atque principium.* Et D. Augustin. lib. 4. de Trinitate, cap. 20. *Totius diuinitatis, vel si melius dicitur Deitatis principium Pater est.* Et Concilium Toletan. 6. cap. 1. *Credimus Patrem ingenitum, increatum, fontem & originem totius diuinitatis.* Et Concilium Toletan. 11. in professione fidei: *Fons ergo ipse est, & origo totius diuinitatis.*

2. CONCLVSIO. Propriè dici non potest, Patrem esse principium totius Deitatis: potest tamen impropriè. Prior pars patet, quia Deitas non procedit à Patre tanquam à principio, vt constat ex Conc. Lateran. cap. *Damnamus.* vbi definitum est, Essentiam diuinam neque generare, neque gigni, neque procedere. Posterior etiam patet, quia Pater est principium Filij & Spiritus sancti, in quibus singulis tota diuinitas est: & hoc sensu, licèt impropriè, potest dici principium totius diuinitatis. Ita exponit Magister in 1. dist. 29.

QVÆSTIO IV.

An Pater possit dici causa Filij, & Spiritus sancti?

1. PArs affirmans dupliciter probari potest. Primò, ex Patribus Græcis, qui passim dicunt Patrem esse causam Filij, & Spiritus sancti. Nec tamen reprehenduntur ab Ecclesia Latina, quia in Concilio Florentino, in decreto de processione Spiritus sancti, sic legimus: *Declarantes, quòd id, quod sancti Doctores & Patres dicunt: ex Patre per Filium procedere Spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, vt per hoc significetur, Filium quoque esse, secundùm Græcos, quidem, causam; secundùm Latinos verò, principium Spiritus sancti; sicut & Patrem.* Secundò, ex Patribus Latinis. Nam August. lib. 7. de Trinit. cap. 1. de causa filij, sic ait: *Quæ causa illi est, vt sapiens sit, ipsa illi causa est, vt sit.* Et in lib. 83. quæstionum quæst. 15. *Quod omnium rerum causa est, etiam sapientiæ suæ causa est.* Et D. Hieronymus in illud Ephes. 3. 15. *Ex quo omnis paternitas,* sic scribit de Deo Patre: *Sui origo est, suæque causa subsistentiæ.*

2. Pars negans potest etiam dupliciter probari. 1. inductione, quia Pater in nullo genere causæ potest esse causa filij. Non in genere causæ materialis, aut formalis, vt per se patet. Nec finalis, quia alioqui Filius non esset finis vltimus; ac proinde nec Deus. Nec efficientis, quia Filius non est factus à Patre, iuxta illud Symboli, *Genitum, non factum.* Secundò, quia causa ordine naturæ prior est suo effectu, & essentialiter ab eo distinguitur. Neutrum conuenit Patri, respectu filij; Ergo, &c.

3. CONCLVSIO. Apud Latinos nullo modo dicendum est, Patrē esse causam filij, propter rationes iam allatas, sed potius, esse principium filij, quia principium latiùs patet, quàm causa. Modus verò loquendi Græcorū toleratur à Latinis, quia Græci latius vsurpant hoc vocabulum αἰτία, id est, *causa*, quàm Latini. Nam ipsi per αἰτίαν, nihil aliud volunt significare, quàm principium. Quod ad Augustinum attinet, non loquitur ille de causa propriè dicta; sed quæ nostro intelligendi modo concipitur, vt causa. Nos enim concipimus Deitatem, tanquam formam, qua Deus est Deus, & illam eandem Augustinus appellat causam seu formam qua Deus est sapiens, quia Deitas & sapientia sunt idem. Rursum, nos concipimus Deum, tanquam causam efficientem, à qua per essentiam, vt principium remotum, & per intellectum, vt principium propinquum, emanat Sapientia Dei, id est, Filius. Verba Hieronymi debent negatiuè exponi hoc sensu. Pater non habet aliquid, quod ipsius sit origo, aut causa subsistentiæ.

QVÆSTIO V.

An Pater possit dici Author Filij, & Spiritus sancti?

1. DIuus Thomas in dist. 29. q. 1. art. 1. concedit hanc propositionem, *Pater est author Filij*: negat verò hanc, *Filius est author Spiritus sancti.* Nam de ratione authoris est, inquit, vt sit principium non de principio. At Hilarius vtramque concedit: Priorem quidem lib. 4. de Trinitate, posteriorem verò lib. 2. vbi sic ait: *A Patre & Filio authoribus confitendus est Spiritus sanctus.* Et meritò. Nam rectè dicimus, Patrem Platonis esse eius authorem, licet ipse fuerit ab alio principio.

2. De hac re D. August. lib. 3. contra Maximinum, c. 14. sic scribit: *Sed habet*, inquit, *Dei filius authorem patrem. Si propterea Deum Patrem Deo Filio dicis authorem, quia ille genuit, genitus est iste, quia iste de illo est, non ille de isto, fateor & concedo. Si autem per nomen authoris, minorem vis facere filium, Patrémque maiorem, nec eiusdem substantiæ filium; cuius est Pater detestabor & respuam, &c.*

QVÆSTIO VI.

An sicut Pater dicitur principium Filij, sic Filius possit dici principiatus?

1. DIuus Thomas q. 5. art. 1. ad 2. dicit, hanc propositionem, *Filius principiatur*: vel *Filius est principiatus*, concedi, quidem à Græcis Doctoribus, non tamen à Latinis, ne detur occasio errandi. Et quidem Græci possunt pro se argumentari hoc modo: Principium est quoddam relatiuum: ergo habet correlatiuum: sed non potest habere aliud, quàm principiatum: Ergo si Pater est principium Filii, Filius debet esse principiatus respectu Patris.

2. CONCLVSIO. Si hoc nomen, *Principiatum*, nihil aliud significet, nisi ens à principio, cōcedi debet, Filium esse principiatum, & hoc sensu conceditur à Græcis. Si autem significet ens à principio factum, vel habens principium durationis, nullo modo concedi potest. Et quia sæpè hoc modo vsurpatur. Latini abstinent ab hac locutione, ne videantur significare, Filium esse factum à principio, vel habere principium durationis. Ob eandem causam Magister in 1. dist. 29. non admittit hanc. *Filius habet principium*: neque admittenda est, nisi cum hac distinctione, Filius habet principium, à quo procedit, non tamen habet principium durationis.

QVÆSTIO VII.

Quomodo Pater sit principium Filij?

1. SEnsus est, an Pater produxerit Filium ex nihilo, an verò de substantia sua? Et, si cum produxit de substantia sua, an produxerit de substantia sua, tanquam ex materia, vt vult Durandus, an tanquam ex principio consubstantiali & formali, vt sentit D. Thomas & alij?

2. PRIMA CONCLVSIO. Pater genuit filium, non de nihilo, sed de sua substantia; est de fide, vt patet ex variis Conciliis. Nam in Concilio Niceno, in confessione fidei sic habetur: *Credimus in vnum Dominum Iesum Christum filium Dei natum ex patre vnigenitum, hoc est, ex substantia Patris.* Et in Toletano. 11. in confessione fidei, *Filium de substantia Patris sine initio ante sæcula natum, non tamen factum esse confitemur.* Et in Symbolo Athanasij, *Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus: & homo est ex substantia Matris in sæculo natus.* Et colligitur ex illo Ioan. 10. 29. *Pater meus quod dedit mihi maius omnibus est.* Quod Concilium Lateranense, cap. *Damnamus.* dicit intelligendum esse de substantia Patris, quam Filius accepit à Patre per generationem. Et ratio est, quia vera generatio, qua aliquid procedit, vt filius, debet esse de substantia generantis: sed Filius Dei est verus Filius respectu Patris: Ergo eius generatio debet esse de substantia generantis. 2. Quia filius non generatur de nihilo, alioqui esset creatura, & eius generatio esset vera creatio; neque generatur de aliena substantia, alioqui vel non esset Deus, vel essent plures Dei secundùm substantiam distincti: Ergo generatur de substantia Patris.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Pater non genuit Filium de sua substantia, ad eum modum, quo homo generat Filium, communicando ei partem substantiæ suæ, sed potiùs communicando ei totam substantiam suam per generationem æternam. Ita D. Thomas quæst. 41. art. 3. Ratio est, quia substantia Patris est omnino indiuisibilis ac simplex: Ergo debet tota communicari.

4. Dices; Vna est substantia Patris, Filii & Spiritus sancti: si ergo filius genitus est de substātia Patris, erit etiam genitus de substantia Filii & Spiritus sancti,

imò de substantia trium personarum, quod est absurdum. Respondeo. Non sequitur, quia hæ duæ propositiones. *De & Ex*, denotant habitudinem principii, vt docet D. Thomas loco citato. At inter principium, & id quod est à principio, debet esse realis distinctio. Vnde sequitur 1. hanc falsam esse, *Filius genitus est de substantia, seu essentia diuina*, quia inter Filium & essentiam non est realis distinctio. 2. Hanc etiam esse falsam, *Filius est de substantia filij, aut Spiritus sancti*, quia nec filius, nec Spiritus sanctus est principium filij. 3. Hanc esse veram, *Filius est de substantia Patris*, tum quia Pater est principium filii, tum quia inter Patrem & Filium est realis distinctio. Nota tamen cum D. Thoma, hoc esse discrimen inter illas duas propositiones, *De & Ex*, quòd prior denotet habitudinem principij, quòd aliquo modo sit consubstantiale, posterior denotet habitudinem principii, etiamsi non sit cõsubstantiale. Quare quidquid dicitur esse *de aliquo*, dicitur etiam esse *ex aliquo*, non tamen contra. Nam domus dicitur esse *ex ædificatore*, tanquam ex principio efficiente: non tamen *de ædificatore*, quia ædificator non est principium consubstantiale domus, eo quòd nullam partem suæ substantiæ rei communicet. Similiter creaturæ dicuntur esse ex *Deo*, non tamen *de Deo*, quia nec totam, nec partem substantiæ suæ illis communicet.

5. Tertia Conclvsio. Hæc vtraque propositio vera est, *Filius est genitus de Patre*. Et, *Filius est genitus de substantia Patris*, Et in vtraque propositione, particula, *de*, denotat habitudinem principii, licet non eodem modo. Nam filius est genitus de Patre, tanquam de principio consubstantiali producente, vt docet D. Thom. q. 41. art. 3. ad 1. Et ratio est, quia eadem numero substantia est Patris & Filii. Ergo cùm Pater sit principium filii, & habeat eandem numero substantiam, rectè vocari potest principium consubstantiale. Rursum, Filius est genitus de substantia Patris, non tanquam ex principio materiali, sed potius formali, vt docet D. Thom. ibidem ad 1. & 2. Ratio est quia substantia diuina est actus purus, & forma subsistens: Ergo potius habet rationem principii formalis, quàm materialis, in generatione Filii. Vnde etiam in Scripturis vocatur forma, vt Philipp. 2. 6. *Cùm in forma Dei esset*, &c. Vide Augustinum, lib. 3. contra Maximum cap. 14. & 15.

6. Qvarta Conclvsio. Substantia diuina potest duobus modis spectari in ordine ad generationem Filii. Primò, ex parte Patris generantis: & sic concurrit ad modum principij actiui. Secundò, ex parte filii geniti: & sic concurrit ad modum principij formalis. Dices: Principium realiter distinguitur ab eo, cuius est principium: at substantia diuina non est realiter distincta à Filio. Ergo filius non est de substantia, tanquam de principio. Respondeo. Duplex est principium. Vnum voc. ur principium. *Quod*: & hoc semper distinguitur realiter ab eo, cuius est principium. Alterum vocatur principium *Quo*: & hoc semper est in eo, quod realiter distinguitur à principiato. Igitur Pater est principium *Quod*, respectu filij: substantia Patris est principium. *Quo*.

QVÆSTIO VIII.

An Pater omnem realitatem ac entitatem suam communicet Filio?

1. BArtholom. Torres q. 39. art. 3. dicit, Patrem communicare Filio omnem realitatem ac entitatem absolutam, non verò relatiuam, quia non communicat illi paternitatem, iuxta illud Concilii Florentini, *Omnia quæ Patris sunt, ipse Pater vnigenito filio suo gignendo dedit, præter esse Patrem*.

2. Conclvsio. Pater communicat filio omnem rem & entitatem, quam habet, sed non quoad omnem modum realem, quem res illa habet. Ratio est, quia in Patre est vnica simplicissima res, seu entitas realis quæ diuidi non potest. Ergo si quid communicat filio, debet illam totam ei cõmunicare. Cæterùm cum res illa simplicissima habeat plures modos seu rationes reales virtute inter se distinctas, vt *esse absolutum, & esse respectiuum*, potest ei communicare rem illam, quoad vnum modum, & non quoad alium, vt v. g. quoad *esse absolutum*, non autem quoad *esse respectiuum*.

3. Dices, Pater habet realitatem, qua distinguitur à filio, & illam non communicat filio. Ergo aliquam realitatem illi non communicat. Respondeo. Etiam illam realitatem, qua distinguitur à Filio, communicat Filio, non quidem quoad *esse relatiuum*, sed quoad *esse absolutum*: seu quatenus illa realitas (quæ est paternitas realiter distincta à Filio) est essentia, quam Pater Filio communicat. Vbi nota, hæc tria nomina distinguenda esse, *Realitas Patris, Essentia, Paternitas*. Nam Essentia præcisè significat Esse absolutum: Paternitas præcisè esse relatiuũ: Realitas neutrum præcisè. Vnde hæc est falsa, *Pater communicat Filio Paternitatem*, quia sensus est: Communicat Filio realitatem illam, quoad esse paternitatis, quod est falsum. Hæc tamen vera est, *Pater communicat Filio essentiam*. Item hæc, *Pater communicat Filio omnem realitatem, quam habet*: Et hæc etiam. *Pater communicat Filio realitatem, quæ est paternitas*, licet non quatenus habet rationem paternitatis.

QVÆSTIO IX.

De Nomine Ingeniti & Innascibilis.

1. PRima Conclvsio. Si ingenitum & innascibile sumuntur pro eo, quod nullo modo est ab alio, iam solus Pater dicitur ingenitus & innascibilis. Nam ipse solus non est ab alio. Hoc sensu dixerunt olim Patres, Spiritum sanctum nec esse genitum, nec ingenitum, vt Damasus in suo Symbolo, Hilarius lib. 4. de Trinitate, Aug. lib. 15. de Trinit. c. 26. Concilium Toletanum 11. in confessione fidei. Ratio autem, cur hæc duo nomina, *ingenitus & innascibilis*, Deo Patri in hac significatione attributa sint, sumpta est ex occasione hæresis Sabellianæ. Asserebant enim Sabelliani, Patrem fuisse natum de Maria Virgine, vt c. 3. q. 1. dictum est. Hunc errorem vt Catholici damnarent, dixerunt Patrem esse ingenitum & innascibilem.

2. Secvnda Conclvsio. Si ingenitum & innascibile sumantur pro eo, quod non est genitum generatione propriè dicta, iam non solus Pater, sed etiam Spiritus sanctus dicitur ingenitus & innascibilis. Hoc sensu loquuntur D. Hieron. in regulis definitionum contra hæreticos, & Nazianzenus in sermone de Epiphania, dum Spiritum sanctum appellant ingenitum. Et quamuis hæc acceptio sit magis propria, tamen altera est magis vsitata in Ecclesia, ac proinde absolutè & sine distinctione non licebit dicere, Spiritum sanctum esse ingenitum. Vide D. Augustinum loco citato.

3. Tertia Conclvsio. Præter has duas acceptiones, quæ à Catholicis vsurpantur, est quædam tertia, qua Ariani fraudulenter vsi sunt, quando dixerunt solum Patrem esse ingenitum, id est, non factum, vt inde colligerent Filium esse genitum, id est, factum. Ita refert Athanasius in epistola de decretis Synodi Nicænæ contra hæresin Arianam. Vide etiam Basilium l. 1. contra Eunomium, vbi fatetur se nolle vsurpare vocabulum *ingeniti*, propter fraudem Arianorum, qui illo vocabulo abusi sunt ad simpliciores Catholicos decipiendos.

CAPVT V.

De Persona filij.

SEcunda Persona in diuinis habet etiam tria nomina. Primò, dicitur *Filius* respectu Patris. Secundò, *Verbum*, quia producitur per intellectum. Tertiò, *Imago*, quia vi suæ processionis est similis Patri producenti. De duobus posterioribus agimus.

QVÆSTIO I.

An Verbum in diuinis sit nomen personale?

1. DVrandus 1. dist. 27. quæst. 3. docet *Verbum* simpliciter & absolutè esse quid essentiale: sed tamen ex accommodatione vsus appropriari Filio, & sic fieri personale: sicut *Sapientia* simpliciter & absolutè est quid essentiale, & commune tribus personis, & tamen appropriatur Filio, qui dicitur *Sapientia genita*. Duo sunt fundamenta Durandi. Primum est, Verbum non esse aliud quàm intelligere: cùm ergò intelligere sit aliquid essentiale & commune tribus personis, idem de Verbo dicendum erit. Alterum est, Filium non procedere à Patre per intellectum, sed per naturæ fœcunditatem. Hinc infert, Filium non propriè dici Verbum Patris, sed solùm per quandam similitudinem, quæ in eo consistit, quòd sicut processio Verbi in nobis est ante processionem amoris, ita processio Filii in diuinis sit ante processionem Spiritus sancti.

2. Vtrumque fundamentum falsum est. Prius est contra Philosophiam, posterius contra Theologiam. Nam Verbum mentis apud Philosophos non est ipse actus intelligendi, sed est aliquid productū per actum intelligendi, quòd sit veluti imago seu expressa species rei cognitę & intellectæ. Et ratio est, quia si Verbum mentis esset vera actio intellectus, deberet per eam produci aliquis terminus, qui non posset esse alius, quàm expressa similitudo rei intellectæ, quam nos vocamus Verbum mentis: Et sic actio intelligendi non esset ipsum Verbum, sed terminaretur ad Verbum: quod nos contendimus. Alterum fundamentum suprà refutatum est cap. 1. quæst. 2.

3. CONCLVSIO. Verbum in Diuinis est nomen personale, proprium Filii, quatenus filius est; Ita D. Thomas q. 34. art. 1. Magister, Bonauentura, Richardus, Scotus, Gabriel, Capreolus in 1. dist. 27. & D. August. lib. 6. de Trinitate, cap. 2. & lib. 7. cap. 2. Ratio est, quia Verbum nō est ipsum intelligere, vt probatū est, sed est quippiam productū intelligendo tanquam expressa imago rei intellectæ. At in diuinis solus filius est quippiam productum intelligendo, tanquam expressa imago rei intellectæ, nempe substantiæ Patris: Ergo solus Filius in Diuinis est propriè Verbū

4. Dices 1. D. Thomas videtur contrarium sentire. Nam in 1. distinct. 27. q. 2. art. 2. docet intelligere essentiale esse Verbum essentiale. Respondeo. D. Thomas progressu temporis mutauit sententiam, vt notat Caietanus q. 37. art. 1. Nam loco citato docuit cum quibusdam aliis, dari etiā Verbum essentiale. Deinde quæst. 4. de veritate, art. 2. docuit dari solū Verbum personale, non tamen sine formidine partis oppositæ. Tandē in 1. p. q. 34. art. 1. liberè idipsum professus est.

5. Dices 2. In diuinis eadem est ratio de Verbo & de Amore: sed Amor dicitur essentialiter de amore, quo Deus diligit se & creaturas, & personaliter de Spiritu sancto; Ergo etiā Verbū dicitur essentialiter de intellectione, qua Deus intelligit se & creaturas, & personaliter de filio. Respondeo. Non est eadē ratio. Nam amor duo significat: nempe actum amandi: quo diligimus, & terminum illius actus. Hoc autē fit propter penuriam vocabulorum, quia non habemus duo distincta nomina, quorum altero actum, altero terminum eius explicemus; sed vtrumque appellamus vnico nomine *amoris*. At Verbum significat solum terminum, non autem actum intelligendi. Vnde fit, vt *Verbum* in diuinis dicatur solum personaliter: *amor* autem & essentialiter & personaliter.

6. Dices 3. Dicere nihil aliud est, quàm proferre verbum: sed vnaquæque persona dicit: Ergo vnaquæque profert Verbum: Ergo datur verbum essentiale & commune tribus personis. Minor probatur ex Anselmo cap. 6. Monologij, vbi sic habet, *Sicut Pater est intelligens, & Filius est intelligens, & Spiritus sanctus est intelligens; ita Pater est dicens, Filius est dicens, Spiritus sanctus est dicens, & similiter quilibet eorum dicitur.* Respondeo. Minor neganda est. Tametsi enim vnaquæque persona intelligat, non tamen vnaquæque dicit; sed solus Pater. Anselmus impropriè locutus est, quia *dicere & intelligere* accepit pro eodem, quæ tamen differunt. Nam dicere non est propriè idem, quod intelligere, sed est idem, quod intelligendo producere. Itaque duo includit. Vnum in obliquo, nempe intelligere. Alterum in recto, nempe relationem personæ producentis per intellectum ad personam productam, id est, relationem Patris ad filium. Quæ tamen relatio per modum actionis significata est. Hoc supra explicaui cap. 1. quæst. 2. §. 5.

QVÆSTIO II.

An Verbum diuinum includat respectum ad creaturas?

1. AFfirmat D. Thomas quæst. 34. art. 3. vbi docet, Verbum diuinum importare duplicem respectum: vnum ad Patrem à quo producitur; alterum ad creaturas, quæ ipso verbo repræsentantur. Hoc clarius explicandum. Sit ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Verbum diuinum includit duplicem relationem: Vnam dicti ad dicentē, seu producti ad producentem. Nam sicut Pater dicit vel producit Verbum, sic Verbum dicitur vel productum à Patre. Hinc oritur relatio Verbi dicti ad Patrem dicentem, & vicissim Patris dicentis ad verbum dictum. Hæc relatio realis est: & ex parte Verbi nihil est aliud, quàm filiatio seu natiuitas; ex parte Patris nihil aliud, quàm paternitas seu generatio actiua. Deinde includit alteram relationem repræsentantis ad repræsentatum. Nam sicut verbum mentis in nobis, est actualis quædam repræsentatio rei intellectæ, sic etiam Verbum diuinum est actualis repræsentatio eorum, quæ intelligit Deus Pater: Intelligit autem essentiam suam, personas, & creaturas: Ergo verbum diuinū hæc omnia repræsētat. Atq; hinc oritur respectus verbi repræsentātis ad res repræsentatas, qui tamen respectus nō est realis, sed rationis. Nullus enim datur respectus realis in Deo ad creaturas, vt probatū est in Tractatu de attributis diuinis, ca. 9. q. 13. §. 10.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Tametsi hæc duo nomina, *Verbum & Filius*, significent eandem personam diuinam, non tamen sunt synonyma. Hoc faciiè patet ex dictis, quia Verbum includit duplicē relationem: vnam realem, alteram rationis. Priorem includit Filius, non posteriorem. Nam prior relatio nihil est aliud, quàm relatio producti ad producentem, quæ æquè conuenit Filio ac verbo. Posterior nihil aliud est, quàm relatio repræsentantis ad res repræsentatas, quæ non conuenit Filio vt Filius est, sed Verbo, vt Verbum est. Vide Vasquez disput. 144. cap. 2.

QVÆSTIO III.

An Verbum diuinum procedat ex cognitione solius essentiæ diuinæ?

1. SVppono ex dictis, Patrem intelligendo producere Verbū, sicut Pater & filius amando producūt Spiritum sanctum. Est ergo quæstio, An Pater producat Verbum, præcisè intelligendo suam essentiam, an

potius intelligendo suam essentiam, personas & creaturas: vel, quòd idem est, an verbum procedat à Patre, ex notitia solius essentiæ, vt vult Scotus, an verò ex notitia essentiæ, personarum & creaturarum, vt vult D. Thomas quæst. 34. art. 3. & multi Scholastici in 1. distin. 27. Quæ quæstio debet definiri ex iis, quæ dicta sunt, vt iam videbimus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Verbum procedit à Patre per notitiam essentiæ, personarum, & creaturarũ. Ratio est, quia essentia, personæ, & creaturæ repræsentantur Patri in verbo, tanquam in termino cognitionis, vt dictum est. At si verbum procederet ex notitia solius essentiæ, iam sola essentia, vt cognita, repręsentaretur in Verbo, quod falsum est. Deinde quia Verbum procedit per eam notitiam, qua Pater comprehendit suam essentiam: at comprehensio essentiæ includit notitiam eorum omnium, quæ eminenter sunt in essentia, cuiusmodi sunt personæ & creaturæ. Porro in hac conclusione potius loquor de *verbo*, quàm de *Filio*, quia licet eandem personam significent, tamen verbo, vt verbum est, conuenit procedere ex cognitione, non Filio, vt Filius est.

3. Dices 1. Non videtur Verbum procedere ex notitia creaturarum. Primò, quia Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum. Ergo nec Verbum ex notitia creaturarum, cùm sit par ratio. Antecedens patet, quia Spiritus sanctus procedit naturaliter: at Deus liberè amat creaturas. Secũdò, quia si Verbum procedit ex cognitione creaturarum, iam prius, saltem in esse cognito, sunt creaturæ, quàm verbum: Nam prior est cognitio creaturarum, quàm terminus cognitionis. At consequens falsum est, quia alioqui creaturæ secundùm esse cognitum, non essent productæ à Verbo, contra illud Ioan. 1. 3. *Omnia per ipsum facta sunt*. Tertiò, quia si ex præcognitis creaturis producitur Verbum, iam inter Verbum & creaturas est relatio realis, quod tamen negant Theologi. Sequela patet, quia inter procedens, & id à quo procedit, semper est relatio realis. Quartò, quia prius, nostro intelligendi modo, Deus cognoscit obiectum primarium, quàm secundarium, id est, prius suam essentiam, quàm creaturas: At in illo priori producit aliquod verbum: Ergo, &c.

4. Respondeo ad 1. Sicut in Deo duplex est cognitio, naturalis, & libera, sic etiam duplex amor, naturalis, & lib. Itaque Spiritus sanctus procedit ex amore naturali, quo Deus amat se & creaturas omnes, quatenus possibiles sunt: non ex amore libero, quo amat creaturas, vt futuræ, vel præsentes sunt. Idem dicendum est de verbo, quod procedit ex naturali notitia, non ex libera, vt sequenti conclusione explicabitur. Ad 2. verum est, quod creaturæ prius sint in esse cognito, quàm verbum producatur. Nam cognitio Patris prius terminatur ad res cognitas, quàm ad verbũ productum, vt paulò post dicemus contra Ferrariensem. Neque hinc sequitur, creaturas non esse creaturas, secundùm esse cognitum. Nam aliud est, creaturas esse naturaliter cognitas, quod est prius productione verbi; aliud, creaturas esse liberè futuras aut productas, quod est posterius. Ad 3. negatur consequentia, quia licet inter producens & productum sit realis relatio, non tamen inter principia, quibus producens producit aliquid, & inter productum. Nam inter Patrem & Flium est realis relatio, non autem inter essentiam aut intellectum Patris, & inter Filium, multò minus inter cognitionem Patris & Filium. Ad 4. negatur maior, quia Deus non aliter cognoscit essentiam suam, quàm illam comprehendendo: at comprehensio essentiæ non potest à nobis concipi sine cognitione eorum, quæ sunt eminenter in essentia.

5. Dices. 2. Non videtur etiam verbum procedere ex notitia omnium personarum. Primò, quia alioqui procederet à seipso. Nam ideò dicitur procedere à Patre, quia procedit à cognitione Patris: si ergo procedit à cognitione omnium personarum, procedit etiam ab omnibus Personis, & consequenter à seipso. Secundò, quia prius est, Patrem intelligere, quàm intelligendo producere verbum. In illo ergo priori, aut datur verbum, aut non. Si datur, ergo verbum est, antequam producatur, quod implicat. Si non datur, ergo intellectio, quæ tunc fit, non est notitia verbi, sed solius essentiæ: Ergo verbum procedit ex notitia solius essentiæ, non etiam personarum.

6. Ad 1. negatur sequela; quia aliud est, verbum procedere à cognitione omnium personarum, quod verum est; aliud; procedere ab ipsis personis, quod falsum est. Nec concedi debet, quod additur, ideo verbum procedere à Patre, quia procedit ex cognitione Patris cogniti, sed ideo potius quia procedit ex cognitione Patris cognoscẽtis. Ad 2. dico in illo priori non dari verbum. Quando autem infertur; *Ergo intellectio, quæ tunc fit, non est notitia verbi*, neganda est consequentia. Nam vt illa intellectio, quæ tunc fit: sit notitia verbi & creaturarum, satis est, si verbum & creaturæ eminẽter sint in essentia cognita. Dices; Ergo notitia illa, quam Pater tunc habet de Filio & Spiritu sancto, non est intuitiua, sed tantùm abstractiua. Respondeo. Si loquamur de re, sicut in se est, sine dubio est cognitio intuitiua, quia quo puncto durationis Pater cognoscit Filium & Spiritum sanctum, eo ipso puncto durationis existũt Filius & Spiritus sanctus, & sunt Patri præsentes. Si autem loquamur de nostro intelligendi modo, est cognitio abstractiua, quia nos concipimus, Patrem cognoscere Filium & Spiritum sanctum, antequam producti sint, quatenus adhuc eminenter continentur in essentia diuina.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Verbum procedit ex notitia Patris, quia Pater cognoscit creaturas scientia naturali, non autem libera. Probatur primò ex dictis, quia procedit ex illa notitia, qua Pater suam essentiam comprehendit: at illam comprehendit naturaliter ac necessariò, non autem liberè. Secundò, quia naturalia in Deo sunt priora liberis: sed generatio verbi est naturalis: Ergo præcedit scientiam liberam. Tertiò, quia nostro intelligendi modo, prius producitur verbum, quàm Spiritus sanctus: sed Spiritus sanctus procedit ex amore naturali: Ergo verbum non potest procedere ex notitia libera.

8. Dices 1. Verbum procedit ex notitia comprehensiua diuinæ essentiæ, vt sæpè iam dictum est: Ergo procedit etiam ex libera notitia creaturarum, quia hæc ad comprehensionem necessaria est. Respondeo. Non est necessaria, quia quæcunque Deus scit aut scire potuit per scientiam liberam, ea omnia scit etiam per scientiam naturalem, non quidem quòd absolutè futura, aut non futura sint, sed quòd absolutè possibilia sint, itemque quòd futura sint sub conditione, si hunc vel illum rerum ordinem vellet producere.

9. Dices 2. Quidquid Pater per generationem communicat filio, hoc Pater habet ante generationem, alioqui non posset illi communicare: sed essentiam liberam communicat filio per generationem: Ergo habet illam ante generationem: Ergo verbum nõ solùm supponit sciẽtiam naturalem, sed etiam liberam. Respondeo. Negatur maior, quia Pater communicat Filio spirare Spiritum sanctum, creare mundum, gubernare, & tamẽ hæc sunt posteriora generatione Verbi. Idem de scientia libera dicendũ est. Et ratio est, quia Filius per generationẽ habet à Patre essentiam, intel-

lectum & voluntatem quidquid ergo ratione essentiæ, intellectus & voluntatis illi conuenit, hoc censetur totum habere à Patre, siue antecedat generationem, siue sequatur.

10. Ex dictis patet reiiciendam esse sententiam Ferrariensis lib. 4. contra Gentes, cap. 13. vbi asserit cognitionem diuinam prius terminari ad productionem verbi diuini, quàm per eam cognoscantur essentia, personę & creaturę. Ratio eius est, quia putat verbum ideo solum produci, vt in eo, tanquam in obiecto cognito cognoscantur res intelligendæ. Vnde prius est, esse verbum, quàm esse res cognitas: Et pater prius producit verbum, quàm cognoscat suam essentiam. Sed errat Ferrariensis, quia Filius & Spiritus sanctus cognoscunt cognitione qua Pater, & tamen non producunt verbum: Ergo ad cognoscendum non requiritur verbum, vt in eo res cognoscantur. Dicendum ergo est, cognitionem Patris prius terminari ad res intellectas, quàm ad verbum productum, quia Pater intelligendo res producit, verbum: Ergo productio verbi supponit intellectionem rerum: Ergo cognitio Patris primò terminatur ad res cognitas, tanquam ad obiectum, ac deinde ad verbum, tanquam ad terminum intrinsecum. Ad fundamentum Ferrariensis respondeo, non ideo in nobis produci verbũ, vt in eo cognito intelligamus obiectum cognoscendum, sed ideo, quia non potest dari vera actio sine termino.

QVÆSTIO IV.

De nomine imaginis.

1. PRIMA CONCLVSIO. Imago propriè loquendo, est similitudo, seu quippiam simile ad alterius imitationem productum, vt statua Cæsaris ad imitationem Cæsaris producta. Ita D. Thomas q. 35. art. 1. ad 1. & colligitur ex Augustino in lib. de Genesi ad literam cap. 16.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Imago in diuinis dicitur personaliter, & conuenit soli Filio. Ita Aug. lib. 6. de Trinitate. c. 2. & D. Thomas art. 2. Et ratio sumitur ex dictis, quia solus Filius est quippiam simile ad alterius imitationem productum. Nam Spiritus sanctus, licèt sit productus à Patre & Filio, & sit etiam similis Patri & Filio, tamen hoc non habet vi suæ productionis, quatenus procedit per voluntatem. Filius, autem, quia procedit per intellectum, producitur ad imitationem substantiæ Patris. Hoc supra cap. 1. fusiùs explicatum est.

3. TERTIA CONCLVSIO. Quòd Filius sit imago, hoc non habet ratione solius essentiæ, nec solius relationis, sed ratione vtriusque. Nam ad imaginem duo spectant. Vnum est, esse quid productum ab alio, & ab eo distinctum. Hoc conuenit filio, ratione relationis. Alterum, esse simile illi, ad cuius imitationem producitur. Hoc conuenit Filio, ratione essentiæ, vt docet D. Thomas ex Augustino.

4. Obiici potest illud Genes. 1. 26. *Faciamus hominem, ad imaginem & similitudinem nostram.* Vnde sic argumentor; Homo factus est ad imaginem Dei, quatenus Deus est communis tribus personis; Ergo in diuinis datur imago communis tribus personis: Ergo nomen imaginis dicitur essentialiter in diuinis. Vnde D. August. in lib. de fide ad Petrum ait; *Vna est sanctæ Trinitatis diuinitas & imago, ad quam factus est homo.* Respondeo. Nomen imaginis sumitur ibi impropriè pro exemplari. Nam si propriè loquendum est, imago & exemplar differunt. Imago enim est similitudo ad alterius imitationem producta. Exemplar verò est id, ad cuius imitationem aliquid producitur. Vnde Verbum diuinum vocatur imago respectu Patris quia ad eius imitationem productum est. Vocatur autem exemplar respectu creaturarum, quia creaturæ ad illius imitationem producũtur. Quando ergo Scriptura & Augustinus dicunt, hominem ad imaginem Dei productum esse, impropriè dictum est. Vide D. Thomam quæst. 35. artic. 1. ad 1.

5. Secundò obiicitur authoritas Basilij & Damasceni; qui concedunt Spiritum sanctum esse imaginem Patris & Filij, vt refert D. Thom. art. 2. Ergo non soli filio conuenit nomen imaginis. Respondeo. Hoc etiã impropriè accipiendum est, quia licèt Spiritus sanctus sit similis Patri & filio, non tamen est illi similis vi suæ productionis, vt supra explicatum est.

CAPVT VI.

De persona Spiritus sancti.

TErtia persona in diuinis habet etiam tria nomina. Primò, dicitur *Spiritus sanctus* propter causam paulò post assignandam. Secundò, dicitur *Amor*, quia procedit per voluntatem. Tertiò, dicitur *Donum*, quia amor est id, quod primò donatur. De singulis agemus.

QVÆSTIO I.

De nomine Spiritus sancti.

1. NOmen *Spiritus* dupliciter deduci potest. Primò à spiratione. Secundò, à spiritualitate. Ita notant Durandus & Richardus in dist. 10.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si nomen Spiritus dicatur à spiratione, quasi Spiritus significet idem quod spiratus, tunc Spiritus sanctus est proprium nomen tertiæ personæ in diuinis, quia illi soli conuenit spirari.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si nomen Spiritus dicatur à spiritualitate, tunc Spiritus sanctus est quid commune omnibus personis diuinis, quia vnaquæque persona est spiritus, & vnaquæque est sancta. Nihilominus ex accommodatione Scripturæ & Ecclesiæ factum est, vt hoc nomen sumatur quasi incomplexe, & significet solam tertiam personã Trinitatis. Huius rei duplicem assignat causam D. Thomas qu. 36. art. 1. Vnam ex Augustino, quia sicut tertia persona procedit à Patre & Filio, sic etiam dandum fuit illi nomen, quod esset commune Patri & filio. Alteram, quia nomẽ Spiritus ex prima sua significatione significat habitum impellentem ac mouentem. Est autem proprium amoris, impellere ac mouere voluntatem in rem amatam. Cùm ergo tertia persona procedat per voluntatem, & sit amor Patris & Filij, ab vtroque spiratus, meritò dicitur Spiritus. Dicitur etiam sanctus, quia sanctitas iis rebus conuenit, quæ in Deum ordinantur: Amoris autem est, omnia in Deum referre & ordinare.

QVÆSTIO II.

An Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio?

1. ANtiqua controuersia est inter Græcos & Latinos de processione Spiritus sancti. Nam Græci volunt Spiritum sanctum procedere à solo Patre. Latini verò, à Patre & Filio simul. Probant Græci suam sententiam tribus modis. Primò, ex Scripturis, quia nusquam habetur in illis, Spiritum sanctum procedere à Filio. Secundò, ex Conciliis, quia in primis IV. Conciliis generalibus, Niceno, Chalcedonensi, Constantinopolitano & Ephesino, nihil est definitum de hac re. Tertiò, ex antiquis Patribus, qui videntur fauere sententiæ Græcorum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Licèt expressè non habeatur in Scripturis, potest tamen euidenter inde deduci, Spiritum sanctum procedere, non tantùm à Patre, sed etiam à Filio. Probatur primò ex illo Ioan 16. 15. *Omnia, quæ habet Pater, mea sunt.* Et cap. 7. 10. *Omnia tua mea sunt.* Vnde sic argumentor; Quid,

quid habet Pater, habet etiam Filius, excepta paternitate, vt exponit August. sed Pater habet potentiã spirandi, seu producendi Spiritum S. Ergo etiam Filius habet. Secundò, ex illo Ioan. 16. 14. *Ipse me clarificabit, quia de meo accipiet, & annunciabit vobis.* Ex quo sic argumentor: Persona diuina nihil accipit, nisi ab ea à qua procedit: sed Spiritus sanctus accipit à Filio scientiam & cognitionem, vt patet ex testimonio citato: Ergo procedit à Filio. Theophyl. & Euthym. conantur aliter explicare illum locum, hoc sensu, *De meo accipiet*, id est, loquetur consentanea iis, quæ ego docui; vel, *De meo accipiet*, id est, ex meo thesauro, qui est Pater, vnde ego etiã accepi. Sed neutra explicatio quadrat. Non prior, quia Christus non solùm dicit, *De meo accipiet*, sed etiam, *Non loquetur à semetipso.* Vnde sequitur. Spiritum sanctum non solùm locuturum consentanea doctrinæ Filij, sed ea ipsa nõ locuturum à se, sed accepturum à Filio, idque non per disciplinam, quasi ignoraret, sed per æternam processionem. Nec posterior, quia Pater non est thesaurus scientiæ, quoad paternitatem, sed quoad essentiam, quæ illi communis est cum Filio, iuxta illud Colossens. 2. 3. *In Christo Iesu omnes thesauri sunt scientiæ & sapientiæ Dei.* Si ergo Spiritus sanctus accipit scientiam de hoc thesauro, necessariò illam accipit de essentia, quæ est communis Patri & Filio, ac proinde non magis ab vno accipit, quàm ab alio. Vnde Dydimus lib. 5. de Spiritu sancto, & Cyrillus in hunc locum, fatentur hinc deduci, Spiritum S. à Filio procedere.

3. Quæres, quare dixerit, *Accipiet* in futuro, & non potius, *accepit* in præterito? Respondeo cum Augustino, tractat. 99. in Ioánem, acceptionem illam æternam esse, & continere in se eminenter omnia tempora, & ad omnia accommodari posse. *In eo*, inquit, *quod sempiternum est, cuiuslibet temporis verbum ponatur siue præteriti, siue præsentis, siue futuri, non mendaciter ponitur.* Idest, omnes propositiones de rebus æternis veræ sunt, quocunque tempore exprimantur. Poterat igitur dicere, *De meo accipit, de meo accepit, de meo accipiet.* Dixit tamen, *De meo accipiet*, quia loquebatur de Spiritu sancto, qui tanquam legatus à Patre & Filio mittendus erat ad Apostolos; legati autem tunc solent instrui quando mittuntur.

4. Tertiò probatur ex illo Ioan. 15. 16. *Cùm venerit Paracletus, quem ego mittam vobis à Patre.* Et cap. 16. 17. *Si abiero, mittam eum ad vos.* Vnde sic concludo: Persona diuina non mittitur propriè, nisi ab eo à quo procedit: sed Spiritus sanctus mittitur à Filio: Ergo procedit à Filio. Minor patet ex verbis citatis. Maiorem probo, quia omnis missio, vel est per imperium, quo pacto serui mittuntur à dominis: vel per consilium, quo pacto ægroti mittuntur à Medico ad balneum; vel per naturalem emanationem, quò pacto arbor dicitur emittere flores. At Spiritus sanctus non mittitur à Filio per imperium, aut consilium, cùm sit tam potens, ac sapiens quàm Filius: Ergo mittitur per naturalem emanationem. Vnde Augustinus lib. 4. de Trinitate, cap. 20. dicit, filium mitti, nihil aliud esse, quàm filium nasci: & similiter Spiritum sanctum mitti, nihil aliud esse, quàm Spiritum sanctum procedere.

5. Græci conantur aliter explicare hunc locum. Dicunt enim hanc missionem Spiritus sancti à Filio, non significare processionem internam, sed missionem externam, quæ consistit in distributione donorum gratiæ: Nam quia Filius dat etiam hominibus illa dona, quæ dicuntur dona Spiritus sancti, ideo dicitur dare seu mittere Spiritum sanctum. Hæc explicatio non valet. Primò, quia si mittere Spiritum sanctum nihil aliud est, quàm dare dona Spiritus sancti: ergo etiam Pater mittitur à Filio, & Spiritu sancto, quia Filius, & Spiritus sancti dant omne donum descendens à Patre luminum: Id autem nusquam legitur in Scriptura, vt etiam D. Augustinus lib. 2. de Trinitate, c. 5. obseruauit. Secundò, quia non minus verè ac propriè Scriptura, dicit Spiritum sanctum mitti à Filio, quàm Filium mitti à Patre: sed quando Pater dicitur misisse Filium, non est sensus, quòd miserit tantùm dona quædam filij, sed ipsum filium: Ergo similiter, &c.

6. QVÆRES. Cur dixerit Christus, *Mittam ad eum vos*, cùm tamen processio sit æterna? Respondeo. Missio Spiritus sancti est æterna & temporalis, diuerso respectu. Est æterna, si spectes eum, qui mittit, & qui mittitur: est temporalis, si spectes eos, ad quos fit missio. Quia ergo illa missio, quoad Apostolos, futura erat, vsus est verbo futuri temporis.

7. Dices: Filius in Scriptura dicitur mitti à Spiritu sancto, à quo tamen non procedit: Ergo falsum est personam diuinam non mitti nisi ab eo à quo procedit. Antecedens patet ex illo Isaiæ 48. 16. *Et nunc Dominus misit me, & Spiritus eius.* Et cap. 61. 1. *Spiritus Domini super me, ad annunciandum mansuetis misit me.* Respondeo. Filius mittitur à Spiritu sancto, quatenus homo est, non quatenus Deus est.

8. SECVNDA CONCLVSIO. Ex Conciliis generalibus apud Græcos celebratis probari potest, Spiritum sanctum procedere à Filio, non quidem ex omnibus, sed tamen ex aliquibus. Et quidem prima septem Concilia generalia apud Græcos celebrata sunt. Primum est Nicænum, contra Arium de diuinitate Christi, sub Syluestro Papa. In hoc Concilio conditum est Symbolum Nicænum, in quo nihil aliud legitur de Spiritu sancto quàm hæc sententia, Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, *Et in Spiritum sanctum.* Ratio est, quam assignat Gregorius Nazianzenus epist. 2. ad Celidonium, quia nondum erat exorta quæstio de processione Spiritus sancti. Secundum est Constantinopolitanum, contra Macedonium, de diuinitate Spiritus sancti, sub Damaso Papa, quod Symbolo addidit hæc verba, *Qui ex patre procedit.* Ratio autem, cur adiecerit Spiritum sanctum procedere à Patre, nulla facta mentione Filij, hæc fuit quia eo tempore dubium non erat an Spiritus sanctus procederet à Filio. Hoc enim Macedoniani concedebant, vt constat ex Basil. lib. 2. contra Eunomium; sed dubium erat, in Spiritus sanctus procederet à Patre, quia hoc negabant Macedoniani, asserentes Spiritum sanctum esse creaturam à solo filio productam. Ad hos ergo refellendos, definiuit Concilium, Spiritum sanctum procedere à Patre. Tertium est Ephesinum, contra Nestorium asserẽtem duas in Christo personas, sub Cœlest. Papa, in quo habetur & approbatur Epistola Cyrilli ad Nestorium, in qua sunt hæc verba: *Spiritus appellatus veritatis, & veritas Christus est. Vnde & ab isto similiter, sicut ex Patre procedit.* Quartum est Chalcedonense, contra Eutychen & Dioscorum asserentes vnam tantùm in Christo naturam, sub Leone Papa, in quo etiã fuit approbata epistola Cyrilli, sicut & in duobus sequentibus, nempe in quinto, quod fuit Constantinopolitanum secundum; & in sexto, quod fuit Constantinopolitanum tertium. Tandem in septimo Concilio generali, quod fuit Nicænum secundum sub Adriano Papa, lectum est Symbolum Nicænum cum hac additione, *Qui ex Patre Filióque procedit.*

9. Græci multa obiiciunt contra hanc additionem Primò, quod in Græcis codicibus non habeatur. Sed Latini in Concilio Florẽtino sessione 5. & 7. protule-

runt exemplar antiquissimum, in quo illa additio habebatur.

10. Secundò obiiciunt, quod Ioannes Damascenus, qui vixit tempore Concilij septimi, apertè neget spiritum sanctum procedere à Filio, quod non faceret, si in illo Concilio fuisset recepta & approbata illa additio. Respondeo. Damascenus aut obiit ante Concilium septimũ, aut certè scripsit suos libros de fide, antequam Concilium celebraretur. Ratio est, quia maximè floruit tempore Leonis III. vt patet ex secunda Oratione de cultu imaginum. At. 48. annis post mortem Leonis celebratum est Concilium septimum.

11. Tertiò obiiciunt, Latinos nec debuisse, nec potuisse facere illam additionem sine consensu Græcorum. Respondeo. Et debuerunt, & potuerunt facere. Prius patet, quia Ecclesia debet damnare hæreses: at hæresis est Spiritum sanctum procedere à solo Patre, vt patet ex prima conclusione: Ergo cum aliqui eo tempore illam hæresin docuerint, necesse fuit occurrere, & docere Spiritum sanctum procedere etiam à Filio. Posterius similiter patet, quia Pontifex Romanus præest toti Ecclesiæ. Ergo potest definire res fidei, quando necesse est, etiam si non omnes adsint.

12. Quartò obiiciunt, in tertio Cõcilio generali prohibitum fuisse, ne fieret aliqua mutatio circa symbolum. Respondent Latini prohiberi mutationem, non additionem: Non enim debuit mutari Symbolum quoad sensum: potuit tamen aliquid addi ad maiorem explicationem, quod & factum est.

13. TERTIA CONCLVSIO. Ex Concilijs apud Latinos celebratis, multò faciliùs probari potest Spiritum sanctum procedere à Filio. Id enim apertè definitum est in Concilio Lateranensi sub Innocẽtio. III cui interfuerunt Græci & consenserunt, vt patet ex cap. 4. eiusdem Concilij. Deinde in Concilio Lugdunensi sub Gregorio X. cui etiam Græci interfuerunt, & omnibus consentientibus cantatum est Symbolum cum additione *Filióque*, ter Græcè, ter Latinè. Postea in Concilio Florentino, in quo rursum, post longas disputationes, idem definitum est consentientibus Græcis & Latinis, & præsente Paleologo Græcorum Imperatore, itémq; Patriarcha Constantinopolitano, & alijs multis Græciæ Episcopis. Ratio autem, cur apertiùs in Concilijs Latinis, quàm in Græcis definitum sit, hæc est, quia quo tempore habita sunt Concilia apud Græcos, nondum erat schisma factum inter Latinos & Græcos de processione Spiritus sancti. Licet enim Theodoretus, qui fuit primus author eius erroris, circa annum Christi 403. floruerit, & secutus eum sit Theophylactus circa annum 840. nunquam tamen apertè defecerunt Græci à Latinis, ante annum 1051. tempore Leonis 9. Tunc enim Michaël Patriarcha Constantinopolitanus promulgauit, Romanum Pontificem & omnes alios Latinos excommunicatos esse, quòd sine consensu Græcorum & contra decretum Concilij Ephesini, ad Symbolum aliquid addidissent.

14. Dices, Si in prædictis Latinis Concilijs adfuerunt & consenserũt Græci, quare durat schisma? Respondeo. Hoc adscribendum est leuitati & peruicaciæ Græcorũ, qui toties victi in disputationibus, semper ad vomitum redierunt. Refert Anton. 3. p. hist. tit. 22. cap. 13. vnionem illam, quę facta fuit in Concilio Florentino inter Græcos & Latinos, statim dissolutam fuisse: tum quia Græci, qui non fuerant præsentes, manebant in suo errore; tum quia mortuo Ioanne Paleologo elegerunt nouum Imperatorem, & cum eo fecerunt nouam decessionem à Latinis.

15. QVARTA CONCLVSIO. Rationibus etiam probari potest, Spiritum sanctum procedere à Filio. Prima est, quia Pater prius nostro intelligendi modo generat Filium, quàm spirat Spiritum sanctum, cùm prior sit actus intellectus, quàm voluntatis. In illo ergo priori filius est genitus, & habet sibi communicatam à Patre actiuam potentiam spirandi: Ergo simul cum Patre spirat Spiritum sanctum, cùm spirare non sit liberum, sed necessarium ac naturale. Secunda est D. Thomæ quæst. 36. artic. 2. quia si Spiritus sanctus non procederet à Filio, non distingueretur à Filio, sed distinguitur à Filio; Ergo procedit à Filio. Maior probatur, quia personæ nõ distinguuntur, nisi relationibus oppositis: Ergo vt Filius & Spiritus sanctus distinguantur, debent habere relationes originis oppositas, nempe relationem eius, qui ab alio, & relationem eius, à quo alius. Cum ergo Filius non sit à Spiritu sancto, necesse est Spiritum sanctum esse à Filio. Et confirmatur, quia in Patre sunt duæ relationes reales, nempe paternitas & spiratio actiua, & tamen quia non opponuntur relatiuè, non constituunt duas personas, sed spectant ad vnam personam Patris. Si ergo in Filio & Spiritu sancto non essent duæ relationes oppositæ, Filius & Spiritus sanctus non essent duæ personæ distinctæ. Hanc rationem D. Thomæ sequenti quæstione examinabimus.

16. Dices; Spiritus sanctus vnus est. Ergo vnum habet principium non duo, & vna spiratione procedit, non duabus: Ergo non procedit à Patre & Filio, sed à solo Patre. Hæc est præcipua obiectio Græcorum, qua vtitur Theophylactus in cap. 3. Ioannis. Respondeo. Neganda est vltima consequentia, vt patet in simili argumẽtatione. Nõ enim sequitur; Hic mundus vnus est: Ergo vnum habet principium. Ergo non procedit à tribus personis; sed ab vna. Ratio est, quia licet Pater, Filius & Spiritus sanctus sint tres personæ, sunt tamen vnũ principium mundi, & vna actione creant, quia vnam essentiam & omnipotentiam habent. Eodem ergo modo, licet Pater & Filius sint duæ personæ, & duo spirantes, sunt tamen vnum principium Spiritus sancti, & vna spiratione spirant, quia habent vnam potentiam spiratiuam. De qua re latiùs p. 5.

17. Dices 2. Pater est sufficiens principium Spiritus sancti: Ergo non requirit auxilium Filij. Respondeo. Non sequitur, quia Pater est etiam sufficiens principium creationis mundi, & tamen eo non obstante, omnes personæ creant mundum, quia habent eandem essentiam & potentiam. Eodem modo Filius cum Patre spirat, non quòd Pater egeat auxilio Filij, sed quia ambo eandem numero vim spiratiuam habent. Est tamen aliqua differentia. Nam quòd tres personæ creent vnum mundum, hoc solùm necessarium est ex parte producentium, non autem ex parte mundi producti. Necesse enim est, omnes tres personas simul creare, quia habẽt eandem numero potentiam creandi: non tamen necesse est, vt mundus creetur à pluribus. Quod autem duæ personæ producant Spiritum sanctum, hoc necesse est, non solùm ex parte producentium, quia scilicet Pater & Filius habent eandem numero potentiam spiratiuam; sed etiam ex parte Spiritus sancti producti, quia nisi ipse produceretur à duabus personis, non distingueretur ab illis, & ita non essent tres personæ.

18. Dices 3. Si Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio, ergo Filius est similior Patri, quã Spiritus sanctus quia Filius spirat cum Patre spirãte: At Spiritus sanctus nec spirat cum Patre spirante, nec generat cũ generante. Respondeo. Similitudo in diuinis personis debet attendi ex parte essentiæ, non ex partẽ relationum.

QVÆSTIO III.

An Spiritus sanctus, si à Filio non procederet, ab eo distingueretur?

1. Occasionem huius quæstionis dedit D. Thomas, qui sic argumentatur; Si Spiritus sanctus non procederet à Filio, non distingueretur à Filio. Quæritur, an consequentia sit bona? Negant Scotus, Ocham, Gabriel, & Aureolus in 1. distinct. 11. Et probāt. 1. quia si per impossibile Spiritus sanctus procederet à Filio, & non à Patre, nihilominus distingueretur à Patre: Ergo similiter, si procederet à Patre & non à Filio, adhuc distingueretur à Filio, cùm sit par ratio. Antecedens probatur, quia in illo casu Spiritus sanctus esset idem quod Pater: Filius produceret suum Patrem, quandoquidem produceret Spiritum sanctum, qui esset idem quod Pater: At hoc absurdum est, ergo & illud ex quo sequitur.

2. Secundò, quia per id vnumquodque distinguitur ab alio, per quod constituitur in suo esse: sed Filius constituitur in suo esse personali per filiationem, quæ illi soli conuenit, non autem per spirationem actiuam, quæ illi communis est cum Patre: Ergo Filius distinguitur à Patre & Spiritu sancto per filiationem: sed etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, adhuc Filius retineret filiationem: Ergo adhuc distingueretur per eam à Spiritu sancto.

3. Tertiò, si Spiritus sanctus non procederet à Filio, Filius non minus esset vnus, quàm modò sit: Ergo non minus esset indiuisus in se, & distinctus à quocunque alio, quàm modò est; Ergo non minus distingueretur à Spiritu sancto quàm modò distinguitur. Prima cōsequentia probatur, quia ratio vnius in eo consistit, vt sit quid indiuiduum in se, & distinctum à quocunque alio.

4. Quartò, quia fundamentum D. Thomæ est, quòd in diuinis inter ea solùm sit distinctio realis, inter quę est oppositio relatiua: sed hoc falsum est, quia paternitas & spiratio passiua, itē filiatio & spiratio passiua distinguuntur realiter, & tamen non opponuntur relatiuè. Et confirmatur ex relationibus creatis, quæ sæpè distinguuntur inter se realiter, etiam si non opponantur, vt similitudo & æqualitas.

5. Quintò, quia processio per intellectum, & processio per voluntatem sunt disparatæ, nec possunt habere eundem terminum productum: Ergo eo ipso quòd Filius procedit per intellectum, & Spiritus sanctus per voluntatem, à se inuicem distinguuntur, etiam si faciamus Spiritum sanctum non procedere à Filio, sed à solo Patre. Sextò, licèt Spiritus sanctus à Filio non procederet, nihilominus Filius, qua Filius, esset vna persona, quia esset rationalis naturæ indiuidua substantia. Idem de Spiritu sancto dicendum est, Ergo manerent duæ personæ, licet vna ab alia non procederet.

6. Prima Conclvsio. In diuinis de facto non datur distinctiò realis; nisi inter ea quæ relatiuè opponuntur. In hoc conueniunt omnes Theologi: Et expressè habetur in Concilio Florētino, & apud Anselmum in lib. de processione Spiritus sancti, cap. 2. vbi dicit: *Omnia esse vnum, vbi non obuiat relationum oppositio.* Et apud Boëtium. lib. 1. de Trinitate cap. 12. vbi ait, *Sola relatio multiplicat Trinitatem.* Nota relationes creatas duobus modis posse distingui realiter. Primò, quia opponuntur relatiuè, vt paternitas & filiatio. Secundò, quia sunt diuersæ seu disparatæ, vt paternitas & similitudo. Prior modus distinctionis est pro relatiuis, quatenus relatiua sunt: posterior est cōmunis relatiuis & absolutis. Cum ergo in diuinis omnia absoluta sint idem ex natura rei, & vnum non sit diuersū aut disparatū ab alio, sequitur, in diuinis relationibus non relinqui alium modum distinctionis, nisi per oppositionem. Et hoc patet in exemplo, quia paternitas & spiratio actiua sunt relationes reales, & tamen quia non opponuntur, sunt realiter idem.

7. Secvnda Conclvsio. In diuinis non est possibilis vlla distinctio realis, nisi inter ea, quæ relatiuè opponuntur. Ratio est, quia in diuinis non est possibilis vlla mutatio: Ergo cùm de facto non sit alia distinctio, nisi inter relatiuè opposita, non est possibilis alia distinctio. Hîc etiam nota, quod alias insinuatum est, dupliciter intelligi posse, in diuinis non dari distinctionem realem, nisi inter ea, quę relatiuè opponuntur. Possunt enim aliqua relatiuè opponi, vel ratione sui, vt paternitas & filiatio, spiratio actiua & passiua, vel ratione relationis adiunctæ; quo pacto paternitas, quia adiunctam habet spirationem actiuam, opponitur spirationi passiuæ.

8. Tertia Conclvsio. Si Spiritus sanctus non procederet à Filio, non distingueretur à Filio. Sequitur ex dictis, quia personæ diuinæ nec distinguuntur, nec possunt distingui, nisi per relationes oppositas; sed si Spiritus sanctus non procederet à Filio, non haberent relationes oppositas: Ergo non distinguerentur inter se realiter. Nunc argumenta contraria dissoluenda sunt.

9. Ad 1, Distinguo antecedens, quia potest dupliciter intelligi. Primò, vt Spiritus sanctus dicatur procedere à solo Filio, & nullo modo à Patre, nec mediatè, nec immediatè. Et hoc sensu est contradictio in antecedente. Implicat enim, Spiritum sanctum immediatè procedere à Filio, & Filium immediatè à Patre: & tamen Spiritum sanctum non procedere mediatè à Patre, nempe mediante Filio. Secundò, vt Spiritus sanctus dicatur immediatè procedere à solo Filio, & mediatè à Patre. Et hoc sensu, concesso antecedente, neganda est consequentia, quia non est par ratio vtrobique: Nam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, nulla esset oppositio inter Filium & Spiritum sanctum. Licèt autem non procederet immediatè à Patre, sed tantùm mediatè, adhuc esset oppositio inter Patrem & Spiritum sanctum, sicut est inter nepotem & auum. Hæc autem oppositio sufficeret ad distinctionem realem.

Ad 2. negatur vltima consequentia, quia tunc Spiritus sanctus non esset alius à Filio. Vnde Filius per filiationem non distingueretur à Spiritu sancto, sed à solo Patre, quia solus Pater esset alius à Filio. Ad 3. negatur secunda consequentia, propter eandem causam, quia Spiritus sanctus tunc non esset alius à Filio. Ad 4. patet solutio ex secunda conclusione, quia paternitas ratione spirationis actiuæ opponitur spirationi passiuæ, & ab ea distinguitur. Nec est eadē ratio in relationibus diuinis & creatis. Ad 5. negatur antecedens, facta hypothesi, quòd Spiritus sanctus non procederet à Filio. Sicut enim processio actiua per intellectum, & processio actiua per voluntatem non repugnant eidem personæ (quia vtraque conuenit personæ Patris) licet vna supponat aliam: sic processiones passiuæ non repugnarent, si neutra persona passiuè procederet ab alia, Ad 6. Filius in tali casu esset quidem vna persona, sed tamen Spiritus non esset alia distincta.

QVÆSTIO IV.

An Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium?

1. Affirmant Diu. Thomas quæst. 36. artic. 3 & Hilarius lib. 12. de Trinitate, & à Concilio Florentino in literis sanctæ vnionis admittitur. Res explicanda est, Sit ergo,

2. Prima Conclusio. Si in Patre & Filio spectemus vim spiratiuam, quâ producunt Spiritum sanctum; dicendum est, Spiritum sanctum procedere ab vtroque immediatè, & non à Patre per Filium. Ratio est, quia vis spiratiua est vna & eadem numero in Patre & Filio: & per illam vim immediatè producunt Spiritum sanctum. Ergo, &c. Vide D. Tho. art. 3. ad 1.

3. Secunda Conclusio. Si spectemus Patrem, tanquam primam Deitatis personam, à qua ordine quodam originis procedunt aliæ personæ, nempe filius, & Spiritus sanctus, dici potest, Spiritum sanctum procedere à Patre; mediante Filio, quia scilicet prius origine procedit à Patre Filius, quàm Spiritus sanctus. Eodem sensu dici potest, Spiritum sanctum procedere à Patre per Filium. Ita D. Thom. ibidem.

4. Tertia Conclusio. Licet D. Thomas non putet dicendum esse, Spiritum sanctum esse à Filio per Patrem; tamen Durandus, & quidam alij putant concedi posse, hoc sensu: Spiritus sanctus est à Filio per Patrem, id est, per virtutem acceptam à Patre: quo pacto etiam solemus dicere, Prætorem operari per Regem, id est, per potestatem acceptam à Rege.

5. Quarta Conclusio. Spiritum sanctum procedere principaliter à Patre, concedit D. August. lib. 15. de Trinitate, cap. 17. & 26. & D. Thom. art. 3. ad 2. hoc sensu, quòd Pater à se habeat vt producat Spiritum sanctum: Filius verò non à se, sed à Patre id acceperit per generationem. Verùm hic modus loquendi non facilè admittendus est, & multò minus admittendum Spiritum sanctum principaliter procedere à Filio.

6. Eodem sensu concedit D. Hieronymus in expositione fidei Catholicæ & Symboli Niceni, & D. Thomas loco citato, Spiritum sanctum propriè procedere à Patre; quod tamen etiam rarò vsurpandum est, nec vllo modo concedendum, Spiritum sanctum propriè, vel minus propriè procedere à Filio.

QVÆSTIO V.

An Pater & Filius sint vnum principium Spiritus sancti?

1. Qværitur, cùm Pater & Filius sint duo supposita, & tamen per vnam eandemque vim spiratiuam producant Spiritum sanctum, an potiùs dicendum sit, esse duo principia, propter dualitatem suppositorum; an vero esse vnum principium propter vnitatem virtutis spiratiuæ? Est autem quæstio de principio, *Quod*, non de principio, *Quo*. Constat enim principium, *quo*, esse vnum, nempe potentiam spiratiuam.

2. Prima Conclusio. Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti. Ita D. Thomas q. 36. art. 4. Ratio eius est, quia in diuinis omnia sunt vnum, inter quæ non est oppositio relatiua: sed Pater & Filius non opponuntur relatiuè in hoc, quòd sint principium Spiritus sancti: ergo sunt vnum principium Spiritus sancti. Secundò, quia nomina substantiua non dicuntur pluraliter, nisi multiplicetur forma, quam in concreto significant, vt patet in simili exemplo, quia tres personas non vocamus tres Deos, eo quòd vna tantùm sit Deitas, & non plures: sed vis spiratiua est forma significata nomine principij, seu spiratoris, & est vna numero in Patre, & Filio: Ergo Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti. Vnde D. August. lib. 5. de Trinit. cap. 14. ait, *Sicut Pater & Filius vnus Deus, & ad creaturam relatiuè vnus creator & vnus Dominus, sic relatiuè ad Spiritum sanctum, vnum principium.* Idem expressè definitum est, in Concil. Lugdunensi, c. Firmiter, de summa Trinitate & fide Cathol. in 6. Et in Concilio Florentino in literis sanctæ vnionis.

3. Secunda Conclusio. Pater & Filius sunt vnus spirator, licet sint duo spirantes. Ita D. Thomas ibidem. Et fundatur in duabus regulis, quarum alteram iam insinuaui. *Prior* est; Vt nomina adiectiua dicantur pluraliter, satis est pluralitas suppositorum, neque necessaria est pluralitas significati formalis. Vnde rectè dicimus; Personæ diuinæ sunt æternæ, infinitæ, omnipotentes. *Posterior* est; Vt nomina substantiua dicantur pluraliter, requiritur tum pluralitas suppositorum, tum etiam significatio formalis. Vnde non rectè dicimus, Pater, Filius & Spiritus sanctus sunt tres Dij, aut tres creatores, aut tria principia creaturarum. Item, si tres personæ assumerent vnam humanitatem, non rectè diceremus; Tres personæ sunt tres homines. Similiter, si vna persona assumeret tres humanitates, non rectè diceremus, Pater est tres homines, sed, Pater est vnus homo. Et ita docet D. Thomas in 3. p. q. 3. art. 7. vt ibidem latiùs explicandum est. Ex his regulis sequitur, Patrem & Filium posse dici duos spirantes, non autem duos spiratores, sed vnum.

4. Dices 1. Si Pater & Filius ideo sunt vnum principium Spiritus sancti, quia habent vnam vim spiratiuam, ergo Pater erit duo principia, Filij & Spiritus sancti, quia habet duplicem virtutem, nempe generatiuam & spiratiuam: At hoc falsum est: Ergo & illud. Respondeo non sequitur, vt patet ex secunda regula, quia ad multiplicanda nomina substantiua non sufficit multiplicari formam, sed debent etiam multiplicari supposita, vt ostensum est. Nam si pater assumeret duas humanitates, non diceretur esse duo homines, sed vnus homo.

5. Dices 2. Si hæc propositio vera est, *Pater & Filius sunt vnum principium*, ergo prædicatum debet pro aliquo supponi, & verificari. At nihil assignari potest. Non essentia diuina, quia illa non est principium Spiritus sancti. Nec persona Patris, quia falsum est, quòd Pater & Filius sint vnum principium: scilicet Pater. Nec persona Filij, propter eandem causam. Nec denique ambæ personæ, quia tunc dicendum esset, Patrem & Filium esse duo principia, id est, duas personas. Respondeo per sequentem conclusionem.

6. Tertia Conclusio. Hæc duo nomina substantiua, *Principium & Spiritus sanctus & Spirator*; immediatè supponunt pro quodam indiuiduo, quod est commune Patri & Filio, & nostro intelligendi modo, constituitur ex essentia & spiratione actiua: sicut *Deus* est indiuiduum quoddam commune tribus personis. Ita Ocham & Gabriel in 1. dist. 12. Ratio est, quia cum Spiritus sanctus sit quoddam relatiuum, debet habere correlatiuum, sed Pater & Filius, vt sic, non possunt esse correlatiuum Spiritus sancti: Ergo Spirator debet esse ipsius correlatiuum: Spirator autem includit essentiam & spirationem actiuam.

7. Dices: Ergo sunt 4. personæ, nempe Pater, Filius, Spiritus sanctus, & Spirator. Respondeo. Non sequitur, quia Spirator non est persona, cum sit communis Patri & Filio, sed est indiuiduum identificans sibi duas personas, Patris scilicet & Filij, ac realiter distinctum à Spiritu sancto. Dices 2. Ergo Spiritus S. nō procedit immediatè ab vlla persona, sed ab illo indiuiduo. Respondeo. Procedit immediatè à Patre, & immediatè à Filio, & immediatè ab illo indiuiduo, quia hæc omnia, in ratione principij, non sunt plura principia, sed vnum respectu Spiritus sancti. Dices 3.

illud indiuiduum, aut est essentiale, aut personale. Si essentiale, ergo est commune tribus personis: si personale, ergo est persona. Respondeo. Nec est essentiale, nec personale, sed relatiuum identificans sibi duas personas. Dices 4. Illud indiuiduum vel subsistit subsistentia essentiali, vel personali. Respondeo. Subsistit subsistentia relatiua, identificante sibi duas subsistentias personales.

8. Dices 5. Spiratio actiua, nostro intelligendi modo, aduenit Patri & Filio iam constitutis ex essentia & relationibus paternitatis & filiationis: Ergo neque cum Patre & Filio, neque cum eorum essentia potest constituere vnum per se. Respondeo. Spiratio cùm essentia constituit vnum per se, identificans sibi Patrem & Filium. Sicut enim spiratio passiua cum essentia constituit Spiritum sanctum; ita spiratio actiua cum essentia constituit Spiratorem. Quòd autem paternitas & filiatio præcedant spirationem actiuam, hoc non impedit, quo minùs spiratio actiua cum essentia faciat vnum per se; quia præcedunt etiam spirationem passiuam, & tamen spiratio passiua cum essentia facit vnum per se. Dices 6. Essentia, paternitas, & spiratio seruant inter se hunc ordinem in Patre, vt essentia præintelligatur paternitati, & paternitas spirationi actiuæ: Ergo essentia & spiratio non possunt aliquid vnum per se constituere sine paternitate. Sequela patet, quia quando tres gradus metaphysici habent ordinem quendam inter se: vt *viuens, sensitiuum, rationale*, tunc duo extremi non possunt aliquid constituere sine medio vt per se patet: sed essentia, paternitas, & spiratio actiua habent inter se talem ordinem. Respondeo. Hoc quidem verum est de gradibus metaphysicis, non tamen habet locum in proposito. Nam essentia, paternitas & spiratio non sunt huiusmodi gradus, quorum alter contrahat & informet alterum.

QVÆSTIO VI.

An per se requiratur pluralitas suppositorum in principio Spiritus sancti?

1. SEnsus est, an necessarium sit, vt duo supposita concurrant ad productionem Spiritus sancti, an verò vnum sufficiat: Scotus in 1.d.12.q.1.putat per accidens esse, quòd sint duo supposita, quia vnum sufficeret. Nã sicut in Patre est tota & integra vis generatiua, sic etiam tota & integra vis spiratiua; Ergo sicut solus generat Filium, ita solus posset spirare Spiritum sanctum. At D. Thom. 1.d.11.q.1.artic.2.& 4. ad.2.putat ad productionem Spiritus sancti per se requiri pluralitatem suppositorum, tanquam conditionem, sine qua non produceretur Spiritus sanctus. Ratio eius est, quia Spiritus sanctus procedit, vt nexus & mutuus amor duorum; Ergo debet procedere à duobus. Idem videtur sentire in 1. p. q. 36. artic. 4. ad 1. & 7. Nos mediam viam tenebimus. Sit ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Vt producatur Spiritus sanctus realiter ac personaliter distinctus à Patre & Filio, per se requiritur pluralitas suppositorum Patris & Filij in principio productiuo, tanquam conditio sine qua non produceretur talis. Patet ex qu. 3. quia vt ibi ostensum est, si Spiritus sanctus à Filio non procederet, non distingueretur ab eo realiter. Ergo vt distinguatur à Filio, debet etiam procedere à Filio.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si per impossibile Filius non concurreret ad productionem Spiritus sancti, solus Pater sufficeret ad eum producendum, tametsi tunc Spiritus sanctus non foret distinctus à Filio. Priorem partem probat argumẽtum Scoti. Posterior patet ex dictis. Ad fundamentum D. Thomæ respondeo, Spiritum sanctum esse mutuum amorem Patris & Filij ratione amoris essentialis, quem includit, & quatenus Spiritus sanctus est quid productum ab vtroque. Quòd si à solo Patre, produceretur, iã amor essentialis esset mutuus Patris & Filij, quo se inuicem diligerent: sicut re ipsa nunc est mutuus amor trium personarum, quatenus vnaquæque amore essentiali diligit essentiam & omnes tres personas. Spiritus sanctus autem, quia non esset tunc ab vtroque, non diceretur amor personalis vtriusque: neque id necesse esset, quia sufficeret ad rationem Spiritus sancti, si esset amor productus.

QVÆSTIO VII.

An Pater, vt principium Filij, & Filius vt principium Spiritus sancti, sint plura principia?

1. ALiqui affirmant. Primò, quia Pater & Filius sunt duæ personæ, & habent duas virtutes, nempe generatiuam & spiratiuam: Ergo sunt duo principia. Sequela patet ex dictis, quia vt nomina substantiua dicantur pluraliter, satis est, si sint plura supposita, & multiplicetur significatum formale, quod hîc fit. Secundò, quia si essent vnum principium, tunc Filius esset principium sui ipsius, quia esset idem principium, quod Pater: at Pater est principium Filij: Ergo, &c.

2. CONCLVSIO. Pater, vt principium Filij, & Filius, vt principium Spiritus sancti, sunt vnum principium re, sed duo virtute. Probatur 1. quia in diuinis omnia sunt vnum re, inter quæ non est oppositio relatiua: sed Filius, vt est principium Spiritus sancti, & pater, vt est principium Filij, non opponuntur relatiuè: Ergo hoc modo spectati sunt vnum secundùm rem: tametsi duo virtute. Secundò, quia vt nomen substantiuum dicatur pluraliter, requiritur pluralitas significati formalis: sed potentia generatiua Patris, & potentia spiratiua Filij non distinguuntur inter se realiter, sed tantùm virtute: Ergo Pater & Filius ab illis potentiis non possunt dici plura principia realiter distincta, sed tantùm virtute. Idem docet Anselmus in lib. de Spiritu sancto c. 11. cum ait: *Neque tamen duo confitemur principia: vnum, Patrem ad Filium: alterum, Patrem & Filium ad Spiritum sanctum.*

3. Argumenta contraria facilè diluuntur. Ad 1. dico, nec Patrem & Filium, quatenus sic spectantur, esse duas personas: nec vim generatiuam & spiratiuam esse duas virtutes reipsa distinctas. Nam Filius non est principium Spiritus sancti, quatenus Filius est, sed quatenus Spirator est. At hoc modo, nec est persona, nec distinguitur à Patre, nisi ratione & virtualiter. Similiter vis generatiua non nisi virtute distinguitur à spiratiua. Ad 2. negatur sequela, quia Filius in ratione Filij, non est idem principium cum Patre, sed in ratione Spiratoris.

QVÆSTIO VIII.

De nomine Amoris.

1. PRIMA CONCLVSIO. Sicut amor in humanis, non tantùm significat actum voluntatis, quo formaliter amamus: sed etiam terminum, seu qualitatem, quam amando producimus; sic etiam in diuinis, amor dicitur non solùm actus voluntatis, quo tres personæ formaliter amant: sed etiam terminus à Patre & Filio, amando productus, qui est persona Spiritus sancti.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Amor in diuinis est nomen essentiale & personale, vt patet ex dictis. Est essentiale, quatenus significat actum amoris, qui est communis tribus personis. Est personale, quatenus significat terminum productum, qui est Spiritus sanctus. Vnde etiam fit, vt amare seu diligere in diuinis, sumatur

sumatur aliquando essentialiter, pro actu, quo tres personæ amant ac diligunt; aliquando notionaliter, pro eo, quod est spirare, seu amando producere, quo pacto conuenit Patri & Filio, non autem Spiritui sancto. Vide D. Thom. q. 37. art. 1. vbi dicit, quòd *intelligere* sumatur solùm essentialiter; *dicere*, solùm notionaliter; *diligere*, vtroque modo.

QVÆSTIO IX.

An Pater & Filius diligant se Spiritu sancto?

1. HÆc propositio, *Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto*, videtur colligi ex D. Augustino lib. 6. de Trinit. c. 5. Quæritur, an sit vera? Tres sunt opiniones. Prima Magistri in 1. d. 32. qui putat falsam esse, & ab Augustino retractatam, si non expressè, saltem implicitè. Nam lib. 1. Retract. c. 26. retractat hanc, *Pater est sapiens sapientia genita*. Hæc autem est similis illi alteri: Ergo censetur etiam illam alteram reuocasse.

2. Altera est opinio Durandi in 1. d. 32. q. 1. propositionem illam esse veram, licet impropriè, hoc sensu, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, id est, diligunt se amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Hoc alijs non placet, quia pari ratione concedendum esset, Patrem & Filium esse bonos Spiritu sancto, id est, esse bonos bonitate, quæ appropriatur Spiritui sancto, quod tamen non facilè conceditur.

3. Tertia est D. Thomæ q. 36. art. 2. Bonauenturæ, Richardi & Scoti in 1. d. 32. propositionem illam distinguendam esse. Et quidem, si *diligere* sumatur essentialiter, falsam esse, sicut hæc falsa est, Pater est sapiens sapientia genita. Ratio est, quia Pater habet omnia essentialia à se, non tamen à Filio aut Spiritu sancto: Ergo nec diligit Spiritu sancto, nec est sapiens sapientia genita: sed diligit amore essentiali, & est sapiens sapientia essentiali. Si autem *diligere* sumatur intentionaliter, tunc propositionem veram esse, sicut etiam hæc vera est, Pater verbo à se genito dicit se, atque alias duas personas, & creaturas.

4. PRIMA CONCLVSIO. Si *diligere* sumatur essentialiter pro actu dilectionis, falsa est hæc propositio, *Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto*. Ratio est, quia si *diligere* sumatur essentialiter, non possunt se diligere, nisi amore essentiali: At Spiritus sanctus non est amor essentialis.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Si *diligere* sumatur notionaliter pro eo, quod est spirare, seu diligendo producere, etiam falsa est hæc propositio. *Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto*. Ratio est, quia Pater & Filius non spirant se Spiritu sancto. Dices, Hæc vera est, *Pater dicit se Verbo genito*. Ergo & hæc, *Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto*. Respondeo. Non sequitur. Nam *dicere* potest sumi dupliciter. Primò, merè notionaliter, quatenus idem est, quod producere seu generare Verbum. Hoc modo falsum est, quòd Pater dicat se Verbo, sicut falsum est, quòd Pater & Filius diligant seu spirent se Spiritu sancto. Secundò, non quidē notionaliter, sed tamē relatiuè, quatenus idem est, quòd dicēdo exprimere seu repræsentare res verbo dictas & expressas. Hoc modo verum est, quòd Pater dicat se & omnes alias res Verbo, quia scilicet se & omnes alias res exprimit, seu repræsentat verbo à se producto. Itaque *dicere*, priori modo sumptum significat realem relationem ad verbum dictum: posteriori, relationem rationis ad res verbo expressas & repræsentatas. Vide, quæ dicta sunt cap. præcedenti, q. 2. Cæterùm, quia in dilectione notionali nihil simile reperitur, ideo simpliciter videtur esse falsa hæc propositio, *Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto*, quia non posset aliter exponi, quàm hoc modo, Pater & Filius se spirant Spiritu sancto, quod apertè falsum est: vel hoc modo, Pater & Filius amando se essentialiter, producunt Spiritum sanctum, quo se amant, quod etiam falsum est, quoad posteriorem partem, quia non amant se Spiritu sancto, sed amore essentiali.

6. TERTIA CONCLVSIO. Potest tamen prædicta propositio duobus modis esse vera. Primò, hoc sensu, quem Durandus intendit, Pater & Filius diligunt se amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Secundò, hoc sensu, Pater & Filius diligendo se essentialiter, producunt Spiritum sanctum. Quamuis probabile non sit, hoc sensu ab aliquo prolatam esse.

QVÆSTIO X.

De Nomine Doni.

1. DOnum est res alicuius, qui liberaliter eam alteri confert, aut conferre potest ad vsum aut fruitionem. Dixi, *confert, aut conferre potest* quia donum duobus modis sumitur. Primò pro eo, quod actu donatur. Secundò pro eo, quod donari potest, seu quod donabile est, vt loquitur August. 5. de Trinit. c. 15.

2. PRIMA CONCLVSIO. Filius & Spiritus sanctus habent rationem doni respectu nostri. Patet ex definitione doni. Nam Filius est res Patris per originem, & Pater liberaliter eum nobis donauit, iuxta illud Ioan. 3. 16. *Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret*. Similiter Spiritus sanctus est res Patris & Filij per originem; & Pater ac Filius liberaliter eum nobis donarunt, iuxta illud Rom 5. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*.

3. QVÆRES: An sicut Filius & Spiritus sanctus habent rationem doni, sic etiam Pater: Non videtur, quia donum debet esse dantis: sed Pater non est alicuius dantis; ergo non habet rationem doni. Respondeo. Omnes personæ possunt habere rationem doni respectu nostri, quia possunt liberaliter se nobis donare & communicare. Neque necesse est ad rationem doni, vt ab alio detur, quia potest à seipso dari. Vnde sequitur donum in diuinis, & essentialiter & personaliter sumi posse. Essentialiter sumitur, vt est donum dantis per identitatem, & sic conuenit omnibus personis & essentiæ diuinæ. Omnes enim se nobis dant per cognitionem & amorem in hac vita. Personaliter sumitur, vt est donum dantis per originem: & sic conuenit soli Filio & Spiritui sancto; quia illi soli ab alio datur, nempe à Patre per originem.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Quamuis nomen Doni conueniat omnibus personis diuinis: tamen peculiari quadam ratione tribuitur & accommodatur Spiritui sancto. Ita D. Thomas q. 38. art. 2. Ratio est, quia solus Spiritus sanctus vi suæ processionis, procedit vt Amor: Amori autem conuenit, vt sit primum donum, quia cætera dantur per amorem.

5. TERTIA CONCLVSIO. Nomen doni quatenus tribuitur Spiritui sancto, includit duas relationes. Vnam ad donantem, alteram ad eum, cui donatur. Prior relatio est realis, non tamen distincta ab illa, quam Spiritus sanctus habet ad Patrem & Filium, ratione originis, iuxta illud August. lib. 4. de Trinit. c. 20. *Spiritui sancto donum Dei esse, est à Patre procedere*. Posterior relatio est rationis, quà Spiritus sanctus, tanquam donum refertur ad nos, quibus donatur. Hinc sequitur, priorem relationem conuenire Spiritui sancto ab æterno; posteriorem, ex tempore, Nam Spiritus sanctus ab æterno procedit à Patre & Filio, & ex tempore donatur nobis.

CAPVT VII.

De Notionibus Personarum.

Dicam primò de Notionibus diuinis. Secundò, de actibus notionalibus. Tertiò, de potentiis notionalibus. Erunt igitur tres quæstiones.

QVÆSTIO I.

Quid & quotuplex sit Notio diuina?

1. PRIMA CONCLVSIO. Notio nihil aliud est quàm ratio cognoscendi vnam personam, vt ab alia vel aliis distinctam, vt colligitur ex D. Thom. q. 32. art. 3. & ex August. lib. 5. de Trinit. cap. 6. Vnde sequitur, duo esse necessaria, vt aliquid sit notio. 1. vt significetur in abstracto: quia debet significari vt forma, aut quasi forma huius vel illius personæ, quâ ab aliis distinguitur. 2. vt pertineat ad originem: quia debet significare distinctionem vnius personæ ab alia: Personæ autem distinguuntur per originem.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Quinque sunt notiones diuinæ, Innascibilitas, paternitas, Filiatio, spiratio actiua, processio. Ita D. Thom. ibidem. Ratio est quia sunt notæ seu formæ quædam quibus cognoscimus vnam personam distingui ab alia, quoad originem. Nam innascibilitas est notio, quæ significat Patrem non habere originem ab alio. Paternitas est notio, quæ significat Patrem esse principium & originem alterius. Et sic de cæteris.

3. TERTIA CONCLVSIO. Ex his quinque notionibus sunt tantùm 4. relationes; quia innascibilitas non est relatio, sed negatio relationis. Item 4. tantùm proprietates: quia spiratio actiua non est vlli personæ propria, sed communis Patri, & Filio. Item tres tantùm proprietates personales, id est, constituentes personas in esse personæ. Nam innascibilitas & spiratio actiua non constituunt personas, cùm altera sit negatio, altera verò communicabilis. Vide D. Thom. ibid.

4. Ex dictis patet, eandem rem, v. g. paternitatem, posse esse notionem, relationem, proprietatem, & personalem proprietatem. Dicitur enim notio, quatenus est ratio cognoscendi Patrem, vt ab aliis distinctum: Relatio, quatenus est ratio referendi Patrem ad Filium: Proprietas, quatenus conuenit vni tantùm personæ: Proprietas personalis, quatenus constituit personam in esse personæ.

5. Dices: Sicut in Patre, quatenus non est ab alio, est vna notio, quæ dicitur innascibilitas; ita in Spiritu sancto quatenus ab eo non est alius, erit alia notio: Ergo sunt plures notiones, quàm quinque. Respondeo. Si propriè loquamur, notiones debent esse intrinsecæ personis, non extrinsecæ. Vnde sequitur, negationes originum propriè non esse notiones. Quod autem innascibilitas, quæ est negatio originis, dicatur esse notio Patris, hoc fit præter communem ordinem, & propter peculiarem rationem. Est autem hæc ratio, quia in diuinis solus Pater est primum principium ad intra. Et quidem quatenus principium est, innotescit per paternitatem respectu Filij, & per spirationem actiuam respectu Spiritus sancti: quatenus verò est primum principium, id est, non de principio, cognoscitur per innascibilitatem, quæ tametsi propriè notio non est, cùm sit negatio originis, tamen numeratur inter notiones propter rationem iam dictam. Hinc non licet inferre, quòd etiam aliæ negationes debeant numerari inter notiones.

QVÆSTIO II.

Qui & quales sint actus notionales?

1. PRIMA CONCLVSIO. Actus notionales in concreto sunt, *generare*, & *spirare*, seu *dicere*, & *diligere*: in abstracto verò, generatio & spiratio. Dicuntur notionales, quatenus distinguuntur ab essentialibus, qui sunt *intelligere*, & *velle*. Porro, hi actus sunt meræ relationes per modum actionum significatæ, vt supra explicatum est. Quæri solet, an sint necessarij, an voluntarij? Distinctione opus est, vt patebit ex sequentibus.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Actus notionales sunt naturales ac necessarij. Ratio est, quia Pater naturaliter ac necessariò se intelligit: ergo naturaliter ac necessariò generat Filium: Ergo actus generandi est naturalis ac necessarius. Item, Pater & Filius naturaliter ac necessariò se amant: Ergo naturaliter ac necessariò spirant Spiritum sanctum: Ergo actus spirandi est naturalis ac necessarius.

3. TERTIA CONCLVSIO. Idem actus dicuntur etiam voluntarij voluntate diuina, non vt libera, sed vt naturalis est. Vnde Pater non liberè genuit Filium, vt volebant Ariani, sed naturaliter ac necessariò, neque tamen inuitus, sed voluntarius. Eodem modo Pater & Filius non inuiti, nec liberè, sed volentes ac necessariò spirarunt Spiritum sanctum. Hinc facilè soluitur argumentum cuiusdam Ariani, apud D. Augu. lib. 15. de Trin. cap. 20. & lib. contra serm. Arianor. cap. 1. quod erat tale; Aut Pater genuit Filium volens, aut nolens: si volens, ergo liberè: si nolens, ergo miser est. Hoc argumentum, teste Augustino, retorquebant Catholici, hoc modo; Aut Pater est Deus volens, aut nolens: si volens, ergo non natura, sed liberè est Deus: si nolens, ergo miser est. Dicendum est ergo, Patrem & voluntariè, & nihilominus naturaliter ac necessariò genuisse Filium, quod magis explicabitur in sequenti conclusione.

4. QVARTA CONCLVSIO. Illi duo actus, *generare* & *spirare*, non sunt eodem modo voluntarij. Nam spiratio duobus modis est voluntaria, 1. à volũtate, vt à principio, 2. à voluntate concomitante. Nã Pater & Filius non tantùm producunt Spiritum sanctum voluntate, tanquam principio actiuo, sed etiam productionem illam voluntate approbant, ita vt productio illa sit obiectum volitum & amatum, non liberè, sed necessariò. Ratio est, quia Deus naturaliter ac necessariò diligit se, & vult se esse, sicut in se est: sed est trinus per productionem ad intra: ergo necessariò diligit Trinitatem & productionem ad intra. Quod verò attinet ad generationem Filij, illa quidem voluntaria est à voluntate concomitante, quia scilicet amatur & diligitur à Deo, non tamen est voluntaria à voluntate, tanquam à principio actiuo, quia Pater non generat Filium voluntate, sed intellectu; tanquam principio.

5. QVÆRES, an volitio concomitans, qua Pater vult generationem, sit prior generatione? id est, an Pater prius velit generare, quàm generet? Affirmant Scotus in 1. d. 6. q. 1. & Caietan. 1. p. q. 41. art. 2. Et probant primò, quia absoluta sunt priora relatiuis, vt docet D. Thom. q. 33. art. 3. ad 1. sed volitio, qua Pater vult generationem, est quid absolutum, generatio autem est quid respectiuum; Ergo talis volitio est prior generatione. Secundò, quia voluntas spirandi est prior spiratione: ergo etiam voluntas generandi est prior generatione, cùm sit par ratio. Antecedens patet, quia Spiritus sanctus procedit ex naturali volitione Patris & Filij; at illa eadem volitione Pater & Filius volunt productionem Spiritus sancti. Tertiò, quia Pater in illo priori, antequã generatio concipiatur existere, est perfectè beatus: Ergo tunc comprehendit essentiam, ac naturaliter eam diligit, sed dilectione naturali, qua diligit essentiam, vult generationem: Ergo volitio generationis est prior generatione.

6. Contrarium docent Capreolus, Ferrariensis, Tor-

res, Molina q. 41. art. 2. disp. 2. Ratio est, quia naturalis intellectio est prior naturali volitione cum nihil sit volitum nisi prius cognitum: sed Pater naturali intellectione producit Filium: Ergo productio Filij est prior naturali volitione. Et confirmatur, quia Pater & Filius producunt Spiritum sanctum naturali volitione: Ergo Filius est prior illa volitione; Ergo multò magis generatio Filij est prior eadē volitione.

7. Ad 1. argumentum oppositum respondeo, omnia absoluta quæ significantur per modum actus primi, cuiusmodi sunt intellectus, voluntas, potentia, æternitas, esse priora relatiuis, non autem omnia, quæ significantur per modum actus secundi, cuiusmodi est velle seu amare. Tametsi. n. intellectio essentialis prior sit omnibus relationibus, non tamen volitio essentialis. Ad 2. negatur sequela, quia non est par ratio. Nam Spiritus sanctus producitur à Patre & Filio, volitione naturali, ac proinde necesse est volitionem naturalem esse priorem productione Spiritus sancti. At Filius non producitur volitione naturali, & ideò necesse non est volitionem naturalem esse priorem productione Filij. Ad 3. negatur antecedens, quia Pater non potest concipi in ratione Patris, antequam sit generatus Filius. Sunt enim correlatiua, quæ sunt simul naturâ & cognitione.

QVÆSTIO III.

An respectu actuum notionalium detur aliqua potentia notionalis?

1. PRIMA CONCLVSIO. In Patre datur realis & positiua potentia ad generandum Filium: & similiter in Patre & Filio realis & positiua potētia ad spirandum Spiritum sanctum. Est communis sententia contra Aureolum, qui putat in Patre non esse aliā potentiam generandi, quàm non repugnantiam terminorum, ita scilicet, vt sicut homo non per aliam potentiā dicitur posse esse animal, quàm quia non repugnat, vt sit animal: sic etiam Pater non per aliam potentiam dicatur posse generare Filiū, quàm quia non repugnat, filium ab ipso generari. Itaque vult potentiam generatiuam in Patre, non esse aliquid reale & positiuum, sed solam negationem repugnantiæ, vt Filium generet. Nos contra asserimus, esse veram potentiam realem ac positiuā. Ratio est, quia Pater producit Filium per intellectum tanquā per principium; & Spiritum sanctum per voluntatem. At intellectus & voluntas sunt aliquid reale in Deo: Ergo, &c.

2. Obijcit Aureolus: Eadem est potentia, quâ prima persona Trinitatis potest generare Filium, & quâ potest esse Pater, quia generando simul resultat esse Filij, & esse Patris, sed potentia, quâ prima persona potest esse Pater, non est aliud, quàm non repugnantia terminorum, alioqui prima persona produceretur secundum esse Patris, quod est absurdum: Ergo etiam potentia, quâ prima persona potest generare Filium, non est aliud, quàm non repugnātia terminorū. Respondeo. Negatur maior, quia potētia, quâ prima persona potest esse Pater, nihil est aliud, quàm non repugnantia terminorum, fundata in necessaria cōnexione ipsius esse Patris cum persona prima. At potentia quâ potest generare Filium, est potentia realis, quâ reipsa producit Filiū. Dices. In creatis ita res habet, vt eadem potentia generandi, quâ producitur filius in esse filij, producatur etiam pater in esse patris: Ergo idem dicendum est in diuinis. Respondeo. Non sequitur. 1. quia in creatis differunt suppositum patris & esse relatiuum patris: itémque suppositum filij, & esse relatiuum filij. At in diuinis sunt idem. 2. quia in creatis relatio paternitatis & filiationis fundatur in generatione actiua, quæ est vera actio, distincta à patre generante & filio generato. At in diuinis relatio paternitatis non fundatur in generatione, quæ sit vera actio, sed est ipsamet generatio per modum relationis significata, & constituit suppositum Patris in esse suppositi.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Potentia generatiua & spiratiua est quidem realis in Deo, non tamen respectu actuum notionalium, sed respectu terminorum, qui per eos producuntur, id est, respectu Filij & Spiritus sancti. Ratio est, quia quando productio nō est vera actio, sed solùm relatio per modum actionis significata, tūnc non datur potētia realis respectu productionis, sed respectu termini producti. Quando autē productio est vera actio, vt in creaturis, tunc datur potentia realis, non solum ad effectum seu terminum actionis, sed etiam ad productionem ipsam, vt docet D. Thomas quæst. 25. art. 1. ad 3. & nos supra in tractatu de attributis diuinis, cap. 17. q. 1. §. 6. At in diuinis, productio non est vera actio distincta à producente: Ergo non datur potentia realis ad productionem, sed ad terminum productum, nempe ad Filium & Spiritum sanctum. Et confirmatur, quia si daretur vera & realis potentia productiua respectu actuum notionalium, iam actus notionales verè ac realiter producerentur, & essent verè ac realiter distincti à producente, quia nulla res producit seipsam: sed actus notionales in diuinis non verè ac realiter producuntur, nec distinguuntur à Patre producente: ergo respectu illorum non datur vera potentia productiua, sed tantùm respectu terminorum.

4. TERTIA CONCLVSIO. Potentia generatiua in Patre, non est ipsa paternitas: Et similiter potentia spiratiua in Patre & Filio, non est spiratio actiua, sed est natura & essentia diuina, licet nō sola, vt paulò post dicam. Ita D. Thom. & plerique alij contra Bonauenturam & Durandum. Et probatur 1. quia omne generans producit genitum sibi simile, quoad formam secundum quam producit: Ergo id in quo genitum est simile generanti, est potentia generatiua, si non proxima; saltem remota: sed Filius Dei est similis Patri in natura & essentia, non autem in relatione. Ergo natura, non autem relatio, est potentia generatiua. 2. quia in humanis, id quo generans generat, non est proprietas personalis, sed natura: sed paternitas in Deo Patre est proprietas personalis: Ergo non est id quo Pater generat Filium. 3. quia relatio quatenus relatio, non est actiua aut productiua.

5. QVARTA CONCLVSIO. Natura diuina est principium remotum, quo Pater generat, proximum verò est intellectus. Similiter natura diuina est principiū remotū, quo Pater & filius producunt Spiritū sanctū: proximum verò est voluntas. Probatur, 1. à simili, quia in creatis ita res habet, vt natura seu forma essentialis cuiusque rei sit remotum principiū, & quasi radix operationis: proximum verò sit aliqua potentia superaddita; cuiusmodi est calor in igne, voluntas & intellectus in homine. Ergo idem, seruata proportione, dicendum est in diuinis. 2. quia Filius Dei est Verbum: sed proximum Verbi principium est intellectus, & remotum essentia, cuius est talis intellectus. Item Spiritus sanctus est Amor productus, proximum autem principium amoris est voluntas.

6. QVINTA CONCLVSIO. Potentia generatiua non est essentia & intellectus absolutè sumpta, sed quatenus sunt Patris, vel, vt alij dicūt, quatenus substant paternitati. Similiter potentia spiratiua non est essentia & voluntas absolutè sumpta, sed quatenus sunt Spiratoris, vel quatenus substant spirationi actiuæ. Ratio est, quia essentia & intellectus absolutè sumpta, sunt communia tribus personis: at potentia generatiua est in solo Patre: Ergo, &c.

7. Dices 1. Relatio, vt relatio, nullius est actiuitatis, vt dictum est. Ergo paternitas non spectat ad potentiam generatiuã: Ergo essentia & intellectus absolutè sumpta sunt potentia generatiua; non autem coniuncta cum paternitate. Respondeo dupliciter intelligi potest, quòd paternitas spectet ad potentiam generatiuam: Primò, quòd simul cum essentia & intellectu actiuè concurrat ad generationem filij. Sic falsum est. Secundò, quòd sit tantùm conditio quædam, sine qua essentia & intellectus non haberent rationem potentiæ generatiuæ. Sic verum est. Hoc sensu D. Thom. quæst. 41. art. 5. dicit potentiam generatiuam in recto dicere aliquid absolutum, nempe essentiam & intellectum: at in obliquo dicere relationem, nempe paternitatem; quia scilicet essentia & intellectus, non absolutè, sed quatenus substant paternitati, sortiuntur rationem potentiæ generatiuæ.

8. Dices 2. Actiones essentiales, vt *intelligere*, *velle creare*, non sunt nisi à forma essentiali, nempe à diuina essentia, tanquam à principio: Ergo actiones personales, vt *generare* & *spirare*, non sunt nisi à forma personali, nempe à paternitate & spiratione: Ergo paternitas non autem essentia, est potentia generatiua. Sequela patet, quia sicut se habet actus essentialis ad formam essentialem, ita se habet actus personalis ad formam personalem. Respondeo. Negatur hoc assumptum. Nam forma personalis in nulla re solet esse principium actiuum productionis, vt inductione patet, sed semper remotum principium operandi est natura, seu forma essentialis cuiusque rei, proximum verò est aliqua potentia superaddita.

9. Dices 3. Quod est principium vt aliquid sit, est etiam principium, vt operetur: sed paternitas est principium, quo Pater est Pater: Ergo etiam est principiũ, quo Pater generat Filium. Maior patet, quia propria operatio cuiusque rei non potest esse nisi à propria forma cuiusque rei, per quam à cæteris distinguitur. Ergo illa forma, quæ constituit rem in proprio suo esse, debet esse principium propriæ operationis. Respondeo. Maior in quibusdã est vera, in alijs falsa. v. g. Anima rationalis est principiũ, quo homo est homo: Et est principium, quo operatur homo. Contra verò, differentia indiuiduãs & personalitas sunt duo principia, quibus hic homo est hic homo: Et tamen non sunt principia quibus operatur hic homo: Ad probationem maioris respondeo, operationem posse esse propriam 2. modis. Primò, vt sit propria alicui speciei seu naturę specificę, quo pacto ridere est propria operatio hominis. Et talis operatio est à forma, quæ eodẽ modo propria est, nempe à natura humana & risibilitate. Secundò, vt sit propria alicui indiuiduo; quo pacto hæc locutio, vel ambulatio cum his circunstantijs, est propria Petro. Et talis operatio est à forma specifica, quatenus subest his aut illis conditionibus indiuiduantibus. Eodem ergo modo generatio diuina, quæ est propria operatio Patris, est ab essentia & intellectu, quatenus subest paternitati.

CAPVT VIII.

De æqualitate, ordine, & proprietate personarum.

Hic tria disputari possunt, vt ex titulo colligitur. Primò, an personæ diuinæ sint inter se æquales. Secundò, an sit aliquis ordo inter personas diuinas. Tertiò, an propter huiusmodi ordinem concedenda sit aliqua prioritas in personis diuinis. Est igitur.

QVÆSTIO I.

An diuinæ personæ sint inter se æquales?

1. Nota 1. æqualitatem fundari in quantitate. Illa enim dicuntur æqualia, quæ habent eandem quantitatem: sicut illa dicuntur similia, quæ habent eandem qualitatem. Sicut ergo duplex est quantitas, vna propria, altera metaphorica; ita duplex est æqualitas, vna secundùm quantitatem propriam, altera secundùm metaphoricam.

2. Nota 2. æqualitatem fundatam in quantitate metaphorica, de quâ hîc agimus, triplicem in Deo spectari posse. Vnam in perfectione essentiali. Alteram in virtute agendi. Tertiam in duratione. De hac triplici æqualitate agemus in tribus conclusionibus.

3. Nota 3. Vt aliqua dicantur æqualia, tria requiri 1. vt inter se distinguantur, quia idem non dicitur sibi ipsi æquale, 2. vt habeant quantitatem eiusdem rationis. Vnde linea non potest dici æqualis Angelo. 3. vt quantitas in vno non sit maior, quàm in altero. Nam, vt docet Arist. lib. 10. Metaph. æquale dicitur per negationem maioris & minoris. Et æqualitas est vnitas in quantitate, cum priuatione excessus.

4. Prima Conclusio. Diuinæ personæ sunt æquales in essentiali perfectione. Ratio est, quia sunt inter se distinctæ, & habent eandem numero essentiam, quæ non est maior in vna, quàm in alia: Ergo habent omnia requisita ad æqualitatem, iuxta tertium notabile.

5. Secunda Conclusio. Diuinæ personæ sunt æquales in virtute & potentia agendi, iuxta illud Ioan. 5. 19. *Quæcunque Pater facit, hæc & filius similiter facit.* Ratio est, quia potentia actiua sequitur essentiam seu naturam: Ergo vbi est eadem numero essentia, debet esse eadem numero potentia actiua. Vnde est illud Athanasij, *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; Et tamen non tres omnipotentes, sed vnus omnipotens.*

6. Dices; Licèt personæ sint æquales in potentia productiua creaturarum, quæ est communis omnibus personis: non tamen in potentia productiua personarum, quæ non est communis omnibus; quia Pater habet potentiam generatiuam, quam non habet Filius. Respondeo: Filius habet id quod in Patre est potentia generatiua, licèt in Filio non habeat rationem potentiæ generatiuæ. Vnde non sequitur filium esse Patri inæqualem. Nam tota perfectio, quæ est in Patre, reperitur etiam in Filio. Quòd autem illa perfectio sortiatur nomen ac rationem potentiæ generatiuæ in Patre, non denotat nouam perfectionem superadditam, & ideo nihil plus est in Patre, quàm in Filio. Vide Augustinum lib. contra Maximinum cap. 12.

7. Tertia Conclusio. Personæ diuinæ sunt æquales in duratione iuxta illud Athanasij; *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus.* Ratio est, quia cùm Pater sit æternus, & produxerit Filium ac Spiritum sanctum naturaliter ac necessariò, non autem liberè, necesse est ab æterno produxisse, cùm ab æterno habuerit vim producendi sine vllo impedimento.

QVÆSTIO II.

An sit aliquis ordo inter personas diuinas?

1. Constat non esse ordinem temporis aut durationis, quia omnes personæ sunt æternæ. Quæstio est de ordine naturæ & originis.

2. Prima Conclusio. Inter personas diuinas est ordo originis, qui in eo consistit, quòd Filius sit à Patre, & non Pater à Filio; itémque quòd Spiritus sanctus sit ab vtroque, & non contra. Ita D. Thomas quæst. 42. art. 3. Ratio est, quia ordo dicitur per comparationem ad aliquod principium: Ergo pro ratione diuersorũ principiorũ sunt diuersi ordines, verbi gratia, per comparationem ad principium durationis, dicitur ordo secundùm durationem: per comparationem ad principium situs dicitur ordo secundũ si-

situm: per comparationem ad principium causalitatis, dicitur ordo secundùm causalitatem, & sic deinceps. Atqui in diuinis datur principium originis: Ergo etiam datur ordo originis.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Hic ordo originis, qui est inter personas diuinas, rectè appellatur ordo naturæ, quia nō est liber, sed naturalis. Ita D. Thom. art. 3. Ratio est, quia naturale & liberum opponuntur in aliquo sensu. Ergo cùm iste ordo non sit liber, sed necessarius, rectè vocari potest naturalis, seu ex natura rei, non autem ex arbitrio voluntatis. Vnde D. Augustinus lib. 3. contra Maximinum, cap. 14. ait. *Non enim genitorem ab eo, quem genuit, sed genitum à genitore mitti oportebat. Verum hoc non est inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ, non quòd alter prior esset altero, sed quòd alter esset ab altero.*

QVÆSTIO III.

An propter huiusmodi ordinem concedenda sit aliqua prioritas in personis diuinis?

1. ALiqui putant, Patrem ex natura rei priorem esse origine, quàm Filium: Et Patrem & Filium priores esse origine, quàm Spiritum sanctum, vt Gregorius, Gabriel, Scotus & Fonseca 5. Metaph. cap. 1. quæst. 2.

2. PRIMA CONCLVSIO. Licet inter Patrem & filium sit ordo originis ex natura rei, non tamen est prioritas ex natura rei: Ita D. Thomas & D. Augustinus loco citato. Et colligitur ex illo Athanasij. *In hac Trinitate nihil prius, aut posterius.* Ratio est, quia si Pater ex natura rei esset prior Filio, vel id esset, quoad esse absolutum, vel quoad relatiuum. Non prius, quia omne absolutum est planè idem numero in Patre & Filio. Nec posterius, quia Pater & Filius, quoad esse relatiuum, inter se referuntur, tanquam duo correlatiua: Ergo eo modo sunt simul natura & cognitione.

3. Dices 1. Causa est prior natura suo effectu, idque propterea, quia causa est id à quo est effectus: Ergo etiam Pater est prior Filio, quia Pater est id, à quo est Filius. Respondeo. Non sequitur, quia quando causa dicitur esse prior effectu, tunc vtrumque spectatur secundùm esse absolutum. Est autem ideo causa prior, quia illud esse absolutum, quod est in effectu, reuera producitur ab ipsa causa, idque per verā actionem, quæ sit media inter causam & effectum. Quòd si causa & effectus spectentur secundùm esse relatiuum, sic sunt simul natura. Alia est ratio in personis diuinis: quia illud esse absolutum, quod est in Filio, non producitur à Patre, cùm sit idem numero in vtroque: Ergo ex hac parte non potest Pater esse prior, quàm Filius. Si autem spectes esse relatiuum vtriusque, sic etiam sunt simul.

4. Dices 2. Vbicunque datur ordo, ibi datur prioritas vnius respectu alterius: sed inter Patrem & Filium datur ordo, vt concessum est: Ergo & prioritas. Maior patet, quia nihil aliud est, duo quælibet esse ordinata inter se, quàm vnum esse prius altero. Respondeo. Maior fortè vera est in creatis, non autem in diuinis. Nec probatio conuincit, quia sicut varii sunt ordines, ita variè intelligi potest, duo quælibet esse ordinata inter se. Nam in diuinis nihil aliud est, duas personas ordinatas inter se esse, quàm vnam procedere ab altera secundùm originem. Hoc autem fit sine omni prioritate. Et confirmatur, quia ordo est quædam habitudo seu relatio: Ergo nihil aliud est, duo quælibet esse ordinata inter se, quàm dicere aliquam habitudinem seu relationem inter se. Potest autem dari habitudo seu relatio, non solùm inter ea, quorū vnum est prius altero, sed etiam inter ea, quæ sunt simul. Imo multi putant, duo quælibet correlatiua esse ordinata inter se: & tamē vnum non est prius altero.

5. Dices 3. Omne id, quod ab alio supponitur, est prius illo: sed in diuinis Pater supponitur à Filio, Ergo Pater est prior Filio. Respondeo. Si propriè loquamur, Pater, nec quoad essentiam, nec quoad Paternitatem, supponitur à Filio. Nam essentia eadem est in vtroque. Et quamuis sit Filio cōmunicata à Patre, hoc tamen factū est sine vlla prioritate. Nā persona Patris, quæ communicauit essentiam; & persona Filij, cui cōmunicata est essentia, sunt personæ relatiuæ: Ergo sunt simul natura & cognitione: Ergo nō prius vna habuit essentiā, quā altera. Quòd si persona Patris & Filij esset absoluta, sicut fit in humanis, iā concipi posset, vnum prius habuisse essentiam, & postea alteri eam communicasse. At non ita res habet.

6. Dices. 4. Vna persona est prior altera secundùm ordinē naturalis enumerationis. Nam Pater est persona prima, Filius secunda, Spiritus sanctus tertia. Et hæc enumeratio non est arbitraria, sed naturalis: Ergo datur aliqua prioritas ex natura rei. Respōdeo. In ista enumeratione solùm habetur ratio ordinis originis, non autem prioritatis. Ideo enim Pater nominatur primo loco, quia ipse à nullo alio procedit; ideo Filius secundo loco, quia procedit à Patre per intellectum: ideo Spiritus sanctus tertio loco, quia procedit ab vtroque per voluntatem. Et quamuis ille ordo originis vix possit à nobis explicari, nisi vocabulis significantibus aliquam prioritatem, tamen reuera nulla est prioritas. Imò, si esset, falsa esset enumeratio. Non enim Pater, vt Pater, nec Filius, vt Filius, essent priores Spiritu sancto, sed solùm Pater esset prior Filio, & Spirator Spiritu sancto.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Sicut Pater ex natura rei non est prior Filio, ita neque nostro intelligendi modo est prior, si vterque concipiatur conceptu relatiuo, sicut debet concipi. Ita Scotus & alij: Ratio est, quia si ambo hoc modo concipiantur, iam sunt correlatiua: Ergo sunt simul cognitione: Ergo non possumus vnum concipere sine alio. Si tamen Pater concipiatur conceptu absoluto & imperfecto, nempe conceptū huius personæ, aut huius substantiæ incommunicabilis, iam concipi potest prior, quā Filius, vt docet D. Thomas quæst. 40. art. 4.

8. TERTIA CONCLVSIO. Tametsi neque Pater sit prior Filio, neque Spirator Spiritu sancto, siue ex natura rei, siue nostro concipiendi modo, vt ostensum est, tamen Pater, vt Pater, & Filius, vt Filius, sunt priores Spiratore & consequenter Spiritu sancto, saltem nostro intelligendi modo, cum fundamento in re. Ratio est, quia sicut intellectus & voluntas: itemque intellectio & volitio, distinguuntur in Deo virtualiter & ratione ratiocinata, ita vnum est altero prius, prioritate virtuali, & rationis ratiocinatæ: sed esse Patris & Filij consequitur intellectionem; esse verò Spiratoris & Spiritus sancti consequitur volitionem: Ergo prius est esse Patris & Filij, quàm esse Spiratoris & Spiritus sancti.

CAPVT IX.

De Missione diuinarum Personarum.

1. QVæritur 1. quid sit missio, & an conueniat personis diuinis. 2. an quælibet persona diuina possit mitti à qualibet. 3. an missio diuinæ personæ sit æterna, an temporalis. 4. an sit visibilis, an inuisibilis. 5. quomodo fiat inuisibilis. 6. quomodo fiat visibilis.

QVÆSTIO I.

Quid sit Missio, & an conueniat personis diuinis?

1. PRIMA CONCLVSIO. Missio includit duos respectus: Vnum missi ad mittentem, alterum missi ad terminum. Nā qui mittitur, & ab aliquo mittente mittitur, & ad aliquem locum seu terminū mittitur. Vnde Missio definiri potest, quòd sit processio ab aliquo principio ad aliquē terminū. Vide D. Thomam quæst. 43. art. 1. Quod ad priorem respectum attinet, potest aliquis mitti à mittente tribus modis. 1. per imperium. 2. per consilium. 3. per originē seu processionem. Duo priores modi important quandā imperfectionem eius, qui mittitur. Nam primus subiectionem, secundus ignorantiam supponit. At tertius potest esse sine vlla imperfectione, quia nulla imperfectio est, habere originem ab alio. Quod ad posteriorem attinet, potest quis mitti ad aliquem terminum vel locum duobus modis. 1. ad terminū, in quo prius non erat; quo pacto homines & Angeli mitti solent. 2. ad terminum, in quo prius quidem erat, sed tamen nouo modo incipit ibi esse; quo pacto vna persona diuina mittit aliam, vt iam latius explicabitur.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Missio quoad vtrumque respectum reperitur in diuinis, iuxta illud Ioan. 16. *Cùm venerit Paracletus, quem ego mittam vobis.* Et ratio est, quia vna persona mittitur ab alia, non quidem per imperium aut consilium, sed tamen per originem, quatenus vna procedit ab alia. Deinde mittitur ad aliquem terminum, vbi quidem erat, sed non eo modo, quo nunc esse incipit. Hinc patet, quid sit vnam personam diuinam mitti ab alia. Nempe nihil aliud, quàm vnam ab alia procedere, & in mundo visibiliter apparere, aut inuisibiliter operari. Vide q. 4.

QVÆSTIO II.

An qualibet persona diuina mitti possit à qualibet?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si propriè loquamur, non quælibet persona mittitur; nec quæ mittitur, à qualibet mittitur. Prior pars patet, quia persona, quæ mittitur, debet procedere à mittente: at Pater à nemine procedit: Ergo à nemine mittitur. Vnde Augustinus lib. 2. de Trinitate, cap. 5. ait: *Pater solus nusquam legitur missus.* Posterior etiam patet, quia persona, quæ mittitur, solùm ab ea mittitur à qua procedit: Ergo Filius non mittitur à Spiritu sancto, sed à solo Patre.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si impropriè loquamur, vna persona dici potest mitti ab ea, à qua non procedit, imo etiam à seipsa. Ita D. Thom. art. 8. Ratio est, quia sicut missio propriè dicta requirit, vt persona missa procedat à persona mittente: ita sufficit ad missionem impropriè dictam, vt persona, quæ dicitur mitti, incipiat esse nouo modo alicubi per aliquem effectum, cuius principium sint etiam aliæ personæ. Quare cùm omnis effectus ad extra, sit communis tribus personis, quælibet persona potest hoc sensu dici missa à quauis persona, etiam à seipsa.

3. Ex dictis facilè conciliantur Patres, qui in hac re videntur dissentire. Nam Athanasius in epistola ad Serapionem, & alij Patres Græci, quando negant personam dari, aut mitti ab ea, à qua non procedit, loquuntur propriè de missione, iuxta primam conclusionem. At August. lib. 2. de Trinitate. cap. 5. Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto, cap. 3. & Magister in primo distinct. 15. quando asserunt posse dici, Filium mitti à se, & à Spiritu sancto, intelligendi sunt iuxta secundam conclusionem.

QVÆSTIO III.

An Missio diuinæ personæ sit æterna, an temporalis?

1. RAtio dubitandi sumitur ex dictis, quia missio includit duo. 1. processionem vnius personæ ab alia, quæ est æterna. 2. progressum ad aliquem terminum, qui est temporalis. Itaque missio partim videtur esse æterna, quoad principium, partim temporalis, quoad terminum. Nota distingui debere hæc sex vocabula, *Generatio & spiratio, processio & exitus, missio & datio*, vt notat D. Thom. art. 2.

2. PRIMA CONCLVSIO. Generatio & spiratio in diuinis dicuntur solùm ab æterno. Ita D. Thomas loco citato. Ratio est, quia duo significant. 1. habitudinem ad principium generans & spirans. 2. habitudinem ad terminum generatum & spiratum. Vtrumque horum est æternum: Ergo, &c.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Missio & datio dicuntur solùm ex tempore, iuxta illud Apostoli ad Galat. 4. 4. *Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.* Ratio est, quia licèt significent processionem æternam, tamen simul denotant terminum temporalem. Dices; Sicut missio dicitur temporalis propter terminum temporalem, ita dici potest æterna propter processionem æternam. Respondeo. Non sequitur; quia missio non existit, nisi quando integra ipsius ratio existit, quod fit, quando ad processionem æternam accedit terminus temporalis. Vnde, quia per terminum temporalē completur & perficitur missio, ideo dicitur temporalis. Simile est de creatione, quæ quidem fit per potentiam Dei, quæ est ab æterno, sed tamen completur per effectum temporalem, & ideo dicitur temporalis, & non æterna. Dices; Potest dari contrarium exemplum. Nam Christus includit humanam naturam, quæ est temporalis, & includit verbum diuinum, quod est æternum: & ratione huius verbi rectè dicimus, Christum fuisse ab æterno: Ergo eodem modo, cum missio includat aliquid temporale, & aliquid æternum, ratione æterni potest dici æterna. Respondeo. Non est par ratio. Nam Christus supponit pro persona diuina, cui per communicationem idiomatum conueniunt attributa vtriusque naturæ, tam diuinæ, quàm humanæ. At missio diuinæ personæ non supponit pro sola processione æterna, sed pro coniuncto ex processione æterna & termino temporali, & ideò solùm dicitur temporalis, sicut etiam creatio.

4. TERTIA CONCLVSIO. Processio & exitus dicuntur æternaliter & temporaliter. Ratio est; quia significant solam originem seu processionem, abstrahendo à termino: Ergo indifferenter dici possunt, vel ab æterno, vel ex tempore, prout applicantur ad processionem, quæ vel habeat terminum æternum, vel temporalem. Exemplum est in Verbo diuino. Hoc enim dici potest ab æterno procedere, vt esset Deus; & in tempore processisse; vt esset homo. Vnde etiam patet eandem processionem personæ nunc vocari æternam, propter terminum æternum: nunc temporalem, propter terminum, temporalem.

QVÆSTIO IV.

An Missio diuinæ personæ sit visibilis, an inuisibilis?

1. PRIMA CONCLVSIO. Aliquando visibilis est, aliquando inuisibilis, vt docet D. Thom. art. 3. 5. 6. 7. Tunc est inuisibilis, quādo mittitur persona diuina ad animas interius sāctificādas per dona gratiæ, sine aliquo sensibili signo talis aduentus. Missio visibilis duobus modis potest contingere. Primò, quando fit cum aliquo signo sensibili; quo pacto Spiritus sanctus descendit in specie columbæ super Chri-

ſtum, & in ſpecie linguarum ignis ſuper Apoſtolos. Secundò, quando illius terminus temporalis eſt aliquid ſenſibile: quò pacto Filius in carne humana miſſus eſt in mundum.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Perſona diuina nunquam mittitur viſibiliter, quin etiam mittatur inuiſibiliter per dona gratiæ, vt colligitur ex Diuo Thoma art. 7. ad 6. Et patet in exemplo, quia quando Spiritus ſanctus in ſpecie linguarum miſſus eſt viſibiliter ad Apoſtolos; tunc etiam miſſus eſt inuiſibiliter per gratiam.

3. Dices; Non ſemper hoc verum eſt. Nam quando Spiritus ſanctus viſibiliter in ſpecie colũbæ miſſus eſt ad Chriſtũ in Iordane, tunc non eſt miſſus inuiſibiliter per gratiam, quia Chriſtus tunc nullã accepit gratiam, cum omnem ſuam gratiam habuerit ab initio conceptionis, quia debebatur illi ratione vnionis hypoſtaticæ. Reſpondeo. Non eſt neceſſe, vt eodem ſemper tempore ſit miſſio viſibilis, quo inuiſibilis: ſed ſatis eſt, vt miſſio viſibilis ſit ſignum, vel conferri gratiam de facto, vel iam ante collatam eſſe. Hoc modo Spiritus ſanctus viſibiliter miſſus ad Chriſtum, indicabat plenitudinem gratiæ, quæ data erat Chriſto in inſtanti conceptionis. Ita D. Thomas art. 7. ad 6.

QVÆSTIO V.

Quomodo fiat Miſſio inuiſibilis?

1. DIuus Thomas art. 3. putat non aliter fieri, quàm per gratiam ſanctificantem. Ratio eius eſt, quia tũc perſona diuina dicitur inuiſibiliter mitti hominibus, quando nouo modo incipit eſſe in illis: ſed per ſolam gratiam ſanctificantẽ incipit eſſe nouo modo in hominibus: Ergo per illam ſolam inuiſibiliter mittitur. Sed diſtinctione opus eſt. Sit ergo.

2. CONCLVSIO. Spiritus ſanctus poteſt duobus modis inuiſibiliter ad nos mitti. Primò perfectè, per gratiam ſanctificantem, vt in nobis habitet tanquam in templo, iuxta illud 1. Corinth. 3. 16. *Neſcitis, quia templum Dei eſtis, & Spiritus ſanctus habitat in vobis?* Secundò imperfectè ſeu diſpoſitiuè per gratiam excitãtem, vt præparet ſibi templum, in quo habitet, ſi illum non excludamus; iuxta illud Apocal. 3. 20. *Ego ſto ad oſtium & pulſo: ſi quis audierit vocem meam, & aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum, & cœnabo cum illo.* Idem poteſt dici de Filio, non tamen de Patre. Nam Pater, ſicut à nullo procedit, ſic à nullo propriè mittitur.

QVÆSTIO VI.

Quomodo fiat Miſſio viſibilis?

1. SIcut inuiſibilis miſſio fit per aliquod donum internum ac ſpirituale; ſic viſibilis per aliquam creaturam externam & corporalem. Hoc modo Filius miſſus eſt in carne humana: Et Spiritus ſãctus in ſpecie columbæ. Et quidem Spiritus ſanctus quater miſſus eſt viſibiliter. Primò in ſpecie columbæ quando Chriſtus baptizabatur. Cùm enim columba ſit animal fœcundum, optimè ſignificabat Chriſtum fore fœcundum per ſpiritualem generationem, quæ fit in baptiſmo. Secundò, in ſpecie nubis lucidæ, quando Chriſtus transfigurabatur in monte, ad demonſtrandam ipſius maieſtatem & diuinitatem. Nam ex multis Scripturæ locis patet, in nube ſolitam eſſe maieſtatem Dei oſtẽdi. Tertiò, ſub ſpecie flatus, quando Apoſtoli acceperunt poteſtatem remittendi peccata. Quartò, ſub ſpecie linguarum ignearum, quando acceperunt donum loquendi variis linguis, ad conuertendum totum mundum.

2. Quæri ſolet, an poſſit fieri aliqua miſſio, ſiue viſibilis, ſiue inuiſibilis, ſine aliquo dono creato, aut operatione Dei ad extra? Non poteſt. Ratio eſt, quia perſona diuina non poteſt eſſe alicubi de nouo, niſi ſecundùm aliquid ad extra: Ergo nec poteſt mitti aut donari, ſine aliquo ſigno ad extra. Antecedens probatur quia nouitas non poteſt eſſe ex parte perſonæ diuinæ, cùm hæc ſit immutabilis: Ergo debet eſſe ex parte creaturæ: Ergo per aliquid ad extra.

3. Dices 1. Deus poteſt donare quidquid eſt donabile, ſine eo, quod eſt intrinſecum rei donabili: ſed perſona diuina eſt donabilis, & omne donum creatum eſt intrinſecum perſonæ diuinæ: Ergo perſona diuina poteſt donari ſine omni dono creato. Reſpondeo. Perſona diuina ſecundùm ſe quidem eſt donabilis, ſed ſine omni mutatione. Vnde fit, vt ſecundùm ſe donari non poſſit de nouo, quia nouitas requirit aliquam mutationem.

4. Dices 2. Deus ſolo actu voluntatis ſuæ poteſt aliquem hominem acceptare ad gloriam: Ergo poteſt mitti ad aliquem ſine vllo dono creato. Reſpondeo. Non ſequitur, quia ad miſſionem requiritur, vt Deus nouo modo incipiat eſſe in homine; illa autem acceptatio eſſet ab æterno.

CAPVT X.

De modo loquendi in hac materia.

1. HÆc eſt vera, *Filius eſt alius à Patre*: hæc falſa *Filius eſt aliud à Patre*. Ratio eſt, quia *aliud* ſubſtantiuè, denotat diſtinctam eſſentiam, *alius* adiectiuè, diſtinctum ſuppoſitum. Vnde Auguſt. in lib. de fidè ad Petrum cap. 1. *Vnde eſt Patris & Filij & Spiritus ſancti eſſentia; in qua non eſt aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus ſanctus, quamuis perſonaliter ſit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus ſanctus.*

2. Hæc eſt vera, *Solus Pater eſt Deus*, ſi *ſolus* excludat aliud ſubſtantiuè, id eſt, rem alterius naturæ ſeu eſſentiæ, vt ſenſus ſit; Pater eſt Deus & nulla res alterius naturæ, eſt Deus. Falſa eſt, ſi *ſolus* excludat aliud adiectiuè, quia non ſolus Pater, ſed etiam Filius & Spiritus ſanctus eſt Deus.

3. Hæc eſt vera, *Paternitas eſt Spiratio*: Hæc falſa, *Notio paternitatis eſt notio Spirationis*. Sic hæc eſt vera, *Potentia eſt ſcientia*: hæc falſa, *Attributum potentiæ eſt attributum ſcientiæ*. Ratio eſt, quia notio & attributum formaliter ſignificant ens rationis, quod aliud eſt in paternitate, aliud in ſpiratione.

4. Propoſitiones, in quibus actio aut emanatio in concreto tribuitur alicui ſubiecto, non faciunt ſenſum identicum, ſed denotant prædicatum conuenire ſubiecto tanquam rationi ſeu principio, aut habenti rationem ſeu principium, à quo emanat actio. Vnde ſequitur veras eſſe, ſi ſubiectum ſignificet rationem ſeu principium, à quo emanat actio, vel certè ſupponat pro habente rationem vel principium, ſin minus, falſas eſſe. Veræ igitur ſunt hæ, *Intellectus intelligit, Voluntas vult, Sapientia gubernat, Eſſentia intelligit, vult, gubernat, Miſericordia condonat, Iuſtitia punit, Deus intelligit, vult, gubernat, condonat, punit, Pater creat, Generans creat, Genitus ſpirat.* Hæ falſæ, *Intellectus vult, Voluntas intelligit, Æternitas creat, Eſſentia generat, Paternitas generat, Filiatio creat, Spiratio intelligit.*

5. Propoſitiones, in quibus actio aut emanatio in abſtracto tribuitur alicui ſubiecto, faciunt ſenſum identicum, id eſt, vt veræ ſint, ſatis eſt, ſi prædicatum ſit idem formaliter cum ſubiecto, vt v. g. *Intellectus eſt volitio, voluntas eſt intellectio.* Idem dicendum eſt, ſi actiones in concreto ſignificentur ſubſtantiuè, & in actu ſignato, non autem in actu exercito, ne emanare denotentur ab iis, quibus tribuuntur. Nam hæ veræ ſunt; *Voluntas diuina eſt intelligere diuinum, Intellectus diuinus eſt velle diuinum, Velle diuinum eſt intelligere diuinum.* Hæ falſæ, *Voluntas eſt intelligere, Intellectus eſt volens.* Hæc tamen non eſt vera; *Deum*

intelligere peccatum, est Deum velle peccatum, quia ad velle vel intelligere diuinum, additur relatio rationis ad tale obiectum, & ideo falsa est propositio.

6. Nomina essentialia substantiua prædicantur singulariter de tribus personis, vt *Pater, Filius & Spiritus sanctus sunt vnus Deus*. Nomina essentialia adiectiua prædicantur pluraliter de tribus personis, vt, *Pater, Filius & Spiritus sanctus sunt consubstantiales, coæquales, coæterni*. Vnde patet Athanasium substantiuè locutum esse, cum dixit in symbolo. *Non tres æterni, sed vnus æternus.*

7. Nomina essentialia concreta supponunt pro persona, non autem abstracta, id est, Actiones notionales, quæ suppositis conueniunt, non prædicantur de natura diuina in abstracto, sed tantùm in concreto significata. Vnde hæ veræ sunt; *Deus generat, spirat, generatur, spiratur*. Hæ falsæ; *Deitas generat, spirat, generatur, spiratur*. Et ratio est, quia ea sola nomina supponi possunt pro persona; quæ significant diuinam essentiam, vt in habente; Hoc abstracta non faciunt, sed concreta.

8. Personæ possunt prædicari de essentialibus, propter omnimodam identitatem, vt *Deus est Pater, Essentia diuina est Pater*. Est discrimen inter has duas; *Pater est, Deus, & Deus est Pater*. Nam prior est per se, & essentialis; Posterior non est essentialis: sed tamen est per se, quatenus per se & ex natura rei necessariò coniunctum est cũ Deo, vt sit trinus, ac proinde vt sit Pater.

9. Hoc nomen, *Deus*, potest sumi tripliciter. 1. simpliciter, vt cum dico, *Deus est trinitas, Deus est tres personæ, Deus est communis tribus personis*. 2. personaliter vt cum dico, *Deus generat, spirat, generatur, spiratur*. 3. absolutè, vt cum dico, *Deus creat, gubernat*. Et quidem immediatè significat indiuiduum diuinæ naturæ, commune tribus personis: mediatè verò, personas ipsas.

TRACTATVS III. DE ANGELIS.

HActenus actum est de Deo; quatenus est vnus in essentia; & trinus in personis. Deinceps de Deo, quatenus est auctor creaturarum, seu potiùs de creaturis ipsis agendum est. Sunt autem triplices creaturæ: quædam spirituales, vt Angeli: quædam corporales, vt pleraque opera sex dierum: quædam mixtæ ex spiritu & corpore, vt homines. Agam primò de Angelis hoc ordine.

1. De natura Angelorum.
2. De Gratia.
3. De Gloria.
4. De Peccato.
5. De Pœna.
6. De Custodia circa homines.

CAPVT I.

De natura Angelorum.

AD naturam reuocantur hæc. 1. existentia & productio. 2. essentia & prædicata essentialia. 3. duratio. 4. numerus & distinctio. 5. locus. 6. motus localis. 7. intellectus & cognitio. 8. voluntas & amor. 9. locutio. 10. virtus agendi extra se. 11. Assumptio corporum. De singulis breuiter dicendum est.

QVÆSTIO I.

De Existentia Angelorum.

1. QVæritur 1. an existant aliqui Angeli in rerum natura. 2. quando producti sint. 3. vbi producti sunt.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ex Scriptura constat, aliquos Angelos existere in rerum natura. Ratio euidens dari non potest. Vel enim sumerētur ex natura & essentia Angelorum, vel ex operatione & effectibus. Non primum, quia non est de essentia Angelorum, vt actu existant. Hoc enim soli Deo conuenit. Nec secundum, quia omnes effectus, quos videmus fieri, possunt esse à Deo, vel ab aliis causis.

3. Dices; Fiunt quidam effectus in energumenis & hominibus arreptitijs, qui ab alio, quàm ab Angelis fieri non possunt: Ergo ex illis euidenter colligitur, esse aliquos Angelos in rerum natura. Antecedēs patet, quia homines arreptitij solent loqui variis linguis, blasphemare, mentiri, futura prædicere. Hæc autem non possunt fieri à Deo, qui mētiri & blasphemare non potest; nec ab ipsis arreptitijs, qui videntur ista facere, quia illi sæpè sunt idiotæ, & variarum linguarum minimè periti. Ergo necessariò fiunt à malis Angelis seu Dæmonibus, qui in humanis corporibus ista operantur. Ergo Angelos esse in rerum natura, euidens est. Respondeo. Non est euidens, eiusmodi effectus nō posse fieri ab animabus separatis. Nam ad illos producendos, vt summum, tria requiruntur. 1. peritia linguarum. 2. vis mouendi instrumenta vocis. 3. voluntas mentiendi, aut malè agendi. Ac 1. certum est, animas separatas interdum calere varias linguas, quas in hac vita didicerunt. 2. certum est, habere sæpè voluntatem malè agendi. 3. probabile est, habere vim mouendi corpora. Quamuis enim id neget D. Thomas qu. 110. art. 3. ad 3. & qu. 117. art. 4. tamen multi alij affirmant, & ideò nihil euidenter concludi potest.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Angeli non sunt producti ab æterno; nec tamen constat, quando pro-

ducti sint. Prior pars est de fide, vt notat D. Thomas q.61.art. 2.& D.August. lib. 12.de ciuit. c. 15.& patet ex illo Prou. 8.22. *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quicquam faceret à principio.* Et Eccl. 24. 5. *Ex ore altissimi prodiui primogenita ante omnem creaturam.* Posterior patet, quia plerique Patres Græci putant productos esse ante mundum corporeum; Scholastici, vnà cum mundo corporeo: Gennadius & Acharius, post mundum corporeum. Nihil certi statui potest ex Scripturis: tametsi in Concilio Lateranensi, De summa Trinitate & fide Catholica, videatur Innoc. III. cum vniuersa Synodo sentire productos esse simul cum mundo corporeo, quod probabilius est.

5. TERTIA CONCLVSIO. Nec constat satis, an in cœlo empyreo, an alibi producti sunt. In cœlo productos esse docet D. Thomas. q.61.artic. 4. & plerique Scholastici ex illo Coloss. 1. 16. *In ipso condita sunt vniuersa, in cœlis & in terra, visibilia & inuisibilia, siuè Throni, siue dominationes.* Extra cœlum productos esse putant alij propter illud Isai. 14.v.13. *In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum.* Hinc enim colligunt, Luciferum ante peccatum non fuisse in cœlo. Sed neuter locus conuincit. Non prior, quia ex eo nō magis sequitur Angelos in cœlo, quàm in terra conditos esse. Et D. Augustin. lib. 11. de Gen. ad literam, cap. 17. refert opinionem eorum, qui dicebant quosdam Angelos fuisse creatos in terra, alios in cœlo. Nec posterior, quia per cœlum non intelligitur ibi cœlum corporeum, sed cœlum SS. Trinitatis, in quod Lucifer ascendere voluit, quando desiderauit similis esse Deo, vt notat D. Thom. q.61.art.4.ad 3.

6. Dices; Certum est, Angelos malos peccasse in cœlo, & inde eiectos esse: ergo etiam certum est, in cœlo creatos esse. Respondeo. Non sequitur. Nam etiam Adam peccauit in Paradiso, & inde eiectus est, & tamen non fuit creatus in Paradiso.

QVÆSTIO II.

De Essentia & Essentialibus prædicatis Angelorum.

1. CErtum est, Angelos esse substantias intellectuales. Quæritur. 1. An sint spirituales & incorporei. 2. An compositi. 3. An incorruptibiles.

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est, Angelos esse spirituales & incorporeos; id est; nullam habentes quantitatem molis seu extensionem. Ita Diu. Thom. q.50.art.1.& probatur primò, quia in scripturis sæpè vocantur spiritus: vt Psal. 103. Matth. 8. & 10. Ephes. 6. & Hebr. 1. Et quàmuis nomen *Spiritus* tribuatur etiam rebus corporeis, vt Vento & Aëri, tamē quando tribuitur rei intelligenti, solet significare rē incorpoream, vt Ioan. 4. v. 24. *Spiritus est Deus* Matth. 26. v. 41. *Spiritus promptus est, caro autem infirma.* Gal. 5. v. 17. *Caro concupiscit aduersus spiritum.* 2. ex Concilio Lateranensi, capite firmiter; vbi Deus dicitur cōdidisse triplicem naturam, vnam corporalem, quæ est elementorum: alteram spiritualem, quæ est Angelica: tertiam mixtam ex corpore & spiritu, quæ est humana. 3. Probatur ratione, quia Angeli penetrant cœlos, & alia corpora solidissima: & ex Euangelio constat integram legionem Dæmonum fuisse in vno homine: nec est verisimile, tot corpora posse esse in vno homine.

3. Dices 1. Multi antiqui Patres docuerunt Angelos esse corporeos, vt Tertullianus, Lactantius, Iustinus Martyr, Methodius, Eusebius, Origenes, Augustinus, & alij apud Molinam q.50. art.1. Et eorum sententia videtur esse confirmata in Concilio Nicæno secundo, actione quinta. Cum enim ibi ageretur de cultu & adoratione imaginum, lectus est liber Ioannis Thessalonicensis Episcopi, in quo cum Gentili quodam Philosopho disputans, contendebat Angelos pingi posse, eo quod essent corporei: & hanc affirmabat esse communem Patrum & Ecclesiæ sententiam. Eandem Patres, qui in Concilio aderant, approbarunt. Respondeo. Verum est, multos Patres, & Ioannem Thessalonicensem ita sensisse. Concilium Nicænum tantum approbauit conclusionem Ioannis, scilicet Angelos pingi posse, non tamen rationem ipsius, quia Angeli sint corporei.

4. Dices 2. Si Angeli non sunt corporei, quomodo patiūtur ab igne infernali, qui corporeus est: Matth. 25. vers. 41. quomodo pelluntur fumo iecoris? Tobiæ 6. v. 8. Quomodo delectantur variis rebus corporeis? teste Augustino lib. 21. de ciuitate Dei cap. 6. Respōdeo. Diuina virtute fit, vt patiātur ab igne corporeo. De fumo videtur eadem ratio. Nec delectantur rebus corporeis per se, sed quatenus res corporeæ interdum sunt signa aliquarum rerum spiritualium, vt notat Augustinus loco citato.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Angeli, tametsi non sint compositi ex materia & forma: sunt tamen aliis modis compositi. 1. Ex essentia & existentia. 2. Ex natura singulari & personalitate, 3. Ex natura specifica, & differentia indiuiduante. 4. Ex genere & differentia. 5. Ex subiecto & accidente. Hæ compositiones non admittuntur ab omnibus. Nam D. Thomas, q. 3. artic. 3. videtur negare in Angelis compositionem ex natura & personalitate siue supposito, quam tamen alij communiter admittunt, & q. 50. art. 4. negat cōpositionem ex natura specifica & differentia indiuiduante, quæ ab aliis etiam admittitur. Durandus in secundo, distinct. 3. q. 1. negat Angelos componi ex genere & differentia. Non est hic locus disputādi de singulis; hoc solùm addo, has compositiones ex eo debere censeri aut reales, aut modales, aut rationis, si partes componentes aut realiter, aut modaliter, aut ratione inter se distinguantur.

6. TERTIA CONCLVSIO. Angeli natura sua sunt simpliciter incorruptibiles, si corruptibile propriè sumatur pro eo solo; quod per corruptionem Physicam destruitur: Si autem sumatur latius pro eo, quod quocunque modo desinit; siue per corruptionem Physicam, siue per annihilationem: sic Angeli sunt corruptibiles & mortales respectu potētiæ Dei, non tamen respectu potentiæ creatæ. Prima pars probatur, quia illud dicitur propriè corrumpi, cuius aliquid remanet: sicut illud dicitur propriæ generari, cuius aliquid præexistit: vt patet in corporibus sublunaribus, in quorum generatione præexistit materia, quæ etiam post corruptionem manet: Angeli, cùm non constent ex materia & forma, sed sint simplices formæ, non possunt hoc modo corrumpi, aut generari. Hoc sensu D. Thomas q.60.art.5. affirmat Angelos natura sua esse incorruptibiles. Secūda pars probatur, quia Angeli sicut à Deo ex nihilo creati sūt, ita in nihilum redigi possunt. Ergo respectu potētiæ diuinæ, non minus sunt corruptibiles & annihilabiles, quàm creabiles seu productibiles. Nam sicut ex natura sua tales sunt, vt incipere possint per creationem, sic etiam vt deficere possint per annihilationē. Hoc sensu D. Thomas q. 9. art. 2. dicit omnes creaturas esse corruptibiles & mortales, & solum Deum esse incorruptibilē & immortalem, iuxta illud. 1. Timoth. 6. v. 16. *Qui solus habet immortalitatem*, quia scilicet solus per nullā potentiam corrumpi aut desinere potest. Eodem sensu intelligi debent. Patres in sexta synodo generali, actione 11. cùm dicunt Angelos & animas rationales esse immortales non natura, sed gratia. Vide similes locutiones Iustini,

Cyrilli, Damasceni & aliorum apud Vasquez, disp. 182.c.2. Tertia pars probatur, quia Angeli non possunt aliter desinere, quam per annihilationem, sicut nec aliter incipere, quàm per creationem: sed nulla potentia creata potest rem aliquam annihilare, sicut nec creare: ergo Angeli respectu potentiæ creatæ, sunt simpliciter incorruptibiles & immortales.

QVÆSTIO III.

De Duratione Angelorum.

1. Quæritur primò, quæ sit duratio substantiæ Angelorum. Secundò, quæ sit duratio operationum Angelicarum. Tertiò, quomodo differant hæ durationes.

2. Prima Conclvsio. Æuum est intrinseca duratio substantiæ Angelorum. Est communis sententia. Et probatur, quia quinque sunt species durationis, scilicet æternitas, æuum, tempus continuum, tempus discretum, & instans permanens, quod alij vocant instans Angelicum, & est alterius generis ab instanti temporis, quia instans temporis propriè non est duratio. Nihil enim dicitur propriè durare, quod momentaneum est. Angelorum duratio, nec est æternitas, quæ soli Deo conuenit: nec tempus continuum quod est tantùm rerum successiuarum, non permanentium: nec tempus discretum, quod conuenit tantùm rebus sibi inuicem succedentibus sine continuatione: nec instans permanens, quod defectibile est: ergo debet esse æuum, quod magis explicabitur in sequentibus.

3. Secvnda Conclvsio. Duratio operationum Angelicarum varia est, prout sunt variæ operationes. Nam quædam sunt, quæ nunquàm deficiunt: cuiusmodi sunt ex sententia D. Thomæ, intellectio & volitio naturalis, qua Angeli seipsos intelligunt & amant: Harum intrinseca duratio est æuum. Aliæ suaptè natura deficiunt: quæ rursus duplices sunt: quædam indiuisibiles & permanentes, vt libera intellectio aut volitio: & harum intrinseca duratio est instans permanens, quod aliquando coëxistit parti nostri temporis, & tunc est vera duratio: aliquando solùm instanti nostri temporis, & tunc non est propria duratio. Aliæ actiones sunt diuisibiles & successiuæ, vt motus localis quo Angelus seipsum, aut corpus aliquod continuè mouet: & harum intrinseca duratio est tempus continuum. Deinde fieri potest, vt actiones Angelorum liberæ & permanentes, non singulæ seorsim spectentur (sic enim singularum duratio est instans permanens, vt dictum est) sed quatenus multæ sibi inuicem succedunt: & tunc earum duratio est tempus discretum, quod componitur ex diuersis instantibus separatis, siue inter ea sit interiectum aliquod tempus, siue non sit.

4. Tertia Conclvsio. Æuum est duratio creata, indiuisibilis & indefectibilis. Vnde primò distinguitur ab æternitate, quæ est increata. Secundò à tempore, quod est diuisibile. Tertiò ab instanti permanente, quod est defectibile. Hæc est communis sententia Scholasticorum, excepto Bonauētura, qui putat æuum, seu durationem Angelorum esse successiuam, non autem indiuisibilem & permanentem. Sed facilè refellitur: quia duratio & existentia rei sunt idem realiter, cum duratio non sit aliud, quàm existentia perseuerans: ergo si in existentia non est realis successio, nec in duratione esse potest: sed in substantiali existentia Angelorum non est realis successio, vt concedit Bonauentura: Ergo nec in duratione.

5. Dices 1. Nulla res indiuisibilis, quatenus indiuisibilis est, suscipit magis aut minus, vt verbi gratia, quod est indiuisibile secundùm intensionem, non suscipit magis aut minus intensiuè: & quod est indiuisibile secundum extensionem, non suscipit magis aut minus extensiuè: atque duratio Angelorum suscipit magis & minus secundùm extensionem: ergo est diuisibilis, & extensa successiuè. Minor probatur; quia Angeli minus durarunt, quàm Deus, & magis durant quàm homo: & si nunc aliquis Angelus de nouo crearetur, minùs duraret, quàm cæteri. Respondeo. Duratio Angelica non recipit magis & minus in seipsa, sed solùm per extrinsecam denominationem. Nam vna duratio vocatur maior, aut minor, aut æqualis alteri, non per intrinsecam successionem & comparationem, sed per intrinsecam denominationem ad maius vel minus, vel æquale tempus nostrum, cui coëxistit. Nos enim non concipimus hæc indiuisibilia, prout in se sunt, sed mensuramus illa per coëxistentiam ad nostrum tempus. Ideòque dicimus rem illam magis vel minus durare, quæ maiori vel minori tempori coëxistit. Hoc patet in simili exemplo: quia rectè dicimus, Deum plus durasse, quàm vllā creaturam: & tamen certum est, durationem Dei in se non esse diuisibilem, sed indiuisibilem. Eodem ergo modo de Angelis dicendum est.

6. Dices 2. Si duratio Angeli est permanens & indiuisibilis: ergo est tota simul: ergo in ea simul sunt præsens, præteritum, & futurum: ergo sicut impossibile est Angelum, qui modò est, modò nō esse, ita etiam impossibile est eum non fore: at hoc falsum est: ergo & illud ex quo sequitur. Respondeo. Duobus modis intelligi potest, in duratione Angeli esse præteritum & futurum. Primò, intrinsecè per propriam existentiam. Secundò, extrinseca denominatione per alterius coëxistentiam. Priori modo non sunt in illa præteritum & futurum, neque simul, neque successiuè, quia in tali duratione nihil intrinsecè præterit, & nihil de nouo aduenit. Posteriori modo sunt quidem in illa præsens, præteritum, & futurum, non tamen simul, sed successiuè, iuxta successionem alterius rei coëxistentis, à qua sumitur denominatio.

7. Dices 3. Actio, quâ Deus conseruat existentiam Angeli, est successiua: ergo etiam duratio est successiua. Respondeo. Negatur antecedens. Nam sicut creatio Angeli, sic & conseruatio est intrinsecè indiuisibilis, quia non sunt duæ actiones, sed vna indiuisibiliter permanens. Hoc interest, quòd illa actio, quatenus creatio est, solùm coëxistat instanti nostri temporis: quatenus verò conseruatio est, coëxistat tempori continuo & successiuo.

QVÆSTIO IV.

De Numero & distinctione Angelorum.

1. Quæritur 1. quot sint Angeli. 2. An sint plures, quàm homines. 3. An omnes inter se differant, specie. 4. An aliqui differant specie. Nihil hîc agitur de distinctione Hierarchiarum & ordinum, quia non pertinet ad statum naturæ.

2. Prima Conclvsio. Certum est numerum Angelorum esse maximum, vt patet ex illo Daniel. 7. vers. 10. *Millia millium ministrabant ei, & decies millies centena millia assistebant ei*, quantus autem sit, incertum est, quia neque habemus reuelationem, neque ratione naturali certum numerum attingere possumus.

3. Secvnda Conclvsio. An item plures sint Angeli, quàm homines, an æquè multi, incertum est. Ac 1. quòd sint pauciores Angeli, sequitur ex eorum sententia, qui affirmant tot homines saluandos, quot sunt Angeli in cœlo: vt Gulielmus Parisiensis. lib. 2. de vniuerso, & S. Gregorius homil. 34. in Euangelia, vt Ecclesia triumphans constet ex duabus partibus æqualibus, & verum sit illud Matth.

2. vers. 30. *Erunt sicut Angeli Dei*, scilicet in numero. Idem sequitur ex eorum sententia, qui docent, tot homines saluandos, quot sunt Angeli damnati, eo quòd homines sunt assumpti ad gloriam, vt implerent ruinas Angelorum, iuxta illud Psalm. 109. vers. 6. *Indicabit in nationibus, implebit ruinas*. Et Ephes. 1. vers. 10. *Instaurata omnia in Christo, quæ in cælis, & quæ in terra sunt*: vt exponunt Anselmus, Beda, & D. Thom. Idem sentit Diu. Augustinus lib. 22. de ciuit. Dei, cap. 2. Et in Enchirid. cap. 29. Iam verò quòd Angeli plures sint, quàm homines, colligunt aliqui ex custodia Angelorum, quia singuli homines habent vnum Angelum custodem ex inferioribus ordinibus. Nec dicendum videtur, vnum & eundem Angelum successu temporis custodire plures homines, quasi post mortem vnius suscipiat custodiam alterius: quia in die iudicij satis occupatus erit, vt cineres vnius hominis colligat, & quasi momento temporis comitetur ad iudicium. Quod denique numerus hominum & Angelorum futurus sit æqualis in fine mundi, colligunt aliqui ex illo Deuter. 2. vers. 8. *Constituit terminos populorum iuxta numerum filiorum Dei*, id est Angelorum.

4. Tertia Conclusio. Certum est, omnes Angelos posse differre specie: & rursum certum est, omnes posse esse eiusdem speciei: Nulla enim hic apparet contradictio. D. Thomas, qui putat esse impossibile, vt duo Angeli sint eiusdem speciei, & differant solo numero, nititur falso Aristotelis fundamento, quia putat materiam quantitate affectam, siue signatam, esse principium indiuiduationis, ac proinde Angelos non posse indiuiduari sub eadem specie, quia carent materia & quantitate. De hoc disputant Philosophi.

5. Quarta Conclusio. Probabile est, nec omnes differre specie, nec omnes esse eiusdem speciei. Prima pars probatur: quia probabile est, Angelos eiusdem ordinis non differre specie. Imò multi Patres docuerunt omnes omnino esse eiusdem speciei, in quocunque ordine: vt Damascenus, Anselmus, Gregor. Nyssenus, Athanasius, Basilius. Secunda pars probatur, quia probabile est, vnum Angelum esse fortiorem alio, & posse illum pellere suo loco.

QVÆSTIO V.

De Loco Angelorum.

1. Quæritur 1. Quot modis possit esse Angelus alicubi. 2. An sit idem, Angelum esse alicubi, & Angelum esse in loco. 3. An Angelus sit in loco determinato. 4. An vnus possit simul esse in pluribus locis. 5. An plures esse possint simul in vno eodémque loco.

2. Prima Conclusio. Angelus potest tribus modis esse alicubi. 1. Per operationem tantùm. 2. Per præsentiam substantialem tantùm. 3. Per vtrumque simul. Primum patet, quia Angelus, cùm habeat certam sphæram actiuitatis, potest in tota illa sphæra operari etiamsi tantùm in aliqua parte istius sphæræ sit substantialiter præsens: tunc autem in reliqua parte erit tantùm per operationem. Secundum patet, quia multi Angeli sunt substantialiter præsentes in cœlo Empyreo, & tamen non necesse est, vt ibi habeant operationem transeuntem. Tertium patet, quia Angelus potest simul operari, vbi est præsens.

3. Secunda Conclusio. Non est idem Angelum esse alicubi, & Angelum esse in loco. Nam certum est, Angelum non esse ibi localiter, vbi est per solam operationem. Potest enim substantialiter & localiter esse præsens in vna parte, & subtrahere suã operationem ab alia parte per solam cessationẽ sine vlla mutatione sui substantiali, ergo in illa alia parte non erat præsens localiter, sed tantùm per operationem: quia alioqui mutatus esset localiter. At dubiũ est, an Angelus possit esse alicubi localiter per solã præsentiam substantialem, vt volunt Scotus & multi alij: an verò sola præsentia substantialis non sufficiat, vt dicatur esse in loco, sed præterea necesse sit, vt applicet virtutem actiuam & operetur, vt volunt Thomistæ. Mihi placet sentẽtia Scoti. 1. Quia præsentia substantialis Angeli est aliquid reale, cum sit fundamentum veræ relationis realis, nempe propinquitatis, & distantiæ: sed non potest pertinere ad aliud prædicamentum, quàm ad vbi: Ergo per illam præsentiam Angelus verè est in loco. Minor patet, quia præsentia substantialis non est ipsa substantia Angeli, cùm præsentia amitti possit manente integra substantia: nec est qualitas, vt per se patet, nec relatio, quia destructis omnibus terminis relationum, & consequenter omnibus relationibus Angeli, manet ibi Angelus: non potest ergo pertinere nisi ad prædicamentum vbi. Secundò. Angelus verè mouetur localiter, quando transfert suam substantiam ex vno loco in alium: Ergo in vtroque termino est localiter per solam præsentiam substantialem.

4. Tertia Conclusio. Angelus habet locum determinatum quoad magnitudinem, quia non potest esse in maiori: non tamen quoad paruitatem quia potest esse in minori: imo potest esse in indiuisibili, siue in puncto. Prima pars est communis sentẽtia contra Durandum: quia sicut solus Deus immensus & infinitus est, ita solus vbique est. Angeli quia definitam & determinatam perfectionem habent, finitum & determinatum spatium excedere non possunt. Secunda pars est Bonauenturæ, Gabrielis, Gregorij, Marsilij, & Ægidij contra Valentiam: quia Angelus, cum sit totus in toto, & totus in singulis partibus minimis, neque habeat vllam ab iis dependentiã, potest manere in quacunque parte minima, & non in alijs. 5. Dices, Deus non potest esse in minori spatio, quàm nunc est: Ergo nec Angelus. Respondeo. Non sequitur: quia Deus est omnino immutabilis: Angelus autem mutari potest. Tertia pars est Diu. Thomæ & Scoti contra Nominales: quia substantia Angelica est indiuisibilis, & liberè applicatur loco: ergo nihil est, vnde necessitetur ad spatium diuisibile, ergo potest esse in indiuisibili. Dices: Angelus, secundùm Diu. Thomam est in loco per operationem transeuntem, ergo secundùm Diu. Thomam non potest esse in puncto, quia non potest in puncto operari. Thomistæ valde se hic torquent. Respondeo. Angelus potest esse in puncto per substantialem præsentiam, non autem per operationem transeuntem. An autem ita satisfiat menti D. Thomæ: non ausim affirmare.

6. Quarta Conclusio. Angelus non potest naturaliter esse in pluribus locis adæquatis & totalibus: potest tamen esse in pluribus inadæquatis & partialibus, non distantibus inter se, sed componẽtibus quasi vnum totale spatium. Prima pars patet, quia Angelus habet maximum spatium finitum, in quo esse potest: ergo si existat in illo, non potest simul esse in alio spatio: quia illud aliud huic additum faceret hoc maius; repugnat autem esse in maiori maximo. Secunda pars probatur, quia si potest esse simul in suo spatio adæquato, potest etiam esse in singulis eius partibus: illæ autem partes sunt plura loca inadæquata, componentia vnum tale spatium.

7. Qvinta Conclusio. Duo Angeli possunt esse simul in eodem spatio, vel intra idem corpus, secundùm eandem partem. Probatur primò, quia cum non habeat quantitatem, non excludunt se ab eodem spatio. Secundò, quia Angelus sæpè est intra corpus ho-

minis simul cum anima rationali : ergo potest etiam esse cum alio Angelo. Quæres: An duo Angeli possint simul in eodem loco operari? Negat D. Thomas, & inde concludit, non posse duos Angelos esse simul in eodem loco, quia sunt in loco per operationem. Sed neutrum verum est. Primò, quia Angeli sunt in loco per suam substantiam, etiamsi non operentur. Secundò, quia possunt duo Angeli in eodem loco operari, vt si duo partialiter moueant vnum corpus.

QVÆSTIO VI.

De motu Angelorum.

1. QVæritur 1. An Angelus possit moueri localiter, etiamsi non operetur circa corpus. 2. An motus Angeli possit esse cōtinuus. 3. An possit esse discretus. 4. An possit esse instantaneus. 5. An possit fieri de extremo in extremum sine medio.

2. PRIMA CONCLVSIO. Angelus potest moueri localiter, etiam si nō operetur circa corpus. Probatur, quia tunc mouetur localiter, quando acquirit nouum locum: tunc autem acquirit nouum locum, quando fit præsens nouo spatio: potest autem fieri præsens nouo spatio, etiam si non operetur circa corpus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Motus Angeli non potest esse continuus ex parte mobilis, cùm ipsum mobile sit indiuisibile: potest tamen esse continuus ex parte spatij, & durationis, quia potest fieri per spatium extensum, & in tempore sine interruptione. Potest enim Angelus in tempore continuo successiuè relinquere vnum locum & acquirere alium. Nam cùm sit totus in toto, & totus in qualibet parte, potest prius relinquere partem, quàm totum, & prius partem minorem, quàm maiorem, sine quiete interposita.

4. TERTIA CONCLVSIO. Motus Angeli potest esse discretus duobus modis, 1. quia potest esse compositus ex pluribus motibus continuis sibi inuicem succedentibus. Cùm enim possit Angelus moueri motu continuo ex vno loco in alterum, vt dictum est, potest rursus ex illo in aliquem alium moueri, sine mora interposita, non tamen sine instanti interposito. 2. potest esse compositus ex pluribus motionibus instantaneis sibi inuicem succedentibus. Nam si Angelus potest in instāti deserere vnum locum adæquatum, & acquirere alium immediatum, vt sequenti conclusione probabitur, poterit etiam eodem modo acquirere tertium ac quartum, singulos per singulas mutationes instantaneas.

5. QVARTA CONCLVSIO. Angelus potest in instanti mutare locum. Ratio est, quia potest simul deserere vnum totum locum, & acquirere totum alium immediatè proximum: sed talis mutatio est instantanea, quia est tota simul. Et confirmatur, quia Angelus non habet partes. Ergo potest se totum simul transferre de vno loco in alium locum proximum: ergo non eget tempore.

6. QVINTA CONCLVSIO. Angelus non potest naturaliter moueri de vno extremo in aliud extremum distans, quin transeat per medium. Est communis sententia contra Thomistas. Et probatur, quia non potest intelligi, quomodo Angelus naturaliter possit hinc peruenire Romam, non transeundo per loca intériecta. Quòd si Angelus non esset in loco, nisi per operationem transeuntem, tūc facilè posset intelligi, eum posse hîc operari, & postea Romæ, nihil operando in medio, quæ videtur esse mens D. Thomæ. Dixi, *naturaliter*, quia fortè supernaturaliter fieri potest. Primò, quia corpus Christi in cœlo existens, quotidie perducitur ad hostias consecratas: Et tamen non transit per medium. Secundò, quia aliqui putant fieri potuisse, vt totus sanguis, ex quo Christus formatus est in vtero virginis, vno instanti confluxerit ad locū conceptioni destinatum, non transeundo per loca media. Tertiò, quia probabile est, corpora beatorū posse transire ab extremo ad extremum sine medio, quod aliqui colligunt ex Augustino, in libro de cognitione veræ vitæ, c. 45. & alibi: vbi docet, tam citò posse beatum transire hinc Romam, quàm citò potest animus cogitatione id facere. At animus potest id subitò facere, nihil cogitando de medio: Ergo, &c.

QVÆSTIO VII.

De cognitione Angelorum; & primò an Angelus cognoscat seipsum?

1. CErtum est Angelum cognoscere seipsum, vt omnes fatentur, quia substantia eius, cùm sit immaterialis, est intelligibilis, ac maximè proportionata proprio intellectui Angelico. Quæstio est de modo, quo Angelus se intelligit, an scilicet per speciem intelligibilem; an verò per suam substantiam: Deinde an possit cessare à sui cognitione.

2. PRIMA CONCLVSIO. Angelus cognoscit se intuitiuè per suam substantiam, & non per speciem intelligibilem. Ita D. Thomas qu. 56. artic. 1. & Scotus in 2. dist. 3. quæst. 8. & 10. Ratio est, quia quando obiectum est actu intelligibile, & per se ipsum intimè præsens intellectui: tunc intellectus non indiget specie, quæ suppleat vicem obiecti, vt patet in visione beatifica: sed substantia Angeli est obiectum actu intelligibile, & est intimè præsens intellectui Angelico, ergo intellectus Angelicus non indiget specie intelligibili ad illius cognitionem intuitiuam. Et confirmatur, quia species ideò datur, vel vt faciat obiectū actu intelligibile, vel vt vniat obiectum cum potentia: ergo si obiectum sit intelligibile actu, & vnitum intellectui, non opus est specie. Hoc explico. Obiectum tunc censetur esse actu intelligibile, quando est immateriale. Vnde si materiale est, non est per se intelligibile, sed per speciem immaterialem. Ratio est, quia intellectio est actio immaterialis: ergo ipsius causæ efficientes debent esse immateriales: at causæ efficientes sunt intellectus & obiectum: ergo etiam obiectum debet esse immateriale. Vnde sic argumentor: Quidquid est immateriale, hoc potest intelligi sine specie, modò sit præsens intellectui; quidquid autem est materiale, non potest intelligi, nisi per speciem immaterialem: sed substantia Angeli est immaterialis: ergo potest intelligi sine specie, modò sit præsens intellectui.

3. Dices; Ergo etiam anima nostra potest se intelligere per suam substantiam, cum ipsa sit immaterialis, & præsens suo intellectui: hoc autem negat D. Thomas quæst. 89. art. 2. Respondeo. Anima separata potest intelligere per suam substantiam: coniuncta corpori non potest. Hoc docet experientia, quia nemo clarè & intuitiuè cognoscit suam animam, sed solùm abstractiuè, & imperfectè per effectus animæ, quos in se experitur. Et ratio sumitur ex subordinatione potentiarum animæ, quia hoc in statu intellectus nihil potest sine sensu interiori, & interior nihil sine exteriori. Hæc subordinatio & dependentia cessat in anima separata.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Angelus non indiget specie intelligibili ad sui cognitionem. Sequitur ex dictis, quia potest se cognoscere per suam substantiam: ergo species est superflua.

5. Dices: Non est superflua, quia potest seruire ad cognitionem abstractiuam, vt docet Scotus in 2. dist. 3. qu. 10. Nam sicut Angelus cognoscit intuitiuè per suam substantiā, ita potest se cognoscere abstractiuè per speciem intelligibilem, hæc enim cognitio non repugnat Angelo. Hoc probat Scotus, quia superior Angelus potest cognoscere inferiorē abstractiuè: ergo

& in-

& inferior ſeipſum; Si enim ſuperior eſt capax abſtractiuæ cognitionis, etiam inferior erit. Reſpondeo. Solutio pendet ex duabus quæſtionibus, quæ nondum ſunt diſcuſſæ. Vna eſt, an Angelus poſſit ceſſare ab intuitiua ſui cognitione? Altera, an ſimul poſſit ſe intuitiuè & abſtractiuè cognoſcere? Si neutrum horum poteſt, ſequitur non poſſe ſe cognoſcere abſtractiuè. Nec ratio Scoti contrarium euincit, quia ſi ſuperior Angelus poteſt abſtractiuè cognoſcere inferiorem, hoc ideo eſt, quia poteſt illũ abſentem cognoſcere: at inferior Angelus ſemper ſibi præſens eſt.

6. TERTIA CONCLVSIO. Angelus nunquam ceſſat à cognitione ſui ipſius; & probabile eſt non poſſe ceſſare. Ita Heruæus in 2. diſtinctione 3. quæſt. 4. Capreolus ibidem quæſt. 2. Suarez in Metaphyſ. diſp. 36. ſectio 4. Et probatur primò ex analogia aliorum viuentium. Omnia enim alia viuentia habent aliquam actionem vitalem, à qua nunquam ceſſant: vt patet in plantis & animalibus, quæ ſemper nutriuntur: ergo etiam Angeli debent habere aliquam actionem vitalem, à qua nunquam ceſſent, hæc autem non poteſt eſſe alia, quàm cognitio ſui ipſius: quia inter omnes actiones nulla eſt magis naturalis, & proportionata Angelo: tum quia obiectum illius eſt illi maximè præſens & connaturale: tum etiam quia eſt præſtantiſſimum inter ea quæ compræhenſiuè cognoſcit. Sequela patet, quia præſtantiùs eſt, eſſe in actu, quàm in potentia: Ergo ſi reliqua viuentia ſunt ſemper in actu, multò magis Angelus, qui eſt præſtantiſſimus inter omnia viuentia creata.

7. Probatur ſecundò ex naturali connexione inter voluntatem & intellectum. Nam omnis actio voluntatis neceſſariò ſupponit aliquam intellectionem: ergo vel datur proceſſus in infinitum, vel peruenitur ad aliquam primam intellectionem independentem à voluntate, ac proinde neceſſariam, & non liberam: hæc autem non poteſt eſſe alia, quàm intellectio ſui ipſius, ergo illa non eſt libera. Et confirmatur, quia ſi omnes intellectiones eſſent liberæ, iam omnes penderent à libero imperio voluntatis: ergo aliqua volitio eſſet prior quauis intellectione, quod eſt abſurdum.

8. Dices: Hæc ratio procedit etiam de homine, & ſolùm probat dari aliquam intellectionem neceſſariam quoad fieri, non autem quoad perſeuerare. Reſpondeo. Ita eſt. Nihilominus ex illo, quòd intellectio Angelica ſit neceſſaria quoad fieri, probabiliter colligitur, eſſe etiam neceſſariam quoad conſeruari. Nam ſi omnes intellectiones Angeli eſſent liberæ quoad conſeruari, poſſet pro ſua libertate ab omnibus collectiuè ceſſare: hoc autem falſum eſt, quia ſi ab omnibus ceſſaret, non poſſet ab intrinſeco iterum reduci in actum, quia nec voluntas poſſet applicare intellectum, cùm omnis actio voluntatis ſupponat aliquam intellectionem, neque etiam intellectus poſſet applicare ſeipſum, quia non eſt per ſe liber.

9. Dices: Etiam hæc ratio procedit de homine, quem tamen certum eſt poſſe ceſſare ab omnibus collectiuè. Reſpondeo. Poteſt quidem homo ceſſare ab omnibus, ſed iterum poteſt ſe reducere ad actum, miniſterio ſenſuum exteriorum.

QVÆSTIO VIII.

An vnus Angelus cognoſcat alium?

1. CONſtat Angelos poſſe ſe inuicem cognoſcere, tum quia conſtituunt vnam rempublicam & ſocietatem; tum quia quilibet eſt obiectum proportionatum intellectui alterius. Dubium eſt, quomodò vnus cognoſcat alium, an per ſuam ſubſtantiam, an per ſubſtantiam cogniti, an denique per ſpeciem intelligibilem?

2. PRIMA CONCLVSIO. Vnus Angelus per ſuam propriam ſubſtantiam non poteſt perfectè cognoſcere alium, Ita paſſim Theologi. Ratio eſt, quia ſubſtantia cognoſcentis nec eſt cauſa, nec effectus ſubſtantiæ Angeli cogniti; ergo nec per modum cauſæ, nec per modum effectus illam repræſentat. Dices ſubſtantia vnius conuenit cum ſubſtantia alterius in prædicatis eſſentialibus; ergo repræſentat illam per conuenientiam naturalem. Reſpondeo. Illa conuenientia ſolùm eſt in prædicatis communibus, non autem in ſingularibus, quibus Angeli inter ſe differunt, ac proinde ſolùm deſeruit ad cognitionem confuſam & imperfectam.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vnus Angelus poteſt cognoſcere alium intuitiuè per ſubſtantiam cogniti, quando à ſe inuicem non diſtant. Ita Scotus loco citato: Molin. quæſt. 56. ar. 2. contra Thomiſtas. Ratio patet ex dictis, quia quando obiectum eſt actu intelligibile, & ſufficienter præſens intellectui, tunc poteſt intelligi ſine ſpecie, vt conſtat de viſione beatifica, Sed ſubſtantia cuiuſque Angeli eſt actu intelligibilis, cùm ſit immaterialis, & poteſt eſſe præſens intellectui alterius, ergo poteſt ab eo intelligi per ſe, ſine ſpecie intelligibili.

4. Dices: Ergo vnus Angelus per ſuam ſubſtantiam poteſt illabi in intellectum alterius, quod tamen communiter negant Theologi in 2. diſt. 8. aſſerentes hunc illapſum ſoli Deo conuenire. Reſpondeo. Deus dicitur illabi in creaturam intellectualem, non per ſolam præſentiam ſuam, ſed etiam per dominium, quia ſcilicet pro arbitratu ſuo poteſt illam mouere ad quamcunque operationem; hoc Angelus facere non poteſt.

5. TERTIA CONCLVSIO. Vnus Angelus poteſt cognoſcere alium per ſpeciem intelligibilem. Ita D. Thom. quæſt. 56. art. 2. Ratio eſt, quia ille modus cognoſcendi per ſpeciem eſt proportionatus intellectui creato, & maximè locum habet, quando Angeli à ſe inuicem diſtant. Quæres, vnde Angelus habeat huiuſmodi ſpecies? Scotus putat eum poſſe acquirere ab obiectis ſpiritualibus: D. Thomas docet eſſe concreatas. Hoc faciliùs defenditur, licèt alterum ſit etiam probabile.

QVÆSTIO IX.

An Angelus naturaliter cognoſcat Deum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Angelus naturaliter poteſt cognoſcere, Deum eſſe in rerum natura; Hoc enim euidenter cognoſcit ex quouis effectu Dei intuitiuè cognito. Nam quando ſeipſum, aut alium Angelum, aut hominem intuitiuè cognoſcit, ſimul etiam cognoſcit dependentiam illius à Deo tanquam à creatore & prima cauſa omnium creaturarum.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Angelus poteſt etiam naturaliter cognoſcere, quid ſit Deus, non quidem perfectè & intuitiuè, ſed imperfectè & abſtractiuè. Ratio eſt, quia intuitiua cognitio non habetur niſi per lumen gloriæ, vt nunc ſuppono: at lumen gloriæ non eſt Angelo naturale. Abſtractiua autem cognitio præſertim imperfecta, poteſt haberi ab Angelo ex ſolis creaturis cognitis. Nam quando Angelus cognoſcit ſe eſſe ſubſtantiã intellectualem, poteſt etiam cognoſcere, Deum eſſe talem ſubſtantiam, quia euidenter ſcit nullam perfectionem eſſe in creatura, quæ non eminentiori modo ſit in creatore.

3. QVÆRES: An Angelus poſſit Deum cognoſcere abſtractiuè & perfectè; nimirum per ſpeciem intelligibilem, quæ Deũ abſtractiuè & quidditatiuè repræſentet. Reſpondeo. Talis ſpeciei cognitio dari non poteſt, vt alibi dictum eſt, quia quidditas ſeu eſſentia

Dei non potest cognosci nisi simul cognoscatur actualis Dei existentia, cùm Deus actu existat per suam essentiam: talis autem cognitio nōn est abstractiua, sed intuitiua. Ex dictis sequitur Angelum semper cognoscere Deum quoties intuitiuè cognoscit aliquam creaturam, & quia semper ac necessariò seipsum cognoscit, semper etiam ac necessariò Deum cognoscit.

QVÆSTIO X.

An Angelus cogitationes cordium cognoscat?

1. PEr cogitationes cordis intelligo, non tantùm liberas cogitationes intellectus, sed etiam liberas affectiones voluntatis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Potest Angelus probabiliter, & per coniecturam cognoscere cogitationes alterius, idque ex quibusdam signis & effectibus: vt verbi gratia ex mutatione vultus, aut aliquo opere exteriori, quòd sit indicium interioris affectus. Ita D. Thomas q. 17. art. 4. & D. Augustinus in libro de diuinatione dæmonum, cap. 5. Ratio est, quia nos possumus hoc modo coniectare, quid alij cogitent aut desiderent: ergo multò magis Angelus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Non potest Angelus certò & intuitiuè cognoscere cogitationes cordium ante consensum alterius. Est communis sententia contra Durād. in 2. dist. 3. q. 5. qui putat Angelum naturaliter cognoscere cogitationes alterius actu existentes, non tamen futuras, & in eo differre à Deo, qui etiam futuras cognoscit, iuxta illud Psal. 138. vers. 3. *Intellexisti cogitationes meas à longè*. Sed probatur conclusio. 1. ex Scriptura, quæ absolutè dicit, soli Deo cognitas esse cogitationes cordium, siue præsentes, siue absentes vt 2. Paralip. c. 6. v. 30. *Tu solus nosti corda filiorum hominum*, & Psal. 43. v. 22. *Ipse enim nouit abscondita cordis*, & Ierem. 27. v. 9. *Prauum est cor hominis, & inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus*, &c. Et Actor. 1. v. 14. *Tu Domine, qui nosti corda hominis*. Et Rom. 8. v. 26. *Qui autem scrutatur corda, scit quid desiderat Spiritus*. Secundò, ex Patribus, qui docent præcipuum testimoniū diuinitatis Christi fuisse, quòd cognouerit cogitationes Pharisæorum, non modò futuras, sed etiam præsentes. Tertiò, ratione D. Thomæ, quia voluntas Angelica & humana soli Deo subiecta est, & ab eo solo dependet: ergo liberi actus voluntatis soli Deo debent esse noti. Quartò, quia essent multa incommoda in republica intellectuali, si propriæ cogitationes & affectiones cuiusque paterent omnibus.

4. TERTIA CONCLVSIO. Angelus ideò non cognoscit liberas cogitationes cordium, quia nec habet species earum concretas, nec acquisitas, & ideo deest illi sufficiens principium ad cognoscendum. Prima pars est contra Thomistas; qui putant Angelos habere species concreatas, & tamen per eas non posse intelligere cogitationes alterius, nisi alter consentiat. Hoc refellitur quia quando nec ex parte intellectus, nec ex parte obiecti est defectus, potest fieri intellectio: sed hic non est defectus ex parte intellectus si is habet species concreatas: Nec ex parte obiecti, quia obiectum est actu intelligibile: ergo Angelus poterit intelligere hoc obiectum. Respondent Thomistæ, deesse consensum alterius. Sed contra, quia consensus nec auget, nec iuuat virtutem intellectiuam, neque præbet nouam speciem intelligibilem: ergo non apparet vlla eius necessitas.

5. Dices: Consensus ille non quidem auget vim intelligendi, tamen facit obiectum intellectui proportionatum, quod antea erat improportionatū. Sed cōtra, quia obiectum nō aliter fit intellectui proportionatum, nisi per lumen & speciem: Ergo si Angelus habet sufficiens lumen intellectus; & præterea speciem intelligibilem, non potest deesse proportio ex parte obiecti. Secunda pars est contra Scotum, qui dicit Angelos posse acquirere species intelligibiles, & tamen per eas non posse cognoscere cogitationes alterius, quia Deus non vult concurrere. Hoc refellitur, primò, quia hinc sequeretur, Angelum naturaliter posse cognoscere secreta cordium, non minus, quàm cognoscit res alias, quia habet naturalem vim sufficientem ad ea cognoscenda: hoc autem est contra Scripturam & Patres, qui dicunt, esse signum diuinitatis, posse cognoscere secreta cordium. Secundò, quia Deus non negat concursum alicui debitum, nisi miraculosè: quo pacto negauit concursum igni in fornace Babylonica: non est autem verisimile, Deum facere perpetuum miraculum in Angelis respectu cognitionis naturalis. Tertiò, ponamus Deum alicui Angelo non negare hunc concursum: tunc ergo dicendum esset illum propria virtute naturali cognoscere cogitationes aliorum hominum. Quomodo ergo saluari potest signum diuinitatis: Quomodo mutua locutio & manifestatio Angelorum?

6. Dices: Quare Angelus non potest acquirere speciem cogitationis alterius, sicut potest acquirere speciem hominis aut parietis? Respondeo. Adhuc dubium est, an species possit communicari ab obiecto spirituali, sicut potest ab obiecto materiali & sensibili. Ponamus tamen id fieri posse: nihilominus non fiet, nisi obiectum concurrat ad productionem speciei: Iam autem, cùm quilibet Angelus habeat plenum dominium suorum actuum liberorum, potest velle, vt actus liberi non imprimant speciem ante suum consensum. Simile est in Christo, qui cùm habeat perfectum dominium sui gloriosi corporis, potest efficere, & aliquando effecit vt corpus suum ab aliis non videatur, prohibendo scilicet, ne à suo corpore diffundantur species visibiles. Dices 2. non opus est specie intelligibili: quia sicut vnus Angelus potest cognoscere alterum Angelum sine specie, quando illi intimè præsens est, vt supra diximus: sic etiam poterit cogitationem alterius cognoscere sine specie, quando præsens est. Respondeo. Hoc potest fieri si alter Angelus velit & permittat, vt sua cogitatio per modum obiecti concurrat cum intellectu alterius ad intelligendum. Simile est in beatis qui vident essentiam diuinam sine specie, quia diuina essentia per modum obiecti liberè concurrit ad visionem.

QVÆSTIO XI.

An Angelus naturaliter cognoscat mysteria gratiæ nondum facta?

1. NOn agimus hîc de mysterio Trinitatis, vt ex titulo quæstionis patet, quia illud mysterium non est factum: & præterea constat ab Angelo naturaliter cognosci non posse. Est ergo quæstio de mysteriis creatis, quæ duplicia sunt. Nam quædam sunt tantùm supernaturalia in productione: vt visus cæco restitutus: natura humana per resurrectionem producta: vinum à Christo in nuptijs factum, & similia. Quædam sunt etiam supernaturalia in termino: vel quia res quæ fit est supernaturalis in sua entitate, vt incarnatio, gratia, habitus Fidei, Spei, Charitatis: vel quia in re facta est tantùm modus quidam supernaturalis, vt existentia corporis Christi in Eucharistia, & accidentium sine subiecto.

2. PRIMA CONCLVSIO. Angelus non potest naturali lumine certò cognoscere an aliquis effectus supernaturalis re ipsa sit futurus. Est communis sententia. Et probatur, quia talis effectus non pendet à causis naturalibus, sed ex libera Dei voluntate. Huc spectat ratio D. Tho. art. 5. Quia si vnus Angelus non

potest cognoscere liberas cogitationes alterius, multò minus libera Dei decreta circa res futuras. Eodem modo argumentatur Apostolus 1. Corinth. 2. 11. cum ait: *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est, ita etiam quæ sunt Dei, nemo novit, nisi spiritus Dei.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Angelus naturali lumine potest euidenter cognoscere quosdam effectus supernaturales esse possibiles, non tamen omnes. Prima pars patet in effectibus, qui sunt tantùm supernaturales in modo producendi: cuiusmodi est conseruatio puerorum in igne Babylonico, resurrectio mortuorum, illuminatio cæci. De his enim potest Angelus euidenter cognoscere, quòd sint possibiles. Nam primò, euidenter cognoscit ignem indigere concursu Dei, & Deum liberè suspendere suum concursum: & si id faciat, ignem non operaturum. Secundò, naturaliter cognoscit, Deum esse omnipotentem, ac proinde posse mortuos homines ad vitam reuocare. Tertiò, naturaliter cognoscit, Deum posse supplere efficientiam causarum naturalium: ac proinde posse dare alicui visum, quem causæ naturales dare poterant, si non fuissent impeditæ. Secunda pars patet in iis effectibus, qui sunt supernaturales in termino: cuiusmodi est incarnatio, gratia, & habitus infusi, de quibus non potest Angelus euidenter cognoscere, quòd sint possibiles. Ratio est, quia huiusmodi effectus non habent vllam necessariam connexionem cum effectibus naturalibus, ex qua possit eorum possibilitas euidenter cognosci.

4. Dices 1. Angelus euidenter potest cognoscere, Incarnationem & alia mysteria non implicare contradictionē; ergo potest cognoscere esse possibilia. Antecedens probatur, quia euidenter posset soluere omnia argumenta, quæ fieri possunt contra mysteriorum illorum possibilitatem. Respondeo Angelus posset soluere argumenta negatiuè, non positiuè, id est, posset negare principia ab aduersario allata, eo quòd non conuincant intellectum ad sui assensum: non tamen posset afferre contraria principia euidenter sibi cognita, quibus ostenderet mysteria illa esse possibilia.

5. Dices 2. Angelus naturaliter comprehendit humanam naturam: ergo naturaliter cognoscit eam posse separari à propria subsistentia: & consequenter posse subsistere subsistentia aliena; ergo naturaliter cognoscit Incarnationem esse possibilem. Respondeo. Negatur prior consequentia: quia ad naturalem comprehensionem sufficit, vt Angelus cognoscat omnia, quæ naturaliter fieri possunt circa naturam humanam: non autem est necesse, vt cognoscat omnia, quæ iuxta capacitatem obedientialem Deus potest in tali natura operari. Secundò, etiamsi Angelus cognosceret naturam humanam separari posse à subsistentia propria, non tamen ideò cognosceret, illam posse vniri subsistentiæ diuinæ, vt latiùs dicam in sequenti quæstione.

QVÆSTIO XII.

An Angelus naturaliter cognoscat mysteria gratiæ, postquam facta sunt?

1. PRIMA CONCLVSIO. Effectus illos, qui tantùm sunt supernaturales in modo producendi; naturales autem in entitate, potest Angelus naturali virtute, clarè & distinctè intueri, & simul euidenter cognoscere eos supernaturali quodam modo productos esse, licèt non possit modū illum supernaturalem clarè & perspicuè videre. Probatur primò. Quia tales effectus sunt eiusdem rationis & ordinis cum effectibus naturalibus; ergo sicut naturales cognoscūtur intuitiuè ab Angelo, ita & illi. Idem patet inductione, quia Angelus clarè vidit, hominē antea mortuum nunc viuere, aut antea cæcum nunc videre: ergo euidenter cognoscit illum effectum non esse factum modo naturali: quia euidenter cognoscit, nullam causam naturalem habere virtutem ad restituendum visum, vel vitam: ergo potest perfectè & distinctè intueri, quomodo id factum sit, quia hoc est obiectum supernaturale.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Effectus illos qui sunt supernaturales in termino, non potest Angelus naturali virtute clarè & distinctè intueri. Probatur primò. Quia huiusmodi effectus, cùm sint supernaturales in entitate, necessariò sunt altioris ordinis: ergo supra capacitatem intellectus naturalis. Secundò, Quia nec lumen intellectuale Angeli habet ordinem naturalem ad obiecta supernaturalia, nec potest naturaliter habere speciem, quæ repræsentet effectus supernaturales, prout in se sunt. Tertiò, quia alioquin Dæmon virtute naturali posset videre in anima hominis gratiam & habitus infusos, quod est contra D. Augustinum lib. 12. de Gen. ad lit. c. 17. vbi dicit, dæmonem non tentaturum homines, si in illis videret internam speciem virtutum. Et adducit exemplum Iob, cuius mirabilem patientiam si diabolus potuisset cernere, non fuisset eum aggressus, quia non voluisset ab eo superari.

3. Dices; Substantia Angelica est perfectior, quàm sit gratia, aut alia dona supernaturalia, cùm hæc omnia sint accidentia: sed Angelus naturaliter potest intueri substantiam Angelicam, ergo & illa accidentia: Qui enim potest quod maius est, potest etiam quod minus est. Respondeo. Licèt substantia Angeli sit perfectior in genere entis, tamen accidens supernaturale est in altiori ordine, & ideo magis est improportionatum intellectui Angelico. Simile est de substantia materiali, quæ perfectior est in genere entis, quàm accidens spirituale: & tamen intellectus noster in hac vita non tam facilè intelligit accidentia spiritualia, quàm substantias materiales. Illa autem propositio. *Qui potest id, quod maius est, potest id etiam, quod minus est*: intelligitur de iis, quæ sunt eiusdem ordinis: vt si aliquis potest portare lignum duarum librarum, poterit etiam portare vnius libræ. Non tamen habet locum in iis, quæ sunt diuersæ rationis: quia homo potest ratiocinari, quod est maius, non tamen volare, quod est minus: Constat autem substantiam Angelicam, & dona supernaturalia esse diuersæ rationis.

4. TERTIA CONCLVSIO. Eosdem effectus supernaturales non potest Angelus euidenter, & distinctè cognoscere notitia abstractiua per signa vel effectus, quos naturaliter intuetur, tametsi possit euidenter cognoscere euidentia in attestante. Prima pars patet, quia nullum est signum aut effectus naturaliter cognitus ab Angelo, qui habeat necessariam connexionem cum hoc aut illo effectu supernaturali: ergo ex eo, quòd aliquis Angelus clarè videat aliquod signum vel effectum naturalem, non potest euidenter & distinctè concludere, quòd illi sit connexus hic aut ille effectus supernaturalis, vt magis patebit ex solutione obiectionum; Secunda pars probatur, quia vnus Angelus potest alteri significare Incarnationem factam esse: Ergo alter potest habere euidentiam ex parte dicentis seu attestantis.

5. Dices 1. Angelus naturaliter cognoscit substantiam panis adesse, quando adest sub speciebus ante consecrationem, Ergo naturaliter cognoscit illam abesse post consecrationē; Ergo cognoscit accidentia remanere sine subiecto: Ergo cognoscit aliquid supernaturale. Respondeo. Multa sunt in hoc mysterio. Primum est, non adesse substantiam panis. Secundū,

manere accidentia panis sine subiecto. Tertium, adesse humanitatem Christi. Quartum, illam esse vnitam Verbo diuino. Quintum, habere vim producendi gratiam in anima sumentis. Primum horum cognoscit Angelus, vt rectè docet Scotus. Ratio est, quia teste Aristotele visus est luminis & tenebrarum: auditus est soni & silentij: & generatim loquendo, habitus & opposita priuatio sunt eiusdem ordinis: & qui vnum cognoscit, potest etiam alterum cognoscere; Sed Angelus naturaliter cognoscit præsentiam panis: ergo etiam absentiam, non tamen cognoscit modum quo desiit panis: desiit enim per transubstantiationem, quæ non potest naturaliter cognosci. Secundò, cognoscit accidentia esse sine subiecto, vt docet idem Scotus. Ratio est, quia accidentia panis sunt ordinis naturalis: Ergo Angelus intuitiuè cognoscit illa quando præsentia sunt: ergo cognoscit illa esse sine subiecto, quia cognoscit abesse subiectum, vt probatum est: non tamen cognoscit modum, quo accidentia existunt sine subiecto, quia modus ille supernaturalis est ex parte termini. Tertiò, cognoscit præsentiam Corporis Christi, vt rectè docet Scotus, quamuis nonnulli negent. Ratio est, quia Corpus Christi secundùm se spectatum, est res naturalis; Ergo quando est præsens, potest cognosci intuitiuè ab Angelo. Nec obstat, quòd sit præsens nouo quodam modo, nempe totum in toto, & totum in qualibet parte, quia hoc etiam potest cognosci ab Angelo. Nam Angelus optimè cognoscit quantitatem & passionem eius, nempe extensionem ad locum, ergo etiam cognoscit absentiam extensionis: Ergo cognoscit corpus Christi existere indiuisibiliter & sine extensione. Quartò, Angelus non cognoscit Corpus Christi hypostaticè vnitum esse Verbo, vt paulò post ostendam. Quintò, non cognoscit habere vim producendi gratiam: quia vis illa pendet ex mera Dei voluntate. Ex his patet solutio obiectionis.

6. Dices 2. Angelus naturaliter cognoscit humanitatem Christi non subsistere propria subsistentia: ergo cognoscit eam subsistere aliena subsistentia, & cùm sciat eam non subsistere subsistentia Angelica, euidenter colligit subsistere subsistentia diuina. Antecedens probatur ex dictis, quia habitus & priuatio sunt eiusdem ordinis: ergo absentia subsistentiæ est eiusdem ordinis cum ipsa subsistentia: Ergo si Angelus cognoscit subsistentiam humanam: quando præsens est, potest etiam cognoscere eius absentiam. Hæc obiectio supponit 1. contra Scotum, propriam subsistentiam esse aliquid positiuum, non autem meram negationem dependentiæ ab alio. Nam si esset talis negatio, vt vult Scotus, non posset Angelus cognoscere abesse hanc negationem, nisi prius videret humanitatem Christi esse in alio supposito, nempe indiuiduo, quod tamen scire non potest. Supponit 2. contra quosdam alios, naturam humanam non posse subsistere aliena subsistentia creata: Si enim hoc posset fieri, non rectè concluderetur, humanitatem CHRISTI subsistere subsistentia diuina, si non subsistit propria. His suppositis respondeo, etsi cognosceret Angelus humanitatem carere propria subsistentia, posset tamen dubitare. Primò, an illa subsistentia suppleatur per subsistentiam diuinam, an per efficientiam. Secundò, si putaret suppleri per subsistentiam diuinam, putaret hoc fieri per subsistentiam absolutam, non verò per relatiuam, quia ignoraret mysterium Trinitatis, & ita necessariò erraret.

7. Dices 3. Angelus euidenter cognoscit, hominem in hoc statu non posse per solas naturæ vires seruare omnia præcepta diuina, aut cognoscere omnes veritates reuelatas à Deo, sine errore: ergo quando videt hominem hæc omnia præstare, euidenter colligit, illum habere gratiam & fidem. Respondeo: Primò, Angelus nihil naturaliter cognoscit de præceptis aut articulis fidei supernaturalibus, seclusa omni reuelatione & testificatione. Secundò, etiamsi cognosceret, non tamen posset naturaliter scire, an homo seruaret præcepta supernaturalia, & haberet assensum fidei supernaturalis. Nam eiusmodi actus sunt interni & liberi, ac proinde naturaliter occulti. Et quamuis homo possit illos actus manifestare Angelo, non tamen potest hoc facere, nisi per signa quædam externa, quæ non præbent euidentiam, sed tantùm fidem humanam, quæ fundatur in authoritate dicentis. Cùm enim sint actus supernaturales, non possunt intuitiuè cognosci ab Angelo per vires naturæ, sed tantùm per signa externa. Tertiò. Etiamsi Angelus euidenter cognosceret, hominem habere actus supernaturales, non tamen posset distinctè eos cognoscere propter rationem allatam; quia scilicet sunt ordinis supernaturalis, & multò minus posset cognoscere illos elici ab habitibus supernaturalibus, quia posset dubitare de modo, quo actus illi ab homine eliciuntur.

8. Dices 4: Peccatum contra legem naturæ est aliquid naturale, quod naturaliter ab Angelo cognosci potest: sed hoc peccatum tollitur per gratiam: ergo quando Angelus videt hoc peccatum esse sublatum, euidenter colligit adesse gratiam. Respondeo. Etiamsi Angelus videret internum & liberum peccatum esse sublatum, non ideo euidenter concluderet sublatum esse per gratiam: quia cùm naturaliter non cognoscat gratiam, potius putaret sublatum esse per contritionem naturalem, vel per solam condonationem Dei.

9. Dices 5. Quilibet Angelus in principio suæ creationis quando habuit actum fidei & charitatis clarè potuit intueri suum actum, & non nisi per lumen naturale, quia non habebat aliud lumen euidens. Respondeo. Negatur antecedens, quia non habebat lumen, quod euidenter ostenderet actum supernaturalem. Nam lumen naturale non erat sufficiens & proportionatum, lumen autem fidei erat obscurum. Dices, Angelus euidenter sciebat se habere illum actum, qui erat actus vitalis: ergo si non poterat illum clarè intueri, inde euidenter colligebat, esse supernaturalem: Respondeo. Etiamsi ita esset, non tamen distinctè cognouisset illum actum. 2. non agimus hîc de Angelo habente fidem & charitatem, sed de Angelo in puris naturalibus.

QVÆSTIO XIII.

De amore & dilectione Angelorum.

1. PRIMA CONCLVSIO. Angeli quædam amant naturaliter ac necessariò, quædam liberè ac cum electione. Vnde duplex est amor Angelicus: scilicet necessarius, & liber. Potest autem tribus modis esse necessarius aut liber: Primò, quoad exercitium. Secundò, quoad specificationem. Tertiò, quoad vtrumque simul.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Amor Angeli habet duplicem respectum; vnum ad bonum, quod amatur; alterum ad personam, cui illud bonum amatur: à priori respectu dicitur amor concupiscentiæ; à posteriori amor amicitiæ seu beneuolentiæ.

3. TERTIA CONCLVSIO. Angelus diligit seipsum amore beneuolentiæ tum liberè, tum necessariò. Ita D. Thomas q. 60. art. 3. Ratio est, quia vult sibi quædã bona quæ necessariò ac naturaliter amat, vt beatitudinem naturalem & conseruationem sui

ipsius:ergo necessariò se diligit amore beneuolentiæ. Rursum vult sibi quædam bona, quæ liberè & ex electione amat, vt hæc aut illa media ad beatitudinem naturalem, ergo liberè se diligit amore beneuolentiæ.

4. Qvarta Conclvsio. Angelus diligit Deum amore concupiscentiæ naturaliter ac necessariò. Sequitur ex dictis; quia naturaliter amat conseruationem sui ipsius: ergo naturaliter amat Deum, sine quo ipse conseruari nō potest: ergò naturaliter amat illum amore concupiscentiæ. Dices, Dæmon odit Deum, & vellet illum non esse; ergo non amat illum necessariò ac naturaliter. Respondeo. Non odit illum, vt authorem & conseruatorem naturæ: sed vt vindicem peccati, nec absolutè vult illum non esse, sed solùm vellet illum non esse vindicem.

5. Quæres: An sicut Angelus amat Deum naturaliter amore concupiscentiæ, sic etiam amore amicitiæ; Respondeo. Hoc pendet ex alia quæstione: An Angelus possit peccare contra legem naturæ, & in puris naturalibus. Nam qui amat Deum, vt vltimum finem naturæ, amat illum amore amicitiæ: sed qui necessariò amat vltimum finem naturæ, non potest peccare contra naturæ finem: qui autem potest peccare, non amat necessariò. Vide infra cap. 1. quæstione 1. conclus. 3. ad argum. 1. & 2.

QVÆSTIO XIV.

De locutione Angelorum.

1. Loqui nihil aliud est, quàm manifestare alteri suum actum internum, id est, conceptum mentis, aut affectum voluntatis. Hoc posito, certum est, Angelos posse sibi inuicem loqui, id est, cogitationes ac desideria sua manifestare, vt omnes Theologi docent, & apertè colligitur ex scripturis, Isaiæ 6. Zachariæ 2. Apocalyps. 6 & 1. Corinth. cap. 13. Ratio est quia sicut ad rectam gubernationem Angelorum conueniens fuit internos actus esse occultos, ita fuit necessarium, vt possent illos sibi mutuò manifestare, alioqui non possent socialiter inter se viuere. At dubium est, quomodò fiat hæc manifestatio, seu locutio? Multi putant fieri per solum consensum, non verò per aliquam efficientiam. Nam eo ipso, quòd vnus Angelus contentus est, vt alter sciat cogitationes suas, dicitur eas illi manifestare, nihil physicè efficiendo circa illum. Alij putant fieri per signa quædam spiritualia, quæ Angelus loquens efficit in seipso: quorum signorum alter Angelus, cui fit locutio, habet species, per quas potest videre illa signa, & simul intelligere, quid alter velit. Alij putant fieri per signa quædam spiritualia, quæ Angelus loquens imprimit in intellectu audientis, & quæ immediatè repræsentant se ipsa intellectui audientis, mediatè verò res significatas, nempe ipsas cogitationes loquentis, non intuitiuè, neque formaliter, sed quasi instrumentaliter, ad eum modum, quo voces sensibiles repræsentant conceptus. Alij putant fieri per signa sensibilia, quæ Angelus loquens efficit in aliquo corpore. Alij denique per hoc, quòd Angelus loquens producat propriam speciem suæ cogitationis in intellectu alterius.

2. Prima Conclvsio. Sicut homo homini manifestat suos conceptus per prolationem vocis, sic Angelus Angelo per impressionem speciei intelligibilis, id est, tunc Angelus manifestat alteri suum actum interiorem, quando imprimit illi speciem intelligibilem intuitiuè repræsentantem actum interiorem. Hinc patet, in quo formaliter consistat, non solùm locutio Angelica, sed etiam auditio. Nam locutio consistit in impressione speciei intelligibilis, repræsentantis actum interiorem: auditio verò in clara intuitione illius actus per speciē impressam. Hinc sequitur, magnam esse differentiam inter nostram & Angelorum locutionem: quia quando ego alteri loquor, tunc alter non videt meum internum actum intuitiuè, & in se: sed solùm in voce tanquam in signo, ac proinde non certò scit, hunc esse meum actum internum, qui per vocem significatur, sed solùm credit mihi dicenti: At quando Angelus loquitur Angelo, tunc alter alterius actum internum clarè intuetur, sicut in se est, ac proinde non credit tantùm; sed certò & euidenter cognoscit. Hinc vlterius sequitur, nos posse mentiri & decipere alios, quando illis loquimur, quod Angeli non possunt facere: Et ratio est, quia quando ego loquor, tunc alter non videt meum conceptum internum, vt in se est, sed quatenus voce exprimitur: possum autem voce exprimere aliquem conceptum, qui non est in meo intellectu, & sic decipiam alium. Hoc Angelus facere non potest, quia non imprimit alteri speciem intelligibilem, nisi sui actus, in ipso existentis.

3. Quæres: Quomodo Angelus imprimit alteri speciem sui actus? Respondeo. Hoc facit per modum obiecti. Nam sicut obiectum, quod actu visibile est, vt verbi gratia color illuminatus, imprimit speciem sui in oculo non impedito: sic etiam obiectum quod actu intelligibile est, imprimit speciem sui in intellectu proportionato: sed actus internus Angeli, cùm sit purè spiritualis, est obiectum actu intelligibile, ergo potest imprimere speciem sui in intellectu alterius Angeli: Hoc discrimen est, quod visibile, cùm sit agens naturale & non liberum, naturaliter & necessariò imprimat speciem in quocunque oculo proportionato: neque est in potestate illius imprimere speciem vni oculo, & non alteri. At contra fit in Angelo, quia cùm sit agens liberum: potest liberè vti suis potentijs & actibus, & imprimere speciem sui actus, quando vult, & cui vult.

4. Secvnda Conclvsio. Angelus potest loqui vni soli, si velit, ita vt alii non audiant, licet simul præsentes sint. Ratio patet ex dictis, quia tunc loquitur, quando confert speciem sui conceptus: illam autem liberè confert: ergo potest conferre, cui vult. Potest igitur loqui, cui vult. Et quia nemo potest audire illum, nisi accipiat ab eo speciem, sequitur neminem posse audire, nisi cui vult dare speciem. Contra fit in homine. Quando enim loquitur in multitudine, omnes illum audiunt, qui astant. Ratio est, quia quando loquitur, vtitur voce tanquam signo sui conceptus; vox autem agit naturaliter & non liberè.

5. Tertia Conclvsio. Angelus non potest loqui Angelo, nisi sit in eadem sphæra actiuitatis. Ratio est, quia si alter ab altero distaret, iam agēs posset agere in distans, quod supra negatum est fieri posse. Dices 1. Angelus potest cognoscere substantiam alterius Angeli distantis; ergo & cogitationes illius distantis. Respondeo. Non est par ratio. Nam Angelus cognoscit subsistentiam alterius à se distantis, per speciem concreatam, vt suprà dictum est cum D. Thoma; at cogitationes alterius cognoscit per speciem acceptam: non potest autem accipere speciem ab altero distante, quia nō potest fieri actio in distās. Dices 2. ergo Angelus non potest Angelo loqui, nisi sint simul in indiuisibili puncto. Respondeo. Non sequitur; quia satis est, si sint simul in eadem sphæra actiuitatis, verbi gratia, in eadem ciuitate, aut prouincia. Sicut enim Deus est vbique propter suam immensitatem: Ita Angelus potest esse in aliquo maximo spatio propter suam maximam perfectionem.

6. QVARTA CONCLVSIO. Angelus non eodem modo loquitur Deo, quo alteri Angelo. Probatur primò, quia cùm loquitur alteri Angelo, imprimit illi speciem, vt dictum est: Deo autem non potest imprimere speciem; cùm Deus non sit capax noui accidentis. 2. Cum loquitur Angelo alteri, manifestat illi aliquid occultum: at Deo nihil est occultum. Dices: quomodo ergo loquitur Deo? Respondeo. Loquitur Deo, quando cogitationes aut desideria sua dirigit ad Deum, non vt illi fiant manifesta; quia iam antea erant illi manifesta, sed vt aliquid ab eo impetret, vel vt illum laudet, vel vt eius maiestatem admiretur. Vide D. Thomam quæst. 107. art. 3.

7. QVINTA CONCLVSIO. Deus non loquitur Angelo nisi illuminando Angelum. Vnde locutio Dei ad Angelos non est simplex narratio: sed potius instructio, seu illuminatio. Est autem illuminatio, alicuius occultæ veritatis manifestatio. Deus autem potest dupliciter Angelo manifestare veritatem occultam. Primò, dando illi nouas species & nouum lumen: & tunc est clara reuelatio. Secundò, immutando tantùm species præexistentes, & dando lumen obscurum: & sic est obscura reuelatio, quæ ad fidem pertinet.

QVÆSTIO XV.

De virtute agendi Angelorum.

1. QVæritur 1. an Angelus extrà se possit producere qualitatem spiritualem. 2. an qualitatem materialem. 3. an substantiam. 4. an motum localem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Angelus potest extra se producere qualitatem spiritualem. Ita sentiunt illi omnes, qui docent vnum Angelum loqui alteri, producendo in illo speciem intelligibilem suæ cogitationis: vt nos suprà. Item illi, qui putant locutionem fieri per signa quædam spiritualia, quæ Angelus loquens imprimit in intellectu audientis: vt D. Thomas in 2. distinct. 10. art. 3. Denique illi, qui putant, vnum Angelum vi depellere alterum ex suo loco per impressam qualitatem. Et ratio, est, quia si agens corporeum potest producere qualitatem corpoream in subiecto corporeo, cur Angelus non possit producere spiritualem in subiecto spirituali?

3. SECVNDA CONCLVSIO. Angelus non potest immediatè producere qualitatem materialem, aut corpus alterare. Ita D. Augustinus lib. 3. de Trinitate, c. 8. D. Thomas quæst. 110. art. 2. & alii passim. Et colligitur ex illo Hebræor. 2. vers. 5. *Non enim Angelis subiecit Deus orbem terræ.* Ratio efficax dari non potest. Non enim probari potest, nisi hoc modo. Agens non potest aliquid producere, nisi quod in se vel formaliter, vel eminenter continet: Angelus nec formaliter, nec eminenter in se continet qualitatem corpoream: Ergo non potest eam producere. Hæc ratio esset efficax, si constaret Angelum non continere in se eminenter qualitatem materialem: hoc autem est incertum, imò hoc ipsum est, quod in quæstionem venit. Nam idem est quærere, an Angelus virtute seu eminenter in se contineat qualitatem materialem; & an habeat virtutem producendi talem qualitatem. Hactenus probatum non est, non continere. Nihilominus videtur esse consentaneum naturis rerum, vt forma materialis non contineatur eminēter, nisi vel in virtute primæ causæ, vel in alia forma eiusdem ordinis, id est in forma materiali. Dices: Anima rationalis potest producere qualitates materiales in corpore: Ergo multò magis Angelus. Antecedens probatur dupliciter, 1. Quia sæpè fit, vt ex sola imaginatione aut conceptione animi alteretur corpus nostrum aut calore, aut frigore, aut ægritudine. 2. Quia potentiæ sensitiuæ & vegetatiuæ sunt qualitates materiales, quæ immediatè ab anima producuntur. Respondeo. Alteratio corporis non fit immediatè ab anima, sed mediante phantasia, & appetitu sensitiuo, quæ sunt potentiæ materiales: hæ autem potentiæ non producuntur immediatè ab anima per imperium aut voluntatem, sed naturaliter emanant ab anima informante corpus.

4. TERTIA CONCLVSIO. Angelus non potest naturaliter producere vllam substantiam. Ratio est, quia substantia tribus modis produci potest. Primò, per creationem. Secundò, per eductionem formæ substantialis de potentia materiæ. Tertiò, per solam substantialem vnionem formæ cum materia, vt fit in productione hominis. Nullo horum modorum potest Angelus producere substantiam. Non primo, quia creare solius Dei est. Nec secundo, quia forma substantialis non potest educi de potentia materiæ, nisi præuia alteratione, siue dispositione: at Angelus non potest alterare materiam, vt dictum est. Nec tertio, propter eandem causam, quia talis vnio requirit dispositionem materiæ: quam Angelus præstare non potest: alioqui posset resuscitare hominem, quod tamen negant omnes Theologi, & dicunt esse signum diuinitatis.

5. QVARTA CONCLVSIO. Angelus potest mouere corpus localiter. Ita D. Thomas quæst. 110. art. 3. & alij passim. Et probatur 1. ex Scriptura, quia Angelus apprehendit Prophetam Abacuc, & portauit illum ex Iudæa in Babylonem (Daniel 14.) Item diabolus tulit Christum in pinnaculum templi, & in montem excelsum (Matth. 4.) Accedit experientia, quæ quotidie fit in hominibus obsessis.

6. Dices, si Angelus potest producere motum corporis, cur non etiam qualitatem corpoream, cùm sit eadem ratio? Et confirmatur, quia motus localis est perfectior, quàm alteratio: Ergo si potest efficere motum localem: potest etiam alteratione. D. Thom. art. 3. dat differentiam inter motum localem & alios motus, quòd per motum localem nihil intrinsecum reale acquiratur in mobili, sed solùm locus extrinsecus: per alios autem motus acquiratur aliquid intrinsecū reale. Alij dicunt motum localem non esse aliquod accidens reale, sed tantùm modum quendam obiecti mobilis. Respondeo. Angelus in se habet formaliter vim motiuam, quâ potest se mouere, vt omnes concedunt: hæc autem vis motiua, qua se mouet, cùm sit spiritualis, eminenter continet vim motiuam corporalem, & ideo per eandem suam vim potest Angelus mouere corpora. Quòd si constaret Angelum eodem modo habere quandam vim, quæ eminenter contineret vim corpoream calefaciendi, aut similes alterationes efficiendi, tunc etiam posset immediatè calefacere, & alterare materiam corporalem: hoc autem non constat. Ad confirmationem Respondeo, motum localem non dici perfectiorem, quòd maiorem afferat perfectionem mobili, quàm alij motus, quia hoc falsum est; sed quia conuenit rebus etiam perfectissimis; & minori cum transmutatione coniunctus est, quàm alij motus.

7. QVINTA CONCLVSIO. Probabile est, Angelum, quando mouet corpus, imprimere illi aliquem impetum, seu impulsum distinctum ab ipso motu. Ita Conimbricenses. 6. Physic. cap. 2. quæst. 1. artic. 8. Et Molina quæst. 54. artic. 5. Et probatur 1. quia homo imprimit talem impulsum vt patet in motu proiectorum. Secundò, Quia boni Angeli vi de loco in locum impellunt dæmonem, nec aliter videntur hoc facere posse, nisi imprimendo illi spiritualem im-

pulſum, qui in ſubſtantia dæmonis immediatè recipitur.

8. Dices: Angelus non poteſt producere qualitatem in corpore, vt dictum eſt: ſed hic impulſus eſt quædam qualitas: Ergo non poteſt impulſum producere. Reſpondeo. Non eſt eadem ratio de hac qualitate, & de aliis: quia hæc tota per ſe primò ordinatur ad motum localem, & eſt quaſi participatio virtutis motiuæ exiſtentis in mouente. Quare eiuſdem virtutis eſt, poſſe producere hanc qualitatem & poſſe producere motum localem. Sicut ergo Angelus habet in ſe vim mouendi localiter: ita habet vim producendi qualitatem motiuam, qua mediante fit motus.

9. SEXTA CONCLVSIO. Angeli mediante motu locali, poſſunt applicare actiua paſſiuis, & ſic multos mirabiles effectus producere. Ac primò poſſunt ignem ex ſuo elemento dimittere, & applicare ad inflammandas domos ac templa, iuxta illud Iob. 1. verſ. 16. *Ignis Dei cecidit è cælo, & tactas oues, puerosque conſumpſit.* Poſſunt immittere vehementes & turbulentos ventos, qui magna diruant ædificia, iuxta illud Iob. 1. verſ. 19. *Repentè ventus vehemens irruit à regione deſerti, & concußit quatuor angulos domus, quæ corruens oppreßit liberos tuos, & mortui ſunt.* Tertiò. Poſſunt excitare tempeſtatem in mari: vel commouendo aquas maris ab imo, vel magnos ventos immittendo. Similiter excitare motum terræ, agitando exhalationes terræ viſceribus incluſas. Quartò Poſſunt in humano corpore efficere morbos, ſomnia, & cruciatus, videlicet ſi conturbent humores, ſi moueant & conforment ſpiritus animales, ſi diſtrahant & diſiungant compagines & connexiones membrorum. Quintò. Poſſunt varios morbos ſanare, applicando naturales herbas, & medicinas, quarum vim & naturam optimè perſpectam habent. Sextò, Quidquid per occultas virtutes herbarum, lapidum, gemmarum, ſuccorum, animalium fieri poteſt, hoc poſſunt præſtare angeli, ſi virtutes illas ad agendum applicent. Poſtremò, poſſunt quælibet corpora ex vno loco transferre in alium, res præſentes ſubitò è conſpectu noſtro ſubtrahere, abſentes verò facere præſentes, mouere ſtatuas, vt videantur ambulare, mouere linguam aſinæ, vt videatur loqui. Hæc & ſimilia faciunt per motum localem.

QVÆSTIO XVI.

De Aſſumptione Corporum.

1. CErtum eſt, Angelos ſæpè apparere hominibus in aſſumptis corporibus. Quæritur 1. Quomodo fiat hæc aſſumptio. 2. Qualia ſint corpora, quæ aſſumuntur. 3. An Angeli in aſſumptis corporibus poſſint exercere actus vitales.

2. PRIMA CONCLVSIO. Aſſumptio corporis tribus modis fieri poteſt. 1. per informationem, & ſic anima reſumet corpus in reſurrectione. 2. per vnionem hypoſtaticam, & ſic perſona Verbi aſſumpſit corpus Chriſti. 3. per vnionem accidentalem: & ſic angeli aſſumunt corpora, in quibus apparent. Ad hanc autem vnionem accidentalem tria requiruntur. 1. Vt angeli ſubſtantialiter exiſtant in corporibus aſſumptis. 2. Vt exiſtant in illis, ſicut motor eſt in mobili. 3. Vt vtantur iis, tanquam inſtrumentis ad ſe manifeſtandos. Ex defectu huius tertiæ conditionis, non fuit aſſumptio propriè dicta, quando diabolus aſſumpſit ſerpentem ad decipiendam Euam, aut quando obſidet corpora Energumenorum; aut quando angelus aſſumpſit linguam aſinæ Balaam ad loquendum; aut denique, quando intelligentiæ mouent orbes cæleſtes. Nam huiuſmodi aſſumptiones non fiunt ab angelis ad ſe manifeſtandos, ſed ob alios fines, vt per ſe patet.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Corpora quæ ab angelis aſſumuntur, aliquando ſunt vera corpora hominum recens defunctorum; aliquando ſunt tantùm apparentia, quæ non habent vera membra, ſed ſolum externam ſpeciem membrorum: Hæc autem formari ſolent ab angelis ex aëre condenſato. Vide D. Thom. quæſt. 114. art. 4. ad 2. & Caiet. in 2. 2. quæſt. 95. art. 3.

4. TERTIA CONCLVSIO. Angeli in aſſumptis corporibus poſſunt ambulare, comedere, loqui, non tamen propriè exercere actus vitales. Nam angelus Raphaël locutus eſt cum Tobia, ambulauit & comedit, quamuis illæ tres actiones non fuerint eiuſdem rationis cùm noſtra locutione, ambulatione, & comeſtione: Nos n. vitaliter hæc facimus, non item Angeli. Hinc rectè docet Bellarm. lib. 1. de ſacrament. cap. 24. Angelos non poſſe conficere ſacramentum, quia non poſſunt propriè & vitaliter pronunciare formam ſacramentalem. Porro de Angelis, qui in aſſumptis corporibus dicuntur generare, legi poteſt Auguſt. lib. 15. de ciuitate Dei cap. 23.

CAPVT II.

De gratia Angelorum.

QVæritur 1. an Angeli acceperint gratiam in inſtanti creationis. 2. an illam acceperint per propriam diſpoſitionem. 3. an acceperint illam iuxta proportionem naturalium. 4. an acceperint illam ex meritis Chriſti. 5. an acceperint ſolam gratiam habitualem. 6. an cum gratia acceperint etiam fidem ſupernaturalem, & quarum rerum.

QVÆSTIO I.

An Angeli ſint creati in gratia ſanctificante?

1. ALiqui docent creatos eſſe in puris naturalibus, & poſtea quoſdam accepiſſe gratiam propter bonum vſum liberi arbitrij: alios non accepiſſe propter malum vſum liberi arbitrij. Ita Hugo Victorinus, tractatu 2. cap. 2. Magiſter in 2. diſt. 5. Bonauentura in 2. diſt. 4. a. 1. quæſt. 2. Richardus & Marſili. ibid. Ratio eſt, quia Deus non ſolet dare gratiam alicui, habenti vſum liberi arbitrij, niſi per proprium actum ſe diſponat: at Angeli in primo inſtanti creationis non potuerunt ſe diſponere. Hoc probat Hugo, quia diſpoſitio debet eſſe libera, ſed non poteſt eſſe libera in primo inſtanti; quia libertas arbitrij refertur ad actionem futuram, non autem ad præſentem; conſiſtit enim libertas in quadam indifferentia voluntatis reſpectu operationis futuræ.

2. PRIMA CONCLVSIO. Angeli non habuerunt priùs gratiam, quàm gloriam. Probatur: Quia meritum eſt prius, quàm præmium, cùm ſit quaſi via ad præmium: ſed Angeli per gratiam meruerunt gloriam: Ergo prius habuerunt gratiam, quàm gloriam. Minor patet, quia Angeli non ſunt filij Dei per naturam, ſed per gratiam, vt docet Apoſtolus Hebræorum 1. vbi ponit hanc differentiam inter Chriſtum & Angelos, quod Chriſtus ſit filius, & hæres naturalis; Angeli verò per gratiam & adoptionem. Hæc concluſio non ſolùm vera eſt de prioritate naturæ, ſed etiam temporis, vt oſtendam c. 3. quæſt. 1. concl. 3.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Angeli mali habuerunt gratiam ante lapſum. Ita D. Aug. lib. 11. de ciuitate Dei cap. 13. & alij authores citandi in ſequenti concluſione. Et colligitur ex ſcripturis. Iſa. 14. verſ. 12. *Quomodo cecidiſti de cælo Lucifer, qui mane orie-*

baris. Et Ezech. 28. verſ.12. *Tu ſignaculum ſimilitudinis, plenus ſapientia & decore*, &c. Quæ duo loca intelliguntur ad literam de primo Angelo, qui lapſus eſt. Idem patet ex Ioan.8.v.44. *In veritate non ſtetit*, id eſt, Lucifer non perſeuerauit in iuſtitia & ſanctitate. Ratio concluſionis eſt. Quia mali Angeli fuerunt à Deo ordinati, & creati ad beatitudinem ſupernaturalem, quam obtinuiſſent, ſi voluiſſent: Ergo habuerunt media neceſſaria ad conſequendam illam beatitudinem: Ergo habuerunt gratiam iuſtificantem. Et confirmatur à ſimili de bonis Angelis, & primis parentibus. Nam certum eſt bonos Angelos habuiſſe gratiam ante beatitudinem, vt poſtea oſtendam; Ergo etiam alij habuerunt ante peccatum. Sequela patet, quia ante peccatum non diſcreuit Deus inter bonos & malos Angelos, vt docet D. Thomas, quæſt. 63. art. 5. ad 4. & Auguſtinus lib.11. de ciuit. Dei cap.3. Similiter certum eſt, primos parentes habuiſſe gratiam ante peccatum, vt patet ex Concilio Tridentino, ſeſſ.5. de peccato originali. Eſt autem eadem ratio de Angelis malis, quod ad hoc attinet.

4. Tertia Conclusio. Omnes Angeli in primo inſtanti creationis acceperunt gratiam ſanctificantem. Ita D. Thomas, quæſt. 62. art. 3. Durand. in 2. diſt. 4. quæſt. 2. Ioannes Maior ibid. Albert. diſt. 3. Scotus lib.1. de natura & gratia cap.5. Molina quæſt.62. art.3. Valentia q.13. puncto 1. & Aug. lib.12. de ciuit. Dei, cap.9. vbi ſic ait: *Deus in Angelis erat condens naturam, & largiens gratiam*. Et colligitur ex illo Ezech.28.v.15. *Perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ donec inuenta eſt iniquitas in te*. Ratio D. Thomæ eſt; quia Deus ſtatim ab initio dedit vnicuique rei creatæ, vel totam perfectionem, vel media ad eam acquirendam, ergo angelis dedit gratiam, quæ eſt medium ad gloriam. Et confirmatur.

1. Quia angeli in primo inſtanti poterant accipere gratiam, & Deus poterat illam conferre: & decebat ita fieri, quia in primo inſtanti erant perfectè ordinati ad beatitudinem ſupernaturalem; non poterant autem perfectè eſſe ordinati niſi per gratiam. 2. Angeli mali habuerunt gratiam ante lapſum, vt dictum eſt: ſed ille lapſus contigit in ſecundo inſtanti, vt poſtea dicemus: ergo habuerunt gratiam in primo inſtanti. 3. Primus parens eſt creatus in gratia, vt docent SS. Patres circa illud Geneſ.1. *Creauit Deus hominem ad imaginem & ſimilitudinem ſuam*: Idem ergo dicendum eſt de Angelis.

5. Dices, Ioannes Papa, capite *viſis*, 16.q. 2. dicit diabolum dolere & erubeſcere, quòd ipſe in cœlo nõ habuerit charitatem, quam homines habent in terra. Vnde ſequitur, diabolum nũquam habuiſſe gratiam, quia gratia ſemper eſt coniuncta cum charitate. Reſpondeo. Loquitur Pontifex de charitate perſeuerante, quam multi homines habent & diabolus non habuit. Itaque dolet & erubeſcit, quòd cùm ipſe amiſerit gratiam, adhuc videat homines perſeuerare in gratia. Alij tamen aliter explicant, nempe dolere diabolum, quòd homo charitatem ſemel amiſſam poſſit recuperare, ipſe non poſſit.

6. Dices 1. Species intelligibiles dicuntur Angelo connaturales, eo quòd Angelus creatus ſit cum illis ſpeciebus. Ergo ſi eſſet creatus cum gratia, diceretur etiam gratia illi connaturalis: hoc autem abſurdum eſt: ergo & illud. Reſpondeo. Non eſt ſimile; Quia ſpecies intelligibiles ſunt angelis infuſæ in creatione propter finem, & ordinem naturalem, gratia verò propter finem & ordinem ſupernaturalem.

7. Dices 3. Si omnes Angeli in primo inſtanti habuiſſent gratiam & charitatem, omnes etiam in primo inſtanti fuiſſent conuerſi ad Deum per actum charitatis ſupernaturalem, & ita immutabiliter adhæſiſſent Deo, quia liberum arbitrium angelorum eſt inflexibile, vt docet D. Thomas: ſed non ita contigit: ergo in primo inſtanti non habuerunt gratiam & charitatem. Reſpondeo. Solutio pendet ex ſequenti quæſtione.

QVÆSTIO II.

An Angeli per proprium actum ſe diſpoſuerint ad gratiam?

1. Affirmant Caietan. in 2. 2. q. 24. art. 3. ad 3. Ferrarienſis lib. 3. contra Gentes cap. 100. & Valentia q.13. punct. 1. aſſert. 3. Negant Capreolus in 2. diſt. 4. q. 1. ad 1. Molina q. 72. art. 3. ad 4. Ratio Capreoli eſt. Quia talis debet eſſe ordo operationum Angelicarum, vt naturalis præcedat, ſupernaturalis ſequatur.

2. Prima Conclusio. Angeli in primo inſtanti potuerunt ſupernaturalem actum dilectionis Dei exercere, vel non exercere, ac proinde actus ille fuit liber quoad exercitium. Ratio eſt, quia Angeli in primo inſtanti habuerunt hæc tria. 1. Fidem ſupernaturalem ex parte intellectus. 2. habitum charitatis, vel certè auxilium actuale gratiæ excitantis ex parte voluntatis. 3. Libertatem arbitrij. Sed hæc tria ſufficiunt ad actum charitatis exercendum: Ergo in primo inſtanti potuerunt illum exercere. Et confirmatur. Quia boni Angeli in ſecundo inſtanti habuerunt actum dilectionis, & mali non habuerunt. Ergo in ſecundo inſtanti, actus ille fuit liber quoad exercitium: Ergo etiam in primo inſtanti, cùm ſit par ratio vtriuſque, quia in vtroque inſtanti erant omnia requiſita ad libertatem actus.

3. Dices. In primo inſtanti non fuit libertas voluntatis: Probatur 1. ex ſententia D. Thomæ, qui putat Angelum in primo inſtanti non potuiſſe peccare propter defectum libertatis. 2. Ex ſententia Hugonis & Magiſtri, qui docent libertatem voluntatis in eo conſiſtere, quòd voluntas ſit indifferens ad operandum pro futuro tempore, quia debet eſſe indifferens vt operetur, vel non operetur. Hæc autem indifferentia nõ potuit eſſe in Angelis in primo inſtanti, niſi reſpectu ſequentis temporis: ergo in primò inſtanti non potuit eſſe libera actio voluntatis.

4. Reſpondeo. In primo inſtanti potuit eſſe libertas ſufficiens ad peccandum & ad meritum, vt infra dicemus. Ratio eſt, quia non eſt neceſſe, vt voluntas priùs tempore ſit indifferens ad operandum; ſed ſufficit, quòd prius natura ſit indifferens, vt docet Vaſquez diſp.68. cap. Bellarm. lib. 3. de gratia & liberò arbitrio, cap. 13. & alij paſſim. Et quamuis D. Thomas ſæpè doceat Angelum in primo inſtanti non poſſe peccare, hoc tamen non dicit fieri ob defectum libertatis, ſed ob aliam cauſam. Nam quæſt. 63. a.5. ad 3. fatetur Angelum in primo inſtanti poſſe mereri: at meritum non poteſt eſſe ſine libertate arbitrij.

5. Secunda Conclusio. Incertum eſt: an omnes Angeli in primo inſtanti fuerint ad Deum conuerſi per actum dilectionis; veriſimile tamen eſt omnes hoc feciſſe. 1. Pars ſequitur ex dictis. Quia cùm fuerit illis liberum conuerti, vel non conuerti, non poſſumus certò cognoſcere, an fecerint, nec-ne, præſertim cum ex ſcripturis nihil certi colligi poſſit. 2. Pars eſt Caietani, Ferrarienſ. & Valent. locis citatis, & colligitur ex D. Thoma. q. 62. art. 6. vbi docet Angelos perfectiores accepiſſe maiorem gratiam, quia fortiùs & efficacius ſunt ad Deum conuerſi. Et quæſt. 63. art. 3. ad 4. dicit omnes Angelos meruiſſe in primo inſtanti creationis: hoc autem non potuit fieri ſine ſupernaturali actu dilectionis. Ratio eſt,

quia Angeli in primo instanti habuerunt supernaturalem cognitionem Dei. Ergo etiam supernaturalem amorem, præsertim cùm non esset vllum impedimentum, aut praua aliqua cogitatio, quæ ipsos à tali amore auerteret. Et confirmatur: Quia in collatione gratiæ contrahitur quædam spiritualis amicitia inter Deum & creaturam rationalem, sed amicitia consistit in mutua dilectione: ergo in primo instanti, quo Angelis collata est gratia, fuit mutua dilectio inter Deum & Angelos.

6. DICES. Si omnes Angeli dilexerunt Deum in primo instanti, ergo nullus postea peccauit: sed omnes immobiliter adhæserunt Deo, cùm illorum arbitrium sit inflexibile, vt docet D. Thom. q.64. art.2. Item, si omnes dilexerunt Deum, ergo omnes meruerunt gloriam: ergo omnes illam adepti sunt, quia, vt docet D. Thomas quæst. 62. artic. 5. Angeli post vnum actum meritorium adepti sunt gloriam. Respondeo 1. Hæc omnia, quæ adferuntur, sunt vera in sententia D. Thomæ, quando actus Angeli est perfectè deliberatus, & ex omni parte liber, qualis nô fuit in primo instanti ex mente D. Thomæ. Respondeo 2. Angeli non sunt inflexibiles, vt infrà dicam. Et quamuis meruerint primam gloriam, vt dicetur in vltima conclusione, non tamen omnes eam adepti sunt, quia non omnes perseuerarunt, vt fatetur ipsemet D. Thom. q. 6. art.5. ad 4.

7. TERTIA CONCLVSIO. Iste actus dilectionis, quem Angeli in primo instanti habuerunt, potuit effectiuè produci, vel ab habituali gratia, vel ab actuali. Prior pars patet, quia Angeli in 1. instanti habuerunt gratiam & charitatem habitualem, ergo potuerunt illa vti, cùm nullum appareat impedimentum. Posterior etiam patet, quia homo adultus, qui se disponit ad gratiam per actum contritionis, eo ipso instanti, quo accipit gratiam habitualem, elicit etiam actum contritionis per auxilium gratiæ actualis: ergo simile potuit contingere in Angelis.

8. QVARTA CONCLVSIO. Actus ille si ponatur productus à gratia habituali, non rectè dicetur, fuisse dispositio ad gratiam habitualem. Probatur, quia dispositio debet esse prior, quàm forma ad quam disponit, sed actus ille, si producatur à gratia habituali, est posterior: ergo non potest esse dispositio ad illam gratiam. Respondent aliqui, actum illum esse priorem gratia in genere causæ materialis, quatenus disponit subiectum ad gratiam suscipiendam; Posteriorem verò in genere causæ efficientis, quatenus producitur à gratia: non esse autem absurdum si vnum sit alio prius & posterius in diuerso genere causæ: sed contra, quia principium effectiuum est simpliciter prius suo effectu: ergo si gratia est prior actu dilectionis in genere causæ efficientis erit simpliciter prior. De hoc ex professo agitur in 1. 2. quæst. 112.

9. QVINTA CONCLVSIO. Actus ille, si ponatur productus à gratia actuali, rectè dicetur fuisse dispositio ad gratiam habitualem. Probatur, quia sic potuit esse natura prior ipso habitu gratiæ. Et hoc probabilius est, quia sanctificari per propriam dispositionem perfectius est, quàm sanctificari sine illa, vt D. Thomas docet 3. part. q.34. a. 3. & ratio est, quia cùm quis se disponit ad gratiam, tunc aliquo modo cooperatur suæ sanctificationi: sed perfectius est cooperari, quàm merè passiuè se habere.

10. DICES, Christus in instanti conceptionis accepit gratiam sanctificantem sine propria dispositione, quia debebatur illi gratia ratione vnionis hypostaticæ, ergo perfectius est habere gratiam sine dispositione, ergo verisimile est Angelos hoc modo accepisse. Respondeo, Negatur antecedens. Quia licet Christo fuerit gratia debita propter vnionem hypostaticam, non tamen ideo excluditur dispositio, & cooperatio Christi. Imo Diuus Thomas, loco citato probat ex eo, Christum se disposuisse ad gratiam, quia hoc est multò perfectius, quàm habere gratiam sine propria dispositione, quo pacto eam accipiunt infantes quando baptizantur.

11. DICES 2. Magis connaturale est actui vt producatur ab habitu, quàm sine habitu, ergo potius dicendũ est actum illum dilectionis productum esse à gratia habituali, quàm actuali. Respondeo. Illa duo non possunt simul consistere, nempe actum produci à gratia habituali, & esse dispositionem ad gratiam habitualem.

12. SEXTA CONCLVSIO. Per illum actum dilectionis omnes Angeli in primo instanti meruerunt de condigno primam gloriam; non tamen primam gratiam neque augmentum gratiæ. Ita Diuus Thomas quæst. 63. art. 5. ad 3. & artic. 6. in corpore. Ratio est, quia Angeli in 1. instanti fuerunt in gratia, & actus dilectionis ille fuit liber, quoad exercitium, quæ libertas sufficit ad meritum, vt patet in Christo: Ergo per illum actum aliquid meruerunt: non primam gratiam, quia illa non cadit sub meritum, cùm sit principium meriti; nec augmentum gratiæ, quia prima gratia fuit data ad æqualitatem dispositionis. Ergo non potuit augeri ratione eiusdem dispositionis. Restat igitur, vt meruerint primam gloriam, quia illam potuerunt mereri; vt patet exemplo hominis adulti, qui per actum contritionis ad gratiam se disponit, & per illum actum non meretur gratiam, sed gloriam, vt docetur in 1. secundæ in materia de merito.

13. DICES 1. Vt actus aliquis sit meritorius, debet effectiuè produci à gratia habituali: sed actus ille, de quo agimus, non procedit à gratia habituali, iuxta præcedentem conclusionem: Ergo non est meritorius. Respondeo. Satis est si actus sit supernaturalis, & procedat ab auxilio gratiæ actualis, & subiectum sit gratum Deo; quæ omnia fiunt in proposito.

14. DICES 2. Subiectum non videtur esse gratum Deo: Nam actus dilectionis, de quo agitur, est dispositio ad gratiam: ergo est natura prior, quàm gratia: ergo in illo priori subiectum non est gratum Deo: ergo in illo priori actus ille non est meritorius. Respondeo. Non est meritorius in illo priori naturæ, quo præcedit gratiam, sed est meritorius in illo instanti temporis, quo simul est cum gratia. Itaque actus ille dupliciter potest referri. 1. ad gratiam. 2. ad gloriam: vt refertur ad gratiam, antecedit ipsam ordine naturæ, & sic non est meritorius, sed tantùm dispositiuus: vt autem refertur ad gloriam, coniunctus est cum gratia; & habet subiectum informatum gratia, ac proinde potest esse meritorius gloriæ.

15. DICES 3. Qui habet primam gratiam, illi iure debetur prima gloria: sed Angeli habent primam gratiam sine merito: ergo debetur illis prima gloria sine merito: ergo non merentur primam gloriam per actum dilectionis. Respondeo. Negatur hæc vltima consequentia: quia licet prima gloria deberetur Angelis propter primam gratiam, poterat tamen etiam deberi alio titulo, nempe propter actum meritorium: Sicuti Christo debebatur gloria corporis, tanquam Filio Dei naturali; & tamen illam meritus est per passionem & mortem. Pro quo notandum est ex Concilio Tridentino, sess. 6. cap. vltimo, gloriam dari iustis, & vt hæreditatem debitam filiis, & vt mer-

eedem debitam operibus. Quamuis ergo propter gratiam debeatur nobis gloria, tanquam paterna hereditas, tamen propter meritum debetur, tanquam merces ex iustitia.

16. Dices 4. Si prima gloria debetur vno titulo propter primam gratiam, tunc melius esset, illo actu meritorio mereri augmentum gloriæ, quàm primam gloriam, quia prima gloria iam alio titulo debetur. Respondeo. Hoc non potest fieri, quia qui meretur augmentum gloriæ, necessariò etiam meretur augmentum gratiæ: at gratia non potest eodem instanti infundi & augeri.

QVÆSTIO III.

An Angeli acceperint gratiam iuxta quantitatem suorum naturalium?

1. Affirmant D. Thomas quæst. 62. art. 6. Molina ibidem, & Magister in 2. dist. 3.

2. Prima Conclvsio. Quò quisque Angelus fuit perfectior in natura, eò accepit maiorem gratiam in instanti creationis. Est probabilis, sed non certa. D. Thomas probat duabus rationibus. 1. est, Quia Deus sicut est author naturæ, ita etiam est author gratiæ: ergo cùm naturam Angelicam ordinauerit ad gratiam, verisimile est, quòd perfectiorem naturam ordinauerit ad maiorem gratiam. 2. est, Quia quò quis Angelus perfectior est, eò maiori conatu potuit se ad gratiam disponere: ergo cum verisimile sit, vnumquemque operatum esse toto suo conatu, verisimile quoque est perfectiores Angelos maiori conatu disposuisse se, ac proinde maiorem gratiam accepisse. Hæ duæ rationes in materia dubia sunt probabiles, nō tamen conuincūt. Non prior, Quia Christus & B. Virgo acceperunt maiorem gratiam, quàm Angeli: & tamen Angeli sunt perfectiores in natura: ergo Deus non semper dat gratiam iuxta proportionem naturalium. Nec posterior, Quia Angeli, perfectiores potuerunt peccare, & aliqui de facto peccarunt: ergo potuissent remissiùs operari, & non toto conatu.

3. Secvnda Conclvsio. Quòd Deus perfectiori Angelo dederit maiorem gratiam & charitatem, hoc ita factum est ex libera Dei voluntate, vt neque dignitas Angelica fuerit causa motiua voluntatis Dei, neque fuerit aliqua causa ex parte Angelorum propter quam fieret talis distributio. Ac primò, quòd dignitas Angelorum non mouerit voluntatem Dei, constat ex doctrina superiùs tradita, cap. 11. de voluntate Dei, quæst. 9. quia motiuum diuinæ voluntatis non potest esse aliquid creatum, sed sola bonitas increata: Nulla enim bonitas habet rationem finis, respectu Dei, sed tantùm rationem medij. 2. Quòd etiam ex parte Angelorum non fuerit aliqua causa collationis gratiæ (cum tamen in iis, quæ Deus facit, optimè dicatur vnum esse causa alterius, & vnum fieri propter aliud, vt explicatum est loco citato.) Probatur hac ratione: Quia dignitas naturæ Angelicæ non fuit causa efficiens diuisionis gratiæ, vt per se patet: nec meritoria, quia non potuit ex proprijs viribus mereri gratiam: nec finalis, vt notum est: nec materialis: quia quamuis natura Angelica, quæ iustificatur, sit causa materialis iustificationis, quia scilicet recipit in se gratiam iustificantem: tamen hæc causalitas non est sufficiens, vt vni detur maior gratia, quàm alteri.

4. Tertia Conclvsio. Quòd perfectior Angelus maiori conatu se disposuerit ad maiorem gratiam non est factum ex solis naturæ viribus, sed ex maiori gratia præueniente & adiuuante. Ratio est, Quòd dispositio ad aliquam formam debet esse proportionata formæ: at nulla est proportio inter actum naturalem, & formam supernaturalem; ergo Angelus solo conatu naturali non potuit se disponere ad gratiam, & multò minus ad maiorem gratiam: ergo quòd vnus Angelus magis se disposuerit, quàm alius, hoc ideò est, quia vnus maiori gratia excitante fuit præuentus, quàm alius.

QVÆSTIO IV.

An Angeli acceperint gratiam ex meritis Christi?

1. Hoc aliqui disputant in 3. par. quæst. 19. vbi agitur de meritis Christi: nos hic breuiter proponemus propter connexionem materiæ.

2. Prima Conclvsio. Probabile est, omnes Angelos accepisse gratiam ex meritis Christi præuisis. Ita Suarez tomo 1. disput. 42. sect. 1. & citat pro se multos authores. Nititur autem his fundamentis. 1. Christus fuisset venturus, etiamsi Adam non peccasset. 2. Christus est caput hominum & Angelorum. 3. Angeli viatores habuerunt fidem Christi. 4. Angeli peccarunt ex occasione reuelatæ Incarnationis. Sed hæc fundamenta non sunt certa, vt in progressu patebit.

3. Secvnda Conclvsio. Multò probabilius est: Angelos non accepisse gratiam ex meritis Christi præuisis sed ex sola Dei voluntate & liberalitate. Ita D. Thomas in 3. distinct. 13. quæst. 2. art. 2. Bonauentura, Paludanus, Durandus, Gabriel, & alij ibidem. Hæc conclusio nititur duobus fundamentis. Vnum est, quòd gratia Angelorum fuerit independens à peccato Adami & consequenter à morte Christi, vt est communis sententia, quam sequitur Suarez lib. 1. de prædestin. cap. 12. Et ratio est: Quia gratia angelorum fuit independens à peccato Angelico; ergo multò magis à peccato Adami. Nam peccatum Angelicum fuit aliquo modo causa peccati Adami. Et confirmatur: Quia id quod prius est, non dependet à posteriori: sed voluntas dandi Angelis gratiam, fuit prior, quàm voluntas permittendi eos perdere gratiam per peccatum; ergo fuit prior præuisione peccati Angelici ergo etiam prior præuisione peccati Adami. Nam peccatum Adami ortum est ex instinctu Angeli peccatoris. Alterum fundamentum est: quòd merita Christi supponant peccatum Adami, & dependeant à carne passibili, quod multis modis probari potest. 1. Quia ex sententia D. Thomæ, Augustini & aliorum Patrum, si Adam non peccasset, Christus non venisset. 2. Quia omnia merita Christi consummata sunt per mortem, vt alibi dicetur. 3. Quia omnia dependent à promissione Dei: Deus autem nihil promisit Christo, nisi dependenter à morte & passione, iuxta illud Isaiæ 53. vers. 10. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum.* Ex his fundamentis sic argumentor. Gratia Angelorum est independens à peccato Adami: Ergo non est fundata in meritis Christi, quæ dependet à peccato Adami.

4. Dices 1. Christus est caput totius Ecclesiæ, vt habetur Ephes. 1. vers. 23. ergo est caput hominum & angelorum: quia illi simul constituunt vnam Ecclesiam, vt ibidem explicat D. Hieronymus, ergo homines & angeli sunt membra vnius corporis sub Christo capite, ergo accipiunt influxum gratiæ ab illo capite. Nam sicut in corpore naturali caput influit in cætera membra: sic etiam fit in corpore mystico. Respondeo. 1. Multi negant Christum secundùm humanitatem esse caput Angelorum, vt Altisiodorensis, Gabriel, Driedo. His fauet Chrysostomus, Theophylactus, & multi alij Patres, qui dicunt Christum secundùm humanitatem esse caput hominum: & secundùm diuinitatem esse caput Angelorum: & sic explicant vbiq. D. Paulum, cùm de hac re loquitur. Secundū hunc sensum cessat obiectio. Nā si

Christus secundùm diuinitatem est caput Angelorum, iam non solùm Christus, sed etiam Pater & Spiritus sanctus est caput Angelorum, quia diuinitas illis omnibus communis est: ergo omnes personæ, quatenus sunt vnus Deus, non meritoriè, sed Physicè, & effectiuè influunt gratiam in Angelis, quod verissimum est, & ab omnibus concedi debet. Respondeo. 2. Christus secundùm humanitatem potest etiam dici caput Angelorum: aliter tamen quàm hominum. Nam 1. respectu hominum est caput homogeneum; quia est eiusdem naturæ cum hominibus. 2. est caput hominum, quoad internum influxum gratiæ. 3. quoad exteriorem gubernationem: at respectu Angelorum, nec est caput homogeneum, nec quoad internum influxum gratiæ sanctificantis; sed quoad gubernationem & excellentiam. Respondeo 3. si Adam non peccasset, tunc Christus secundùm humanitatem, neque hominum, neque Angelorum fuisset caput, quia tunc non fuisset facta Verbi Incarnatio: neque Christus homo fuisset in rerum natura. Nec tamen homines & Angeli fuissent sine capite. Nam Deus constituerat Adamum caput omnium hominum, & Michaëlem caput Angelorum: at quia peccauit Adamus, & secum perdidit omnes homines, quorum erat caput, voluit illis Deus succurrere, & dedit aliud caput, nempe Christum Redemptorem, qui membra mortua ad vitam reuocaret. Hinc Christus rectè dicitur caput, author, primogenitus, & finis totius creaturæ, quia per ipsum restaurata est. Vide D. Augustinum in Enchiridio, cap. *62*.

5. Dices 2. Angeli mali peccauerunt ex occasione reuelatæ Incarnationis, quia scilicet non voluerunt acceptare & obedire Christo, qui ipsis reuelabatur: ergo boni Angeli, qui acceptarunt Christum, meruerunt gratiam: ergo acceperunt illam per merita Christi. Respondeo. Negatur antecedens, vt patebit, cap. 4. quæst. *6*.

6. Dices 3. Angeli viatores habuerunt fidem Christi: ergo per illam fidem sanctificati sunt. Ergo per merita Christi sanctificati sunt. Antecedens est Diui Thomæ quæst. *64*. art. 1. ad 4. Sequela probatur. Quia Christus ideo per fidem fuit reuelatus, vt in eum crederemus, tanquam in authorem gratiæ: ergo si Angelis reuelatus est, crediderunt in eum tanquam in authorem gratiæ: ergo acceperunt gratiam ex illius meritis. Respondeo. Solutio pendet ex quæst. *6*.

7. Dices 4. Quidquid est tale per participationem, reuocatur ad id, quod est tale per se: sed angeli sunt grati per participationem: & solus Christus est per se gratus: ergo angeli reuocantur ad Christum, vt ab illo & per illum obtineant gratiam. Respondeo. Christi persona & diuinitas est grata per essentiam: Christi humanitas est grata per participationem. Nam omnis creatura, quidquid habet, hoc à Deo participat: solus Deus habet omnia per essentiam, siue formaliter, siue eminenter.

8. Dices 5. Quod est supremum in vno genere, est causa cæterorum eo modo, quo esse potest: sed Christus est supremus in genere gratiæ: ergo est causa gratiæ angelorum, finalis, exemplaris & meritoria. Quia his omnibus modis esse potest. Respondeo. Non potest: & hoc tam certum est, quàm certum est Christum non fuisse venturum si Adam non peccasset: potest tamen gratia Christi esse causa gratiæ hominum prædestinatorum, in illo triplici genere causæ: Quia prædestinatio hominum est posterior Incarnatione Christi, & fundatur in meritis Christi, vt suo loco dictum est. At prædestinatio angelorum est prior decreto Incarnationis, & ideo per se non dependeat ab Incarnatione, & meritis Christi, sed à Deo tantum.

QVÆSTIO V.

An Angeli acceperint tantùm gratiam habitualem?

1. GRatia duplex est, habitualis, & actualis: Constat Angelos accepisse habitualem, & supernaturales habitus fidei, spei & charitatis. De actuali quæstio est. Hæc iterum est duplex: Vna excitans seu præueniens, altera adiuuans seu cooperans.

2. PRIMA CONCLVSIO. Angeli viatores prius naturâ, quàm concipiantur habuisse supernaturales habitus fidei, spei & charitatis, indigebant actuali gratia excitante, vt actum aliquem supernaturalem exercerent. Ratio est, quia non poterant obiectum aliquod supernaturale credere, nisi supernaturali auxilio adiuuarentur. Nam sola natura ad hoc non sufficiebat: ergo si in illo priori non habuerunt habitum fidei supernaturalem, necesse est habuisse actualem gratiam excitantem. Idem est de spe & charitate; nisi enim voluntas excitetur partim ab intellectu, qui proponat illi obiectum supernaturale sub ratione boni appetibilis, partim à Deo, qui ipsam incitet & moueat ad appetendum: non potest ipsa per se elicere actum supernaturalem spei aut charitatis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Angeli viatores quatenus instructi erant habitibus supernaturalibus poterant sine noua gratia excitante elicere actus supernaturales. Ita Bellarm. lib. 2. de Gratia & libero Arbitrio, cap. 17. circa finem, & omnes illi, qui docent hominem in statu innocentiæ nō indiguisse gratia excitante, vt idem Bellarminus lib. de gratia primi hominis, capite. 5. & Molina in concordia, quæstione 14. artic. 13. disput. 4. Et multò magis illi, qui idem affirmant de homine in statu naturæ corruptæ, vt Vega lib. *6*. super Concilium Trident. cap. 7. Et probatur. Quia qui habet habitus supernaturales fidei, spei charitatis, potest illis vti pro suo arbitrio, quando nullum est impedimentum: sed in Angelis nullum erat impedimentum: ergo poterant vti illis habitibus pro suo arbitrio, ac proinde non indigebant gratia præueniente, quæ illos excitaret ad vtendum illis habitibus. Et confirmatur, quia excitans seu præueniens motio tunc solùm est necessaria, quando is qui debet agere, non habet sufficiētes vires ad agendum, & ideò non potest per se inchoare actionem, sed indiget alio excitante & impellente. Si autem habet sufficientes vires, non est opus vllo excitante. Hoc patet in quouis agente naturali, siue liberè, siue necessariò agat. Si ergo Angeli habuerunt supernaturales habitus actiuos, quibus sufficienter potuerunt agere, & præterea concursum, & cooperationem Dei, non indigebant gratia excitante & præueniente.

4. Dices: Ergo homo fidelis, existens in peccato mortali, posset sine gratia excitante elicere actum fidei supernaturalem, quod tamen videtur negare Concilium Trident. sess. *6*. cap. 5. & canone. 3. Respondeo. 1. Aliqui hoc concludunt, vt Vega & Molina. Ratio est: quia homo fidelis, quamdiu retinet habitum fidei supernaturalem, tamdiu habet sufficientes vires ad eliciendum actum fidei: ergo non indiget gratia excitante: at homo infidelis, qui non habet talem habitum, necessariò debet à Deo excitari ad credendum, & de hoc videtur loqui Concilium Tridentinum. Respondeo. 2. Etiamsi homo fidelis indigeret gratia excitante, quod modò non disputo; est tamen alia ratio de Angelo iusto, quia Angelus non habet illa impedimenta, quæ habet homo peccator, tum ex parte carnis, & appetitus sensitiui, tum ex parte prauæ voluntatis.

5. Dices 2. Ponamus Angelum habere omnes habi-

tus supernaturales, adhuc tamen voluntas Angelica non poterit vti suis habitibus, nisi excitetur ab intellectu; ergo semper indiget gratia actuali excitante. Respondeo. Verum est, quod voluntas debeat excitari ab intellectu; sed illa excitatio non est gratia præueniens, de qua hic agimus quia non fit à Deo, sed ab ipso Angelo. Ipse enim per suum intellectum proponit voluntati obiectum appetibile, & hoc modo dicitur voluntatem excitare ad appetendum: at gratia excitans, de qua agimus, est quædam Physica & realis motio voluntatis ab ipso Deo facta.

QVÆSTIO VI.

An Angeli cum gratia acceperint etiam fidem supernaturalem?

1. OMnes affirmant. Quæstio est, quarum rerum fidem acceperint, an solius Trinitatis; an etiam incarnationis?

2. PRIMA CONCLVSIO. Angeli viatores per fidem cognouerunt mysterium Trinitatis. Ratio est, quia cognouerunt finem supernaturalem, ad quem erant creati & ordinati; alioqui non potuissent suas actiones ad illum referre: sed hic finis consistit in clara visione Trinitatis: ergo fuit illis reuelata Trinitas per fidem. Hinc sequitur, quòd etiam cognouerint omnia media, quæ ad hunc finem consequendum erant necessaria.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Probabile est omnes Angelos viatores per fidem seu reuelationem cognouisse futurum mysterium Incarnationis. Ita Suarez Thom. 1. disputat 42. sectione 1. & omnes illi, qui putant Angelos malos peccasse ex occasione reuelatæ Incarnationis; vt Catharinus, Tapperus, Viguerius, & Caietanus. Et probatur 1. authoritate Diui Aug. li. 5. super Genes. ad lit. c. 19. & D. Thomæ quæst. 64. art. 1. ad 4. vbi id asserit 2. Quia Adamus in statu innocentiæ habuit reuelationem Incarnationis: ergo etiam Angeli viatores, cùm sit par ratio. 3. Quia Angeli sancti vident mysterium incarnationis in Verbo: ergo prius fuit illis reuelatum in via; quia visio succedit fidei: ac proinde, quæ postea videntur in Verbo, prius fuerunt credita per fidem. 4. Quia omnes Angeli viatores cognouerunt omnia media necessaria ad finem supernaturalem: sed præcipuum omnium mediorum est Incarnatio: ergo hanc cognouerunt. 5. Christus prædestinatus erat vt esset caput Angelorum & hominum; ergo decens fuit, vt Angeli viatores cognoscerent suum caput. 6. Prophetæ qui prædixerunt hoc mysterium, illuminati sunt ab Angelis, ergò Angeli prius debebant cognoscere hoc mysterium.

4. TERTIA CONCLVSIO. Probabilius est, Angelis viatoribus non fuisse reuelatum Christum, aut Incarnationem. 1. Quia neque ex Scriptura, neque ex Patribus colligi potest talis reuelatio: ergo non est temerè asserenda. 2. Scriptura, & Patres contrarium potius significant. Nam D. Paulus, cùm loquitur de Incarnatione, vocat *Sacramentum absconditum à sæculis in Deo, quod alijs generationibus non est agnitum, & quod innotescit Angelis per Ecclesiam Dei*, vt patet Ephes. 3. vbi D. Hieronym. Anselm. Theophylact. & Oecumenius, & alij plerique idem sentiunt, vt latiùs dicemus capite sequenti, quæst. 6. Vbi disputabimus, an Angeli sancti per visionem beatificam cognouerint Incarnationem antequàm fieret. Idem colligitur ex illo 1. Timoth. 3. v. 16. *Magnum est pietatis Sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum est in Spiritu, apparuit Angelis, prædicatum est gentibus, &c.*

5. DICES 1. Hæc testimonia non intelliguntur de Angelis viatoribus, sed in termino existentibus. Respondeo. Ita est; sed si Angeli in termino existentes non cognouerunt Incarnationem, multò minus Angeli viatores.

6. DICES. 2. Cognouerunt quidem Incarnationem, sed non omnes eius circumstantias. Respondeo. Hoc quidem dicitur, sed non probatur. Nec argumenta contraria id conuincunt. Nam 1. D. Thomas & Augustinus non loquuntur de Angelis viatoribus, sed beatis. 2. Non est par ratio Adami & Angelorum: tum quia Christus erat venturus propter homines, & non propter Angelos, & ideo poterat reuelari hominibus, & non Angelis: tum etiam, quia in matrimonio Adami & Euæ præfigurabatur coniunctio Christi cũ Ecclesia. Nec desunt etiam, qui putant non Adamo, sed Diuo Paulo reuelatum esse, quod coniunctio viri & fœminæ significaret coniunctionem Christi & Ecclesiæ. 3. Dubium est, an Angeli sancti à principio suæ beatitudinis Incarnationẽ viderint in Verbo, de quo infra dicemus. Sed esto, viderint in Verbo, inde nõ sequitur, quòd prius cognouerint per fidem: quia multa cognoscũtur in patria, quæ prius non fuerũt cognita in via. Quòd autem obiicitur, visionem succedere fidei, hoc sic intelligendum est, quòd quæ hîc obscurè videmus per fidem, ea clarè visuri simus in cælo, iuxta illud 1. Corinth. cap. 13. vers. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Hinc tamen non sequitur è contrario, quod quæcunq; videbimus clarè in cœlo, ea nunc obscurè videamus per fidem, quia multa reuelantur beatis in cœlo, de quibus in via nihil audiuerunt. 4. Incarnatio est quidem medium ordinatum ad salutem hominum, non tamen Angelorum. Imò si esset medium, sequeretur in contraria sententia, Deum prius intendisse salutem Angelorum, quàm Incarnationem Verbi, quod tamẽ negant aduersarij. Sequela patet, quia Deus prius intendit finem, quàm media, vt ipsi argumentatur. 5. Christus est quidem prædestinatus, vt esset caput hominũ & Angelorum, sed nõ nisi ex præscientia peccati Adami, & futuræ reparationis: ac proinde non debuit hoc reuelare Angelis ante peccatum Adami. Quod si ipsi Adamo reuelatum fuit ante lapsum, hoc factum est ex peculiari ratione, de qua ante diximus. 6. Prophetæ non sunt illuminati ab Angelis viatoribus, sed à beatis & in termino existentibus. Nam Angeli desierant esse viatores, antequam Adam peccaret in paradiso.

CAPVT III.

De gloria Angelorum.

QVæritur 1. an Angeli in primo instanti creationis acceperint gloriam. 2. Si non, an saltem immediatè post illud instans, an verò intercesserit aliqua mora. 3. Qualis & quanta fuerit illa mora inter instãs creationis & glorificationis. 4. Quantam gloriam cõsecuti sint Angeli. 5. Quomodo sint prædestinati ad gloriã. 6. An post adeptam gloriã cognouerint aliqua mysteria per visionem beatificã. 7. An de nouo possint cognoscere aliqua mysteria per reuelationem. 8. Quæ sit eorum cognitiò matutina & vespertina. 9. An possint proficere in gloria, vel ab ea excidere. 10. Quomodo in gloria dispositi sint per ordines & hierarchias.

QVÆSTIO I.

An Angeli acceperint gloriam in primo instanti creationis?

1. LVdouicus Viues lib. 11. de Ciuitate Dei, cap. 9. propter verba D. Augustini malè intellecta, putat bonos Angelos à principio creationis vidisse Deum, & in ea visione semper mansisse.

2. PRIMA CONCLVSIO. Angeli mali nec in primo instanti, nec vnquam postea acceperunt gloriam seu beatitudinem supernaturalẽ, quæ in visione beatifica consistit. Ita D. Augustin. lib. 11. de ciuitate Dei cap.

cap.11.& 13.lib.11.de Genes. ad lit.cap.25. & Theologi in 2. dist.4.& 5. Ratio est, quia visio beatifica semel habita non potest amitti, vel enim amitteretur per peccatum, vel quia Deus nollet amplius concurrere. Non primum, quia qui clarè Deum videt, non potest peccare. Cùm enim appetitus ipsius ex visione & fruitione infiniti boni sit perfectissimè satiatus, nihil potest inordinatè appetere, ac proinde nec peccare. Nec secundum, quia nulla dari potest causa, cur Deus per subtractionē concursus auferret alicui suum præmium, sine vlla culpa sua: at iam probatum est, nullam posse esse culpam eius qui clarè Deum videt. Dices; potuisset Deus concedere omnibus Angelis, vt in raptu vel transcursu viderent diuinam essentiam sine ipsorum merito, & postea abstulisset illis hanc visionem, non tanquam præmium, sed tanquam bonum ex mera gratia concessum ad breue tempus, sicut factum est Paulo & Mosi. Respondeo. Hoc quidem non est impossibile, sed tamen non ita contigit, quia omnes Angeli in primo instanti habuerunt gratiam, & per actum dilectionis meruerunt gloriam. Et confirmatur ratione D. Augustini. Quia si mali Angeli fuissent aliquando beati, sequeretur bonos & malos fuisse aliquando æquales in beatitudine: vel ergo vtrique erant certi, se perpetuò fore beatos, vel incerti: si vtrique certi, ergo mali adhuc sunt beati: si vtrique incerti, ergo boni non sunt beati, quia dubitant an sint mansuri in illo statu.

3. Dices 1. August. li. de corrept. & Gratia cap. 10. expressè docet, Angelos malos ante lapsū fuisse beatos. Respondeo, non loquitur de perfecta beatitudine, quæ consistit in clara Dei visione, sed de felici statu in quo creati sunt Angeli, quo pacto etiam primi parentes in statu innocentiæ fuerunt beati iuxta Augustinum. Hanc esse mentem Diui Augustini, patet tum ex loco citato, vbi expressè dicit, aliquid fuisse addendum eorum beatitudini, si in veritate stetissent, tum etiam ex li.11.de Ciuitate Dei, ca.13. vbi ait malos Angelos antequam caderent, non habuisse perfectam, sed tamen aliquam beatitudinem.

4. Dices 2. Bernardus serm. 17. in Cantica dicit, malos Angelos ante lapsum vidisse futura in verbo: Ergo ante lapsum habuerunt visionem beatificam. Respondeo. 1. D. Bernardus non asserendo, sed potius inquirendo procedit. 2. Per cognitionem in verbo non intelligit solam visionem beatificam, sed quamcunque reuelationem factam à verbo. Nam non solùm beati, sed etiam viatores dicuntur aliqua videre in verbo, quia scilicet aliqua cognoscunt per reuelationem, vt patet ex D.Thom.quæst. 61.art.1. ad.3. Et latiùs dicam infra, quæst. 8.

5. Dices 3. Apud Ezech. c. 28. dicitur de Lucifero quòd ante lapsum fuerit *in delicijs paradisi Dei*, & ambulauit *in medio lapidum ignitorum*; sed deliciæ paradisi sunt gaudia visionis beatificæ: & igniti lapides sunt Angeli beati, qui feruent charitate & splendent diuina visione: ergo Lucifer ante lapsum fuit reuera beatus. Respondeo. Per delicias paradisi intelliguntur eximia illa dona naturæ & gratiæ, quibus præditus erat Lucifer ante lapsum: & per lapides ignitos intelliguntur S. Angeli viatores, quia charitate erga Deum erant inflammati.

6. Secunda Conclusio. Angeli boni obtinuerunt beatitudinem supernaturalem per propriū meritum. Ita D. Augustin. lib.12. de Ciuit. Dei cap. 1. Scholastici in 2. distinct.5.& D.Th.quæst.62. artic. 4. Probatur. Quia cæteris paribus, melius est habere aliquid ex merito, quàm sine meritò. 2. Quia homines consequuntur per sua merita beatitudinem: ergo & Angeli. Nam cùm illa beatitudo sit vtrisque supernaturalis, debet esse idem modus consequendi illam. Vnde Apocalyp.21. v.17. dicitur in cœlesti Hierusalem; *Eandem esse mensuram hominis & Angeli*. Ratio est, quia homines propterea debent acquirere beatitudinem per merita, quia non est debita naturæ humanæ; sed neque Angelorum naturæ debita est, ergo. 3. Quia mali Angeli amiserunt beatitudinem per peccatum, alioquin carentia illius non esset ipsis pœna: ergo poterant illam mereri si voluissent. 4. Quia si potuissent tantùm demereri, non mereri, fuisset pessima eorum conditio: ergo boni Angeli eam meruerunt.

7. Tertia Conclusio. Hoc meritum bonorum Angelorum non fuit simul duratione cum gloria seu beatitudine, id est, Angeli non meruerunt gloriam & beatitudinem eodem illo instanti, quo eam acceperunt. Ita D.Thom.art.4. vbi reuocat sententiā, quam secutus erat in 2. distinct.5. quæst.2. art. 2.& quodlib. 9. art.8. vbi docuerat, meritum & præmium Angelorum fuisse simul tempore, licet meritum fuerit prius naturâ & causalitate. Probatur conclusio: Quia est eadem ratio hominum & Angelorum: sed Deus præscripsit hominibus certum tempus vitæ, in cuius termino confert illis præmium pro meritis, aut pœnam pro demeritis: ergo idem seruatum est in Angelis: ergo Angeli prius fuerunt in via, quàm in termino: ergo non simul meruerunt & acceperunt præmium. 2. quia omne meritum fundatur in aliqua cognitionē supernaturali: ergo etiam meritum Angelorum, si fuisset simul cum præmio, debuisset fundari in aliqua cognitione supernaturali. Vel ergo in visione beatifica, vel in cognitione fidei. Non primum, quia alioqui visio beatifica fuisset principium meriti: at principium meriti non cadit sub meritum. Nec secundum, quia cognitio fidei, cùm sit obscura, non potest consistere cum clara visione, ergo neque meritum fundatum in cognitione fidei potest consistere cum clara visione.

8. Dices; Christi meritum fuit fundatum in clara visione: ergo Angelorum meritum potuit in ea fundari. Respondeo. Quidquid sit de antecedente, neganda est consequentia. Quia Christus per meritum fundatum in visione, non meruit ipsam visionem, sed aliquid aliud. 3. Actus dilectionis, quo Angeli meruerunt visionem beatificam, vel ferebatur in Deum clarè visum, vel in Deum obscurè reuelatum. Non primum, quia amor, quo amatur Deus clarè visus, non est liber, sed necessarius: ergo non potest esse meritorius. Nec secundum, quia eodem instanti non potest Deus clarè videri, & obscurè reuelari.

9. Quarta Conclusio. Hoc meritum Angelorum non fuit tempore posterius beatitudine supernaturali, id est, Angeli non meruerunt gloriam per merita subsequentia, præsertim per custodiam hominum. Ita D. Thom, art.4. contra Magist. in 2. distinct. 5. Probatur. 1. Quia non possumus mereri primam gratiam per merita subsequentia, vt omnes fatentur: ergo Angeli non potuerunt mereri gloriam per merita subsequentia: cum sit eadem ratio. Nam sicut merita subsequentia primam gratiam, oriuntur ex ipsa gratia tanquam ex principio, sic etiam merita subsequentia gloriam, deberent oriri ex gloria tanquam ex principio: principium autem meriti non cadit sub meritum. 2. Quia gloria Angelorum non pendet ex peccato aut iustificatione hominum: ergo neque ex custodia, quam Angeli præbent hominibus: ergo Angeli non habent suam gloriam ex merito custodiæ. Tertiò, dæmones à principio non acceperunt pœnam propter peccata sequentia; ergo nec boni Angeli præmiū propter merita sequētia. 4. nulla datur cognitio supernaturalis, in qua

fundari possit tale meritum, vt in præcedenti conclusione argumentabamur.

10. Dices 1. Angeli per bona opera, quæ nunc faciunt circa salutem hominum, aliquid merentur: sed non merentur nouum præmium: ergo illud, quod à principio acceperunt. Respondeo. Per illa opera nihil merentur quod attinet ad præmium essentiale, de quo hîc agitur: sicut mali Angeli per mala opera, quæ nunc faciunt, nihil merentur, quoad pœnam essentialem: quia vtrique iam sunt in termino, ac proinde sunt extra statum merendi ac demerendi, vt latiùs dicam quæst. 9. An autem possint mereri præmium aut supplicium aliquod accidentale, ibidem dicendum.

11. Dices 2. Christus per merita sequentia potuit mereri gratiam Patribus veteris Testamenti. Item Rex potest dare militi arma propter bonum vsum, quem sperat à milite. Item aliquis potest vendere vineam suam alteri, propter lucrum, quod ex fructibus illius accepturus est: ergo non repugnat Angelos accipere gloriam propter merita subsequentia. Respondeo. Non est simile: Quia Angeli, quando habent præmium essentiale, sunt in termino, & non in via: ac proinde sunt extra statum merendi, nec habent vllam cognitionem supernaturalem, in qua fundetur meritum respectu præmij essentialis. Circa exempla allata hæc tria notanda sunt. 1. Principium meriti non cadit sub meritum. 2. Meritum debet fundari in cognitione supernaturali. 3. Is qui meretur, debet esse in statu merendi. Ex his principiis facilè iudicari potest quando meritum possit, vel non possit esse post præmium. Tunc enim potest, quando nullum ex his tribus principiis violatur: quando autem violatur non potest.

12. Qvinta Conclvsio. Angeli bóni non acceperunt gloriam in primo instanti. Probatur 1. Quia acceperunt illam per meritum, iuxta secundam conclusionem; sed hoc meritum nec fuit simul cum gloria, nec fuit post gloriam, iuxta 3. & 4. conclusionem: ergo necessariò fuit ante gloriam: ergo gloria non potuit conferri in primo instanti. 2. Quia boni & mali Angeli fuerunt pares in primo instanti. Nam vtrique acceperunt gratiam, & per actum dilectionis ad eam se disposuerunt; sed malis in illo instanti non est data gloria: ergo nec bonis. 3. Quia boni, licet nunquam peccauerint, potuerunt tamen aliquando peccare: vt docet Anselmus in libro de casu diaboli: & Augustinus lib. 11. de Genes. ad literam, cap. 26. ergo aliquando caruerunt visione beatifica.

13. Dices. Augustinus lib. 4. de Genesi ad literam, cap. 24. expressè dicit Angelos sanctos prius cognouisse creaturas in verbo; quàm in proprio genere. Vnde sequitur, statim ab initio habuisse visionem beatificam. Item lib. 11. de ciuitate Dei, cap. 6. dicit Angelos sanctos nunquam fuisse peregrinatos à Deo: constat autem ex D. Paulo, quòd peregrinari à Deo nihil aliud sit quàm carere visione beatifica. Vnde sequitur Angelos bonos nunquam caruisse visione beatifica. Respondeo. Prior locus D. Augustini difficilis est, & variè explicatur: sed sensus illius est; Angelos perfectiùs cognoscere res in verbo, quàm in proprio genere, vt dicam quæst. 8. Posterior locus intelligi potest hoc sensu, quòd boni Angeli nunquam peregrinati sint à Deo, quia semper permanserunt in cælo, & nunquam per peccatum à Deo separati sunt.

14. Dices 2. Angeli boni habuerunt actum dilectiónis Dei in instãti creationis, vt supra dictum est, & illum actum nunquã interruperunt: alioqui etiam peccassent cum malis Angelis: ergo mansit semper idem actus dilectionis, ac proinde semper processit ex eadem cognitione; sed nunc procedit ex visione beatifica: ergo etiam in primo instanti processit ex eadem visione beatifica. Respondeo. Angeli boni nunquam interruperunt actum dilectionis, quandiu fuerunt in via: & actus ille in via semper fuit fundatus in cognitione fidei. An autem in termino viæ, quando cœperunt habere claram Dei visionem, elicuerint nouum actum dilectionis, an vero priorem continuauerint, pendet ex alia quæstione, nempè, an idem actus voluntatis possit permanere, mutata cognitione intellectus: vel quod idem est, an amor, quo amatur Deus obscurè cognitus, & amor, quo amatur Deus clarè visus, possit esse idem numero amor. Hæc quæstio pertinet ad materiam de charitate.

QVÆSTIO II.

An Angeli immediatè post primum instans consecuti sint gloriam?

1. Affirmant Caietan. quæst. 63. art. 6. Ferrar. lib. 3. contra Gentes, cap. 110. & Marsil. in 2. quæst. 4. art. 2. Ratio est, quia nullum fuit impedimentum, quominus Angeli in secundo instanti acciperent gloriam: ergo verisimile est tunc accepisse. Hoc tamen interest inter prædictos authores, quòd Ferrariens. & Marsil. dicant Angelos in secundo instanti nihil meruisse, sed tantùm accepisse gloriam, quam in primo instanti meruerant: at Caietan. dicit, eos in primo instanti inchoasse meritum, & in secundo consummasse, simulque accepisse gloriam: quia non repugnat, inquit, meritum in termino viæ esse simul cum præmio. Hoc patet in simili exemplo. Quia homo adultus, qui cum sola attritione suscipit Baptismum, aut martyrium, & moritur in eodem instanti, non solùm meretur gratiam & gloriam in illo instanti mortis, sed etiam simul illam accipit.

2. Prima Conclvsio. Angeli boni in secundo instanti meruerunt augmentum gratiæ & gloriæ. Ratio est; quia via bonorum & malorum fuit æqualis, vt suppono ex communi sententia: sed mali in secundo instanti fuerunt viatores & peccauerunt: ergo etiam boni in secundo instanti fuerunt viatores & meruerunt: sed meruerunt primam gratiam aut gloriam, vt ex dictis patet: ergo augmentum vtriusque.

3. Dices: vel loquimur de instantibus nostri temporis, vel de Angelicis: si primum, iam dabuntur duo instantia immediata in continuo tempore, quod est absurdum: si secundum, iam non potest esse nisi vnum instans Angelicum, quo Angeli boni fuerunt viatores. Ratio est, quia quando vna & eadem actio indiuisibilis perseuerat, tunc est vnum tantùm instãs Angelicum, quo illa actio intrinsecè mensuratur: sed boni Angeli à principio creationis vsque ad terminũ viæ perseuerauerunt in eodem actu dilectionis: ergo habuerunt tantùm vnicum instans viæ: At mali Angeli, quia non perseuerauerunt in eodẽ actu dilectionis, sed inchoarunt alium actum peccati, ideo censentur habuisse duo instantia viæ. Respondeo. Loquimur de instantibus Angelicis. An autem sit vnũ, vel duo constituenda pro bonis Angelis, pertinet ad modum loquẽdi. Alioqui propter rationem allatam ponunt vnum instans pro via bonorum, & duo pro via malorum: ita tamen vt via vtrorũque fuerit æqualis: Alij ponũt vtrobiq; duo instantia: quia quamuis boni Angeli perseuerauerint in eodem actu secundùm substantiã, non tamẽ sine aliqua facta mutatione. Nã in illo secundo instanti, quo mali peccauerunt, boni procul dubio se opposuerũt, & noluerũt illis cõsentire: ergo tũc incœpit aliquã mutatio fieri in bonis An-

gelis, licet actus dilectionis secundùm substantiam non fuerit interruptus.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Angeli boni in secundo instanti non acceperunt gloriam. Ratio est. Quia in illo instanti meruerũt, vt dictum est: sed hoc meritum non fuit fundatum in visione beatifica, vt patet ex præcedenti quæstione: ergo debuit fundari in cognitione fidei: fides autem non potest consistere cum clara visione: ergo in secundo instanti, in quo fuit fides, non potuit esse clara visio: ergo nec gloria. Ad rationem contrariam respondeo, fuisse hoc impedimentum, quòd Deus non solùm voluerit Angelos habere meritum, sed etiam perseuerantiam in merito. In exemplo, quod pro Caietano allatum est de homine adulto, falsum supponitur. Non enim talis homo potest mereri in termino viæ extrinseco, quia ille terminus est primum non esse hominis, & in illo anima iam est separata à corpore, & consequenter nõ est in statu merendi aut demerendi. Et confirmatur. Quia anima hominis iusti in 1. instanti separationis videt diuinam essentiam: ergo in illo instanti non potest peccare, quia visio beatifica facit impeccabilem: ergo in illo instanti non est in statu merendi aut demerendi. Quæres: Si in illo instanti non meretur gloriam, quando ergo meretur? pono enim, quòd toto tempore, quo fuit coniuncta corpori, caruerit gratia, & tamen in primo instanti separationis acceperit simul gratiam & gloriam. Respondeo. Si ponamus talem casum, qui tamen dubius est, tunc non confertur homini gratia & gloria ex proprijs meritis, sed ex meritis Christi applicatis per Sacramentum: vel ex priuilegio per martyrium. Vide D. Thom. in 4. d. 14. q. 2. art.

QVÆSTIO III.

Quanta fuerit mora inter creationem & glorificationem Angelorum?

1. EX dictis constat, tres moras constituendas esse in negotio Angelorum. 1. est, in qua omnes Angeli fuerunt in gratia, & meruerunt. 2. est, in qua boni perseuerarunt, & meruerunt augmentum gratiæ & gloriæ: mali verò peccarunt, & amiserunt gratiam. 3. est, in qua boni consecuti sunt præmium & gloriam: mali verò supplicium & damnationem. Prima & secunda mora pertinent ad viam Angelorum: tertia verò ad terminum. Est ergo quæstio, quanta fuerit secunda mora, in qua boni perseuerauerunt, & mali peccauerunt?

2. PRIMA CONCLVSIO. Certum est, secundam moram non potuisse durare longo tempore. Nam omnes angeli creati sunt cum hoc mundo visibili, vt supra dictum est: & omnes fuerunt in termino antè lapsum primi parentis: erga tota via ipsorum non potuit esse longior, quàm à creatione mundi vsque ad lapsum primi parentis exclusiuè: sed secunda mora est tantùm pars huius viæ; ergo non potuit diu durare.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Angeli boni in hac secunda mora exercuerunt actum Fidei, Spei, & Charitatis. Ratio est, quia hi actus sunt media necessaria ad beatitudinem consequendam: & ideo puri viatores habent præceptum supernaturale, quo ad hos actus obligantur: boni autem Angeli obseruarunt hoc præceptum.

4. TERTIA CONCLVSIO. Angeli potuerunt hos actus simul exercere sine successione. Ratio est, Quia nulla apparet repugnantia. Nam 1. Certum est, actum fidei & charitatis posse esse simul, quia hic sine illo esse non potest in puro viatore. Nam viator non potest amare Deum supernaturaliter, nisi cognoscat illum supernaturaliter. 2. Certum est, actum fidei & spei posse esse simul, propter eandem rationem. 3. Certum est, actum spei & charitatis posse esse simul, quia se mutuò iuuant ac promouent. Nam spes excitat dilectionem, & dilectio erigit spem.

QVÆSTIO IV.

Quantam gloriam consecuti sint Angeli.

1. PRIMA CONCLVSIO. Angeli in tertio instanti acceperunt gloriam correspondentem primæ gratiæ, & augmento gratiæ, vnde quantò maior in vnoquoque fuit gratia, & quantò maius augmentum gratiæ, tantò & maior fuit gloria.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Verisimile est, vnumquemque angelum, quò perfectior fuit in natura, eò maiorem accepisse gloriam. Sequitur ex dictis, quia angeli in primo instanti acceperunt gratiam iuxta proportionem naturalium: & in secundo instanti acceperunt augmentum gratiæ iuxta proportionem meriti, quod fundatum fuit in prima gratia; ergo quò quisque perfectior fuit in naturalibus, eò maiorem habuit gratiam, ac augmentum gratiæ, ac proinde maiorem etiam gloriam.

QVÆSTIO V.

Quomodo Angeli sint prædestinati ad gloriam.

1. IN Angelis distinguenda est prædestinatio ab electione, sicut in hominibus, vt dictum est in Tractatu de Attributis diuinis, cap. 14. quæstion. 2. Nam prædestinatio refertur ad media: electio verò ad finem, id est, prædestinatio refertur ad gratiam, electio ad gloriam.

2. PRIMA CONCLVSIO. Prædestinatio angelorum ad primam gratiam fuit merè gratuita, sicut prædestinatio hominum: & non ex præuisis meritis, iuxta illud Romanor. 6. 11. *Si gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non esset gratia.* Et ratio est, quia nec meritum solius naturæ sufficit ad gratiam: nec meritum gratiæ potest esse ad primam gratiam, alioqui meriti principium caderet sub meritum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Electio angelorum ad gloriam facta est ex præuisis meritis gratiæ, sicut electio hominum, iuxta illud 2. Timoth. 2. *Nemo coronabitur, nisi qui legitimè certauerit.* Ratio est, quia Deus creauit omnes angelos ad gloriam, & ad eandem consequendam dedit omnibus gratiam: ergo voluntate antecedente & conditionata voluit omnibus dare gloriam, si ipsi per gratiam vellent cooperari: ergo sicut neminem absolutè exclusit à gloria, nisi propter malum vsum gratiæ, ita neminem absolutè admisit ad gloriam, nisi propter bonum vsum gratiæ.

4. TERTIA CONCLVSIO. Prædestinatio angelorum ad gratiam fuit prior, quàm electio eorum ad gloriam. Sequitur ex dictis. Quia electio facta est ex præuisis meritis: ergo supponit præuisa merita: ergo etiam supponit gratiam, in qua fundantur merita; ergo multò magis prædestinationem ad gratiam. Loquimur autem de electione efficaci & absoluta, non de voluntate simplicis complacentiæ, aut electione conditionata, quæ fuit respectu omnium hominum & angelorum.

5. QVARTA CONCLVSIO. Nec prædestinatio, nec electio angelorum, fundata est in meritis Christi præuisis, cùm tamen prædestinatio & electio hominum in iis fundata sit. Ratio est. Quia Christus non venit propter angelos, sed propter homines: vt scripturæ & Patres testantur, adeò vt si Adam nõ peccasset, non fuisset venturus Christus: ergo sicut prædestinatio angelorum non pendet à peccato Adami, ita nec à meritis Christi præuisis. Hinc sequitur, prædestinationem & electionem angelorum priorem

esse prædestinatione Christi,& aliorum hominum.

QVÆSTIO VI.

An Angeli à principio beatitudinis cognouerint aliqua mysteria?

CErtum est cognouisse mysterium Trinitatis:quia beatitudo consistit in visione diuinæ essentiæ,& trium personarum. Quæstio est de mysterio Incarnationis. Aliqui putant vidisse eos hoc mysteriũ à principio beatitudinis,vt D.Thom.q.57.a.5.ad 1.Alii nõ à principio: sed decursu temporis,vt plerique Patres.

1.PRIMA CONCLVSIO.Aliqui Angeli cognouerunt mysterium Incarnationis antequam impleretur, siue illud cognouerint à principio beatitudinis, siue postea, de quo non constat. Probatur, Quia illi debuerunt cognoscere, qui illud reuelarunt Prophetis in veteri Testamento; item Gabriel,quia annuntiauit B. Virgini.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Aliqui non cognouerunt,nisi postquam impletum est.Hoc plerique Patres probant ex illo Psalm. 23. v. 8. *Quis est iste rex gloriæ?* Et ex illo Isaiæ 63.v.1. *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* Nam hæc interrogatio facta est ab angelis in die Ascensionis Christi, quia ipsi adhuc ignorabant hoc mysterium: & ideò Christus illis respondebat eodem capite his verbis; *Ego qui loquor iustitiam.* Ita hunc locum exponit D. Dionysius,cap. 7. Cælestis Hierarchiæ: D. Hieronymus, Cyrillus, Theodoretus, & plerique alii in eundem Isaiæ locum.

3. TERTIA CONCLVSIO. Multæ circunstantiæ Incarnationis & Redemptionis fuerunt omnibus angelis ignotæ, & postea paulatim manifestatæ: cuiusmodi erant, v.g. tempus, locus, vocatio gentium, abrogatio legalium,&c. & de his videtur loqui Apostolus Ephes.3.v.8. *Mihi data est gratia euangelizare inuestigabiles diuitias Christi, & illuminare omnes, quæ sit dispensatio mysterij absconditi à sæculis in Deo, vt innotescat principibus & potestatibus per Ecclesiam, &c.* Hîc per principes & potestates intelliguntur SS. Angeli qui ignorarunt circunstantias Incarnationis vsque ad prædicationem Apostolorum.

QVÆSTIO VII.

An Angeli cognoscant aliqua mysteria extra visionem beatificam?

1. PRIMA CONCLVSIO. Angeli progressu temporis cognouerunt multa mysteria in particulari, quæ à principio beatitudinis non cognouerunt, vt Incarnationem, Redemptionem humani generis, Prædicationem Apostolorum, conuersionem gentium, institutionem sacramentorum, prædestinationem & reprobationem hominum, & alia his similia.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc omnia cognouerunt per nouas reuelationes extra visionem beatificam. Ratio est,quia visio nec augetur,nec minuitur: ergo si accedit noua aliqua cognitio, debet fieri extra visionem beatificam. Antecedens probatur: Quia visio est præmium essentiale: ergo non potest crescere, nisi crescant merita: sed merita non crescunt in termino: ergo nec præmium.

3. TERTIA CONCLVSIO. Angeli præter mysterium Trinitatis nihil cognoscunt vi visionis beatificæ: licet possint aliqua cognoscere per visionẽ beatificã. Prior pars probatur: Quia essentia diuina clarè visa nullum dicit ordinem, aut relationem realem ad creaturas:ergo ex eo præcisè quòd essentia diuina clarè videtur,non potest videri vlla creatura:sed omnia mysteria,præter mysterium Trinitatis,sunt creata:ergo non videntur vi visionis beatificæ. Posterior pars probatur. Quia potest fieri, vt visio extendatur ad nouum obiectum videndum, quod per accidens se habebit ad visionem beatificam.

QVÆSTIO VIII.

Quæ sit cognitio Angelorum vespertina & matutina?

1. DVo hîc explicanda sunt. 1. Quid sit cognitio matutina & vespertina in sententia D.August. quia sæpè vtitur hoc modo loquendi. 2. Quid sit cognitio creaturarum in verbo, & an sit idem quòd cognitio matutina; variæ sunt Theologorum explicationes.

2.PRIMA CONCLVSIO. Ex sententia D. August.duplex cognitio distinguenda est in Angelis:vna matutina seu diuina,qua Angeli cognoscunt creaturas in Deo seu in verbo:altera vespertina,qua cognoscũt creaturas in se ipsis, seu in proprio genere vt patet lib.11.de ciu. Dei cap.29.& lib.65. quæstionum, qu.26.Ratio August.est,quia putat per sex dies,quibus conditus est mundus, non intelligi sex dies propriè dictos sed metaphoricè intelligi cognitionem angelicam,quatenus illa terminata fuit ad sex rerum genera,quæ sex diebus dicuntur esse creata:ita vt cognitio angelica, quatenus terminata est ad res, quæ primo die narrantur creatæ, dicatur primus dies: & eadem cognitio, quatenus fuit earum rerum, quæ secundo die narrantur creatæ, dicatur secundus dies; & ita deinceps. Porrò, quia vnusquisque dies iuxta narrationem Mosis, habet mane & vespere, ideo August. distinguit cognitionem angelicam in matutinam & Vespertinam:vt patet partim locis citatis,partim lib. 4. de Genes. ad lit. cap. 22. & sequentibus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc duplex cognitio secundùm August. distinguitur solùm in Angelis beatis, non autem in viatoribus, vt rectè notat D.Th.quæst.58.art.6.ad 2. Et Vasquez disp.51. c.2. Et apertè colligitur ex ipso August. Nam lib. 11. de ciu.Dei.c.29.dicit cognitionem creaturarum in verbo esse clariorem,alteram verò in proprio genere esse obscuriorem:hoc autem non esset verum de Angelis viatoribus,quia ipsi habent obscuram cognitionẽ fidei de Deo,& altera cognitio,quam habent de creaturis in proprio genere est clara, si conferatur cum cognitione fidei. Loquitur ergo August. de Angelis beatis. Item lib. 65. quæstionum q. 26. dicit creaturam prius videri in Deo, quàm in se ipsa. Hoc etiam non esset verum de Angelis viatoribus: quia illi vident distinctè creaturas in se ipsis,in Deo autem non nisi obscurè & confusè. Item lib.1.de Genes. ad lit.c. 24. apertè nominat SS. Angelos, quoniam loquitur de vtraque cognitione, & excludit Dæmones.

4. TERTIA CONCLVSIO. Augustinus per cognitionem Matutinam intelligit visionem beatificam; vt notat D. Thomas quæst. 58. art. 6. & 7. & quæst. 62.art.1.ad 3.Et probatur ex dictis. Quia August. per cognitionem Matutinam intelligit claram cognitionem creaturarum in Deo, quam habent Angeli beati, sed in Angelis beatis nõ est vlla clara Dei cognitio præter visionem beatificam; ergo de illa loquitur August.Dices,Aug.lib.65.quæst.q.26.& lib. 4.de Gen.ad lit.c.24. apertè docet cognitionem Matutinam priorem esse quàm Vespertinam: at visio beatifica non est prior quàm naturalis cognitio in Angelis: Ergo August. per cognitionem Matutinam non intelligit visionem beatificam.Respondeo. Quãdo Augustinus dicit cognitionem Matutinam esse priorem Vespertina, non loquitur de prioritate temporis sed ordinis & dignitatis,vt notat Vasquez disp. 51.cap.2 Et colligitur ex ipso Augustino. Nã lib.65. quæstionũ quæst.26.explicat,quo sensu dixerit creaturam prius videri in Deo,quàm in seipsa,quia scili-

cet plus & perfectiùs videtur in Deo, quàm in se ipsa. Item lib. 4. de Gen. ad lit. cap. 30. ponit hanc differentiam inter diem propriè dictum & cognitionem Angelicam, quòd in die propriè dicto mane & vesperum non sint simul tempore, sed alterum alteri succedat: in cognitione autem angelica sunt simul tempore, quia scilicet angeli beati simul tempore cognoscunt creaturas in Deo, & in seipsis, nec vna cognitio excludit aliam. Si ergo secundùm August. sint simul tempore cognitio matutina & vespertina, certè cum alio loco dicit matutinam esse priorem vespertina, non potest intelligi de prioritate temporis, sed dignitatis & excellentiæ.

5. QVARTA CONCLVSIO. August. per matutinam cognitionem creaturarum intelligit ipsam visionem essentiæ diuinæ, & eorum tantùm, quæ formaliter sūt in Deo, atque adeò ipsarum creaturarum secundùm esse eminens, quod habent in Deo, non autem secundùm esse formale, quod habent in seipsis: vt explicat D. Thom. q. 58. art. 6. & 7. Et colligitur ex ipso Aug. Nam lib. 11. de Ciuit. Dei, cap. 7. distinguit mane & vespere, non ex diuerso modo cognoscēdi, sed ex parte rei cognitæ. Nam scientiā, quam angeli habent de Deo, vocat *Mane*: & scientiam, quam habent de creaturis, vocat *Vespere*. Vnde sequitur, August. per cognitionem matutinam intelligere visionem Dei, & eorum, quæ formaliter sunt in Deo, non autem creaturarum secundùm proprias rationes formales.

6. Alij ergo Theologi, excepto D. Thoma, & quibusdam alijs, non attingunt mentem Augustini, quando distinguunt mane & vespere ex diuerso modo cognoscendi, quasi matutina cognitio sit creaturarum in Deo secundùm proprias rationes formales: vespertina verò sit creaturarum in proprio genere secundùm easdem rationes formales. Nam August. facit distinctionem ex parte obiecti: quia scilicet creaturæ secundùm esse formale cognoscuntur cognitione vespertina: at secundùm esse eminens seu diuinum, cognoscuntur cognitione matutina. Idem colligitur ex eodem lib. cap. 29. vbi duobus exemplis ostendit aliter creaturas videri in Deo, aliter in seipsis. Primum est de rectitudine linearum, quæ aliter scitur, cum intellectu conspicitur, aliter cum in puluere scribitur. Nam in intellectu est vndequaque perfecta: in puluere autem non est sine aliquo defectu. Sic ergo creaturæ, quatenus in Deo videntur, sunt perfectæ & incorruptibiles: quatenus verò in seipsis, imperfectæ & corruptibiles. Secundum exemplum est de iustitia, quæ aliter describitur in veritate incommutabili, aliter in anima iusti. Nam idea iustitiæ, quæ est in Deo, est ipsemet Deus incommutabilis: in se ipsa verò potest peccatis corrumpi. Idem ergo applicandum est ad creaturas, quæ secundùm aliud esse cognoscuntur in Deo, & secundùm aliud esse in seipsis. Tertiò, idem colligitur ex lib. 65. quæst. 26. Vbi de cognitione matutina loquens asserit, creaturas plus videri in Deo, quàm in seipsis, & rationem addit. Quia quatenus in Deo videntur sunt vita, iuxta illud Ioannis 1. *Quod factum est, in ipso vita erat.* Vult ergo August. creaturas perfectiùs videri in Deo, quàm in seipsis, non quòd melius cognoscatur propria earum natura, sed quòd melius & perfectius esse habeant in Deo, quàm in seipsis. Quartò, idem colligitur ex lib. 4. de gen. ad lit. cap. 32. Vbi docet per solam cognitionem matutinam non potuisse distingui creatorem à creatura, & ideo necessariam fuisse cognitionem vespertinam, vt per illam creatura cognosceretur secundùm propriam rationem formalem, quæ per matutinam erat cognita secundùm esse eminens, quod habet in Deo.

7. DICES 1. Augustinus lib. 9. de ciuitate Dei, cap. 22. Et lib. 13. Confessionum, cap. 15. docet hæc temporalia & mutabilia cognosci à beatis Angelis in verbo Dei, & ideò certiùs ab eo cognosci quàm à dæmonibus: loquitur autem de cognitione creaturarum in verbo secundùm proprias ipsarum rationes formales, secundùm quas cognoscuntur à dæmonibus extra verbum. Respondeo. Cognitio in Verbo latiùs patet, quàm cognitio matutina. Hæc enim conuenit solis beatis, & est idem cum visione beatifica; illa verò communis est beatis viatoribus, & est idem, quòd cognitio, quæ habetur per reuelationem à verbo factam, siue illa reuelatio fiat beatis in cœlo, siue viatoribus in terra. Sensus ergo Augustini est Angelos beatos multò certiùs cognoscere futura cōtingētia per reuelationē Dei, quàm malos per coniecturā.

8. Dices 2. Augustinus videtur distinguere tres cognitiones Angelicas, nempe matutinam, diurnam, & vespertinam: sed per diurnam seu meridianam intelligitur Deus, & per vespertinam intelliguntur creaturæ in seipsis: ergo per matutinā intelliguntur creaturæ in Deo: non secundùm esse eminens, quod habent in Deo, quia sic matutina non distingueretur à meridiana, sed secundùm proprium esse formale, quod habent in seipsis. Respondeo. Augustinus pro eodem vsurpat cognitionem diurnam & matutinam, vt patet ex lib. 65. quæstionum, quæst. 26.

QVÆSTIO IX.

An Angeli possint proficere in beatitudine, aut ab ea excidere?

1. DVplex est beatitudo: vna Essentialis, quæ consistit in visione & amore Dei, & in gaudio, quod inde oritur: altera accidentalis, quæ consistit in reuelatione, amore, & gaudio extra Deum. Hoc posito, Magister in 2. distinct. 11. docet Angelos non solùm meruisse beatitudinem essentialem per opera subsequentia, vt supra retulimus, sed etiam per quotidiana opera crescere in beatitudine essentiali vsque ad diem iudicij.

2. PRIMA CONCLVSIO. Angeli beati non possunt proficere in essentiali beatitudine, quæ in visione, amore, & gaudio beatifico consistit. Ita D. Thom. qu. 62. art. 9. & Scholastici in 2. distin. 11. Ratio est. Quia præmium non crescit, nisi crescente merito, sed in statu beatitudinis non crescit meritum; ergo nec præmium. Minor patet, quia solùm in hac vita potest esse meritum & demeritum: ad Galat. 6. Numer. 10. Ecclesia. 9. v. 10. & Ecclesiast. 14. v. 17. Dices; Quæ est ratio, cur beati non possint mereri? Non enim hoc videtur repugnare, quia Christus erat verè beatus; & tamen poterat mereri, non quidem gloriam animæ, quam habebat, sed gloriam corporis, quam non habebat: ergo similiter beati, quamuis non mereantur gloriam, quam modo habent, poterunt tamen mereri augmentum gloriæ, quod non habent. Nec sufficit, si dicas, eos ideo non mereri posse; quia sunt extra statum merendi. Nam hoc ipsum est in quæstione, quare in illo statu, in quo modò sunt non possint mereri, aut cur opera bona in illo statu facta, non sint meritoria? Respondeo. Hoc pendet ex libera lege & voluntate Dei. Cùm enim merita nostra fundata sint non solùm in gratia & charitate, sed etiam in liberali Dei promissione, vt nunc suppono, potuit Deus libera sua voluntate promittere, se daturum præmium pro operibus in hac vita gestis, non autē in altera vita gerendis. Hoc autē eum fecisse constat ex scripturis citatis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Angeli beati possunt proficere in beatitudine accidētali quæ consistit in variis reuelationibus & gaudiis extra Deū. Ita D. Thom. ibidem, & Scolastici in 2. dist. 11. Ratio est,

quia decursu temporis multa iis de nouo reuelantur, vt supra diximus: & multa noua gaudia percipiunt ex conuersione peccatorum: vt habetur Luc. 5. v. 7. Hoc sensu intelligendus est Origenes homil. 7. in Leuit. vbi dicit sanctos nondum recepisse lætitiam suam. Loquitur enim de lætitia accidentali, quam accipiunt sancti ex eo, quòd eorum numerus quotidie augeatur.

4. Dices; Beati nec possunt amplius mereri, vt dictum est: ergo non possunt accipere nouum præmium, ergo neque nouas reuelationes, neque noua gaudia. Propter hoc argumentum disputant Theologi, an augmentum beatitudinis accidentalis cadat sub meritum. Affirmant Albertus in 2. parte Summæ, Bonauentura, & Gabriel in 2. distin. 11. & D. Thom. in 2. distin. 5. quæst. 2. art. 2. Et in Supplemento, quæst. 98. art. 6. Ratio est, quia nulla hîc apparet repugnantia. Alij rectiùs negant, vt D. Thom. 2. part. quæst. 62. art. 9. ad 3. vbi reuocat priorem sententiam, & plerique recentiores. Ratio est; tum quia beati sunt extra statum merendi; tum etiam quia huiusmodi bona accidentalia sunt quasi debita beatitudini essentiali. Nam qui dignus est visione beatifica, consequenter etiam dignus est quauis reuelatione, quæ est infra visionem beatificam, modò ad ipsius statum & officium pertineat. Similiter qui meretur gaudium essentiale, quod percipitur ex Deo clarè viso, meretur etiam gaudium accidentale, quod ex quauis alia re honesta percipitur.

5. Dices; Hinc adhuc sequitur, huiusmodi bona accidentalia cadere sub meritum, quia dantur eodem titulo, quo data est beatitudo essentialis: sed hæc data est ex merito: ergo etiam illa dantur ex merito. Respondeo. Dantur ex merito viæ, non autem ex merito patriæ, de quo erat quæstio.

6. Tertia Conclusio. Hoc augmentum beatitudinis accidentalis durabit vsque ad diem iudicii, & non vlterius. Ita D. Thomas loco citato. Ratio est, quia tunc erit completus numerus prædestinatorum: & ideò non erunt amplius noua gaudia propter conuersiones hominum. Similiter non fient amplius tunc noua mysteria gratiæ aut gloriæ, & per consequens non opus erit nouis reuelationibus.

7. Quarta Conclusio. Angeli beati non possunt excidere à statu beatitudinis. Hoc probandum est in materia de beatitudine, vbi ex Scripturis deduci solet, beatitudinem semel habitam amitti non posse. An autem id proueniat ex natura beatitudinis, an autem ex sola Dei voluntate, ibidem disputandum est inter Diu. Thom. & Scotum.

QVÆSTIO X.

Quomodo Angeli dispositi sint per ordines & Hierarchias.

1. Hierarchia idē est, quod sacer principatus. Possunt autem duo spectari in principatu, nempe Princeps, & multitudo sub Principe ordinata.

2. Prima Conclusio. Ex parte Principis, vna tantùm est Hierarchia. Quia tota multitudo hominum & Angelorum, qui sacris participant, sub vno Principe gubernatur, nempe sub Deo. Hoc sensu D. Aug. lib. 12. de ciuit. Dei cap. 1. distinguit duas ciuitates, vnam bonorum hominum & Angelorum sub vno Principe Deo: alteram malorum sub Principe Diabolo.

3. Secunda Conclusio. Ex parte multitudinis distinguenda est duplex Hierarchia, nempè Ecclesiastica & cælestis; vt ex D. Dionysio docet D. Th. quæst. 108. art. 1. Et ratio est: Quia alio modo gubernantur homines à Deo, & alio modo Angeli: ergo sub vno principe debet esse alius principatus hominum, & alius Angelorum. Hoc sensu solet etiam distingui duplex Ecclesia: vna militans in terris; altera triumphans in cœlis.

4. Tertia Conclusio. Præter has duas Hierarchias, quarum Ecclesiastica est hominum, & Cælestis Angelorum, non est ponenda tertia supercœlestis quæ sit diuinarum personarum. Ita D. Thomas loco citato contra D. Bonauenturam, Richardum & Gabrielem in 2. dist. 9. Ratio est. Quia vna persona non potest dici princeps respectu aliarum personarum: ergo non potest ibi esse multitudo sub vno Principe ordinata: ergo nec Hierarchia. Vnde rectè dixit D. Dionysius cap. 3. de cœlesti Hierarch. Deum esse supra omnem Hierarchiam.

5. Quarta Conclusio. Cælestis Angelorum Hierarchia, de qua sola hîc agimus, distinguitur à D. Dionysio cap. 6. in supremam, mediam & infimam: in vnaquaque autem Hierarchia sunt tres ordines seu Chori Angelorum distincti. In suprema sunt Seraphini, Cherubini & Throni: in media Dominationes, Virtutes & Potestates: in infima Principatus, Archangeli & Angeli. Ita Dionysius, vt refert D. Thom. art. 6. Alij tamen aliter disponunt, præsertim Diu. Gregorius homil. 34. in Euangelia, & D. Bernardus lib. 5. de consid. ad Eugenium. Sed teste Carthusiano in commentarijs super Dionysium, D. Bernard. doluit se dissensisse à D. Dionysio.

6. Qvinta Conclusio. Distinctio ordinum & Hierarchiarum in eo consistit, quòd Angeli supremæ Hierarchiæ sint quasi cubicularij & assessores Dei, per quos diuinæ reuelationes ad reliquos deriuantur, vt patet ex Dionysio, cap. 7. His in Ecclesia militante respondent viri sancti & contemplatiui, quibus multa immediatè à Deo reuelantur. Angeli secundæ Hierarchiæ habent generale regimen Ecclesiæ militantis, & ad eos pertinet executio eorum, quæ ad vniuersale bonum eiusdem Ecclesiæ spectant. His in Ecclesia militante respondent Prælati, qui habent curam communitatis. Angeli infimæ Hierarchiæ habent curam eorum omnium, quæ ad speciale regimen pertinent. His in Ecclesia militante respondent curatores negotiorum & causarum particularium.

7. Sexta Conclusio. Ordines Angelorum mansuri sunt post diem iudicii, quoad distinctionem naturæ, gratiæ & gloriæ: non autem quoad executionem officiorum respectu Ecclesiæ militantis. Ita D. Thom. art. 7. & colligitur ex illo 1. Corinth. 15. *Cùm euacuauerit omnem principatum & potestatem & virtutem*: loquitur de extremo die iudicij.

CAPVT IV.

De peccato Angelorum.

Quæritur 1. an Angelus possit peccare. 2. quæ peccata possit committere. 3. an aliqui de facto peccarint, & quinam illi fuerint. 4. an primum illorum peccatum fuerit superbia. 5. an obiectum angelicæ superbiæ fuerit diuinitas per essentiam. 6. an fuerit vnio hypostatica. 7. an fuerit beatitudo naturalis vel supernaturalis. 8. an fuerit dominium seu prælatio. 9. an Angeli peccauerint ex aliqua inaduertentia. 10. an peccauerint vel peccare potuerint in primo instanti. 11. an nullus eorum egerit pœnitentiam, sed omnes fuerint damnati. 12. an qui semel peccauerint, naturâ suâ maneant inflexibiles.

QVÆSTIO I.

An Angelus peccare possit?

1. Nota 1. Omne peccatum debere esse contra aliquam legem aut præceptū superioris, quia te-

ste Apostolo Romanorum 4. vers. 15. *Vbi non est lex, nec praevaricatio.*

2. Nota 2. Leges seu praecepta esse duplicia; quaedam, naturalia, quibus ordinamur ad finem naturalẽ; quaedam supernaturalia, quibus dirigimur ad finem supernaturalem. Hinc sequitur, nos posse dupliciter peccare. 1. Contra finem & praecepta naturalia. 2. Contra finem & praecepta supernaturalia. Est ergo quaestio, an Angelus possit his duobus modis peccare? Affirmat Scotus in 2. dist. 23. vbi generatim probat, nullam creaturã esse posse vllo modo impeccabilem per naturam, siue loquamur de peccato cõtra legẽ naturalem, siue contra supernaturalem. Alij distinguunt, asserentes posse produci creaturam impeccabilem, respectu finis naturalis, & talem esse Angelum, non tamen respectu finis supernaturalis. Ita Durandus in 2. distinct. 23. Capreolus distinct. 22. Caietanus quaest. 63. art. 1. quibus fauet D. Thomas ibidem ad 3. Fundamentum Durandi est. Quia voluntas non potest peccare, nisi supposito aliquo defectu in intellectu; hic autem defectus aut est error, aut ignorantia, aut actualis consideratio, ergo si est aliqua creatura, quae non potest habere talem aliquem defectum in intellectu, erit impeccabilis: sed Angelus non potest habere huiusmodi defectum circa naturalia, potest tamen habere circa supernaturalia: ergo non potest peccare contra legem naturalem, potest tamen contra legem supernaturalem. Idem fundamentum habet D. Thomas in 1. 2. q. 48. art. 2. quaest. 77. art. vbi etiam adducit illud Prou. 14. vers. 22. *Errant qui operantur malum.* Hinc illud apud Theologos vulgare, *omnis peccans ignorans.*

3. PRIMA CONCLVSIO. Absolutè loquendo, certum est Angelum posse peccare: Quia constat aliquos peccasse. Ioannis 8. vers. 44. *Diabolus mendax est & pater eius.* 1. Ioan. 3. v. 8. *Diabolus ab initio peccat.* Iob. 4. v. 18. *in Angelis suis reperit prauitatem.* Ratio fundatur in his duobus principijs. 1. Quia Angelus habet liberum arbitrium. 2. habet legem ab alio sibi praescriptam, cui subiectum est liberum arbitrium. Hinc sequitur quòd liberè possit praestare vel omittere quod lex illi praescribit, ac proinde possit peccare.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Probabile est, Angelum spectatum in sua puritate naturali, non posse peccare contra legem naturae praecisè sumptam. Probatur. 1. Quia qui necessariò amat Deum, vt authorem naturae, non potest peccare contra legem ab eo latam: sed Angelus in puris naturalibus spectatus, necessariò amat Deum vt authorem naturae: ergo non potest peccare contra legem ab authore naturae latam. Minor patet: Quia Angelus cognoscendo & amando se ipsum, necessariò cognoscit & amat Deum, vt authorem suum: sed non potest cessare à cognitione & amore sui: ergo nec à cognitione & amore Dei. 2. Quia in hac cognitione & amore consistit naturalis beatitudo Angeli: ergo si non potest cessare à cognitione & amore Dei, non potest etiam cessare à naturali sua beatitudine: ergo non potest esse miser in statu naturae: ergo nec potest peccare in illo statu. 3. Angelus amat suam beatitudinem naturalem sine intermissione, tanquam suum finem naturalem: ergo non potest peccare contra finem naturalem. Nam qui amat finem, amat etiam media requisita ad consecutionem finis: sed rectitudo omnium actionum liberarum requiritur ad consecutionem beatitudinis naturalis: ergo Angelus semper rectè agit in naturalibus. 4. Quia nullus potest esse defectus in Angelico intellectu circa res naturales, ergo nec voluntas Angelica potest deficere in naturalibus.

5. TERTIA CONCLVSIO. Probabilius est, Angelum posse peccare contra praecepta naturalia, siue sint à natura indita, siue sint positiua superaddita, quę tamen spectant ad finem naturalem. Ratio patet ex dictis. Quia Angelus in statu naturae habet liberum arbitrium subiectum legi naturali: Ergo liberè potest illam seruare vel transgredi. Et confirmatur. 1. Quia si liberum arbitrium esset naturaliter determinatum ad id praecisè faciendum, quod lex naturalis dictat, iam non esset liberum arbitrium in statu naturae, & respectu legis naturalis. 2. Si Angeli in statu naturae habẽt liberum arbitrium, ergo habent aliquas actiones liberas: ergo per illas possunt liberè tendere in suum finem naturalem, quia necesse est illas actiones esse propter aliquem finem naturalem: ergo liberè acquirunt finem suum naturalem: ergo possunt deficere ab illo fine: ergo possunt peccare. 3. Quia finis, qui vnicuique creaturae à Deo praefixus est, debet esse vnicuique proportionatus, ergo debet ab vnoquoque acquiri eo modo, quo vnusquisque natus est operari, ergo sicut ab agente necessario acquiritur per actionem naturalem & necessariam, ita ab agente libero per actionem & indifferentiam: ergo cùm Angelus sit liberum agens, debet acquirere finem suum naturalem: ergo potest ab eo deficere & peccare. 4. De facto constat daemones persuadere omne genus peccati contra legem naturalem: ergo ex se ante lapsum habebant indifferentiam peccandi contra hãc legem.

6. Respondent aliqui, eos peccare posse contra legem naturalem, non quidem primò & immediatè, sed mediatè, & concomitanter, quia scilicet, peccando contra legem supernaturalem, simul etiam peccant contra naturalem. Ratio est, quia cùm idem sit Deus qui est finis naturalis & supernaturalis, non potest Angelus recedere à fine supernaturali, quin simul recedat à naturali: ergo quoties peccat contra legem supernaturalem, peccat etiam contra legem naturalem. Haec tamen responsio nulla est, quia vel Angelus in puris naturalibus habet in se potentiam peccandi contra legem naturalem, vel non habet: si habet, ergo potest vti illa potestate in statu naturae, quod nos contendimus: si non habet, ergo nunquam potest vti, nec in statu naturae, nec in vllo alio, & consequenter nec mediatè, nec immediatè.

7. Ad primum argumentum contrarium respondeo. Angelus necessariò amat Deum, non vt authorem totius naturae, sed vt authorem sui. Nam ideò amat Deum, quia amat seipsum & sui conseruationem, quę à Deo pendet: hic autem amor non est beneuolentiae, sed concupiscentiae. Vnde solùm sequitur, Angelum non posse peccare contra illam legem naturalem, quę est de conseruatione sui ipsius. Ad secundũ. Beatitudo Angeli, quam habere potest in statu purae naturae, nõ consistit in illo amore concupiscentiae, quo naturaliter amat Deum, tanquã sui authorem & conseruatorem, sed consistit in libera contemplatione & amore Dei, tanquam vltimi finis totius naturae. Ad tertium. Sicut Angelus per liberas actiones acquirit beatitudinẽ naturalem, ita per liberas eam amittere potest. Ad quartum. Voluntas potest peccare, etiam si nullus sit defectus in intellectu. Ratio est, quia voluntas est potentia libera, ergo positis omnibus ad agendum requisitis, adhuc potest agere & non agere: ergo positis etiam requisitis ex parte intellectus, adhuc potest peccare, si vult. Quod autem obijcitur ex scriptura, *omnes errare qui operantur malum*, id verum est de errore voluntatis, non autẽ intellectus. Is enim propriè dicitur errare, qui deflectit à rectitudine, siue regula sibi praefixa: sed voluntas non minùs potest deflectere à regula bonitatis, quã intellectus à regula veritatis. Ergo

tam voluntas, quàm intellectus potest errare: Ergo cum multi peccent ex mera malitia, non omnes qui peccant, errant intellectu, sed voluntate.

8. QVARTA CONCLVSIO. Certum est, Angelum posse peccare contra præcepta supernaturalia, vt omnes concedunt. Loquor autem de Angelo viatore & secundùm potentiam peccandi naturalem: Quia fieri potest, vt sit impeccabilis per gratiam, vt paulò post dicemus. Hæc conclusio probatur rationibus iā allatis, si enim Angelus peccare potest contra legem naturalem, multò magis contra supernaturalem. Ratio specialis est. Quia Angelus ex se non habet sufficientes vires ad præcepta supernaturalia implenda: Ergo indiget gratia Dei: sed gratia non imponit necessitatem operandi: ergo habens gratiam, potest non operari: ergo potest peccare.

9. QVINTA CONCLVSIO. Creatura rationalis, siue intellectualis, potest fieri impeccabilis per gratiam tribus modis. 1. per gratiam vnionis hypostaticæ, vt docet D. Thom. 3. p. quæst. 16. art. 1. & est communis sententia Scholasticorum, excepto Durando & Scoto. 2. per claram Dei visionem, vt docet D. Thom. 1. 2. quæst. 4. art. 4. quamuis hunc modum etiam non admittat Scotus. 3. per peculiarem quandam Dei assistentiam, & hunc modum admittit Scotus, & videtur habere locum in iis, qui in hac vita dicuntur esse cōfirmati in gratia. Quæres: an sicut voluntas sit impeccabilis per gratiam, sic etiam possit esse impeccabilis per naturam? Repondeo? hoc pendet ex alia quæstione: An possit dari intellectus creatus cum ea perfectione naturali, vt clarè & intuitiuè videat diuinam essentiam. Nam si potest dari, poterit etiam dari creatura per naturam impeccabilis.

QVÆSTIO II.

Quæ peccata possit Angelus committere?

1. DIuus Thom. q. 63. art. 2. docet tria. 1. Omnia peccata posse esse in Angelis secundùm reatum. Ratio est; quia Angeli possunt nos incitare ad omnia peccata. 2. non omnia peccata posse esse in Angelis secundùm affectum, sed tantùm superbiam & inuidiam. Ratio est. Quia Angeli, cum sint spirituales non afficiuntur sensibilibus, sed tantùm spiritualibus ergo tantùm possunt affici ad ea peccata, quorum obiecta sunt spiritualia; cuiusmodi est superbia & inuidia. 3. Primum peccatum Angeli non potuisse esse aliud, quàm superbiam. Ratio est, quia non potuit peccare nisi circa obiecta spiritualia: Cùm ergo obiecta spiritualia secundùm se sint bona, non possunt malè appeti, nisi quatenus appetuntur contra regulam superioris: & hoc est peccatum superbiæ.

2. PRIMA CONCLVSIO. Omnia peccata possunt esse in Angelo secundùm reatum. Ratio est. Quia tunc dicitur peccatum esse in aliquo secundùm reatum, & non formaliter quando aliquis contrahit culpam seu malitiam peccati, & tamen nō elicit actum illius peccati, vt solet in iis fieri qui vel approbant aliorum peccata, vel alios ad peccandum hortantur; Angeli possunt alios hortari ad omne genus peccati, ergo possunt contrahere reatum seu obligationēm culpæ omnium peccatorum. Et in tali casu licet actus peccati non sit formaliter in Angelis, tamen malitia & reatus culpæ est in illis formaliter.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ex septem peccatis capitalibus, hæc tria possunt esse in Angelo formaliter & secundùm affectum, nempè Superbia, Inuidia, & Ira. Ratio est, quia horum obiecta sunt spiritualia, ergo Angelus potest immediatè ad illa affici: ergo si inordinatè afficiatur, peccabit. Antecedens patet ex ipsorum definitione. Nam superbia est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, Inuidia est tristitia de excellentia alterius, quatenus apprehenditur vt diminutiua propriæ excellētiæ. Ira est appetitus vindictæ. Cùm ergo Angelus possit inordinatè appetere propriam excellentiam, & dolere de excellētia alterius, & velle se vindicare de iniuria facta, sequitur eum formaliter posse peccare per Superbiā, inuidiam, & Irā.

4. Dices; D. Thom. quæst. 63. artic. 2. ad 2. docet, Iram non conuenire Angelis nisi metaphoricè: Et ratio est, quia ira propriè dicta, est coniuncta cū passione corporali, quæ in Angelis esse nō potest. Respōdeo ex eodē D. Thom. quæst. 20. art. 1. ad 2. vbi dicit duo spectari posse in ira; vnum materiale, quod est accensio sanguinis circa cor: alterum formale, quod est appetitus vindictæ. Itaq; ira formaliter loquendo, nihil aliud est quàm appetitus vindictæ; qui potest esse in Angelis. Nam hic appetitus prouenit ex tristitia mali accepti: Angelus autē potest tristari vel ex malo, quod reuera ab aliquo patitur, vel ex eo, quod apprehendit tanquā malum sibi illatū. Passio verò corporalis, quæ est potius effectus quidā iræ in hominibus, non habet locū in Angelis, quia Angeli non habēt appetitū corporalē, sed tantū spirituale. Ex dictis sequitur, inuidiā oriri ex superbia. Nā inuidia est tristitia de excellētia alterius, quatenus apprehēditur vt contraria propriæ excellētiæ; sed omnis tristitia de aliquo malo oritur ex appetitu boni, cui illud malū repugnat: ergo inuidia oritur ex appetitu propriæ excellētiæ, id est, superbia.

5. TERTIA CONCLVSIO. Præter illa tria peccata capitalia, possunt multa alia peccata formaliter & secundùm effectū reperiri in Angelis. 1. Odium Dei & hominum. 2. Blasphemia contra Deum. 3. Idololatria, quia Angeli possunt se proponere aliis adorandos. 4. Speciale peccatum inobedientiæ, quia possunt transgredi præceptum aliquod ex intentione non parendi. 5. Peccatum præsumptionis, quod opponitur spei, quia possunt appetere gloriā propria virtute obtinēdam. 6. peccatum infidelitatis, non quidem per positiuum dissensum, quia habent euidentiam in attestante, sed per priuationem assensus, quia cùm liberè credant rebus reuelatis, possunt non credere. 7. Peccatum iniustitiæ, quia possunt hominem iniustè occidere, aut possessiones eius destruere.

6. QVARTA CONCLVSIO. Reliqua quatuor peccata capitalia, nempe Auaritia, Luxuria, Gula, & Acedia, nō possunt esse in Angelis formaliter & secūdùm affectū. Ratio est, quia tria priora versantur circa materiam sensibilem, nempè circa diuitias & voluptates corporales: Angelus autem cum sit spiritualis, non afficitur corporalibus. Acedia verò, tametsi versetur circa spiritualia (est enim tædium quoddam de operibus spiritualibus) tamen per se requirit concomitantiā corporis. Nam bona spiritualia & diuina, quæ à nobis participantur, ex se non causant tædium vel tristitiā, sed solùm ratione laboris, & difficultatis adiunctæ. Hæc autem difficultas oritur ex corpore, vt docet D. Thom. q. 73. art. 1. ad 2. Angeli autem carent corporibus, & ideo non possunt esse acediosi.

7. QVINTA CONCLVSIO. Inter illa peccata, quæ potest Angelus secundùm actum committere, non necesse est, vt primum omnium sit superbia. Non nego primum peccatum Angelorum fuisse superbiam, sed hoc solum nego, angelum non posse aliud peccatum primo loco committere quā superbiā. Ratio est: Quia primum peccatum potuisset esse inobediētia. Nec cōtrarium conuincit ratio D. Thom. concedo enim obiecta spiritualia, quæ secundùm se bona sunt, nō posse malè appeti, nisi appetantur contra regulam aut præceptum superioris: nego tamen quamlibet transgressionē præcepti esse superbiam. Nam transgressio præcepti duobus modis fieri potest, Primò, cum expressā

intentione transgrediendi, & tunc est speciale peccatum inobedientiæ. 2. Potest esse simplex transgressio sine tali intentione, & tunc est generale peccatum inobedientiæ; quod ponitur in illa specie peccati cui præceptum opponitur. v. g. Si quis transgrediatur præceptum humilitatis, erit peccatum superbiæ; si præceptum iustitiæ, erit peccatum iniustitiæ, & sic de alijs.

8. Dices 1. Non videtur aliquis violare posse præceptum superioris, nisi ex superbia. Nam superbia in eo consistit, quòd quis alteri se præferat: hoc autem facit is, qui alteri non vult obedire. Respondeo. Superbia formaliter consistit in eo, quòd quis appetat aliquid supra mensuram propriæ perfectionis; quod duobus modis potest contingere. Primò, cum appetit maiorem excellentiam, quàm ei conueniat, aut conuenire possit. Secundò, cum plus excellentiæ sibi tribuit, quàm habeat. Hinc patet superbiam formaliter distingui à transgressione præcepti; quia potest quis transgredi præceptum ex alio motiuo & intentione.

9. Dices 2. Theologi communiter docent omnia peccata oriri ex inordinato amore sui ipsius: sed superbia est inordinatus amor sui ipsius, vt ex dictis patet: ergo omnia peccata oriuntur ex superbia. Respondeo. Amor sui in eo consistit, quòd quis appetit sibi aliquod bonum, & hic amor respectu amantis, dicitur beneuolentiæ, respectu boni amati, dicitur concupiscentiæ: Hic quãdo quis appetit bonum quod non est ipsi proportionatum, secundùm rectam rationem; Et hoc sensu non est speciale peccatum; sed quid commune in omnibus peccatis inclusum, & ideò vocatur radix peccatorum. Si quis autem appetat bonum excellentiæ supra mensuram debitam, iam est speciale peccatum superbiæ.

QVÆSTIO III.

An aliqui Angeli peccauerint, & quinam illi fuerint?

HActenus egimus de possibili, nunc de facto agendum est.

1. Prima Conclvsio. Certum est multos Angelos reuera peccasse, vt passim ex Scripturis patet: & ratio est, quia constat multos Angelos esse malos, qui sunt inimici Dei & hominum: sed non sunt mali per naturam: ergo per liberum actum voluntatis.

2. Secvnda Conclvsio. Primus Angelus eorum, qui peccauerunt fuit ille, qui inter omnes Angelos fuit supremus in perfectione naturali. Ita Scholastici in 2. dist. 6. & Patres apud Valentiam, quæst. 14. punct. 5. Et probatur ex Scripturis. Iob. 40. v. 14. *Ipse est principium viarum Dei*: loquitur de Lucifero qui primus peccauit inter Angelos, & Isaiæ 14. v. 12. *Quomodo cecidisti de cælo Lucifer, qui manè oriebaris?* Vult significare Luciferum Angelum cæteris Angelis antecellere, sicut Lucifer stella cæteris antecellit. Et Ezech. 28. v. 13. *In delicijs Paradisi Dei fuisti: omnis lapis pretiosus operimentum tuum, sardius, topazius, iaspis, &c.* Hîc enumerantur nouem genera pretiosorum lapidum, quibus significantur nouem ordines Angelorum, quorum omnium perfectiones veluti omnium supremus dicitur continere Lucifer: vt interpretatur D. Greg. lib. 21. moralium, cap. 25. Et Ezech. 31. v. 8. *Cedri non fuerunt altiores in illo Paradiso Dei, abietes non adæquarunt summitatem eius, &c.* Vbi metaphoricè describitur perfectio Luciferi, quæ tanta fuit, vt omnes alios Angelos superarit.

3. Dices 1. Lucifer vocatur *Cherub* apud Ezech. c. 24. v. 14. ergo fuit ex ordine Cherubin: sed supra ordinem Cherubin est ordo Seraphin: ergo Lucifer nõ fuit ex supremo ordine: ergo non fuit supremus omnium Angelorum. Respondeo. Nomen *Seraphin* significat ardentem charitatem: nomen verò *Cherubin* significat plenum scientia. Itaque Lucifer, quia peccando perdidit charitatem, & tamen retinuit scientiam, qua omnes alios antecellit, rectè vocatur *Cherub*, non autem *Seraphin*.

4. Dices 2. Si supremus Angelus peccasset, meritò posset infernus gloriari cõtra cælestem curiam, quòd cõtineat in se supremam omnium creaturarum. Respondeo. Debet potius confundi, quod contineat ingratissimam & nequissimam omnium creaturarum.

5. Tertia Conclvsio. Primo Angelo peccante, multi etiam alij peccarũt, & ab eo ad peccandũ inducti sunt. Prima pars est de fide; patet ex multis Scripturæ locis. Secunda colligitur ex illo Apoc. 12. v. 4. *Traxit secum tertiam partem stellarum.* Et ex illo Iob. 41. v. 25. *Ipse est Rex super vniuersos filios superbiæ*, Et Matth. 12. v. 24. *Hic eijcit dæmones in Beelzebub principe dæmoniorum*; vbi Lucifer vocatur Princeps & Rex dæmoniorum, ac proinde alij sunt subditi illius. Hæc autem potestas & subiectio nõ est ratione solius naturæ, quia vnus Angelus natura sua non est seruus, aut Rex alterius: ergo est ratione culpæ; quia scilicet ordo diuinæ iustitiæ exigit, vt quisque subiiciatur illi in pœna, cuius suggestioni consensit in culpa, iuxta illud Ioan. 2. v. 19. *A quo quis superatus est, huius & seruus est.*

6. Qvarta Conclvsio, Angeli qui peccarunt cum Lucifero, non fuerunt ex vno aliquo ordine, sed ex omnibus. Ita Magister cum Scholasticis in 2. dist. 6. & colligitur primò ex Scripturis, vbi tribuuntur dæmonibus nomina diuersorũ ordinum. Nam Ephes. 6. v. 12. vocantur *Principatus & Potestates.* Secundò ex Patribus qui passim affirmant homines assumi ad omnes ordines Angelorum, & in omnibus ruinas eorum restaurare. Dices 1. In scripturis attribuuntur dæmonibus nomina quorundam ordinum, vt Cherubin, Potestatum, & Principatuum, nõ autem Seraphin & Thronorũ: Ergo signũ est quòd nulli peccauerint ex ordine Seraphin & Thronorum. Respondeo. Hæc posteriora nomina desumpta sunt ab ardore charitatis, & ab inhabitatione Dei, ac proinde non tribuuntur dæmonibus, in quibus nec charitas est, nec Deus inhabitat. Priora verò nomina sumpta sunt à scientia & potentia, quæ bonis & malis possunt esse communia, Vide D. Thom. qu. 63. art. 9. ad 3.

QVÆSTIO IV.

An primum peccatum Angelorum fuerit superbia?

1. ORigenes & Tertull. putant fuisse luxuriam, iuxta illud Genes. 6. v. 2. *Videntes Angeli Dei filias hominum.* Hoc supra refutatum est, quia Angeli sunt incorporei & spirituales.

2. Prima Conclvsio. Primum peccatum Luciferi fuit superbia. Ita D. Aug. lib. 11. super Genes. ad lit. cap. 13. D. Thom. art. 3. Scholastici in 2. dist. 6. Et probatur ex Scripturis, Isa. 14. v. 11. *Detracta est ad inferos superbia tua.* Ezech. 28. v. 5. *Eleuatum est cor tuum in decore tuo.* Eccles. 10. v. 15. *Initium omnis peccati superbia*: quo loco vtitur D. August.

3. Secvnda Conclvsio. Non solùm Lucifer, sed etiam reliqui Angeli mali peccarunt per superbiam. Ratio est, quia à Lucifero inducti sunt ad peccandum; ergo peccarunt eodem genere peccati. Quæres 1. An præter superbiam commiserint aliud peccatum? Scholastici docent, commisisse etiam inuidiam: & colligitur ex illo Sapient. 2. v. 24. *Inuidia diaboli mors intrauit in orbem terrarum.* Et ratio est; quia inuidia immediatè oritur ex superbia, vt supra dictum est. Quæres 2. An commiserint hoc peccatum inuidiæ, cùm adhuc essent in via? Affirmant Basil. in homil. de in-

uidia,& D. Bern. serm. 2. de aduentu, asserentes eos cecidisse de cœlo propter superbiam & inuidiam. Alij tamen docent eos commisisse in statu damnationis, quando inuidebant homini gloriam, quam ipsi perdiderant. Ita D. Aug. lib. 4. de ciuit. Dei, cap. 11. & D. Greg. 3. par. curæ pastoralis, admonitione 11.

QVÆSTIO V.

An obiectum superbiæ Angelicæ fuerit Diuinitas per essentiam?

1. CVm superbia nihil aliud sit quàm inordinatus appetitus excellentiæ, necesse est obiectum Angelicæ superbiæ esse aliquam excellentiam, quam inordinatè appetiuerunt. Quæritur ergo primò an appetiuerint diuinitatem per essentiam: quæ est excellentia infinita & increata?

2. PRIMA CONCLVSIO. Angelus appetiuit aliquam similitudinem Dei, vt colligitur ex illo Isaiæ 14. v. 14. *Similis ero Altissimo*. Et Ezech. 28. v. 2. *Dixisti in corde tuo, Deus ego sum*. Idem probatur ex nomine Michaëlis Archangeli; qui Michaël significat *Quis sicut Deus?* Cùm enim Lucifer vellet esse similis Deo, opposuit se illi Archangelus, & dixit; *Quis sicut Deus?* & ideo Michaëlis nomen obtinuit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Angelus non appetiuit æqualitatem Dei, id est non appetiuit esse Deus per naturam & essentiam. Ita D. Thom. art. 3. Ratio eius est; Quia nemo appetit id, quod iudicat esse impossibile: Sed impossibile est, vt Angelus sit æqualis Deo per essentiam, neque hoc ipse ignorat: ergo non potuit hoc appetere. Quæres an nullo modo potuerit appetere? Affirmat Scotus in 2. dist. 6. q. 1. & in eo videtur dissentire à D. Thoma. & à nostra conclusione prima, non tamen dissentit, vt iam explicabimus.

4. TERTIA CONCLVSIO. Non potuit Angelus appetere æqualitatem Dei voluntate absoluta & efficaci, nullo supposito errore in ipsius intellectu: Hoc sensu vera est sententia D. Thomæ, & fundatur in Arist. 3. Ethicorum cap. 2. vbi dicit, Electionem non esse impossibilium, quia scilicet electio est volūtas efficax, quæ tendit ad rei consecutionem: nemo autem efficaciter laborat, vt consequatur id, quod iudicat se non posse consequi. Dixi, *nullo supposito errore*, quia si Angelus haberet iudicium erroneū, quo iudicaret sibi possibilem esse æqualitatē Dei, tunc posset illam absolutè & efficaciter appetere.

5. QVARTA CONCLVSIO. Potuit Angelus appetere æqualitatē Dei voluntate cōditionata & inefficaci, quæ non tendit ad rei consecutionem, sed consistit in simplici tantùm complacentia, & ad peccandum sufficere potest. Hoc sensu vera est sententia Scoti, & fundatur in Aristot. loco citato, vbi dicit voluntatem posse esse impossibilium, non tamen electionem. Et confirmatur, quia damnati voluntate conditionata, & inefficaci appetunt Deum non esse, quod tam impossibile est, quàm Angelum esse æqualem Deo: ergo etiam hoc possunt appetere.

6. DICES 1. Non est simile: Quia quando damnati appetunt Deum non esse, non appetunt hoc obiectum propter se, quia sciunt hoc esse impossibile: sed appetunt propter aliud possibile, nempè vt possint euadere punitionem diuinam: at Angelus antequam puniretur: non potuit hoc modo appetere diuinitatem: ergo non potuit hoc modo peccare. Respondeo. Potuit appetere diuinitatem, vt posset esse in maiori honore & dignitate.

7. DICES 2. In simplici complacentia seu voluntate conditionata non est meritum aut demeritum: ergo angelus non potuisset hoc modo peccare. Respondeo. Negatur antecedens, quia potest esse meritum in simplici complacentia; qua homo nollet se peccasse, postquam peccauit. Item potest esse demeritum in simplici complacentia, qua homo desideraret Deum non esse, solùm ex prauo affectu.

8. DICES 3. Peccatum mortale non committitur, nisi voluntate deliberata, sed simplex & inefficax cōplacentia non est actus deliberatus, ergo non potest esse peccatum mortale. Respondeo. Voluntas deliberata sumitur duobus modis. Primò, pro volūtate libera, & ad agendum indifferente; & hæc etiam sufficit ad peccatum. Secundò, pro voluntate electiua, quam præcesserit vera consultatio, & hæc etiam sufficit ad peccatum: sed tamen non est necessaria, quia sine illa potest esse peccatum; simplex autem complacentia potest esse actus liber, & ideo potest sufficere ad peccatum.

QVÆSTIO VI.

An obiectum superbiæ Angelicæ fuerit vnio hypostatica?

1. DIctum est obiectum illius superbiæ non fuisse excellentiam increatam. Debuit ergo esse aliqua creata: inter creatas autem præcipua est vnio hypostatica, seu diuinitatis per communicationem: Quæritur ergo, an angelus hanc inordinatè appetiuerit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est, Lucifero reuelatam fuisse vnionem hypostaticam humanæ naturæ Christi cum Verbo diuino: & inde sumptā fuisse occasionem superbiæ, & inuidiæ; Quia scilicet indignè tulit, tantam excellentiam conferri humanæ naturæ, & eam sibi appetiit, tanquam naturæ suæ magis conuenientem. Ita Catharinus, Viguerius, Iacobus Naclantus, Suarez tom. 1. disp. 15. sect. 4. & disp. 42. sect. 1. Et probatur 1. ex illo Hebræor. 1. v. 6. *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit, adorent eum omnes Angeli Dei.* Ex hoc loco colligitur 1. Christum bis introductum esse in orbem terrarum: semel in creatione angelorum, quādo illis reuelatum fuit mysterium Incarnationis: & semel in natiuitate Christi, quando mysterium illud fuit executioni mandatum. 2. Colligitur, vtraque vice præceptum fuisse angelis, vt Christum agnoscerent & adorarent. Hinc 3. sequitur Luciferum in prima introductione transgressum esse hoc præceptum ex superbia & inuidia; quia ex consideratione suæ perfectionis, indignè tulit inferiorem creaturam sibi anteponi, ideóque in superbiam elatus, sibi ipsi inordinatè appetiuit illam excellentiam, & eam Christi humanitati, & humano generi inuidit.

3. PROBATVR 2. Ex illo Ezech. 28. v. 5. *Eleuatum est cor tuum*, &c. Nam hinc sequitur, Luciferum appetiuisse aliquam excellentiam maiorem illa, quam habebat, vel in re, vel in spe: hæc autē non potuit esse alia, quàm vnio hypostatica, quia beatitudinem naturalē iam habebat, & supernaturalis illi debebatur ratione gratiæ: ergo sola vnio hypostatica restabat. 3. Ex illo Isai. 14. v. 13. *In cœlum conscendam*. &c. Hoc nō potest intelligi de cœlo materiali, in quo iam erat Lucifer: ergo debet intelligi de ascensu ad esse diuinum per vnionem hypostaticam. 4. Ex illo Isai. 14. vers. 14. *Similis ero Altissimo*. Et Ezech. 28. vers. 2. *Dixisti in corde tuo, Deus ego sum*. Hinc enim sequitur, Luciferum voluisse esse similē Deo, aut voluisse esse Deum; sed non voluit esse Deus per naturam: ergo per vnionem hypostaticam. 5. Ex illo Ioan. 8. v. 44. *Vos ex patre diabolo estis, & desideria patris vestri vultis perficere: Ille homicida erat ab initio, &c.* Constat ex illo capite, Pharisæos voluisse Christum interficere. Si ergo in eo secuti sunt desiderium Luciferi, necesse est, vt Lucifer voluerit Christum ab initio interficere: ergo primum

Luciferi peccatum ortum est ex reuelatione Incarnationis Christi, quam Lucifer sibi appetebat, & Christo inuidebat. Probatur 6. Quia constat ex Patribus, Angelum peccasse ex inuidia contra homines; hæc autem inuidia non potuit esse de excellentia naturæ, aut gratiæ, quia Lucifer in hac excellentia omnes homines superabat: ergo debuit esse de excellentia vnionis hypostaticæ, quam humanitati inuidebat.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Longè probabilius est, primum peccatum Angeli non fuisse appetitum vnionis hypostaticæ, sed alicuius alterius excellentiæ. Est communis sententia. Et probatur. 1. Quia contraria sententia est planè noua, neque vllum authorem ex veteribus Patribus aut Theologis pro se habet: secundò, quia nititur dubiis aut falsis fundamentis. Nam. 1. supponit mysterium Incarnationis fuisse reuelatum Angelis, antequam peccarent, quod tamen probari non potest. 2. supponit Christum fuisse venturum, etiamsi Adam non peccasset, quod est contra D. Thom. & omnes antiquos Patres.

5. Ad 1. Argumentum contrarium respondeo. Christus bis introductus est in orbem terrarum 1. in Incarnatione. 2. in natiuitate: vel vt alij volunt. 1. in carne passibili, nempè tempore natiuitatis. 2. in carne gloriosa, nempè in die iudicij: vide Riberam in illum locum. Ad 2. Eleuatum est cor Luciferi, quia inordinatè appetiuit similis esse Deo. In quo autem consistat illa similitudo postea explicabitur. Nunc breuiter dico in eo consistere, quòd Lucifer voluerit esse Deo similis in dominatu. Ad 3. Lucifer voluit conscendere in cœlum, id est, ad supremum fastigium honoris & principatus. Ad 4. voluit esse Deo similis, quia voluit præesse, & non subesse. Ad 5. Diabolus erat homicida ab initio, quia inuidia & suasione ipsius mors intrauit in orbem terrarum, vt explicat D. Aug. & alij passim. Ad 6. Diabolus inuidit primo parenti gratiam & gloriam, quam ipse per superbiam amiserat, vt docet D. Aug. lib. 14. de ciuit. Dei cap. 11.

QVÆSTIO VII.

An obiectum superbiæ angelicæ fuerit beatitudo naturalis, an supernaturalis?

1. DIuus Thom. q. 63. art. 3. docet superbiam Angeli in eo consistere, vel quòd appetiuerit suã beatitudinem naturalem, tanquam finem vltimum simpliciter, non curando de beatitudine supernaturali, ad quam ordinabatur per gratiam: vel quòd appetiuerit beatitudinem supernaturalem ex suis viribus naturalibus, non curando de diuino auxilio.

2. Nota 1. non satis constare, in quam partem magis propendeat D. Thom. Caietanus & Ferrariensis, putant eum magis propendere in priorem partem, nempè quod Lucifer appetiuerit suam beatitudinem naturalem, tanquam finem vltimum: & in ea tanquam vltima sua fœlicitate conquieuerit: sicut etiam Deus in sua beatitudine naturali tanquam in vltima fœlicitate quiescit. Capreolus putat magis propendere in posteriorem partem.

3. Nota 2. vtramque partem duobus modis posse intelligi. Primò; vt sola beatitudo, siue naturalis, siue supernaturalis, sit obiectũ volitum, & modus ille, quo Lucifer appetiuit beatitudinem, nempè tanquam vltimum finem naturalem, vel tanquã obtinẽdum propriis viribus, teneat se ex parte actus appetẽdi, nõ autem ex parte rei volitæ. Secũdò, vt nõ sola beatitudo, sed etiam modus teneat se ex parte rei volitæ, quasi vtrumque fuerit volitum ab Angelo formaliter. D. Thom. loquitur de priori modo, vt eum interpretãtur Thomistæ. Itaque Lucifer ex sentẽtia D. Thomæ formaliter & explicitè voluit solam beatitudinem, siue naturalem, siue supernaturalem; tanquam rem volitam, & ex hac parte non peccauit: solùm ergo peccauit ex parte modi, vel quia volendo suam beatitudinem naturalem, non ordinauit eam ad supernaturalem, quod tamen facere tenebatur, & ideo quasi implicitè, & interpretatiuè voluit illam, tanquam finem vltimum simpliciter; vel quia volendò suam beatitudinem supernaturalem, non cogitauit de medijs supernaturalibus, quibus eam consequi posset; & ideò quasi implicitè & interpretatiuè voluit illam cõsequi suis viribus naturalibus. Fundamentum D. Tho. est, quia voluntas nihil potest appetere, nisi quia intellectus iudicat esse bonum: sed intellectus Angeli ante peccatum non potuit errare in hoc iudicio: ergo id quod Angelus voluit & appetiuit, non fuit malum, sed bonum: ergo non peccauit ex parte rei volitæ, sed ex parte modi: quia non appetiuit rem bonam, vt debuit. Itaque primum peccatum Angeli non fuit commissum ex errore, quasi intellectus malè iudicauerit de obiecto & eius bonitate, sed potius ex actuali inaduertentia, quia scilicet actu non aduertit modum, quem in appetendo obiecto seruari oportebat. Vnde fit vt superbia Angelica non consistat in eo, quòd Angelus appetiuerit beatitudinem naturalem aut supernaturalem, quia vtramque licet appetere tanquam rem bonam: sed in eo quòd alteram implicitè & interpretatiuè appetiuerit, vt finem vltimum simpliciter, alteram verò, quasi eam posset consequi sine gratia Dei.

4. PRIMA CONCLVSIO. Angelus non peccauit appetendo suam beatitudinem naturalem. Ratio est, quia non appetiuit illam per modum desiderij: sed per modum amoris & complacentiæ. Nam desiderium fertur in rem absentem: beatitudo autem naturalis erat præsens, & non absens: solùm ergo potuit appeti per modum amoris. Hic autem amor non erat malus, neque ratione obiecti, neque ratione alicuius modi, qui fuerit in ipso actu amoris, neque ratione alicuius circunstantiæ, quæ debuerit esse in actu, siue secundùm rectam rationem, siue secundùm regulam fidei. Prima pars patet, quia beatitudo naturalis est obiectum bonum, & dignum amore secundùm rectam rationem: secunda probatur, quia non potest aliquis modus intrinsecus assignari, propter quem fuerit amor ille inordinatus.

5. Dices fuisse nimium amorem sui. Respondeo. Sed quomodo fuit nimius, an obiectiuè, an intensiuè, an appretiatiuè? Non obiectiuè, vt ex dictis patet, quia obiectum fuit bonum. Nec intensiuè, quia maior vel minor intensio actus per se non facit actum malum. Nam intensio amoris non est in præcepto, vt patet ex tractatu de charitate. Nec appretiatiuè, quia nullus amat se nimium appretiatiuè, nisi quando ex amore sui commodi transgreditur aliquod præceptum diuinum: sed Angelus ex amore sui non est transgressus aliquod præceptum naturale: ergo non habuit modum inordinatum intra ordinem naturalem, tertia pars probatur, quia non potest designari aliqua circunstantia, propter quã fuerit amor ille inordinatus. Dicunt Thomistæ, fuisse circunstantiam finis, quia scilicet Angelus amauit suam beatitudinem naturalem propter se vltimo, cùm tamen debuisset eam referre ad alium finem vlteriorem, nempè in beatitudinem supernaturalem. Hoc facilè refellitur. Nam amor ille beatitudinis naturalis vel regulatur sola ratione naturali, vel etiam regula supernaturali. Priori modo non debet referri ad finem supernaturalem, ac proinde si non refertur,

non ideo erit malus. Posteriori modo deberet quidem referri ad beatitudinem supernaturalem, si esset aliquod præceptum supernaturale de hac re, sed tamen Angelus in tali casu non peccaret peccato superbiæ, sed omissionis. Constat autem primum peccatum Angeli fuisse superbiam, non autem omissionem. Deinde, illud peccatum omissionis solùm concomitanter se habet ad amorem beatitudinis naturalis, ac proinde amor non esset malus, sed sola omissio præcepti supernaturalis. Et ratio est, quia amor ille non fuisset causa omissionis. Nam existente hoc amore cum tota sua perfectione naturali, poterat Angelus simul appetere beatitudinem supernaturalem, vt patet in Angelis bonis, qui hoc fecerunt.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Angelus non peccauit appetẽdo beatitudinem supernaturalem. Ratio est, quia appetitus ille non fuit inordinatus, neque ratione obiecti, neque ratione alicuius modi, aut circunstantiæ. Prima pars patet, quia beatitudo supernaturalis est obiectum per se bonum, ad quod appetendum Angelus à Deo erat ordinatus. Dices, poterat Angelus desiderare plures gradus beatitudinis, quàm ipsi à Deo decreti erant; & hoc modo poterat peccare ex parte obiecti. Respondeo. Angelus non sciebat, quantus esset futurus ille gradus gloriæ, quem habiturus fuisset ex ordinatione Dei si perseuerasset. Vnde non habuit motiuum huiusmodi inordinati desiderij. Secunda pars probatur. 1. Quia amor ille beatitudinis supernaturalis non fuit nimius obiectiuè, neque intensiuè, neque appretiatiuè, vt ex dictis patet. 2. Non fuit inordinatus ex eo, quòd Angelus desiderauerit habere beatitudinem supernaturalem suis viribus sine gratia Dei. Vel enim hoc desiderauit explicitè, vel implicitè: si explicitè, ergo errauit Angelus, non solùm contra rationem naturalem, sed etiam contra fidem, iudicando se posse consequi beatitudinem supernaturalem suis viribus: & sic primum peccatum ipsius non fuit superbia, sed infidelitas. Si implicitè, ergo non peccauit per superbiam. Nihil enim aliud est implicitè desiderare beatitudinem sine gratia, quàm eam desiderare, non cogitando, de mediis supernaturalibus, quibus acquiri debet: hoc autem nullum est peccatum, quando non est præceptum obligans ad talem cogitationem, vt patet in nobis, quia non peccamus appetendo regnum cœlorum, etiamsi nihil cogitemus de medijs. Et ratio est, quia qui appetit beatitudinem, ex vi illius appetitus non tenetur semper appetere formaliter media, sed sufficit non excludere media conuenientia, nec appetere media indebita. Si autem Angeli habuissent præceptum cogitandi & appetendi media, & illud non seruassent, non fuisset peccatum superbiæ, sed omissionis.

QVÆSTIO VIII.

An obiectum superbiæ Angelicæ fuerit Dominium seu prælatio?

1. PRIMA CONCLVSIO. Lucifer ex consideratione propriæ perfectionis & pulchritudinis in superbiam elatus, inordinatè appetiuit dominatũ ac potestatem, vt patet ex illo Ezech. 8. vers. 5. *Eleuatum est cor tuum in decore tuo.* Isai. 14. v. 13. *In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum.* Et infra, *Ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo.* Hinc. D. Augustinus lib. 11. de Gen. ad lit. cap. 3. ait: *Superbia tumidus, & propriæ potestatis delectatione corruptus, &c.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc Luciferi superbia, & inordinatus dominandi appetitus, in duobus consistit. Primò, quòd nulli voluerit subesse, ne quidem Deo. Secundò, quòd voluerit præesse aliis. In vtroq; appetiuit quandam Dei similitudinem. Deus enim nulli subest, & præest omnibus. Ita docet D. Gregorius li. 34. Moral. c. 15. his verbis: *Ius peruersæ libertatis appetijt, vt & præesset cæteris, & nulli subesset.* & D. Aug. li. 14. de ciuit. Dei c. 11. *Superbus ille Angelus à Deo ad semetipsum conuersus, & quodam quasi Tyrannico fastu gaudere subditis, quàm esse subditus eligens, de Paradiso cecidit.* Similia habent Anselmus in lib. de casu diaboli ca. 4. Basilius orat. 17. Bernardus serm. 17. super Cãtica.

5. TERTIA CONCLVSIO. Dupliciter intelligi potest, quòd Lucifer ex superbia noluerit subesse Deo. Primò, quoad conseruationem & cooperationem. Secundò, quoad imperium & actualia ministeria. Priori modo non voluit Lucifer esse exemptus à subiectione Dei, quia sciebat hoc fieri non posse: at posteriori modo desiderauit libertatem, quia non voluit subesse Deo imperanti & præcepta imponenti. Hoc enim per se nõ est impossibile. Posset enim Deus, si vellet, creare aliquem Angelum, cui nullum præceptum positiuum imponeret, ac proinde eximeret illum ab omni imperio actuali.

4. QVARTA CONCLVSIO. An Lucifer voluerit præesse solis Angelis, an verò solis hominib. an vtrisque simul, non satis constat. Basilius & Bernardus dicunt affectasse dominium super homines tantùm: *Alij* absolutè loquuntur. Potest autem variis modis intelligi hoc dominium. Primò, quoad naturalia, & sic non appetiuit dominium, quia ex naturali sua perfectione habebat eminentiam super alios Angelos & homines. Secundò, quoad actualia ministeria; & sic poterat peccare, appetendo alios omnes sibi esse subiectos in huiusmodi ministeriis. Tertiò, quoad independentiam; & sic impossibile est puram creaturam præesse aliis, & nulli alteri subesse, impossibilia autem non appetuntur absolutè & efficaciter, sed tantùm conditionatè & efficaciter, vt supra dictum est.

QVÆSTIO IX.

An Angeli peccauerint ex aliqua inaduertentia?

1. THomistæ tria docent. Primò omne peccatum voluntatis procedere ex aliquo defectu intellectus. Ratio est, quia voluntas semper sequitur intellectum: ergo non potest errare, nisi intellectus erret. Secundò, triplicem posse esse defectum in intellectu, nempè ignorantiam, errorem, & actualem inaduertentiam. Tertio, Angelum non peccasse ex ignorantia aut errore, sed ex inaduertẽtia, ac proinde non peccasse ex parte obiecti quasi ignorauerit aut malè iudicauerit de bonitate obiecti, sed ex parte modi: quia non aduertit ad modum, quem in appetendo obiecto seruare debebat.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lucifer non peccauit ex ignorantia. Probatur 1. quia non ignorabat se debere subiectum esse Deo, & ab illius imperio pendere. 2. quia ignorantia vel est voluntaria, vel inuoluntaria: si inuoluntaria, non potest ex ea procedere peccatum: si voluntaria, iam peccatum, quod ex ea procedit, non est primum peccatum: nunc autem agimus de primo peccato Luciferi: hoc ergo non potuit procedere ex ignorantia voluntaria & culpabili.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Lucifer non peccauit ex errore seu falso iudicio. Probatur. 1. Quia nõ poterat habere falsum iudicium de iis rebus, quæ certò illi constabant, nisi voluntariè voluisset errare: at si voluntariè errasset, iam peccatum inde subsecutum non fuisset primum, sed secundum. 2. Deus non

non permittit malum pœnæ ante malum culpæ; sed error intellectus est malum pœnæ.

4. Tertia Conclusio. Lucifer non peccauit ex actuali inaduertentia, seu inconsideratione. Ita Scotus in 2.d.6.quæst.1. Valentia quæst.14. puncto. 2. Molin. quæst.63.art.3.& citat pro se D. Hiero. Ansel. & Bernardum. Et probatur. 1. Quia illa inaduertentia aut fuit culpabilis, aut inculpabilis. Si culpabilis, iam peccatum quod ex ea processit non fuit primum: si inculpabilis, non potuit ex eâ procedere peccatum. 2. Si Lucifer solùm peccasset per incogitantiam, peccatum ipsius non fuisset tam graue, nec tam seuerè puniendum: at Scriptura & Patres significant fuisse grauissimum. Deinde, Patres solent dare hanc rationem, quare homo fuerit admissus ad pœnitentiam, non autem Angelus, quia homo peccauit ex infirmitate, non autem Angelus. Hæc ratio non valeret, si Angelus peccasset ex inaduertentia, quia inaduertētia non minus excusat à culpa, quàm infirmitas.

5. Qvarta Conclusio. Non est necesse, vt omne peccatum voluntatis procedat ex aliquo defectu intellectus; quia potest procedere ex sola libertate eligentis. Dices: Voluntas semper sequitur intellectū, ergo non potest errare, nisi intellectus erret. Respondeo. Antecedens verum est hoc sensu; voluntas non potest appetere aliquod obiectum, nisi proponatur illi ab intellectu sub ratione boni. Est autem triplex bonum, nempe honestum, vtile, & delectabile: potest ergo fieri vt intellectus proponat voluntati tria distincta obiecta; quorum vnum sit honestum, alterum vtile, tertium delectabile, & in his proponendis ac iudicandis nullus sit defectus ex parte intellectus, & tamen voluntas erret in eligendo, quia scilicet eligit bonum delectabile, & relinquit bonum honestum. Dices: intellectus non errat, ergo iudicat bonum honestum esse præponendum bono delectabili: ergo: voluntas non potest eligere bonum delectabile, & relinquere honestum. Respondeo. Voluntas pro sua libertate potest eligere minus bonum, relicto maiori, vt infra dicendum est.

QVÆSTIO X.

An Angeli peccauerint in primo instanti, an verò postea?

1. Prima Conclusio. Angeli non peccauerunt in primo instanti suæ creationis. Est communis sententia contra Augustinum Eugubinum. Et colligitur ex illo Ezech. 28. v. 13. *In delicijs Paradisi fuisti.* Et infrà; *Perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te.* Ioan. 8.v.44. *In veritate non stetit.* Et ratio est; Quia omnes Angeli creati sunt in gratia iustificante, vt supra dictum: sed gratia iustificans, & peccatum non possunt esse simul in eodem instanti: ergo non peccarunt in primo instanti. Obiicitur illud. Ioan. 8.v.44. *Ille homicida erat ab initio.* Et 1. Ioan. 3. v. 8. *Ab initio diabolus peccat.* Respondeo. Non loquitur de initio diaboli, seu de primo instanti, quo creatus est, sed de initio mundi, id est, de illo tempore, quo mundus per sex dies à Deo creatus est. Tunc enim induxit diabolus hominem ad peccatum, ex quo mors animæ & corporis secuta est, & ideò vocatur homicida.

2. Secvnda Conclusio. Angeli potuissent peccare in primo instanti. Probatur. 1. Quia in primo instanti habuerunt vsum rationis, & libertatem arbitrii non minus, quàm in secundo instanti. 2. Omnes Angeli meruerunt in primo instanti, ex sententia D. Thomæ: ergo potuissent etiam peccare in illo instanti, quia libertas, quæ sufficit ad meritum, sufficit etiam ad peccatum. 3. Quia operatio illa, qua meruerunt in primo instanti, fuit libera quoad exercitium, alioqui non fuisset meritoria: ergo potuissent illam omittere ergo si habuissent præceptum de illa exercenda, potuissent peccare per omissionem.

3. Dices 1. Angeli in primo instanti habuerunt gratiam: ergo in primo instanti non potuerunt peccare quia peccatum & gratia non possunt esse simul; Respondeo. Non potuerunt peccare, posito quòd habuerint gratiam: potuerunt tamen peccare, nulla facta suppositione.

4. Dices. 2. Si peccassent in primo instanti, sequeretur Deum esse authorem peccati. Ratio est, quia omnis operatio, quæ simul incipit cum ipsa re, cuius est operatio, tribuitur illi à quo res ipsa producitur. Quo pacto motus grauium & leuium tribuitur generanti, vt docet Arist. sed Angelus productus est à Deo: ergo prima ipsius operatio tribuitur à Deo: ergo prima operatio non potest esse peccatum. Hæc est ratio D. Thom. art. 5. Respondeo. Arist. qui docet grauia & leuia moueri à generante, docet etiam viuentia moueri à seipsis. Itaque ex Arist. nihil contra nos afferri potest, quia nos agimus de vitali operatione Angelorum, non autem de motu grauium & leuium. Secundò, falsum est, quod assumitur; quia illuminatio solis incipit cum sole, & tamen non tribuitur Deo, sed soli. Potest quidem tribui Deo, tanquam causæ primæ & vniuersali, quo pacto omnis actio creaturarum tribuitur illi, non tamen vt causæ propriæ particulari. Nec verum est, quòd affertur de motu grauium & leuium; quia motus ille reuera proficiscitur ab actiua virtute elementorum, nec alio sensu potest tribui generanti nisi quia generans dat illis virtutem actiuam, qua se moueant.

QVÆSTIO XI.

An omnes Angeli qui peccauerunt, fuerint damnati?

1. Prima Conclusio. Omnes Angeli qui semel peccarunt, damnati fuerunt, & nullus eorum egit veram pœnitentiam. Prima pars colligitur ex Scripturis. 2. Pet. 2. v. 4. *Deus Angelis peccantibus non pepercit.* Apoc. 12. v. 8. *Neque locus inuentus est eorum ampliùs in cælo.* Hic Scriptura loquitur sine vlla exceptione. Secūda pars sequitur ex prima, quia si egissent pœnitentiam, non fuissent damnati. At quare non egerunt? Quia Deus non dedit illis tempus & auxilium gratiæ ad agendum pœnitentiam.

2. Secvnda Conclusio. Variæ afferuntur rationes à Patribus quare concesserit Deus homini tempus & auxilium ad agendum pœnitentiam, & non Angelo. Prima est, quia homo peccauit alio suadente, & decipiente: Angelus verò sua sponte. Secunda. Homo peccauit ex fragilitate: Angelus ex malitia. Tertia, Peccante vno homine periit tota natura humana; Non autem peccante Angelo, periit tota natura Angelica. Quæres, an Angeli potuissent agere pœnitentiam, si Deus dedisset illis tempus & auxilium gratiæ? Negant Thomistæ, qui putant Angelū ex natura sua fixè & immobiliter adhærere ei, quod semel elegerit, ac proinde non posse mutare electionem semel factam. An hoc ita sit, iam examinandum est.

QVÆSTIO XII.

An Angeli, qui semel peccarunt, natura sua sint inflexib les?

1. Affirmant D. Thomas, q. 64. artic. 2. Caietanus ibidem, Capreolus in 2. dist. 7. q. 1. Ferrariensis lib. 4. contra Gentes cap. 95. Ratio D. Thomæ est, quia voluntas mouetur ab intellectu: ergo electio voluntatis non mutatur nisi mutato iudicio intellectus; sed intellectus Angeli est immutabilis in iudicando: Ergo voluntas Angeli, est immutabilis in eligendo. Minor probatur, quia quidquid intellectus

iudicat ex simplici apprehẽsione,& sine discursu, hoc fixè & immobiliter iudicat. Hoc patet in nobis, quia nunquam mutamus iudicium circa prima principia, eo quòd sine discursu illa apprehendamus & vera iudicemus: At intellectus Angelicus iudicat omnia sine discursu, ergo nunquam mutat iudicium. Contrarium docet Scotus, Durandus, Bonauentura, Richardus, Gregorius, Gabriel, & Maior in 2. dist. 7.

2. PRIMA CONCLVSIO. Iudicium Angeli duobus modis mutari potest. Primò, facta mutatione in obiecto. Nam res quæ antea erat vtilis ad aliquem finem obtinendum, postea potest fieri inutilis, ac proinde, qui prius iudicauit illam esse vtilem, postea iudicabit esse inutilem. Secundò, propter nouam dispositionem iudicantis. Fieri enim potest, vt Angelus iudicet esse aliquid appetendum, quod tamen iudicaret non esse appetendum, si aduerteret ad omnes circunstantias: ergo fieri potest vt re melius considerata secundùm suas circunstantias, incipiat aliter de ipsa iudicare.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Electio Angeli potest etiam duobus modis mutari. Primò, facta mutatione iudicij, iuxta præcedentem conclusionem, Hoc modo dæmon aliquando appetiit mortem Christi, quam tamẽ postea voluit impedire, re melius considerata. 2. Ex mera libertate voluntatis, sine mutatione iudicij. Ratio est, quia voluntas est potentia formaliter libera; ergo positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere & non agere: ergo posito quocunque iudicio, non necessitatur ad agendum: ergo semper potest mutare electionem. Confirmatur primò; Quia si obiectum, aut iudicium de obiecto, non necessitat voluntatem ad eligendum, non potest etiam necessitare ad perseuerandum in electione. Secundò; Quia fieri potest, vt intellectus proponat voluntati duo obiecta, quorum vnum iudicet esse honestum, & alterum delectabile: ergo sicut voluntas Angeli potest eligere bonum delectabile, relicto honesto, ita stante eodem iudicio, potest eligere honestum, relicto delectabili. Tertiò, Quia nullum est bonum creatum, in quo præter rationem boni, non appareat aliqua ratio mali: ergo voluntas potest illud eligere propter rationem boni, & iterum respuere propter rationem mali.

CAPVT V.

De pœna dæmonum.

1. QVæritur 1. Quæ sit pœna dæmonũ ex parte intellectus. 2. Quæ sit pœna ex parte voluntatis. 3. Quæ sit pœna damni & sensus. 4. An dæmones verè crucientur igne corporeo. 5. In quo loco crucientur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Pœna dæmonum ex parte intellectus consistit in ablatione habituum & cognitionum supernaturalium: non autem in ablatione alicuius habitus, aut cognitionis naturalis. Est communis sententia, & sumitur ex Dionysio, cap. 4. de diuinis Nominibus, vbi dicit, naturalia mansisse integra in dæmonibus. Nota, aliud esse cognitionem supernaturalem, aliud cognitionem rerum supernaturalium. Dicimus, cognitionem supernaturalem ablatam esse à dæmone; non tamen cognitionem rerum supernaturalium.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Pœna dæmonum ex parte voluntatis consistit in obstinatione in malo, hæc autem obstinatio consistit in duobus. Primò, quòd non possint dolere de peccato. Secundò, quòd non possint bene operari. Oritur autẽ hæc obstinatio partim ex eo, quòd Deus non velit illis dare auxiliũ gratiæ: partim ex eo, quòd semper sint in actuali odio Dei, propter perpetuum cruciatum, in quo versantur: Hinc enim fit vt omnia eorum opera sint mala.

4. TERTIA CONCLVSIO. Pœna damni consistit in carentia visionis beatificæ: pœna sensus in dolore seu cruciatu, quem ab igne infernali, seu etiam aliunde percipiunt. Hæc duplex pœna correspondet duplici inordinationi, quæ est in peccato mortali. Nam per peccatum mortale auertimur à Deo, & conuertimur ad creaturam. Itaque pœna damni correspondet auersioni à Deo, & ideò consistit in carentia ipsius Dei; qui enim sponte se auertit à Deo, dignus est vt perpetuò careat conspectu Dei: Pœna sensus correspondet conuersioni ad creaturam, & ideò infligitur à creatura: qui enim inordinatè appetit res creatas, dignus est vt ab iis crucietur.

5. QVARTA CONCLVSIO. Quo pacto dæmones crucientur ab igne infernali, incertum est. Aliqui putant non aliter cruciari, quàm quia tenentur ibi contra suam voluntatem, tanquam in perpetuo carcere. Alij putant physicè cruciari per realem læsionem. Alij moraliter tantùm per solam apprehensionem. Optimè August. lib. 20. de ciuit. Dei cap. 10. non constare nobis quomodo crucientur.

6. QVINTA CONCLVSIO. Ordinarius locus, in quo cruciãtur dæmones, est infernus, multi tamen eorum permittuntur esse in hoc aëre caliginoso ad exercitium & impugnationem hominum, vt patet Ephes. 2. v. 2. & Ephes. 6. v. 12. & 1. Pet. 5. v. 8.

CAPVT VI.

De Custodia Angelorum.

1. QVæritur 1. An aliqui Angeli præsint toti Ecclesiæ. 2. An aliqui præsint regnis & prouinciis. 3. An aliqui sint custodes singulorum hominum. 4. An primi parentes in paradiso habuerint Angelum custodem. 5. An etiam Christus habuerit. 6. An Antichristus sit habiturus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Certum est Michaëlem in Vet. Testamento præfuisse Iudæorum Synogogæ, & nunc præesse Ecclesiæ Christianæ. Prima pars probatur ex illo Daniëlis 10. *Nemo est adiutor meus in omnibus his, nisi Michaël princeps noster*, hic dicitur Princeps populi Hebræorum. Idem constat ex gestis Michaëlis. Scriptura quatuor locis meminit gestorum ipsius. Primò, apud Daniël. capite decimo, vbi dicitur egisse causam Iudæorum, vt possent liberari ex captiuitate Babylonica. Secundò, apud eundem Daniël. capite duodecimo, vbi dicitur venturus tempore Antichristi, & pro populo suo pugnaturus. Tertiò, in epistola canonica Iudæ, vbi dicitur contẽdisse de corpore & sepultura Mosis. Diabolus volebat in apertũ proferre, vt Iudæos ad idololatriã incitaret: Michaël se opposuit, vt populo occasionem peccati præscinderet. Quartò, in Apocalypsi capite duodecimo, vbi describitur ipsius pugna cum Lucifero, quæ apud Daniëlem prædicta erat. Hæc omnia indicant Michaëlem habuisse curam & protectionem Iudæorum.

3. SECVNDA PARS probatur varijs apparitionibus Diui Michaëlis, quibus partim in Occidẽtali, partim in Orientali Ecclesia, per multa miracula cõspicuũ se fecit. Hinc tot Basilicæ in orbe terrarũ illi erectæ sunt. Prima in Apulia, in monte Gargano, ab ipsomet Michaële ædificata. Secũda Romæ, in monte Adriani à Bonifacio Papa, quòd ibi visus sit Michaël in signum pestis cessantis, gladium exertũ in vaginam recondere. Tertia Romæ, in foro Piscario. Quarta Romæ, apud Vaticanum à Leone VI. Papa ob deuictos Saracenos. Quinta propè Byzantium, quæ multis miraculis est illustrata, & Sostenium appellata. Sexta in Galliis, à sancto Ausberto Episcopo. Vide Baronium in Martyrologio ad diem octauum Maij,

Procopium in libro de ædificiis Iustiniani Imperatoris, vbi numerat 6. Basilicas ab eodem Imperatore in honorem S. Michaëlis excitatas.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Singulis regnis atque prouinciis, etiam infidelium, singulos Angelos esse præpositos dicunt plerique Patres; & confirmant ex capite decimo Danielis, vbi introducuntur quatuor Angeli, quorum vnus erat Princeps Persarum, alter Princeps Græcorum, tertius Gabriel Princeps captiuorum in Perside, quartus Michaël Princeps populi Dei. Inter Principem Persarum & Gabrielem erat dissensio, an Iudæi essent liberandi ex Perside nec-ne? Negabat Princeps Persarum, Gabriel affirmabat: nimirum vterq; causam agebat pro gente sibi commissa. Nam Gabriel contendebat Iudæos liberandos esse, ne si diutius in Perside hærerent, paulatim imbiberent mores Persarum, & relicto vero Deo, ad idola se conuerterent. Alter contra vrgebat, persistendũ esse in Perside, tum quòd Persæ discerent à Iudæis cultum & religionem veri Dei, tum etiam quòd Iudæi meliores essent rebus aduersis, quàm prosperis.

5. TERTIA CONCLVSIO. Vnicuique fidelium attributum esse proprium Angelum custodem, communis est Patrum sententia, & probant ex his scripturæ locis, Gen. 48. *Angelus qui eruit me de cunctis malis.* & Tobiæ. 5. *Angelus Dei bonus comitatur ei, & bene disponit omnia.* & Et Iud. 13. *Custodiuit me Angelus Dei.* Et Actor. 12. *Angelus eius est.* Et Matth. 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.*

6. QVARTA CONCLVSIO. Tametsi primi parentes creati sint in gratia & sanctitate, & nullam senserint carnis rebellionem: tamen habuerunt & indiguerunt Angelo custode. Ratio est, quia & poterant peccare: & poterant à diabolo tentari, sicut etiam factum est.

7. QVINTA CONCLVSIO. Christus habuit Angelos sibi ministrantes, non autem Angelos custodes. Prima pars patet ex illo Matthæi 4 *Angeli accesserunt & ministrabant ei.* Et ratio est, quia Christus ratione vnionis hypostaticæ, est Dominus Angelorum, ergo Angeli sunt ministri eius. Secunda pars probatur, quia Christus non erat purus viator, sed simul comprehensor: ergo non indigebat Angelo custode. Et confirmatur, quia nos indigemus Angelo custode propter tres potissimum causas. Prima, vt nos doceat & instruat, ne decipiamur. Secunda, vt moneat & hortetur ad bene agendum. Tertia, vt remoueat occasiones & pericula peccandi; Christus nullo horum indigebat. Primò, quia habebat maiorem scientiam, quàm omnes Angeli. Secundò, quia cum esset plenus gratia, poterat seipsum excitare ad bene agendum. Tertiò, quia intrinsecè erat impeccabilis propter vnionem hypostaticam.

8. Dices: Quicunque subiectus & expositus est tentationi dæmonum; indiget Angelo custode, sed Christus tentatus fuit à Dæmone (Matth. 4. & Marci 1.) ergo habuit Angelum, qui illum ne tentationi succumberet, custodiuit. Respondeo. Is indiget Angelo custode, qui ita expositus est tentationibus dæmonum, vt vinci, & superari possit; in quo est magna differentia inter nos & Christum, nos sæpe cadimus & succumbimus: Christus vinci non potuit. Quare ergo tentatus est? Ex libera sua voluntate, idque ob quatuor potissimum causas. Prima, vt ipse tentatus per omnia possit nobis compati, quando tentamur (Hebr. 2. & 4.) Secunda, vt suo nos exemplo doceret cum accedimus ad seruitium Dei, præparare animas nostras ad tentationem (Eccl. 2.) Tertia, vt deuicto statim hoste, redderet nos securiores, iuxta illud Ioan. 16. *Confidite, ego vici mundum.* Quarta, vt nos quoque illo vincente, vinceremus, iuxta illud Augustini in Psalm. 60. *agnosce te in illo tentatum, & agnosce te in illo vincentem.*

9. SEXTA CONCLVSIO. Tametsi Antichristus sit futurus reprobus & filius perditionis, neque locum daturus vlli monitioni, aut inspirationi, tamen habiturus est Angelum custodem, & alia gratiæ præsidia, quæ ad salutem consequendam necessaria sunt; Vt docet Diuus Thomas quæstione 113. artic. 4. ad 3. Ratio est; quia semper vera est regula illa generalis; Deum quantum ex se est, velle omnes homines saluos fieri; ergo semper verum est, Deum ex sua parte non deesse vlli homini, quo minus saluus fiat; ergo ex sua parte præbet illi media ad salutem necessaria: at custodia Angeli est medium ad salutem necessarium; ergo.

TRACTATVS IIII.

DE OPERIBVS SEX DIERVM.

HActenus actum est de creaturis spiritualibus; nunc de corporalibus agendum est: & quidem de ijs, quæ leguntur producta esse à Deo in principio mundi, & communiter appellari solent opera 6. dierum; eo quòd spatio 6. dierum peracta sint. Agam de his hoc ordine. 1. de diebus ipsis. 2. de operibus in communi. 3. de singulis in particulari. Erunt igitur tria capita.

CAPVT I.

De sex diebus, quibus Deus hunc mundum creauit.

QVæri solet, an Deus vsus sit spatio 6. dierum in creando hoc mundo: an potius vno die, aut instanti omnia produxerit, quæ leguntur sex diebus producta esse? Hoc posterius multi affirmant, præsertim Philo in libro de Allegoriis legis Mosaïcæ. Procopius Gazeus & Caiet. in c. 1. Gen. & Aug. l. 4. de Gen. ad litteram c. 22. & seq. Et l. 11. de ciu. Dei, c. 9. *Rusticanæ simplicitatis est*, inquit Philo. *putare 6. diebus mundum esse conditum.* Si quæras, cur ergo Moses scribit. 6. diebus conditum esse? respondet Philo, per numerum senarium designari perfectionem mundi. Procopius dicit Mosen docendi gratia ita locutum esse, vt nos rem totam melius & distinctiùs perciperemus. Caietanus putat, Mosem voluisse declarare naturalem ordinem & dependentiam, quã res creatæ inter se habent. Aug. multò aliter sentit. Putat nomine *diei* intelligi cognitionẽ Angelicã, ita vt sex illi dies non sint aliud, quàm sex cognitiones Angelicæ, quibus Angeli cognouerunt res illas, quæ dicuntur sex diebus esse productæ, v.g. vt primus dies non sit aliud, quàm cognitio illa, qua Angeli cognouerunt ea omnia, quæ primo die narrantur esse facta. Similiter secundus dies non sit aliud, quàm cognitio illa, qua cognouerunt ea quæ secundo die narrantur esse facta: Et sic deinceps. Porrò, sicut in vnoquoque die datur *mane* & *vespere*, sic cognitio, qua Angelus vnamquamque rem cognoscit, aut est matutina, aut vespertina: secundùm Aug. matutina, qua cognoscit rem in verbo: vespertina, qua cognoscit illam in proprio genere. De hac duplici cognitione dictum est in tractatu de Attributis diuinis c. 8. q. 13. §. 6.

2. Rectiùs sentiunt alij authores, hunc mundum successiuè conditum ac formatum esse spatio sex dierum, & nõ vno die, aut Instãti. Ita Chrysost. hom. 3. in Gẽ. Ambros. lib. 1. Hexamerõ. cap. 7. Basilius homil. 2. in Hexamerõ. Gregorius Naziãzenus orat. 43. & Scholastici in dist. 12. Et probatur 1. quia Moses historicè scripsit: Ergo propriè, & non metaphoricè intelligendus est, alioqui nihil certi haberemus. 2. quia si omnia simul essẽt facta, deberet dari aliqua ratio, cur Moses dixerit prius factam esse lucem quã Firmamentum, & prius plãtas, quã astra: at nulla potest dari ratio probabilis, cur id factum sit. Imo, si naturalem rerum ordinem & dependentiam spectemus, prius debuisset narrare factum esse Firmamentum, deinde astra, tum lumen, postea plantas & alia mixta, quia hæc ab illis secundum ordinem naturalem dependent. Cùm ergo hoc non fecerit, signum est, quòd secutus sit eum ordinem in narrando, quem Deus seruauit in producẽdo. 3. quia scriptura dicit fuisse aliquãdo tenebras super faciem abyssi: Ergo aliquando non fuit lux: Ergo non omnia sunt simul facta in eodem instãti. Item dicit terram fuisse aliquãdo inanem & vacuã. Ergo aliquãdo non habuit plãtas & animalia: Ergo plantæ & animalia non sunt simul producta cum terra. 4. quia Exodi 20. præcepit Deus sanctificari diem sabbati, & adfert hanc rationẽ, quia sicut ipse creauit hunc mũdum 6. diebus, & septimo die requieuit, sic etiam Iudæos oportuit sex diebus laborare & septimo die quiescere. Hæc autem ratio non valeret, si Deus omnia creasset vnico momento; & nõ successiuè per sex dies. Et confirmatur, quia Genesis 2. 3. dicitur, quòd Deus benedixerit & sanctificauerit diem septimũ, eo quòd tunc cessasset ab omni opere; sed ibi per diẽ septimum nõ potest intelligi alius, quã qui reuera septimus fuit. 5. Si omnia vno instãti creata essent, etiam Angeli tũc creati essent. At in illo instãti Angeli erãt in via, & nõ in termino: ergo tũc habuerunt cognitionẽ in verbo.

3. Primo obiicitur illud Gen. 2. 4. *Istæ sunt generationes cœli & terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cælum & terram & omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret.* Hîc Moses affirmat, cælũ, terrã, virgultum & herbam producta esse eodẽ die. Ergo illi sex dies, de quibus fit mẽtio in cap. 1. Genes. nõ sunt sex dies naturales, sed vnus & idẽ. D. Thom. q. 64. art. 2. ad 1. respondet, Mosen non loqui de productione virgultorum & herbarum actu, quæ tertio die commemoratur, sed de productione virgultorũ & herbarum in potẽtia, quæ primo die facta est: quia scil primo die facta est terra ex qua poterant produci virgulta & herbæ. Et hoc probat ex ipso contextu, quia sermo est de virgultis, *antequam orirentur in terra*, & de herbis, *antequam germinarent.* Ergo sermo est de illis, vt sunt in potentia, non autẽ vt sunt in actu. Sed cõmunis & vera expositio est, Mosen loqui de virgultis & herbis actu, quæ reuera à Deo producta sunt, antequam à causis naturalibus producerentur, vel, vt loquitur textus, *antequam orirentur, & germinarent in terra*: sicut nũc oriuntur & germinant in terra. Ratio additur, quia *Deus nondum pluerat super terram, & nondum erant homines qui colerent terram.* Hoc posito, variis modis responderi solet ad obiectio-

nem. Optima reſpõſio. Moſen, c. 1. diſtinxiſſe ſex dies, ac proinde cap. 2. noluiſſe diſtinctionem illam repetere, ne tædium adferret, ſed voluiſſe ſubintelligi, hoc modo: *Iſtæ ſunt generationes cœli & terræ, quando creata ſunt: in die quo fecit Deus cœlum & terram*: & in die quo fecit *omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, &c.* Et hic ſenſus planus eſt.

4. Secundò obiicitur illud Eccl. 18. 1. *Qui viuit in æternum, creauit omnia ſimul.* Si ſimul, ergo nõ ſucceſſiuè per ſex dies. Hoc loco maximè vſus eſt Aug. Sed tripliciter reſponderi poteſt. Primò. Eccleſiaſticum loqui de creatione propriè dicta, & de entibus completis, vt ſenſus ſit, Deum vno inſtanti creaſſe omnia entia completa, quæ creata ſunt, quod verum eſt, quia vno inſtanti creauit cœlum, & terram & aquam. Reliqua, quæ narrantur eſſe facta ſex diebus, non creauit, ſed ex præexiſtente materia produxit. Vel ſecundò, Deum creaſſe omnia ſimul, non quidem in eodem inſtanti, ſed in eodem tempore, nimirum in tempore ſex dierum continuato & non interrupto. Nam quæcunque hoc tempore facta ſunt, ſimul facta eſſe dicuntur. Hoc ſenſu, Marc. 10. 6. dicitur, *Deum ab initio creaturæ feciſſe, maſculum & fœminam.* Et Io. 8. 44. *Diabolum ab initio fuiſſe homicidam*, cum tamen hæc non contigerint ante diem ſextum. Vel tertiò, particulam, *ſimul*, non ſignificare ibi tempus, ſed collectionem, vt ſenſus ſit, Deum creaſſe omnia ſimul, id eſt, creaſſe omnia quæ creata ſunt, & nihil eſſe creatum, niſi à Deo. Sic ſæpè ſumitur illa particula in Scripturis, vt Pſalm. 13. v. 3. *Omnes declinauerunt, ſimul inutiles facti ſunt; non eſt qui faciat bonum, non eſt vſque ad vnum*: Et Pſal. 48. 11. *Simul inſipiens & ſtultus peribunt.*

5. Tertiò obiicitur illud Iob. 40. 10. *Ecce Behemoth quem feci tecum.* Per Behemoth intelligitur diabolus. Itaque diabolus & homo ſunt ſimul creati: ſed diabolus dicitur eſſe creatus in primo inſtanti cum cœlo empyreo, & homo dicitur eſſe creatus ſexto die. Ergo illa diſtinctio dierum non eſt propriè intelligenda, ſed figuratè. Reſpondeo. Aliqui per Behemoth intelligunt Diabolum, & tunc ſenſus eſt: Ego & te & Diabolum feci: ambo eſtis opera mea. Alij intelligunt Elephantem, & tunc ſenſus eſt: Ego & te & Elephantem feci eodem die. Nam homo & omnes beſtiæ ſexto die productæ ſunt.

6. Quartò obiicitur: cùm Deus ſit omnipotens, & potuerit omnia facere vno momento, cur tam lentè progreſſus eſt, & tot dies inſumpſit? Reſponderi poteſt cum Apoſtolo: *Quis nouit ſenſum Domini, aut quis conſiliarius eius fuit?* Nihilominus non deſunt rationes probabiles, cur ita factum ſit. Prima eſt, vt Deus ſucceſſiua illa productione oſtenderet triplicem mundi ſtatum, quorum primus eſt creationis, ſecundus diſtinctionis, tertius ornationis. Primò enim creauit cœlum, & terram & aquam. Secundò diſtinxit diem à nocte, lucem à tenebris, aquas ab aquis, mare ab arida. Tertiò, ornauit terrã plãtis & animalibus, mare piſcibus, aërem auibus, firmamẽtum ſtellis. In primo elucet Dei omnipotentia: in ſecundo ſapientia, in tertio bonitas. Altera eſt, vt oſtenderet partim, quid poſtularet natura rerum, partim quid finis, ad quem res conditæ ſunt. Natura rerum poſtulabat, vt produceretur terra aquis cooperta. Nam illa eſt natura illorum duorum elementorum, vt conuexa ſuperficies vnius cõtineatur à concaua ſuperficie alterius. Finis autem poſtulabat, vt terra habitaretur ab homine, & ipſius vſibus deſeruiret. Deus igitur primò produxit terram coopertam aquis, quia hoc natura terræ & aquæ poſtulabat: poſtea ſegregauit aquã à terra, quia hoc requirebat finis ad quem facta eſt terra, vt ſcilicet homines in ea habitarent. Tertia eſt, vt hoc modo doceret hominem, ſex diebus eſſe laborandum & ſeptimo die vacandum diuinis laudibus, tum in memoriam aliorum beneficiorum, cum præcipuè creationis, quod cæterorum fons eſt & fundamentum. Hæc ratio colligitur ex cap. 20. Exodi. Quarta ſumi poteſt ex perfectione numeri ſenarij. Nam ſicut ſenarius completur tribus partibus, nempe vnitate, binario & ternario; ſic mundus completur tribus rerum generibus, nempe ſpiritualium, corporalium, & mixtarum. Sunt etiam qui putent, mundum ſex diebus conditum eſſe, quia ſex annorum millibus duraturus eſt. Nam duo millia fuerunt inanitatis & vacuitatis: duo legis Moſaïcæ: & duo erunt dierum Meſſiæ. Sed hoc incertum, & ſine dubio à Rabbinis excogitatum.

CAPVT II.

De operibus ſex dierum in communi.

1. Dictum eſt, Deum non produxiſſe omnia ſimul, ſed ſucceſſiuè per ſex dies. Nunc generatim quæritur, an omnia produxerit ex nihilo? an tantùm aliqua, & quænam illa ſint? Variæ ſunt authorum opiniones. Recenſebo tres minus probabiles; & poſtea, quid ſtatuendum ſit, explicabo.

2. Igitur Prima eſt, Deum in principio creaſſe ſolùm cœlum empyreum & materiam informem, quæ nomine terræ abyſſi à Moſe ſignificata ſit, & ex ea res alias poſtea factas eſſe. Ita Abulenſis, & Ambroſius Catharinus in Geneſim, & Magiſter in 2. diſt. 12.

3. Altera eſt, Deum in principio creaſſe non ſolùm cœlum empyreum, ſed omnia corpora cœleſtia: & præterea materiam elementorum ſine omni forma ſubſtantiali & accidentali, præter extenſionem. Ita Marſil. in 2. q. 8. art. 2. nec diſplicet Gabr. in 2. d. 12. q. 1. & 2.

4. Tertia eſt, Deum in principio creaſſe ſolam materiam informem, eámque nomine cæli & terræ ſignificatam eſſe à Moſe: ex ea totum mundum poſtea fuiſſe fabricatũ. Ita videtur ſentire D. Aug. lib. 12. cõfeſ. cap. 8. & lib. 1. de Geneſi contra Manich. cap. 5. & 7. Dices, Auguſt. docuit omnia ſimul facta eſſe, vt ſuprà diximus, ergo non docuit, materiam prius creatã eſſe, & poſtea ex materia facta eſſe alia; vt nunc dicimus. Nam hæc duo non cohærent. Reſpondeo. Aug. fuit in hac re varius, & ſenſit magnam difficultatẽ in literali expoſitione ſex dierum, vt conſtat ex varijs libris, quos de hac re ſcripſit. Nam. 1. ſcripſit duos libros de Geneſi contra Manichæos. Deinde de Geneſi imperfectum. Poſtea iam Epiſcopus factus duodecim libros Confeſſionum, & duodecim libros de Geneſi ad literam. Fatetur autẽ lib. 1. retract. cap. 10. & 8. ſe profeciſſe paulatim, tum in alijs Scripturis exponendis, tum præſertim in exponendo principio Geneſis. Non ergo mirum eſt, ſi non idem vbique ſentiat.

5. Prima Conclusio. Deus in primo inſtanti creationis produxit ex nihilo cœlum, terram & aquã, & nihil præterea. Hoc patet ex narratione Moſis, qui ait Deum in principio creaſſe cœlũ, & terrã, & abyſſum: poſtea feciſſe lucem, & cætera deinceps conſequenter. Quid per cœlum & abyſſum intelligendũ ſit, paulò poſt explicabimus. Dices: Alibi Scriptura dicit, Deum feciſſe omnia ex præexiſtente materia vt Sap. 11. 18. *Non enim impoſſibilis erat omnipotens manus tua, quæ creauit orbem terrarum ex materia inuiſa, immittere illis multitudinem vrſorum.* Et Hebr. 11. 3. *Fide intelligimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei, vt ex inuiſibilibus viſibilia fierent.* Ex vtroque loco patet, Deum feciſſe omnia ex informi materia quam Sapiens vocat *inuiſam*, Paulus *inuiſibilia*. Non ergo ex nihilo fecit cœlum, terram & aquam. Reſpondeo. Sapiens per ma-

teriam inuisam intelligit terram & aquam, quatenus erant sine luce & ornatu: per orbem terrarum intelligit terram discoopertam & ornatam. Itaque sensus illius est hic: Tam facilè potest Deus immittere vrsos ad perdendos malos homines, quàm facilè potuit ex terra inani & vacua, & ex aquis tenebrosis, facere orbem terrarum, id est, discooperire terram & producere omnia mixtorum genera, ita vt appareret orbis terrarum, qui antea non apparebat. Eodem modo intelligendus est Paulus, qui per inuisibilia intelligit terram & aquam, quæ videri non poterant, quando tenebræ erant super faciem abyssi: per visibilia intelligit terram & aquam cum lumine & reliquo ornatu, quæ videri possunt.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Per cœlum, quod diximus in primo instanti creationis ex nihilo productum esse, intelligitur solum cœlum empyreum, non autē alij cœli. Ita Beda, Strabus, Alcuinus, Rabanus, & plures alij. Et probatur 1. ex narratione Mosis, qui dicit Deum secundo die fecisse firmamentū, & quarto die posuisse in firmamento solem, & lunā, & stellas. Ergo ante secundum & quartū diem non erat firmamentū, nec vlla astra: Ergo in primo instanti creationis non erat aliud cœlum, quàm empyreum. 2. quia constat ex Scripturis, aquas esse supra cœlos, Psal. 103. 3. *Extendens cœlum sicut pellem: qui tegis aquis superiora eius*. Et Psal. 148. 4. *Aquæ omnes quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini*. Et Dan. 3. v. 60. *Benedicite aquæ omnes, quæ super cœlos sunt, Domino*. Vnde sic argumentor: Sunt aquæ super cœlos: sed non possunt esse nisi super firmamentum secundo die factum, quod diuidit aquas ab aquis: Ergo cœlum à principio factum non est firmamentum: Ergo est solum empyreum. Dices: Hoc non videtur sequi, quia inter firmamentum & cœlum empyreum sunt alij cœli, qui potuerunt esse producti ex nihilo cum cœlo empyreo. Respondeo, per firmamentum intelliguntur omnes cœli, præter empyreum, & præterea ignis & aër, vt infrà in opere secundo diei explicando ostendemus.

7. Obiectio. Cœlum empyreum à Theologis inuentum est, & nullibi reperitur in Scripturis. Ergo temerè asserimus Mosen nomine cœli intelligere cœlum empyreum. Et confirmatur, quia nulla probabilis ratio dari potest, vnde colligamus tale cœlum esse, cùm neque motu, neque lumine, neque actione deprehendi possit. Non motu, quia qui ponunt cœlum empyreum, dicunt illud quiescere. Non lumine, quia non habet lumen, alioqui videri posset, & in principio creationis non fuissent tenebræ super faciem abyssi. Non actione, quia omnis cœlorum actio, vel est per motum, vel per lumen, quorum neutrum conuenire cœlo empyreo iam probatum est.

8. Respondeo. Cœlum empyreum non est inuentum à Theologis, sed habet solidissimum fundamentum in Scriptura. Nam Scriptura docet, firmamentum & omnia astra producta esse secundo & quarto die. Addit, firmamentum esse in medio aquarum, ita vt quædam aquæ sint supra, quædam infra firmamentum. Si ita est, sequitur cœlum illud, quòd in principio creatum est, esse supra firmamentū & supra omnes aquas: quod sanè nō potest esse aliud, quàm empyreum. Alij ex alijs locis idem colligunt, vt ex illo 2. Cor. 12. 2. *Scio hominem raptum vsque ad tertium cœlum*: Nam Scriptura agnoscit triplex cœlum, vnum aereum, alterum sydereum, tertium empyreum, ad quod raptus fuit Paulus. Et ex illo Psal. 113. 16. *Cœlum cœli Domino, terram autem dedit filijs hominum*. Vbi more Hebræo, vocatur cœlū cœli, quod est cæteris præstantius, & quasi alterius rationis: sicut alibi dicitur *Canticum canticorum*, quod alia cantica multùm antecedit; & dicitur, *Deus Deorum* Dominus, qui infinito interuallo superat alios Deos.

9. Hinc etiam patet responsio ad confirmationem, quia etsi nō esset alia ratio, tamē sola authoritas Scripturæ nobis sufficeret ad asserendum cœlum empyreum. Sed & ratio aliqua dari potest, quia conueniens est, vt beati, cùm fruantur perpetua quiete animi, habeant etiam locum quietum, in quo habitent, qui procul dubio pulcherrimus, & lucidissimus est. Dices: cur ergo radios non emittit, aut si emittit, quomodo dicit Scriptura, fuisse tenebras super faciem abyssi? D. Thomas q. 66. art. 3. ad 4. dicit ideo radios non emittere, quia lux ipsius subtilis est, & non ita condensata, sicut lux solis: Vel certè, quia habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis claritati naturali: Alij dicunt, sicut tertia pars tabernaculi, quæ erat *Sancta sanctorum*, velo quodam diuidebatur & occultabatur, ne videri posset, ita cœlū empyreū in inferiori parte tegi & occultari, quasi velo quodā crassiori, per quod radii penetrare non possunt. Hanc autem partem inferiorem, & quasi velum templi empyrei, innouandum esse in consummatione sæculi, vnà cum firmamento & elementis, & tunc fore lucidam & transparentem. De actione cœli empyrei in hæc inferiora, non omnes idem sentiunt. D. Thomas in 3. d. 2. q. art. 3. negat agere. At in 1. p. q. 66. art. 3. ad 2. affirmat. Quidquid sit, siue agat, siue non agat, satis est, esse domicilium & habitationem beatorum.

10. TERTIA CONCLVSIO. Per abyssum intelligitur aqua. Nam abyssus, vt definit Boëtius, est copiosa aqua, ad cuius fundum non facilè penetrari potest deorsum versùs. Hinc sequitur, in primo instanti creationis fuisse tria tantùm corpora à Deo producta, nempe cœlū empyreum, terram, & aquam: postea verò ex aqua factum esse aërem, ignem, & omnes cœlos mobiles, vt infrà latiùs declarandum est. Dices: Ergo in primo instanti creationis fuit vacuum in rerum natura, quia in toto illo interstitio, quod nunc occupatur ab aëre, igne, & corporibus cœlestibus, nihil tunc fuit. Respondeo. Totum illud interstitium vsque ad cœlum empyreum fuit plenum aquis, vt patet ex narratione Mosis. Nam Deus in medio aquarum posuit firmamentum: ergo supra & infra firmamentum erant aquæ: Ergo ante factum firmamentum, etiam in loco firmamenti erant aquæ: & consequenter totum spatium erat plenum aquis.

CAPVT III.

De operibus sex dierum in particulari.

POstquam Deus in primo instanti creauit cœlum, terram & aquam, voluit paulatim ea ornare. Itaque post primum illud instans, eodem tamen die fecit lucem: secundo die fecit firmamentum in medio aquarum: tertio discooperuit terram, congregando aquas in vnum locum, & produxit plantas: quarto produxit solem, lunam & stellas: quinto pisces & aues: sexto animalia terrestria & homines, de singulis sigillatim agendum est. Ac primo.

De operibus primi diei, id est, de luce.

1. PRimo die facta est lux. Sic enim scribit Moses cap. 1. Genes. *Dixitque Deus: Fiat lux, & facta est lux. Et vidit Deus lucem, quòd esset bona, & diuisit lucem à tenebris. Appellauitque lucem diem, & tenebras noctem, factumque est vespere & mane dies vnus.* De hac luce multa solent disputari, quæ per sequentes conclusiones explicabimus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lux illa primo die facta, nō fuit spiritualis, sed corporalis & sensibilis. Est contra August. lib. 1. super Genesim ad literā cap. 3. & lib. 11. confess. cap. 9. & lib. 11. Ciuit. cap. 9. & contra

Rupertum lib. 1. de operibus Trinitatis, cap. 10. qui putant fuisse lucem spiritualem, nempè confirmationē Angelorum in gratia: & consequenter diuisionem lucis à tenebris, fuisse separationem bonorum Angelorum à malis. Sed nostra conclusio est communis aliorum Patrum & Scholasticorū. Et probatur. 1. quia est magis conformis Scripturæ. Nam Scriptura dicit ante creationē illius lucis fuisse tenebras super faciē abyssi: sed illæ tenebræ fuerunt corporales & sensibiles: Ergo etiam lux qua expulsæ sunt tenebræ, debuit esse corporalis & sensibilis. 2. per illā lucē distinguebantur tres primi dies, qui solis & astrorū productionem præcesserunt: sed illi tres diés fuerunt sensibiles nō minus quàm reliqui tres sequentes. Ergó etiā lux ita fuit sensibilis, non minus quàm lux solis & astrorū. 3. quia Aug. putat omnia quæ narrātur hîc facta esse, vno instanti facta esse; Si ergo per lucem intelligatur confirmatio Angelorum in gratia, sequitur bonos Angelos in primo instanti suæ creationis fuisse beatos, & similiter malos fuisse damnatos, quod est falsum, vt supra ostensum est 4. quia secundùm sententiam Augustini, tota narratio Mosis deberet impropriè & allegoricè intelligi, quod repugnat historiæ. Nam si lux accipitur spiritualiter, etiam tenebræ, & dies, & mane, & vesperum, & reliqua accipiuntur spiritualiter. At quis hoc credat.

3. Secvnda Conclvsio. Lux illa primo die facta non erat elementum ignis. Est contra Damascenum lib. 2. de fide Orthodoxa, capite 7. Et probatur, quia secundo die factum est firmamentum diuidens aquas ab aquis: ergo primo die erant aquæ coniunctæ, & consequenter primo die nondum erat elementum ignis. Vbi enim fuisset? Non infra aquas, quia hoc est contra naturam ignis. Non in medio aquarum, quia primo die aquæ nondum erant diuisæ. Non supra omnes aquas, quia alioqui fuisset supra firmamentum quod erat in medio aquarum.

4. Tertia Conclvsio. Lux illa primo die facta, non erat lux Solis. Est contra Ambrosium Catharinum in cap. 1. Gen. Et probatur, quia sol productus fuit quarto die, vt habet Moses. Ergo lux solis nō potuit esse producta primo die. Respondent aliqui lucem illam primo die factam, fuisse quidē lucē solis, sed tamen informem & imperfectam; quod sic explicant. Sol in primo instāti creationis productus est ex nihilo cum cœlo empyreo, sed tamen sine luce. Deinde primo die accensa est lux in sole, quæ ideo dici potuit informis & imperfecta, quia nondum habuit proprium motum ab occidente in orientem, qui tamen illi necessarius est ad officium suum pręstandum. Nā officium lucis solaris, est efficere dies, & noctes inæquales, efficere diuersa anni tempora, æstatem, hyemem, ver, autumnum, præbere præsagia futurarum tempestatum & effectuum naturalium. Hæc autē præstare non potest, nisi habeat proprium motum ab occidente in orientem. Cùm ergo tribus primis diebus non habuerit hunc motum, sed tantùm motum primi mobilis ab oriente in occidentem, per quem illo triduo faciebat dies & noctes æquales: meritò dici potest lucem solarem tribus primis diebus fuisse informem & imperfectam, quia deerat illi aliquid, sine quo suo muneri satisfacere non potuit. Tandē quarto die datus est illi motus proprius, & tunc primùm cœpit exercere omnia sua officia, ac proinde dixit Moses, solem quarto diem factum esse: non quod tunc factus sit secundùm substantiam, sed quòd tunc ei accesserit noua quædam perfectio, nēpe proprius motus ab occidente in orientem. Et hæc videtur esse sententia D. Thom. quæst. 67. art. 4. ad 2. quem sequitur Valentia ibidem, & Pererius lib. 1. in Genesim circa illud, *Fiat lux*.

5. Mihi tamen hæc sententia non placet, quia non est conformis narrationi Mosis. Nam Moses dicit, secundo die factum esse firmamentum, & quarto die facta esse luminaria, & posita in firmamēto: ergo primo die non fuit firmamentum, nec luminaria. Dices, per firmamentum intelligi solam sphæram octauam, non autem orbes planetarum. Sed contra, Moses dicit solem positum fuisse in firmamento, & tamen non fuit positus in octaua sphæra: Ergo per firmamentum non intelligitur sola octaua sphæra.

6. Qvarta Conclvsio. Probabile est, lucē illam primo die factā nihil aliud fuisse, quàm corpus quoddam lucidū, à Deo ex aqua præexistente productum. Nam sicut Deus tēpore Mosis produxit columnam igneam, quæ filiis Israël de nocte per desertum prælucebat: ita probabile est, cum primo die mundi produxisse corpus quoddam lucidum, quod mundum illuminaret. Ita sentiūt Beda, Hugo Victorinus, Magister, Bonauentura & nonnulli alij. Quæres, à quo motū fuerit hoc corpus de vno hemisphærio in aliud: Respondeo. Sicut columna ignis ab Angelo per desertum ferebatur: ita hoc corpus lucidū potuit ab Angelo moueri ab oriente in occidētem & in spatio 24. horarum conficere totum circulum, & diuidere lucē à tenebris, sicut sol modò facit: idq; per tres dies, donec tandem sol quarto die produceretur. Quæres 2. Quid quarto die factum fuerit de illo corpore luminoso, quando sol producebatur. Quidam dicunt redactum fuisse in nihilum, tanquam deinceps superuacaneum: alij, resolutum in aquam: alij, solem ex eo formatū esse. Hoc secundum & tertiū probabiliter defendi potest, quamuis impugnetur à D. Thō. q. 67. art. 4. ad 2.

7. Qvinta Conclvsio. Probabilius est, Deū primo die non produxisse corpus lucidum à quo lux diffunderetur, sed potius produxisse ipsam lucem immediatè, eamq; diffudisse à certa parte spatij vniformiter, difformiter per integrum hemisphærium; eo modo, quo nunc à sole diffunditur: ita vt cœperit successiuè discurrere ab oriente in occidentem, & spatio 24. horarum suum cursum perfecerit, sicut nunc sol facit. Ita Basilius, Theodoretus, & aliqui recentiores. Hæc sententia in eo solùm differt à priori, quòd illa asserat Deum produxisse lucem interuētu corporis luminosi: hæc verò produxisse lucem immediatè. Itaq; iuxta priorem sententiā, Deus produxit corpus luminosum, à quo lumē effectiuè diffusum est per totum hemisphærium, sicut modo à sole diffunditur. At iuxta posteriorem, Deus sine corpore luminoso solis diffudit lumen à terra vsq; ad cœlum empyreū. Et hoc est probabilius. 1. quia hoc est conforme Scripturæ. Nam Deus primo die dixit, *Fiat lux*: at quarto dixit, *Fiant luminaria*: Ergo signum est, primo die produxisse lucem immediatè; quarto autem die produxisse corpus luminosum, à quo lux effectiuè diffunderetur. 2. Deus primo die dicitur diuisisse lucem à tenebris: at quarto die dicuntur ipsa luminaria diuisisse lucem à tenebris. 3. si ponamus fuisse solam lucem, nulla difficultas est: si autem dicamus fuisse corpus luminosum, magna difficultas est, in quo loco fuerit illud corpus antequam firmamentum & astra producerentur. Debuisset enim esse in medio aquarum, & sic data fuisset penetratio corporum, vel certè diuisæ fuissent aquæ ab aquis.

8. Quæres an illa lux, quam nos ponimus immediatè à solo Deo processisse, fuerit in aliquo subiecto, necne? Si fuit in subiecto, ergo non fuit sola lux, sed corpus lucidum. Si fuit extra subiectum, ergo miraculum concedēdum est in opere sex dierum, quod est contra

August. lib. 2. super Genesim ad literam c. 1. & contra D. Thomam q. 68. art. 2. ad 1. Respondeo, probabile est, fuisse diuinitus seruatam absque subiecto, & postea fuisse collocatam in sole, vt docet Basilius, vel dispertitam fuisse in magna & parua luminaria, vt habet Theodoretus. Nec absurdum videtur concedere hoc miraculum, quia etiam miraculũ fuit, quòd terra tertio die fuerit discooperta & eleuata super aquas. Probabilius tamen est, lucem illam immediatè quidem à solo Deo fuisse productam, sed tamen productam in aqua tanquam in subiecto: sicut sol non immediatè producit radios, sed tamen producit illos in aliquo corpore susceptiuo. Dices. Ergo non differimus ab illorum sententia, qui dicunt Deum produxisse corpus luminosum. Respondeo. Nos multùm ab illis differimus. Nam illi dicunt fuisse corpus luminosum, quod haberet vim producendi extra se lumen, sicut sol facit. Nos dicimus, nõ fuisse tale corpus, quod extra se produceret, sed solùm fuisse corpus, quod in se susciperet lumen à solo Deo immediatè productũ.

9. SEXTA CONCLVSIO. An lux illa primo die facta, cœperit diffundi à puncto orientis, vt vult Caietanus, an verò à puncto meridiei, vt putat Beda, an ab aliquo alio, non potest determinari, nisi determinetur particularis aliqua regio, & quæratur an respectu illius regionis producta fuerit lux in oriente, an in meridie. Designemus ergo Palestinam, quia verisimile est Mosen descripsisse hæc omnia respectu Palestinæ, tum quia loquebatur cum Iudæis, qui in terram Palestinam ducebantur: tum quia Deus videtur illius terræ peculiarem habuisse rationem, cùm eam voluerit esse sedem Prophetarum, domicilium Synagogæ, patriam Messiæ, testem omnium Christi miraculorum. Hoc posito, quærendum est, an respectu Palestinæ fuerit lux illa producta in oriente, an in meridie, an alibi. Pro quo sit.

10. SEPTIMA CONCLVSIO. Lux illa non est producta in meridie respectu Palestinæ, seu quod idẽ est, non fuit meridies in Palestina, quando lux à Deo producebatur. Hoc facilè probari potest si ponamus Mosen descripsisse sex illos dies respectu Palestinæ, & singulos dies habuisse 24. horas respectu Palestinæ. Nam hoc posito sic argumentor. Si in productione lucis fuit meridies in Palestina, debuit primus dies incipere ab illo meridie, & finiri in sequenti meridie, alioqui primus dies non haberet 24. horas: sed consequens est falsum, ergo & antecedens. Minor probatur 1. quia si primus dies cœpisset à meridie, sequeretur cœlum, terrã, & aquam, facta esse ante primum diem, & per consequens ante omnem diem, quod tamen est falsum, vt patet ex illo Gen. 2. 4. *In die, quo fecit Deus cœlum & terram*, Et ex illo. Exo. 20. 11. *Sex diebus fecit Dominus cœlum, & terram, & mare, & omnia quæ in eis sunt.* Ex quo constat, cœlum & terram non esse facta ante omnem diem. 2. ex consuetudine Hebræorũ, qui non solent supputare diem à meridie, sed ab occasu solis, seu à principio noctis; & hoc ideo quia sic instructi erant à Mose, & ex narratione libri Geneseos, vbi dicitur, *Factumque est vespere & mane dies vnus.* Vnde etiam Leuit. 23. 32. dicitur, *A vespere vsque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra.*

11. OCTAVA CONCLVSIO. Deus produxit lucem primi diei post 12. horas à creatione mundi, & quidem in puncto orientis respectu Palestinæ, ita vt in ipsa productione lucis cœperit esse mane in Palestina, & præcesserint 12. horæ tenebrarum seu noctis. Vnde primus dies naturalis in Palestina fuit 24. horarũ, id est 12. tenebrarum & 12. lucis. Ita Abulensis & Molina. Et iuxta hunc sensum dixit Moses, *Factum est vespere & mane dies vnus.* Nam per *vespere* in primo die, intellexit tempus illud tenebrarũ seu noctis, per *mane* intellexit diem artificialem ab ortu lucis vsque ad occasum. Item iuxta hunc sensum verum est, Deum primo die creasse cœlum & terram, qui creauit illa in instanti initiatiuo 12. horarum noctis seu tenebrarum, quæ lucem antecesserunt, & fuerunt prima pars primi diei naturalis. Item hinc patet, quare Moses in enumerandis diebus exordium sumpserit à vespere, quia scilicet tenebrarum antecessit tempus lucis. Denique sic saluatur mos Hæbræorum, qui ab occasu solis supputant dies.

12. DICES; Ante productionem lucis fermè nullus fuit motus in rerum natura: Ergo nec tempus: ergo nec 12. horæ, quæ sunt partes temporis, ergo primus dies non potuit constare ex 12. horis tenebrarum, quæ nullæ fuerunt, & 12. horis lucis. D. Thom. q. 66. art. 3. ad 3. videtur recurrere ad motum ac tempus discretum cogitationum Angelicarum, quarum vna fuerit post aliam. Alij dicunt, aquas fuisse tunc agitatas, & illam localem aquarum agitationem fuisse tempus. Alij asserunt fuisse tunc tempus secundùm agitationẽ materiç, vt Hugo, Bonauentura, & Gabriel. Probabilius est, fuisse tempus imaginarium ante productionẽ lucis, & à productione lucis cœpisse verum ac reale tempus. Itaque primum diem compositum fuisse ex tempore imaginario, quod præcessit lucem, & tempore vero, quod secutum est lucem.

13. NONA CONCLVSIO. Quanquam primus dies habuerit 24. horas apud Palestinos. 12. tenebrarũ & 12. lucis: tamẽ respectu aliarum regionũ debuit habere plures, aut pauciores. Nam illis, qui à Palestina versus occidentem distabãt per vnam vigesimã quartam partẽ circuli, cœpit lux oriri tardiùs vna hora, ac proinde habuerunt 13. horas tenebrarum, & deinde 12. horas lucis. Vnde sequitur, primum diem apud illos fuisse 25. horarum. Similiter illis qui à Palestina distabant versus occidentem per 12. vigesimas quartas partes circuli, id est, vsque ad Antipodas Palestinorũ, cœpit lux oriri 12. horis tardiùs, ac proinde habuerunt 24. horas tenebrarum, & postea 12. horas lucis. Vnde sequitur, primum diem apud illos fuisse 36. horarum. E contrario illis, qui à Palestina distabãt versus occidentem per 13. vigesimas quartas partes circuli, atq; adeo versus orientem per 11. tantùm partes, durauit lux per vnam tantùm horam, quia quando in Palestina cœpit esse manè, tunc lux erat illis in occasu, & luxit per vnam tantùm horam. Vnde primus dies apud illos habuit solùm 13. horas. 12. tenebrarum, & vnam lucis. Illis verò, qui à Palestina distabant versus occidentem per 14. partes circuli, & versus orientem per 10. primus dies fuit tantùm 14. horarum, quarum 12. erant tenebrarum, duæ verò lucis. Et ita consequenter: quò minus aliqui distabant à Palestinis versus orientem & plus versus occidentem eò minor fuit ille primus dies.

14. Hinc colligitur 1. apud solos Palestinos primum diem fuisse 24. horarum 12. tenebrarum & 12. lucis. Secundò apud illos, qui à Palestina versus occidentem distabant per semicirculum, fuisse maiorem & maiorem vsq; ad 36. horas, prout plus & plus à Palestinis remoti erant, ita tamen, vt excessus ille, & incrementum horarum desumptum fuerit ex tenebris, non autem ex luce, quia omnes habebant lucem 12. horarum, & in tenebris alij alios superabant. Tertiò apud illos, qui ad orientem vergebant per alterum semicirculum, fuisse diem illũ minorẽ & minorẽ vsq; ad 13. horas, prout plus & plus à Palestinis distabant: ita tamen, vt decrementũ illud horarũ desumptũ fuerit ex luce, nõ autem ex tenebris, quia omnes habebant 12. tantùm horas tenebrarum. Quartò, apud quosdam

diem primum durasse ferè tandiu donec apud alios absolutus esset dies secundus, ac proinde, cum primus dies fuerit dies Dominicus, quosdam adhuc habuisse diem Dominicum, cùm alij haberent diem lunæ. Nam illi qui à Palestina versus occidentem distabant vsque ad finem semicirculi, id est, vsque ad Antipodas Palestinorum in illo semicirculo habebant primum diem durantem per 36. horas, vt dictum est. Illi verò, qui à Palestina versus orientem distabant vsque ad finem alterius semicirculi, habebãt primum diem durantem per 13. horas, & secundum diem durantem per 24. horas, qui duo dies faciunt simul. 37. horas, ac proinde illi duo dies vna tantùm hora durabant amplius, quàm primus dies apud alios qui habebat. 36. horas. Vide plura apud Molinam.

De opere secundi diei, id est, de Firmamento.

1. SEcundo die factum est firmamentum in medio aquarum. Sic enim scribit Moses: *Dixit Deus, Fiat firmamentum in medio aquarum, & diuidat aquas ab aquis. Et fecit Deus firmamentum diuisitque aquas, quæ erant sub firmamento, ab ijs quæ erant super firmamentum. Et factum est ita. Vocauitque Deus firmamentum, cœlum: & factum est vespere & mane dies secundus.* Hic queritur. 1. quid intelligatur per firmamẽtum. 2. per aquas. Aliqui per firmamentum octauam sphæram, vt Catharinus: alij aërem, vt Rupertus, Pererius & Valentia: alij aërem & ignem, & omnes orbes stellatos, vt Molina. Similiter per aquas, quæ supra firmamentum sunt, aliqui intelligunt nubes, vt Pererius: alij cœlum aqueum seu crystallinum, vt D. Thomas, Bonauentura & Durandus: alij veras aquas, vt Iustinus Martyr, Basilius, Theodoretus, Ambrosius, Chrysostomus, Hilarius Beda, Molina.

2. PRIMA CONCLVSIO. Per firmamentum nõ potest intelligi sola octaua sphæra, nec solus aër. Probatur. 1. generatim, quia Deus dicitur quarto die posuisse solem, lunam, & stellas in firmamento: non posuit autẽ in sola octaua sphæra, aut in solo aëre. 2. illud debet intelligi per firmamentum, quod secundo die positum est in medio aquarum, & cœpit diuidere aquas ab aquis, quæ erant coniunctæ: hoc autem nec solus aër fecit, nec sola octaua sphæra. De aëre probatur, quia qui nomine firmamenti intelligunt aërẽ, dicunt aërem diuidere aquas nubium ab aquis inferioribus, quæ super terram sunt: at secundo die nondum erant nubes, quia nondum erant astra, quę attraherent vapores, ex quibus fiunt nubes. De octaua sphæra similiter probatur, quia sola octaua sphęra nõ est in medio aquarum, sed potius in medio cœlorum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Per firmamentum intelligi debet aggregatum ex aëre, igne & omnibus cœlis mobilibus. Probatur 1. quia in primo instanti creationis nihil aliud productum fuit, quàm cœlum empyreum; terra & aqua, vt supra ex Mose probatum est, ergo reliqui cœli & reliqua elementa debent esse producta secundo die, & intelligi nomine firmamenti, cùm ad nullum alium diem reuocari possint. 2. quia quæ Moses dicit de firmamento, optimè conueniunt huic aggregato. Nã hoc aggregatum est, quod diuidit aquas ab aquis: Hoc aggregatum est, in quo Deus posuit solem, lunam & stellas. Hoc aggregatum est, quod cœlum appellatur, non solùm quoad orbes planetarum & octauam sphæram, sed etiam quoad aërem, iuxta illud Psalmi 8. 9. *Volucres cœli & pisces maris.* Et Genes. 7. 11. *Cataractæ cœli apertæ sunt, & facta est pluuia super terram.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Hæc omnia quæ nomine firmamenti intelliguntur, facta sunt ex aqua, quæ prius implebat totum spatium à terra vsque ad cœlum empyreum. Probatur 1. quia ante firmamentum conditum, non est verisimile fuisse spatium vacuum, sed plenum aquis: Ergo ex aquis factum est firmamentum. Nec dici potest, aquas quæ ibi erant, fuisse redactas in nihilum, quia communis Doctorum sentẽtia est, Deum nihil eorum, quæ semel condidit, redigere in nihilum. 2. ex illis verbis Mosis. *Et Spiritus Domini ferebatur super aquas*, id est, Spiritus sanctus vel diuina voluntas ferebatur super aquas, tanquam super materiam, in qua operaretur. Vnde mox subiungitur: *Fiat lux*, in aqua scilicet, *& facta est, Et fiat firmamentum in medio aquarum.* Nam cùm Deus in primo instanti creasset cœlum empyreum, tanquam tectum totius fabricæ, & terram tanquam fundamentum, & aquam, tanquam materiam ex qua reliquæ partes integrantes deberent fieri: continuò cœpit ferri super aquas, vt ex iis reliqua, quæ necessaria erant produceret.

5. Dices: Si cœli sunt producti ex aqua, sequuntur tria absurda. 1. quòd habeant materiam eiusdem speciei cum his inferioribus. 2. quod sint incorruptibiles. 3. quòd non sint creati, sed ex materia producti. Respondeo. Nihil horum absurdum est. Non 1. quia multi Philosophi defendunt materiam cœlorum & sublunarium esse eiusdem speciei. Nec 2. quia cœli, etsi ab agente naturali corrumpi non possint, & hac ratione dici soleant natura sua incorruptibiles, tamẽ à Deo corrumpi possunt, & reuera corrumpentur, vt ex Scripturis patet, Psal. 101. 16. *Opera manuum tuarum sunt cœli: ipsi peribunt, tu autem permanes.* Isaiæ, 51. 6. *Cœli sicut fumus liquescent.* 2. Pet. 3. 10. *Cœli magno impetu transient.* Et infrà: *Cœli ardentes soluentur.* Nec tertium, quia multi Patres id docent, nec apparet vlla repugnantia.

6. QVARTA CONCLVSIO. Per aquas, quæ supra firmamentum sunt, non debent intelligi nubes. Probatur 1. quia iam ostensum est, nomine firmamenti non posse intelligi solum aërem: Ergo per aquas, quæ supra firmamentum sunt, nõ possunt intelligi nubes. 2. quia in Cantico trium puerorũ distinguuntur aquæ quæ supra sunt cœlos à nubibus, Nã versu 60. dicitur: *Benedicite aquæ omnes quæ super cœlos sunt, Domino.* Postea vers. 73. *Benedicite fulgura & nubes Domino.* Ergo per aquas, quæ super cœlos sunt, non intelliguntur nubes.

7. QVINTA CONCLVSIO. Per aquas superiores non potest intelligi primum mobile, seu cœlum crystallinum aut aqueum, vt vocant. Est contra quosdã Scholasticos, qui asserunt illud cœlum in Scripturis nomine aquarum significari, propter has causas. 1. quia diaphanum & pellucidũ est, sicut aqua. 2. quia frigidum est sicut aqua, non quidem formaliter, sed eminenter. Sed hæc sententia non placet. 1. quia non constat primum mobile pellucidum & frigidum esse. Nam neq; experientia hoc docet, neque mathematici id asserunt: sed videtur gratis excogitatum esse ab iis, qui non volunt concedere veras aquas esse supra cœlos, cùm tamen pleriq; Patres hoc concedant. 2. quia Scriptura dicit firmamentum secundo die esse positum in medio aquarum, & diuisisse aquas ab aquis: Ergo supponit aquas prius fuisse coniunctas; sed illa coniunctio non potest intelligi de aquis elementaribus, & primo mobili, quia prædicti Scholastici non concedunt, aquas elementares aliquando coniunctas fuisse primo mobili: Ergo debet alio modo intelligi.

8. SEXTA CONCLVSIO. Per aquas, quæ supra firmamentum sunt debent intelligi veræ aquæ, & eiusdem speciei cum his Inferioribus. Ita pleriq; Patres apud Molinam disput. 10. Et probatur, quia hoc est magis conforme Scripturæ, quæ non vno, sed multis locis apertè asserit, esse aquas supra cœlum: Et nihil

obstat, quo minus propriè id intelligatur. Imò debet propriè intelligi, vt patet ex narratione Mosis. Nam aquæ primo die non fuerunt diuisæ, sed coniunctæ, & sine dubio eiusdem speciei; Ergo postquam diuisæ sunt, non potuerunt esse diuersæ speciei, quia per solam separationem localem non mutatur natura specifica.

9. Dices 1. Aquæ elementares natura sua corruptibiles sunt, & actu corrumpuntur, quando adest aliquod agens naturale: quod possit illas corrumpere: sed radij solares perueniunt vsque ad aquas supercælestes, & habent vim corrumpendi aquas elementares: Ergo si aquæ illæ supercælestes sunt elementares, corrumperentur à radijs solaribus: sed absurdum est, eiusmodi corruptionem admittere supra cælos: ergo etiam absurdum est, concedere aquas elementares super cælos. Respondeo. Aquæ illæ supercælestes sunt quidem corruptibiles, sed tamen actu non corrumpuntur, vel propter qualitatem loci conseruantem, vel propter summam resistentiam, vel propter qualitatem aliquam ipsis impressam, qualem etiam habent corpora gloriosa, & damnatorum, vel denique quia Deus denegat suum concursum ad omnem alterationem, qua corrumpi possent.

10. Dices 2. Frustra essent aquæ elementares supra cælos, quia ad nullum vsum deseruirent: cum ergo Deus & natura nihil faciant frustra, nō sunt ibi tales aquæ concedendæ. Aliqui respondent non esse ibi frustra, quia ab initio fuerunt illic relictę, vt tempore diluuij inundarent terram ad puniēda hominum peccata: Et hoc sensu interpretantur illud Genes. 7. 11. *Cataractæ cæli apertæ sunt; & facta est pluuia super terram.* Hæc responsio non placet. 1. quia non est verisimile Deum miraculosè fecisse foramina in cælis, per quæ aqua decideret. 2. quia si aquæ diluuij inde decidissent, aut relictum esset ibi vacuum, aut iterum illuc ascendissent: sed neutrum videtur asserendum. Dicendum ergo est, aquas non esse ibi frustra, sed ob certos fines à Deo ibi relictas, tametsi nos eos fines ignoremus. Neque hoc mirum est, quia multa ignoramus, quæ apud nos sunt, & multò plura, quæ in visceribus terræ.

De opere tertij diei, id est, de congregatione aquarum, & de plantis.

1. Deus tertio die discooperuit terram, congregando aquas in vnum locum: & deinde produxit plantas, vt patet ex narratione Mosis; Itaque duo sunt opera huius diei, nempe congregatio aquarum, & productio plantarum. De vtroque agendum est, an autem Paradisus hoc eodem die productus sit, infra videbimus.

2. Prima Conclusio. Congregatio aquarum tribus modis fieri potuit, vt colligitur ex Augustino lib. de Genes. ad lit. cap. 12. Primò, vt aqua, quæ prius totam terram cingebat, in vnum locum confugerit, & magna mole in altitudinem se erexerit. Secundò, vt aqua, quæ totam terrā cingebat, fuerit admodum rara, & postea cœperit condensari, & ita minorem terræ locum occupare. Tertiò, vt nec ascenderit, nec condensata sit, sed recepta fuerit in magnis terræ cauitatibus. His 3. modis fieri potuit: quomodo autem facta sit, controuersia est. Ac præcipua difficultas est de primo & tertio modo, quia secundus ad alterum illorum reuocari potest. Nam si aqua cœperit condensari, & in vnum locum colligi, vel debuit supra terram manere, & in altum assurgere, iuxta primum modum, vel debuit in aliquas terræ cauitates recipi, iuxta tertium modum. Tota ergo quæstio est de primo & tertio modo. Basilius hom. 4. Hexam. Ambros. lib. 3. Hexam. cap. 2. & 2. Catharinus in Genes. D. Thom. 1. p. q. 69. art. 1. ad 2. putant primo modo factum esse, alij tertio modo: quod est probabilius. Nam si quæ fuissent coaceruatæ & conglobatæ in vnum locum supra terram, iam essent altiores terra, & consequenter, terra & aquæ non haberent idem centrum, nec vnum globum constituerent, quod tamen falsum esse, multis rationibus probat Clauius in sua sphæra. Igitur dicendum est, aquas fuisse receptas in magnis terræ cauitatibus, & ex vtroque elemento factum esse vnum globum.

3. Dices; Scriptura videtur contrarium significare, nempe aquas assurrexisse in vnum locum super terram, vt patet ex illo Psal. 103. 6. *Super montes stabunt aquæ.* Et Psal. 68. 3. *Veni in altitudinem maris.* Et Ecclesiastici 39. 22. *In verbo eius stetit aqua sicut congeries.*

Respondeo. Primus locus sic debet intelligi: In principio, antequam Deus congregaret aquas in vnum locum stabant aquæ super terram, in tanta altitudine, quanta nunc sunt montes. Hoc colligitur ex verbis præcedentibus & sequentibus. Nam in præcedētibus dicitur terram in principio fuisse opertam & amictā aquis tanquam vestimento. Sic enim habet textus, *Abyssus sicut vestimentum amictus eius.* In sequentibus dicitur, aquam iussu Dei collectam esse in vnum locum. *Ab increpatione tua fugient.* In secundo loco per altitudinem maris intelligitur profunditas eius, iuxta illud Psal. 106. 23. *Qui descendunt mare in nauibus.* Tertius locus potest exponi de aqua maris rubri in transitu filiorum Israël, aut de aqua Iordanis in transitu Arcæ. Si tamen exponatur de congregatione aquarum, quæ tertio die facta est, non est contra nos, quia illa congeries aquarum non est facta supra terram, sed in terræ cauitatibus, vt dictum est. Et hoc colligitur ex ipso contextu, quia mox subiungitur. *Et in sermone oris illius sicut exceptoria aquarum.* Vbi per exceptoria intelliguntur cauitates terræ in quibus aquæ receptæ sunt.

4. Secunda Conclusio. Postquam Deus terram discooperuit, & aquas congregauit in vnum locum, ita vt terra appareret nuda, cœpit illam vestire plantis & arboribus, tum ad ornatum & pulchritudinem illius, tum ad vsum animalium & hominum. Hoc patet ex narratione Mosis. Sed dubium est. 1. an Deus actu produxerit plantas, an solùm dederit terræ virtutem, qua ipsa postea produceret plantas, vt affirmat Augustinus libro super Genesim ad literam capite quarto. Secundò, posito quòd Deus actu produxerit plantas, an terra etiam effectiuè concurrerit, vt vult Caietanus. Tertiò, an produxerit omnes species plantarum, an aliquas tantum? Non enim videtur produxisse spinas & tribulos, nisi post peccatū Adæ, vt sentit Basilius homil. 5. Hexam. Et colligitur ex illo Genesis 3. 17. *Quia comedisti de ligno, ex quo præceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo, spinas & tribulos germinabit tibi.* Vnde etiam colligit Basilius, rosam tertio die fuisse factam sine spinis, & postea in pœnam peccati Adæ, spinas ei adnatas esse. Ad hæc tria dubia respondeo per tres sequentes conclusiones. Sit ergo.

5. Tertia Conclusio. Deus tertio die actu produxit plantas in esse perfecto. Est communis sententia cōtra Augustinum. Et probatur. 1. quia hoc est magis conforme Scripturæ, quæ non aliter loquitur de productione plantarum, quàm de productione aliarum rerum: sed aliæ res actu productæ sunt à Deo: Ergo etiam plātæ. 2. quia certum est in Paradiso fuisse arbores actu (Genes. 2. 9.) sed Paradisus plantatus est tertio die, iuxta communem sententiam. 3. quia plantæ & herbæ erant necessariæ ad pastum animalium. Obijcit Augustinus, Deum tertio die produxisse

se. *Omne virgultum, antequam oriretur in terra, omnémque herbam regionis, priusquam germinaret* (Genes. 2.5.) Ex quo sequitur, plantas esse factas causaliter tantùm & virtute, priusquam actu orirentur ex terra. Respondeo. Sensus illorum verborum est, Deum singulari quodam modo produxisse plantas actu: antequam naturali modo nascerentur ex semine, vt exponit D. Thom. quæst. 69. art. 2. & alij passim.

6. QVARTA CONCLVSIO. Deus tertio die produxit plantas, terrâ passiuè tantùm concurrēte, id est, materiam subministrante, non autem actiuè. Est communis sententia contra Caiet. Et probatur 1. quia de plantis ita dicendum est, quod de animalibus: sed in horum productione terra solùm passiuè se habuit, subministrando materiam, ex quâ fierent: Ergo & in productione plantarum. 2. quia terra nunc non concurrit actiuè, neque in terra est vlla vis actiua, sed in semine. Obiicit Caietanus illud Gen. 1. 11. *Germinet terra herbam virentem.* Et infra, *Protulit terra herbam virentem.* Vnde colligit, terram effectiuè concurrisse, quia germinare & proferre significāt, actionem. Respondeo. Illa verba nihil aliud significant, quàm materialem terræ concursum, vt patet ex illo Genes. 2. 9. *Produxit Dominus Deus de humo*, tanquam de materia, *omne lignum pulchrum visu, & ad vescendum suaue*: igitur Deus fuit causa efficiens, seu actiuè producēs: terra fuit materia, ex qua.

7. QVINTA CONCLVSIO. Deus tertio die produxit omnes species plantarum, etiam spinas & tribulos, & alias plantas noxias ac venenosas, neque expectauit donec Adam peccaret. Est communior sententia in quam inclinat August. lib. 3. super Genesim ad lit. cap. 18. & D. Thom. quæst. 69. artic. 2. ad 2. Et probatur 1. quia hoc est magis conforme Scripturæ, quæ dicit *omne* virgultum agri productum esse à Deo, & Deum die septimo quieuisse ab *vniuerso* opere suo, id est, non produxisse amplius nouas rerum species, quas tunc non produxerit, vt exponit Augustinus lib. 4. cap. 12. Secundò, quia etiam spinæ & tribuli sunt apta ad vsum animalium. Tertiò, nec sunt magis nocua aut molesta hominibus, quàm serpentes. At constat serpentes fuisse ante peccatum Adæ. Denique peccatum Adæ non mutauit naturales rerū proprietates, sed rosam nasci inter spinas, est naturalis quædam proprietas ipsius: Ergo circa illam nihil mutatum est propter peccatum Adæ.

8. Dices 1. Deus in pœnam peccati, dixit Adamo: *Terra spinas & tribulos germinabit tibi.* Ergo si non peccasset Adam, terra non germinasset illi spinas & tribulos. D. Thom. loco citato respondet, ante peccatum Adæ fuisse quidem spinas & tribulos, sed non fuisse illi in pœnam. At post peccatum, cœpisse illi esse in pœnam, quia cœperunt etiam nasci in quibusdā locis, vbi alioqui non fuissent nata: Et sic Adamus coactus est magno labore illa eradicare, & terram fructuosam reddere. Alij clariùs respondent, Deum tertio die non solùm produxisse plātas in varijs locis, sed etiam in particulari quodam loco condidisse paradisum, in quo terra erat admodum bona & frugifera, cùm interim extra paradisum esset sterilior, & produceret spinas & tribulos. Itaq; hunc esse sensum verborum Dei; Audi Adame, quia peccasti, eiiciam te ex paradiso, & habitabis in terra sterili, quæ germinabit tibi spinas & tribulos, quod non fecisset paradisus, in quo eras positus.

9. Dices 2. Moses, quando narrat productionem plantarum tertio die factam, addit Deum vidisse, *quod esset bonum*: Ergo non loquitur de plantis noxiis aut venenosis, quia illæ non sunt bonæ.

Respondeo. Omnes plantæ sunt bonæ, tum quia sunt perfectæ in suo genere: tum quia sunt accommodatæ ad finem, ad quem productæ sunt. Dices. Omnia producta sunt propter hominem, sed plantæ noxiæ & venenosæ non prosunt homini. Respondeo. Dupliciter prosunt homini 1. quia prosunt animalibus, quæ sunt propter hominem: quia licet obsint homini ad cibum, prosunt tamen ad medicinam. Vide Basilium homil. 5. in Hexam. & Ambrosium lib. 3. Hexam.

De opere quarti diei, id est de Astris.

1. DEus quarto die produxit omnia astra, id est, solem, lunam, & stellas, vt patet ex narratione Mosis. Sed quæritur 1. an quarto die produxerit astra secundùm substantiam, an tantùm secundùm accidētia? 2. in quem finem produxerit? 3. cur produxerit post plantas, & ante animalia? 4. cur Moses dicat solem & lunam esse magna luminaria, cùm tamen luna minor sit multis stellis? Respondeo per sequentes conclusiones.

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est, Deum quarto die produxisse astra, tam quoad substantiam, quàm quoad accidentia, quod sic declaro. Deus secundo die produxit orbes cœlestes ex aquis inæquabili varietate & densitate: quarto die fecit quasdam partes rariores, & alias densiores, & densioribus dedit nouas formas substantiales, figuram rotundam, lucem & motum. Cùm ergo partes illæ densiores sint astra, sequitur astra quarto die producta esse secundùm formas suas substantiales, & secundùm accidentia iam dicta. Hæc conclusio probatur, quia Scriptura non aliter loquitur de productione astrorum, quàm de productione aliarum rerum: sed aliæ res, non solùm quoad sua accidentia, sed etiam quoad suam substantiam productæ sunt: ergo etiam astra.

3. Dices: Hæc sententia supponit, quòd astra habeant formas substantiales distinctas à formis suorum orbium ac proinde, quòd distinguantur specie à suis orbibus. Respondeo. Ita est. Et probatur 1. quia quod suapte natura lucidum est, specie differt ab eo, quod suapte natura non est lucidum, sed probabile est, solē suapte natura lucidum esse, non autem orbem solis: Ergo probabile est, solem specie differre à suo orbe. Idem dico de cæteris astris exceptâ lunâ, quæ suapte natura non est lucida, sed illuminatur à sole. 2. quia vis influendi in hæc inferiora conuenit astris, non autem orbibus: Ergo astra habent peculiares formas substantiales, à quibus illa vis oritur. Dices: Hoc non sequitur, quia etiam cor in homine habet vim influēdi, quam non habent reliqua membra: & tamen cor non habet peculiarem formam substantialem, sed eandem cum alijs membris, nempe animam rationalem. Respondeo. Multi concedunt cor habere peculiarem formam partialem, licet habeat eandem totalem cum alijs membris. Deinde, non est simile, quia cor est pars corporis mixti, in quo sunt diuersæ complexiones diuersarum partium: astrum autem est pars corporis simplicis, in quo non sunt diuersæ complexiones diuersarum partium.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Astra producta sunt ob triplicem hominum vtilitatem, vt patet ex narratione Mosis. 1. vt præbeant nobis lumen ad videndum: & ideò dixit Moses facta esse luminaria, *vt luceant super terram.* 2. vt adferant nobis vicissitudinem temporum: & ideò dixit Moses facta esse luminaria, *vt sint in tempora, dies & annos.* 3. vt indicent nobis futuras aëris tempestates, vt ventum, pluuiam, serenitatem, & ex iis discamus opportunitatem seminandi, metendi, arandi, nauigandi, medicandi; ideò dixit Moses facta esse luminaria vt sint in signa.

5. Dices; Iere. 10. 3. dicitur: *A signis cœli no-*

lite metuere quæ timent gentes; Ergo falsum est, Deum fecisse astra vt sint nobis in signa futurorum. Respõdet D. Thomas quæst. 70. artic. 2. ad 1. astra esse in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ pendent à libero arbitrio. Nota authores non eodem modo interpretari Mosen, quando dicit astra esse facta vt sint in signa. Nam aliqui hoc referunt ad signa Zodiaci: alij ad signa festorum dierũ, quos Iudæi certis temporibus celebrabant, & quorum obseruatio pendebat ex cursu Lunæ: alij ad signa naturalium effectuum, vt serenitatis, pluuiæ, ventorum, sterilitatis, sanitatis, morborum, serendi, nauigandi, medicandi. Et hi omnes rectè. Alij verò ad signa supernaturalia, cuiusmodi contigerunt tempore Mosis, quando fuerunt tenebræ per tres dies: & tempore Iosue, quando Sol stetit: & tempore Ezechiæ, quando Sol retrocessit decem gradibus: & tempore passionis Christi, quando tenebrę fuerunt super vniuersam terram. Nec hi malè. Alij denique referunt ad diuinationem astrologicam, vt Astrologi iudiciarij, qui ex obseruatione syderum futura rerum euenta prænosci & prædici posse arbitrantur. Et hi in Scripturis solent meritò reprehendi.

6. TERTIA CONCLVSIO. Etsi astra fortè sint præstantiora plantis, ideò tamen post lucem & plantas producta sunt, ne putarent homines astra esse primam causam lucis & plantarum, & inde sumerent causam idololatriæ. Cùm enim nunc videant lucem à sole prouenire, & plantarum generationem ab astris pendere: potuissent suspicari, etiam primam lucem & primas plantas à sole productas esse. Hoc ergo ne fieret, voluit Deus producere lucem & plantas ante astra. Ità Basilius, Chrysostomus, Ambrosius, D. Thomas q. 70. art. 2. & alij: Neque hoc mirum videri debet. Nam apud Gentiles & Iudæos multi fuerunt qui visa pulchritudine & vtilitate astrorum, putarunt Deos esse, & pro Diis venerati sunt. De Gentilibus constat ex Platone & Iob; de Iudæis, ex Mose & Prophetis. Nam Plato in Cratylo refert astra fuisse primos Deos à priscis existimatos & cultos. Iob autem cap. 31. 26. gloriatur se immunem esse ab hac impietate. Prophetæ verò non semel reprehendunt Iudæos quòd solem orientem adorarent, quòd lunæ tanquam reginę cœli sacrificarent, quòd omnem militiam cœli venerarentur. Et Moses Deut. 4. 19. ait: *Ne fortè eleuatis oculis ad cœlum, videas solem & lunam & omnia astra cœli, & errore deceptus adores ea & colas, quæ creauit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus, quæ sub cœlo sunt.*

7. QVARTA CONCLVSIO. Sol & luna vocantur magna luminaria, duplici de causa. 1. quia secundùm iudicium oculorum apparent magna. 2. quia magna est illorum virtus & efficacia in hæc inferiora. Ita D. Thom. q. 70. art. 1. ad 5. & Chrysostomus hom. 6. in Genesim. Quæres: an non possint dici magna propter quantitatem? Basilius & Ambrosius putant, non modò solem, sed etiam lunam maiorem esse reliquis astris. At Mathematici contra sentiunt, asserentes lunam esse minimam omnium, excepto Mercurio.

De opere quinti diei, id est, de piscibus & auibus.

1. DEus quinto die produxit pisces & aues, vt constat ex narratione Mosis. Dubium est 1. ex qua materia produxerit. 2. quare pisces produxerit ante reliqua animalia. 3. quare pisces à Mose vocentur reptilia. 4. quid Moses intelligat per *cete grandia*.

2. PRIMA CONCLVSIO. Deus produxit pisces & aues ex aqua. De piscibus patet. De auibus est aliqua difficultas. Nam Caietanus & Catharinus putant ex terra productas esse. Alij potius ex aqua, vt Aug. lib. 9. super Genesim ad literam cap. 1. Ambros. Basil. Eucherius & Rupertus in Genesim, Damascenus lib. 2. cap. 9. Hieronymus in epist. ad Oceanum, Magister & Scholastici in 2. d. 15. & hoc probabilius est. 1. propter authoritatem tot Patrum & Scholasticorum. 2. quia idem sentit Ecclesia in hymno vesperarum feriæ quintæ; *Magnæ Deus potentiæ, qui ex aquis ortum genus, partim remittis gurgiti, partim leuas in aëra.* 3. quia est conforme Scripturæ quæ sic habet: *Producant aquæ reptile animæ viuentis, & volatile super terram.* 4. quia multæ sunt aues, quæ in aquis degunt. 5. quia pisces & aues in multis conueniunt. Nam vtrisque commune est, oua parere, carere lacte, eminentibus auribus & vesicâ.

3. Dices: Gen. 2. 19. dicitur: *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ, & vniuersis volatilibus cœli, adduxit ea ad Adam.* Ergo volatilia de terra formata sunt. Respondeo. Moses supponit ea, quæ cap. 1. dixerat: ac proinde noluit ea particulatim, sed compendio repetere. Alioqui sensus integer hic est. Formatis de humo cunctis animantibus terræ & formatis de aqua vniuersis volatilibus cœli, adduxit ea ad Adam. Vide Augustinum loco citato.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Deus produxit pisces ante omnia animalia, quia voluit incipere ab imperfectioribus: Constat autem pisces esse imperfectiores inter animalia. Imò hunc ordinem seruauit in omnibus viuentibus. Nam 1. produxit plantas. 2. pisces. 3. aues. 4. animalia terrestria. 5. hominem: Quæres. Vnde constat pisces esse imperfectiores alijs animalibus? Respondeo. Ex multis. 1. quia habent imperfectius temperamentum corporis, quod ex eo patet, quia præbent exiguum alimentum, & ideò qui volunt ieiunare & corpus affligere, solẽt abstinere ab alijs animalibus, & comedere pisces. 2. quia habent obscuriora organa corporis ac membrorum. 3. quia habent obtusiores sensus. 4. quia non sunt tam dociles, nec possunt ab hominibus mãsuefieri, nec patiuntur se contrectari. Excipio Delphinum, de cuius docilitate & amore erga homines mira scribunt Plinius & Plutarchus. Præter dictas causas, inuenio duas alias, cur pisces sint imperfectiores. Vna est Caietani, quia totum genus piscium est ouiparum, nec ex vlla parte viuiparum. Altera Basilij, quia pisces carẽt memoria. Sed neutra placet. Nõ prior, quia multi pisces sunt viuipari, vt pristis, balena, vitulus, delphinus, teste Plinio lib. 9. cap. 13. & Basilio homil. 7. Nec posterior, quia experientia docet, pisces habere memoriam vt docet Aug. l. 5. de Gen. ad literam cap. 8. Et ratio est, quia omnia animalia quæ mouentur loco ad quærendum cibum, debent habere memoriam, ne motus eorum sit vagus & incertus.

5. TERTIA CONCLVSIO. Pisces à Mose vocantur reptilia, quia simili ferè modo mouentur in aquis quo reptilia in terris, nempe, supra pectus & vẽtrẽ. Dices: Sunt aliqui pisces, qui pedibus gradiũtur, vt crocodili & equi marini. Ergo saltem non omnes possunt vocari reptilia. Respondeo. Eiusmodi pisces, quia amphibia sunt, aliquando versantur in aqua, aliquando in terra. Quando in aqua sunt, natant supra ventrem, sicut cæteri pisces, & suis pedibus, tanquam remis vtuntur: & hac ratione possunt vocari reptilia. Quando verò in terra sunt, erigunt se in pedes, & gradiuntur more aliorum animalium, & hac ratione non vocantur reptilia.

6. QVARTA CONCLVSIO. Per cete grandia nõ intellexit Moses vnam aliquam speciẽ piscium, sed promiscuè omnes pisces, qui sunt grandiori corpore. Hoc patet, quia vox Hebraica *Hatanim*, significat *Dracones*: Et quia dracones terrestres solent esse magni, ideo omnes magni pisces vocantur dracones.

Dices:

Dices: si Hebraica vox significat dracones, quare Latinus interpres vertit cete? Respondeo. Quia cete sunt magni pisces. Omnes autem magni pisces vocari possunt dracones, vt patet ex vsu Scripturæ. Psalm. 14. 8. 7. *Dracones & omnes abyssi.* Et Ezech. 32. 3. *Draconi, qui est in mari assimilatus es.*

7. Quæres, Quare Moses peculiariter meminit magnorum piscium, & non maiorum auium, aut aliorum animalium? Respondeo. Quia in nullo genere animalium reperiuntur tam magna, sicut in genere piscium. Nam balenæ teste Basil. & Theodoreto, cum super aquas dorsum efferunt, alicuius insulæ speciem exhibent. Et Plin. lib. 9. cap. 30. scribit balenas maris Indici quaternorum iugerum esse; pristeres, ducentorum cubitorum; anguillas verò in Gange, trecentorum pedum.

De opere sexti diei, id est, de animalibus terrestribus, & de homine.

1. Deus sexto die produxit animalia terrestria & hominem, vt constat ex narratione Mosis. De homine dicam in sequenti tractatu. De animalibus terrestrib. hoc loco. Et 1. quæri potest, an Deus sexta die produxerit omnes species animalium terrestrium? 2. cur non benedixerit animalibus terrestrib. sicut aquatilibus? 3. an in singulis elementis sint aliqua animalia?

2. Prima Conclusio. Certum est, Deum sexta die produxisse iumenta, reptilia & bestias, quia hoc expressè dicit Moses. Per *iumenta* intelligit animalia mansueta & domestica, vt canes, equos, boues. Per *reptilia* intelligit serpentes, vermes, lacertas, quæ aut pedibus carent, aut paruos habent pedes. Per *bestias* intelligit animalia fera & syluestria, vt leones, vrsos, tygres, pantheras.

3. Quæres 1. An etiam produxerit omnes species iumentorum, reptilium & bestiarum? Omnino; Hoc enim expressè colligitur ex Mose, cùm ait: *Fecit Deus bestias terræ iuxta species suas, & iumenta, & omne reptile terræ in genere suo.* Loquor autem de illis speciebus, quæ legitimæ sunt, non de adulterinis, cuiusmodi est species muli ex equo & asina, leopardi ex leæna & pardo, lyncis ex lupo & ceruo. Nam de his incertum est, an sexto die productæ sint? Multi negant, vt D. Thomas q. 73. artic. 1. ad 3. Rupertus & alij. Et videtur colligi ex eo, quòd Deus in veteri Testamento prohibuit, ne quis procuraret huiusmodi animalium productionem, iuxta illud Leuit. 19. 19. *Iumentum tuum non facies coire cum alterius generis animalibus.*

4. Quæres 2. An præter species iumentorum, reptilium & bestiarum, quæ à sibi similibus generantur, productæ sint etiam species eorum animalium, quæ generantur ex putrefactione: Hoc disputat D. Augustinus, lib. 3. de Genesi ad literam, cap. 14. & respondet cum distinctione. Nam quædam generantur ex mortuis & corruptis animalibus, & huiusmodi putat non fuisse à Deo producta, quia tunc nullum fuit mortuum ac corruptum animal. Alia verò generantur ex corruptione aliarum rerum, & hæc putat producta esse à Deo sexto die. Idem sentit D. Thomas quæst. 72. Cæterum hæc doctrina incerta est. 1. quia est eadem ratio corruptionis animalium & aliarum rerum: Ergo si probabile non est, producta esse animalia ex corruptis animalibus: etiam probabile non est, producta esse ex corruptis alijs rebus. 2. quia non est opus, vt fuerint tunc producta ex corruptione, sed à solo Deo, sicut alia animalia.

5. Secunda Conclusio. Probabile est Deum non minus terrestribus, quàm aquatilibus animalibus benedixisse: *Crescite & multiplicamini.* Nam licet Moses hoc non expresserit de terrestribus, voluit tamen idem intelligi de ipsis, quod antea dixerat de aquatilibus, ne eandem benedictionem sæpius repeteret. Dices: Cur ergo repetit, quando agit de homine? Respondeo. Quia in homine est peculiaris ratio, propter quam indiget benedictione. 1. quia voluit Deus, vt multiplicaret genus suum, non solùm ad conseruandam speciem, sed etiam ad complendum numerum electorum. 2. quia voluit, vt id faceret sine peccato. Quæres: Quare non benedixit plantis? Quia nullum habent sensum, aut affectum propagationis. Vide D. August. lib. 3. cap. 13.

6. Tertia Conclusio. Certum est, in tribus elementis esse animalia, dubium est, an aliqua sint in igne? Aristoteles lib. 5. de historia animalium, cap. 19. & Plinius lib. 12. cap. 36. videntur affirmare. Et communis opinio est, Salamandram in igne viuere. Alij negant, vt Galenus lib. 3. de temperamentis. Dioscorides lib. 2. cap. 56. Matthiolus in Dioscoridem loco citatò, & nonnulli alij. Et hoc probabilius est, quia ignis est maximè actiuus, qui sua vi & efficacia statim consumeret animalia. 2. experientia constat, Salamandram igne consumi, quod se sæpius expertum esse scribit Matthiolus.

TRACTATVS QVINTVS.

De homine in statu Innocentiæ.

Hactenus actum est de mundo corporeo & ornatu ejus; nunc de homine, propter quem mundus est conditus, agendum erit. Nam, vt loquitur Gregorius Nazianzenus, orat. 43. prius constituendum erat Regi palatium, & postea Rex introducendus. Sunt autem multa, quæ de homine disputari possunt. 1. de ipsius productione. 2. de scientia. 3. de gratia & iustitia originali. 4. de immortalitate corporis. 5. de propagatione prolis. 6. de dominio in res alias. 7. de prædestinatione.

CAPVT I.

De productione primorum parentum.

1. Circa hanc productionem hæc spectari possunt. 1. materia 2. forma 3. locus 4. tempus. Igitur. 1. quæritur, ex qua materia producti sint Adá & Eua. 2. quænam fuerit ipsorum forma substãtialis: & quid de ea sentiendum sit. 3. quo loco producti sint, an in Paradiso, an alibi. 4. quo die & tẽpore producti sint?

QVÆSTIO I.

Ex qua materia producti sunt primi parentes?

1. Prima Conclusio. Adam productus est de limo terræ, Genes. 2. versu 2. *Formauit Deus hominem de limo terræ.* Ecclesiast. 17. versu 1. *Deus creauit de terra hominem.* Corinth. 15. versu 47. *Primus homo*

de terra terrenus. Idem patet ex ipso nomine Adami, quia Adam dicitur ab Adama id est, à terra. Vnde etiam tam à Mercurio Trismegisto, quàm ab antiquis Poëtis appellatus est terrigena, quasi è terra genitus. Huc solet spectare Scriptura, quando comparat hominem luto in manu Dei, tanquam figuli. Isa. 64. *Pater noster es tu: & nos lutum & fictor noster tu, & opera manuum tuarum omnes nos.* Ierem. 18. versu. 6. *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea.* Rom. 9. vers. 21. *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam?*

2. Dices 3. Adam fuit homo sicut cæteri: sed cæteri constant ex quatuor elementis, & non ex sola terra: ergo & Adam. Respondeo. Verum est hominem constare ex quatuor elementis, cùm sit corpus mixtum: Scriptura tamen non nominat nisi lutum terræ, id est, terram & aquam inter se mixtas, quia illa duo elementa prædominantur in corpore humano quoad substantiam, vt docent Scholastici in 2. dist. 17. & D. Thom. 1. par. q. 99. art. 1. Ratio est, quia corpus mixtum ex iis præcipuè elementis componitur, in quæ per corruptionem primò resoluitur: sed corpus humanum primò resoluitur in aquam & terram. Vbi nota ex D. Thoma Mosen in productione rerum nunquam fecisse mentionem ignis & aëris, quia sensu non percipiuntur, ac proinde à rudi populo intelligi non potuissent.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Eua producta est de costa Adæ dormientis, vt patet ex Genesi 2. versu 22. *Ædificauit Deus costam, quam tulerat de Adam in mulierem.* Ecclesiast. 17. versu 1. & 5. *Deus creauit de terra hominem, & creauit ex ipso adiutorium simile sibi.* 1. Corinth. 11. vers. 8. *Non enim vir ex muliere, sed mulier ex viro.* Vnde D. Augustinus lib. 9. super Genesim ad literam, cap. 16. ait. *Fideliter credimus primam fœminam ex primo viro factam.*

4. Dices, si Eua facta est ex costa Adæ: ergo vel Adam antè plures habuit costas, quàm nos, vel postea habuit pauciores: neutrum dici potest, quia vel fuisset prodigiosus, vel defectuosus. Propter hoc argumentum putat Caietanus, Euam non esse factam de costa Adæ, sed Scripturam, cum id refert, loqui metaphoricè. Sed errat Caietanus: quia narratio Mosis est historica, quæ debet secundùm propriam verborum significationem intelligi. Secundò: quia alia Scripturæ loca idem docent. Tertiò, quia consentiunt omnes Patres, & Scholastici. Ad obiectionem duplex est solutio; Vna Catharini, Adamum nec plures habuisse costas ante, nec plures postea, quia Deus illi vnam abstulit, & alteram restituit. Hoc colligitur ex Scriptura, quia Deus non solùm costam, sed etiam carnem abstulit ab Adamo, ex qua Eua formaretur, vt patet 2. cap. vers. 13. ergo idem sentiendum est de costa, quod de carne: sed loco carnis restituit illi Deus aliam carnem (cap. 2. versu 21.) ergo loco costæ & aliam costam. Altera solutio est D. Thomæ, quæst. 92. art. 3. ad secundum, & aliorum, Adamum habuisse vnam costam amplius quàm cæteri omnes, & ex ea factam Euam: ac proinde post productionem Euæ Adamum tot costas retinuisse, quot cæteri. Hoc colligitur ex cap. 1. Genes. vers. 21. vbi apertè dicitur Deum tulisse vnam de costis Adami, & repleuisse carnem pro ea. Vnde sequitur pro costa ablata non restitutam esse aliam costam, sed carnem.

5. Dices: Ergo Adam fuit prodigiosus ante productionem Euæ, quia habuit vnam costam superfluam. Respondeo. Adam dupliciter spectari potest. Primò, vt erat caput totius humanæ naturæ; & sic illa costa non erat illi superflua, sed necessaria, vt ex illa formaretur Eua. Secundò, vt erat homo particularis, & sic erat illi superflua. Vide D. Thomam ibidem.

6. Dices 2. Corpus Euæ fuit multò maius, quàm vna costa Adæ, ergo ex vna costa non potuit fieri. Respondeo, vna costa cum adiuncta carne non sufficit, sed alia fuit noua materia, necessaria, quæ vel de nouo est creata, vt vult D. Thomas, vel sumpta de aëre circunstante, vt alij. Sed contra, Illa materia fuit maior quàm costa, cùmque à potiore parte denominatio sumatur, debebat Moses dixisse, Euam factam ex illa materia, quæ erat maior pars, non è costa. Respondeo. Costa particulariter fuit à Deo destinata, vt ex ea fieret Eua, & ideo à Mose debuit nominari, vt notat D. Thomas in 1. dist. 18. q. 1. art. 1. ad 2.

7. TERTIA CONCLVSIO. Conuenienter factum est, quòd mulier ex costa, seu latere viri facta est. Ita D. Aug. lib. 9. de Gen. ad literam, cap. 13. D. Thom. Magister & Scholastici in 3. dist. 18. Probatur primò, quia voluit Deus ostendere, mulierem esse sociam viri, non autem dominam, vel ancillam; rectè igitur facta est ex latere viri, v. agnoscat se esse sociam; non autem ex capite, ne putet se esse dominam, nec item ex pedibus, ne se putet esse contemptam. Secundò, quia voluit significare mulierem debere esse sub tutela & protectione viri, sicut costa sub brachijs protegitur. Tertiò voluit præfigurare Ecclesiam; quæ nata est ex latere Christi, sicut Eua ex latere Adæ. Quæres, ex quo latere formata sit Eua, dextro, an sinistro. Coniectant viri docti ex sinistro in quod vergit cor, propter summum amorem, qui inter eos esse debet.

8. QVARTA CONCLVSIO. Conuenienter etiam factum est, quòd Eua formata sit de latere Adæ dormientis, non vigilantis. Ita D. Aug. & alij. Magister adfert tres causas. Primò, vt Adam non sentiret dolorem ex detractione costæ. Secundò, vt ostenderetur Dei mirabilis potentia, quia tam suauiter, dormientis latus aperuit, vt ne quidem à somno excitaretur. Tertiò, vt significaretur mysterium Ecclesiæ, quæ formata est ex latere Christi Iesu in cruce dormientis. Nam sicut de latere dormientis Adæ sumpta est costa, ex qua formata est Eua, ita è latere Christi Domini fluxerunt Sacramenta, quibus condita est Ecclesia. Vnde glossa quædam ait; *Dormit Adam, vt fiat Eua: moritur Christus, vt fiat Ecclesia. Dormiente Adam, fit Eua de latere: mortuo Christo, lancea percutitur latus, vt profluant Sacramenta, quibus formatur Ecclesia.*

9. Obiicit Tostatus quæst. 352. super 13. cap. Gen. Ecclesia non est formata ex Christo mortuo, sed viuente: ergo non fuit præfigurata per Euam, quæ ex latere dormientis Adæ facta est. Antecedens probatur; quia Ecclesia formata est ex Sacramentis, quæ fundantur in meritis Christi: at Christus non meruit nisi viuens, quia quando fuit mortuus, erat extra statum merendi. Respondeo. Tostatus non oppugnat sensum, sed verba Scholasticorum: quia ipsi non loquuntur de merito, sed de significatione: non enim dicunt Christum mortuum aliquid meruisse, aut Ecclesiam formatam ex sacramentis, quæ vim suam habeant à Christo mortuo, sed hoc solùm, aquam & sanguinem quæ fluxerunt ex latere Christi, significasse duo præcipua Sacramenta quibus Ecclesia fundata est, nempe Baptismum & Eucharistiam, ad quæ tanquam ad ianuam & consummationem omnium Sacramentorum cætera reuocantur. Sensus ergo est, sicut ex latere Christi fluxerunt sanguis & aqua; ita ex amore, & meritis Christi tanquam ex fonte, manarunt Sacramenta, quibus fundata est Ecclesia.

10. Quæres, An ille sopor Adæ, de quo loquitur Moses, fuerit verus somnus, an tantùm ecstasis? Est enim magnum inter hæc discrimen, quia in somno ligantur sensus, & impediuntur actiones mentis, vigente actione nutritiua, in ecstasi autem impediûtur actiones sensitiuæ & vegetatiuæ, vigente actione mentis, vt patet ex Diuo Paulo 2. Cor. 10. Respondeo 1. Sopor Adæ fuit verus somnus. 1. quia ita communiter sentiunt interpretes. 2. quia Moses manifestè hoc indicat dicens, *Immisit Deus soporem in Adam, cumque obdormisset*. Respondeo 2. Negari tamen non potest, quin illi somno Adæ interuenerit ecstasis, ita vt non solùm soluta, & libera fuerit mens eius ad naturalem vsum rationis, sed etiam diuinitus fuerit illustrata, vt prophetico spiritu intellexerit, mulierem ex suo latere formari; & simul prospexerit, quid mysterij lateret in isto facto, nam experrectus dixit, *Hoc nunc os ex ossibus meis &c.* quibus verbis significatum fuisse magnum mysterium coniunctionis Christi cum Ecclesia, docet Apost. Ephes. 5. D. Hieron. ibidem dicit, Adamum fuisse primum vatem, qui de Christo prophetauit. Vide D. Augustinum, lib. 9. de Genesi ad lit. cap. 19. Epiph. hæres. 48. Tertul. lib. de anima, cap. 11. & 21. Leo Pap. epist. 12. Ber. ser. 6. in vigil. Natiuitatis Domini.

QVÆSTIO II.

Quænam fuerit forma primorum parentum?

1. CErtum est formam primorum parentum, sicut & aliorum hominum fuisse animam rationalem quam Moses vocat *spiraculum vitæ*, quia scilicet anima viuificat hominem. Tria dubia sunt. Primum; an anima Adami producta fuerit extra corpus. Secûdum; an ex nihilo. Tertium; an etiam animæ posterorum producantur ex nihilo à Deo, an verò per traducem gignantur à parentibus, vt vult Tertul. & Luciferiani. Hæc tertia quæstio difficilis est, in qua multùm laborauerunt Sancti Patres, vt patet ex B. Aug. epist. 28. ad Hieron. & epist. 157. ad Optatum, & in serm. de origine animæ, & lib. 10. de Genes. ad lit. c. 23. Tota autem dubitatio orta est propter traductionem peccati originalis. Nam secundùm fidem Catholicam debebant concedere; peccatum originale per seminalem generationem transfundi in filios: hoc autem non videbant aliter fieri posse, nisi etiam anima, in qua est peccatum originale, à parentibus in filios transfunderetur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Tametsi probabile sit, animam Adæ productam esse ante corpus, probabilius tamen est, productam esse simul cum corpore. Priorem partem videtur sequi D. Aug. lib. 7. de Gen. ad lit. cap. 24. & sequentibus, vbi docet animam Adami productam esse cum Angelis; postea verò, corpore iam formato, infusam esse. Idem refert Mag. in 2. d. 17. & in dubio reliquit. Ratio huius partis est; quam affert Bonauentura ibidem, quia hoc modo optimè declaratur, animam rationalem non pendere à corpore, nec educi ex potentia materiæ, sed à solo Deo creari, & per se subsistere, & quasi extrinsecus corpori coniungi.

3. Dices: Hæc sententia sapit errorem Origenis, qui docet animas ante corpora cum Angelis creatas esse. Respondeo. Origenes duo docuit, quæ damnata sunt. Primum, non solùm Adami animam, sed omnes omnino animas creatas esse cum Angelis. Secundum; easdem animas propter peccata in eo statu admissa, detrusas esse in varia corpora pro varietate peccatorum vt in iis, tanquam in carcere pœnas darent. Neutrum docet S. Augustin. Posteriorem partem sequitur S. Hieronym. Epist. ad Pammachium de erroribus Origenis, Gregor. Nyssenus in lib. de creatione hominis cap. 29. & 30. Theodor. lib. 5. de Græcarum affectionum curatione. D. Thom. quæst. 90. artic. 4. Et in eandem sententiam propensior est D. August. lib. de ciuit. Dei cap. 23. Probatur primò ex illo Genes. 2. *Formauit Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ*. Secundò, quia omnis res, quæ à Deo producitur, in suo perfecto & naturali statu producitur, sed anima rationalis non habet perfectum & naturalem, statum nisi in corpore, cùm sit naturalis forma corporis; ergo. Et confirmatur à D. Thoma, quia actus proprius fit in propria potentia; sed anima est proprius actus corporis: ergo fit in corpore, non ante corpus.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Anima Adami producta est ex nihilo, & non ex substantia Dei. Ita Patres & Scholastici cõtra Manich. Gnostic. Priscil. Probatur primò, quia substãtia Dei est immutabilis: ergo non potest ex illa quicquam detrahi, ex quo fiat anima. Secundò, quia sequeretur animam quoque esse immutabilem, vt argumentatur D. August. epist. 28. & sic neque deficeret in deterius, neque proficeret in melius, neque aliquid in semetipsa inciperet habere quod non habebat, nec desineret habere quod habebat. Obiiciunt Manich. illud Genes. 2. *Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ*. Vnde colligunt, animam productam de substantia Dei: cùm enim fiat, vel spirat homo, de se flatum emittit: ergo & Deus, cum dicitur spirasse spiraculum vitæ, de se spiritum hominis emisisse dicetur. Respondeo in 2. ad 17. hunc esse sensum: Deus inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ. 1. Deus fecit animam rationalem. Vide D. Augustinum 3. de Ciuit. Dei, cap. vl.

5. TERTIA CONCLVSIO. Animæ posterorum creantur à Deo, & creando corporibus infunduntur, non autem cum semine per naturalem generationem traducuntur. Ita D. Hieron. partim l. cit. partim in Apol. contra Ruf. l. 2. Ambr. l. de paradiso. c. 1. Leo Pontif. ep. 92. cap. 10. & omnes Theologi cum Mag. in 2. d. 18. Probatur 1. Quia anima rationalis est immortalis & incorruptibilis, vt docet fides Catholica: ergo non educitur ex potentia materiæ: sed creatur à Deo. 2. Quia post separationem à corpore, est independens à corpore, ergo recipit esse per actionem independentem à corpore: ergo recipit esse per creationem, non autem per naturalem generationem. 3. Si anima esset ex traduce, aut esset ex carne, aut ex anima, non ex carne quia tunc esset corporea: non ex anima, quia vel esset ex toto, vel ex parte: si ex toto, iam pater totam animam suam transfunderet in filium, & sic vel ipse careret anima, vel eadem numero esset in duobus: si ex parte, iam anima esset diuisibilis. 4. Si anima traducitur cum semine, ergo multæ animæ quotidie corrumpuntur, quia semen humanum facillimè ex causis naturalibus corrumpitur, & inutile redditur generationi. Ita D. Augustinus lib. quæstionum veteris & noui testamenti, quæst. 14.

6. Dices 1. Si anima non transfunditur à parentibus in filios, non potest intelligi, quomodo peccatum originale transfundatur in filios, quia illud peccatum non est nisi anima. Confirmatur, quia si solus Deus creat animam, vel creat illam cum peccato, vel sine peccato. Si cum peccato, iam Deus est author peccati; si sine peccato, quomodo contrahit peccatum? non enim potest illud contrahere à carne, quia caro non est infecta; Vnde ergo contrahit? Pro solutione nota primò, peccatum originale non esse ens aliquod reale & physicum inhærens animæ; sed esse ens quoddam morale, quod per modum habitus animæ inest sicut ius, dominium, seruitus. Vnde sequitur, non esse quærendas physicas causas peccati origina-

lis, sed tantùm morales. Nota secundò, duas esse causas peccati originalis: vna est actuale peccatum originale, quo omnes in ipso peccauimus, altera est naturalis propagatio ex Adamo. Hæ duæ causæ diuerso modo concurrunt ad peccatum originale causandum. Nam actuale peccatum Adæ quasi directè causat peccatum originale in primo instanti conceptionis, nisi diuinitus præueniatur eius actio, & eodem instanti infans iustificetur. Naturalis verò generatio concurrit tanquam substituens, & applicans subiectum, in quo actuale peccatum Adæ habitum suum generet, & habet se sicut is qui lignum applicat igni ad comburendum. Nota tertiò, non esse necesse, vt causa moralis existat, quando causa moralis producit suum effectum. Hoc patet primò in actionibus meritoriis Christi, quæ iam non existunt, & tamen producunt quotidie suos effectus in nobis. Secundò, patet in iuribus & dominiis, quia filius primo instanti conceptionis accipit iura & dominia ex vi contractus paterni, qui ante multos annos initus est. Eodem modo res se habet in hac materia, actuale peccatum Adæ quod olim commissum est, quotidie causat peccatum originale in infantibus. Ex dictis sequitur, si quis quærat, cur infans contrahat peccatum originale, non esse aliam rationem dandam, quàm quia peccauit in Adamo, & ex eo per naturalem generationem descendit; proximorum enim parentum peccatum, vel sanctitas, nihil ad hoc facit, cùm sint tantùm personalia; peccatum autem Adæ fuit commune toti generi humano. Vnde etiam si Deus à proximis parentibus auferret fomitem, sicut à B. Virgine; nihilominus proles ab iis naturaliter orta contraheret peccatum originale, quia descenderet ab Adamo per naturalem generationem in quo peccauerat. Hinc vlterius sequitur, illam sententiam Tertulliani, quæ asserit animam trāsfundi in filios per generationem, nihil magis prodesse ad difficultatem hanc explicandā, quàm eorū qui dicunt à Deo creari: fieri enim potest, vt proximi parentes sint sancti, ac proinde si producerent animam, non producerent eam cum peccato originali, sicut nec Deus; vnde ergo prouenit? ex actuali peccato Adæ: quando enim per naturalem generationem ex Adamo coniungitur anima cum corpore, eo ipso instanti causatur peccatum originale ab actuali peccato Adæ, sicut eo ipso instanti, quo nascitur filius Principis, causatur in eo ius vel dominium ab actuali contractu patris, aui, abaui, vel proaui.

7. Dices 2. Deus creat animas: ergo cooperatur adulteris, & fornicariis, quia adulteris & fornicariis fœtibus infundit animas, quod est absurdum & Deo indignum. Respondeo. Deus non cooperatur ad peccatum: sed ad naturalem generationem; neque magis absurdum est, vt Deus adulterinis fœtibus animam infundat, quàm vt terra confoueat suo gremio furto sublata, aut immunda manu à satore proiecta semina, vt habent D. August. epist. 28. & Hier. lib. 2. contra Ruf.

8. Dices 3. Deus septimo die requieuit ab opere suo; Genes. 1. ergo non creat animas posteriorum, sed à parentibus producuntur. Respondeo, Deus septimo die cessauit ab omni opere suo, quia post sex dies creationis nullam aliam speciem nouam produxit, licet interdum producat noua indiuidua alicuius speciei. Vide Patres citatos.

QVÆSTIO III.

Quo loco producti sint primi parentes?

1. PRIMA CONCLVSIO. Adam productus est extra Paradisum. Ita D. Ambr. lib. de Paradiso, c. 4. Rupert. lib. 2. ad Genes. cap. 2. Magister in 2. dist. 17. D. Thomas q. 102. art. & alij; colligitur ex illo Genes. 2. *Tulit Deus hominem, & posuit eum in paradiso voluptatis.* Genes. 3. *Emisit eum Deus de paradiso voluptatis, vt operaretur terram de qua sumptus est.* Ratio assignatur à D. Thoma, quia paradisus erat locus seruiens incorruptioni: at incorruptio non conuenit homini naturaliter, sed ex supernaturali dono. Voluit ergo Deus producere hominem extra paradisum, & postea ponere in paradiso, vt sciret homo, incorruptionem illam non esse ex natura, sed ex gratia.

2. Quæres, Quo loco extra paradisum productus sit Adam? Respondeo. De hac re nihil habemus in Scriptura. Communis tamen traditio est, productum esse in campo Damasceno, vbi terra est rubra; & inde ad paradisum ab Angelo translatum esse, sicut Abacuc in Babylonem, & Enoch in paradisum ab Angelo translati sunt. Alij volunt, non raptum aut translatum, sed ductum ab Angelo, sicut Tobias ductus est.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Eua producta est in Paradiso, vt plerique volunt. Et colligitur ex Scriptura, quia post narratam translationem Adam in Paradisum, subiungitur productio Euæ de latere Adami. Dices. Adam ideò productus est extra Paradisum, vt sciret eum locum non esse sibi naturaliter debitum, sed ex gratia concessum: Ergo eandem ob causam debuit etiam Eua produci extra Paradisum. Respondeo. Non sequitur. 1. Quia Eua poterat instrui ab Adamo, quòd Paradisus esset ipsis ex gratia concessus. 2. Quia Deus voluit formare Euam ex Adamo, tanquam ex primo principio. Primum autem principium alicuius generis debet esse perfectum. Ergo Adam debuit esse perfectus, tam animo & corpore, quàm habitatione.

QVÆSTIO IV.

Quo die producti sint primi parentes?

1. CErtum est Adamum productum esse sexto die. De Eua quæstio est. Aliqui putant productam esse post sextum diem, vt Orig. Chrys. & Eucherius in cap. 1. Genes. Alij rectiùs sexto die. Primò, quia Moses cum narrat opus sexti diei, sic ait; *Masculum & fœminam creauit eos.* 2. Quia in eodem capite benedixit Deus Adamo & Euæ, & dedit illis dominium illarum rerum, & postea subiungitur, *Factum est vespere & manè dies sextus.*

2. Dices. Moses prius narrat Deum quieuisse ab opere sex dierum, & postea refert Euam productam esse de latere Adæ: Ergo post sextum diem producta est. Respondeo. Non sequitur: Quia Moses in ipso opere sex dierum narrat, Masculum & Fœminam formatos esse, & postea refert modum, quo formati sunt.

CAPVT II.

De scientia primorum parentum.

1. DVplex est scientia: vna naturalis, altera supernaturalis. Igitur 1. quæri potest de naturali scientia primorum parentum. 2. de supernaturali. Addam tertiò, an primi parentes, cum habuerunt vtramque scientiam, potuerunt decipi?

QVÆSTIO I.

De naturali scientia Adami.

1. PRIMA CONCLVSIO. Adam fuit plenus omni scientia humana, quæ naturaliter haberi potest. Ita Magist. & Scholast. in 2. d. 23. D. Thom. q. 94. art. 3. & alij omnes excepto Caiet. Et colligitur ex illo Eccl. 17. *Disciplina intellectus repleuit eos.* Secundò, quia Adam imposuit singulis animalibus accommodata nomina; ergo singulorum naturas & proprie-

tates cognoscebat.

2. Dices 1. Non imposuit nomina elementis & stellis: Ergo illorum naturas ignorauit. Respondeo. Non sequitur; quia neque Christus, neque Angeli imposuerunt eis nomina, & tamen non ignorarunt.

3. Dices 2. Adamo & Euæ aperti sunt oculi post comestionem pomi (Gen. 3.) hoc autem non potest intelligi de *oculis corporis*, *quia illi iam antea erant aperti: ergo debet intelligi de oculis mentis*; ergo quando oculi mentis aperti sunt, acceperunt nouam cognitionem quam antea non habebant. Respondeo. Acceperunt nouam scientiam experimentalem, quia experiebantur in se rebellionem carnis, quam antea non erant experti.

4. Dices 3. Serpens promisit Euæ scientiam boni & mali: Ergo ante non habebat vllam scientiam. Respondeo. Promisit talem scientiam boni, & mali, qualem Deus habet. *Eritis*, inquit, *sicut Dij scientes bonum & malum.*

5. SECVNDA CONCLVSIO. Adamus superauit omnes mortales in rerum cognitione & scientia, excepto Christo. Probatur. Primò, quia data est illi scientia, vt esset magister & gubernator omnium aliorum; ergo debuit alijs esse doctior. Secundò, quia status innocentiæ erat perfectior, quàm status naturæ lapsæ: ergo scientia Adami in statu innocentiæ fuit perfectior, quàm nostra in statu naturæ lapsæ. Quæres, in quo consistat illa præcellentia scientiæ Adæ? Respondeo. In multis. Primò, in ipso habitu, qui perfectissimè illi infusus est à Deo cum speciebus intelligibilibus. Secundò, in actu & exercitio, quia commodiùs vti poterat scientia, quàm nos, cum nullam haberet inordinatam affectionem, aut impedimentum corporis, quale nos habemus, iuxta illud Sapient. 9. *Corpus quod corrumpitur, aggrauat animam*, Tertiò, in amplitudine, quia sciebat omnes res naturales, quæ ab homine cognosci possunt: quod nobis concessum non est; quia vel non viuimus tanto tempore, vt possimus acquirere omnium naturalium rerum scientiam, vel non applicamus animum ob alias occupationes. Quartò, in modo sciendi, quia ille sciebat per proprias causas; nos sæpè per effectus tantum. Quintò, in firmitate, quia ille non poterat amittere scientiam quam nos sæpè amittimus, vel propter longam cessationem ab exercitio, vel propter læsionem phantasiæ per morbum, vel propter fallacem ratiocinationem, vel deceptionem, quæ in statu innocentiæ locum non habebant.

6. Dices: Salomon fuit sapientior omnibus hominibus. 3. Reg. 3. *Dedi tibi cor sapiens & intelligens in tantum, vt nullus ante te tibi similis fuerit, nec post te surrecturus sit.* Respondeo, Salomon tribus modis dici potest sapientior alijs. Primò, si conferatur cum illis, qui proprio studio, & labore scientiam acquisiuerunt. Secundò, si componatur cum Regibus qui vel ante, vel post illum fuerunt in Hierusalem. Iuxta illud Eccles. 1. *Præcessi omnes sapientia, qui fuerunt ante me in Hierusalem.* Tertiò, si sermo sit non quidem de scientia rerum naturalium, sed de prudentia regendi populum, quam speciatim à Deo petierat, & erat illi magis necessaria, quàm scientia rerum naturalium.

QVÆSTIO II.

De supernaturali scientia Adami.

1. CErtum est Adamum habuisse cognitionem aliquam rerum supernaturalium; quia creatus erat ad finem supernaturalem, & per media supernaturalia debuit ad illum peruenire. Quæstio est, quas res supernaturales cognouerit? Secundò, quali cognitione eas cognouerit: potest enim esse triplex cognitio rerum supernaturalium. Prima per fidem seu reuelationem. Secunda per visionem beatificam. Tertia per scientiam per se infusam. Prima obscura est: Secunda clara & intuitiua: Tertia clara & abstractiua.

2. PRIMA CONCLVSIO. Adam in statu innocentiæ cognouit mysterium incarnationis, & SS. Trinitatis, non tamen Redemptionis. Prior pars colligitur ex illo Genes. 2. *Hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne mea*: Quibus verbis significatum fuisse magnum Sacramentum coniunctionis Christi cum Ecclesia, docet Apost. ad Ephes. 5. ergo Adam cognoscendo illud Sacramentum, debuit cognoscere myst. Incarnationis, ac proinde etiam SS. Trinitatis. Posterior pars probatur, quia Adam non præsciuit suum peccatum, teste Aug. l. 2. de Gen. ad lit. c. 18. ergo non præsciuit, opus fore redemptore. Dices; Ergo etiam non præsciuit Incarnationem, quia illa non est facta, nisi propter peccatum Adami. Resp. non sequitur, vt in materia de Incarnatione dicetur, vide D. Tho. 3. p. q. 4. art. 3. ad. 5.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Illa cognitio quam habuit Adam de myst. Incarnationis & Trinitatis, non fuit per visionem beatificam neque per scientiam infusam, sed per fidem & reuelationem. Prima pars probatur ex illo 1. Timot. 6. *Nullus hominum vidit Deum.* Secunda est probabilis, quia Theologi communiter docent, scientiam per se infusam soli Christo concessam esse. Ratio, quia cum sit clara & euidens, non videtur accommodata statui puri viatoris, quia debet per fidem ambulare, iuxta illud 1. Cor. 5. *Dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus, & non per speciem.* Tertia pars probatur, quia fides Adæ fuit necessaria ad salutem, iuxta illud Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Ratio, quia fides est basis & fundamentum omnium aliarum supernaturalium virtutum, quibus ad vitam æternam accedimus. Dices, fides ex auditu, est, Rom. 10. Sed Adam ex nemine audiuit. Respondeo. Qui primò acceperunt fidem, acceperunt per internam locutionem Dei, reliqui per auditum.

QVÆSTIO III.

An primi parentes potuerint decipi?

1. NEgat D. Thomas q. 94. art. 4. & plerique alij. Nota, decipi vel errare nihil aliud est hoc loco, quàm falsum iudicium ferre de aliqua propositione, quod dupliciter fieri potest. 1. assentiendo propositioni falsæ. 2. dissentiendo propositioni veræ.

2. PRIMA CONCLVSIO. Primi parentes in statu innocentiæ non potuissent decipi, aut errare in ijs rebus, quæ naturaliter ab homine cognosci possunt. Probatur, quia habebant perfectam earum rerum omnium scientiam à Deo infusam, ac proinde, nec in Mathematicis, nec in Physicis, nec in Metaphysicis potuissent decipi.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Primi parentes in statu innocentiæ nullo modo potuissent decipi, nec in rebus iam dictis, nec in alijs, & in futuris contingentibus cordium, & in rebus singularibus absentibus. Probatur primò, quia error vel deceptio est pœna per peccatum introducta, vt docet D. Thom. 1. dist. 8. q. 5. art. 3. ergo non potuit esse in statu innocentiæ. Vnde D. August. lib. 5. de libero arbit. c. 12. ait. *Approbare vera pro falsis, non est naturæ instituti hominis, sed pœnæ damnati.* Secundò, quia anima est nobilior corpore: sed in statu innocentiæ nullus fuisset defectus in corpore, ergo multò minus in anima. Tertiò, quia decipi nihil est aliud, quàm falsum

iudicium ferre de aliqua propositione: sed Adam non tulisset falsum iudicium de aliqua propositione, ergo non fuisset deceptus. Minor patet, quia illa propositio, vel fuisset illi penitùs nota, vel penitus ignota, vel dubia & incerta, vel probabilis. Si penitus nota, non potuisset errare: si penitus ignota, non tulisset de ea iudicium: si incerta & dubia: suspendisset assensum: si probabilis, iudicasset esse probabilem, nullo ergo modo potuisset decipi. Et confirmatur, quia quòd nos aliquando in re dubia & probabili decipiamur, hoc ideo est, quia sæpè ducimur affectu aut perturbatione animi, quæ in statu innocentiæ locum non habebant. Vnde etiam fit, vt quò quisque sanctior est, & affectus magis habet compositos, eò minus decipiatur in ferendo iudicio, quia si rem bene cognoscit, bene iudicat, si non bene cognoscit, non vult temerè iudicare, sed suspendit actum. Idem faciunt beati in cœlo, qui quamuis multa ignorent, & in multis tantùm habeant probabiles rationes, nunquam tamen errant, quia non volunt iudicare nisi de certis. Vnde confirmatur secundò, quia ferre iudicium de aliqua re dubia vel probabili, est actus liber, ergo pendet à libero voluntatis imperio: ergo si voluntas est recta, & bene ordinata, non imperabit intellectui, vt malè, & temerè iudicium ferat. Cùm ergo voluntas primorum parentum in statu innocentiæ fuerit rectissima & ordinatissima, non potuit circa peccatum mandare intellectui, vt verum pro falso approbaret, aut si mandasset, iam fuisset peccatum in voluntate: & sic intellectus non fuisset deceptus in statu innocentiæ, sed in statu peccati.

4. Obiicies primò, Eua in statu innocentiæ fuit decepta à serpente. Gen. 3. *Serpens decepit me, & comedi.* 1. Tim. 2. *Mulier seducta in præuaricatione fuit.* Respondeo cum D. Aug. lib. 11. de Gen. ad literam c. 30. & D. Thom. q. 94. a. 4. ad 1. Euam non fuisse deceptam in statu innocentiæ, sed in statu peccati, quia iam præcesserat peccatum superbiæ, siue, vt D. Thom. loquitur, peccatum internæ elationis: cùm enim audiret se fore similem Deo non statim credidit, sed voluntas prius deprauata, & ambitione corrupta est, quæ deinde traxit intellectum in errorem & deceptionem. Quòd si voluntas mansisset recta, & coniuncta Deo: intellectus non potuisset errare. Idem contingit hæreticis, qui quando semel auerterunt se ab Ecclesia, fallaces rationes excogitare incipiunt, quibus eam oppugnent.

5. Obiicies secundò. B. Virgo fuit decepta putans filium suum in comitatu esse, cum tamen non esset (Luc. 2.) Ergo etiam Adam decipi potuit, quia non habuit maiora priuilegia, quàm B. Virgo. Aliqui negant consequentiam, quia B. Virgo fuit decepta sine vlla sua culpa: Adam autem non potuit decipi propter statum innocentiæ in quo erat. Alij rectiùs negant antecedens, quia B. Virgo non fuit decepta, cùm non absolutè iudicarit filium suum esse in comitatu, sed tantùm iudicauerit esse admodum verisimile, sicut reuera erat verisimile, propter multa signa & circunstantias.

CAPVT III.

De gratia & iustitia primorum parentum.

1. HIc duo disputari possunt. 1. an primi parentes habuerint gratiam sanctificantem, & quando eam acceperint. 2. an sint creati in iustitia originali. Ibi etiam explicandum erit, quid sit iustitia originalis, & quos habitus complectatur?

QVÆSTIO I.

An primi parentes habuerint gratiam sanctificantem?

1. ALiqui putant eos creatos esse in gratia sanctificante vt D. Thom. q. 95. art. 5. Dur. & Capr. in 2. dist. 29. Dominic. Soto lib. 1. de natura & gratia, Andreas Vega lib. 7. de iustificat. cap. 3. Alij putant non quidem creatos esse in gratia, sed tamen habuisse gratiam ante peccatum, vt Magister, Bonauentura, Scotus, Ricar. Argentinas, Gabriel in 2. dist. 2. Alij denique, nec creatos esse in gratia, nec vnquam habuisse gratiam ante peccatum, vt Marsili. in 2. q. 16. art. 6. Paludan. in 4. dist. 27. q. 4. art. 4. Hi tamen non negant habuisse gratiam originalem, quam à gratia sanctificante distinguunt, vt sequenti quæstione dicemus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Adam habuit gratiam ante peccatum. Est communis sententia Theologorum, contra Paludan. & Marsil. pro qua Magister citat multas authoritates Patrum. Probatur ex Concil. Trid. sess. 5. vbi sic habet: *Si quis non confitetur primum hominem Adam, cùm mandatum Domini in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem & iustitiam, in qua constitutus fuerat amisisse, anathema sit.* Secundò, quia Adam per primum peccatum amisit sibi & posteris ius vitæ æternæ: ergo ante peccatum habuit ius vitæ æternæ: hoc autem ius non aliter datur nisi per gratiam sanctificantem.

3. DICES 1. Quicunque habet gratiam, habet etiam Spiritum S. sed Adam non habuit Spiritum S. ergo nec gratiam. Minor est D. Augustini in q. Vet. & Noui Test. q. 123. vbi exprèssè refutat eos, qui dicunt Adam accepisse Spiritum S. & fuisse filium Dei per adoptionem. Respondeo. Author illarum quæstionum non est S. August. imo nec Catholicus, tametsi D. Tho. q. 95. art. 1. ad 2. conetur eũ piè interpretari. Quòd autem non sit Catholicus, patet, cùm ex loco citato, tum ex multis alijs: nam q. 2. scribit, Deũ creasse mundum propter præsumptionem Diaboli, & q. 21. mulierem non esse creatam ad imaginem Dei, & q. 95. Iephte nullum habere testimonium iustitiæ, cùm tamen habeat luculentum. Heb. 11. & q. 109. Melchisedech fuisse Spiritum S. & simul sacerdotem, non tamen summum, quam sententiam reprehendit S. Hieronym. in Epist. ad Euagrium, vbi etiam monet authorem illius operis in quo asseritur Melchisedech esse Spiritum sanctum, fuisse hominem imperitum scientia & sermone.

4. DICES 2. Qui habet gratiam, habet etiam virtutes eas, quæ comitantur gratiam: cuiusmodi sunt Iustitia, Prudentia, Temperantia, Fortitudo: sed Adam non habuit has virtutes. Non iustitiam, quia præceptum Dei contempsit: nec Prudentiam, quia sibi non prouidit: nec Temperantiam, quia aliena appetiit: nec Fortitudinem, quia prauæ suggestioni succubuit. Respondet Magister, Adamum tunc quidem non habuisse has virtutes, quando peccauit, quia per peccatum eas amisit; sed tamen antea habuisse.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Adam fuit creatus in gratia. Probatur 1. quia gratia illi data est, tanquam donum naturæ, non tanquam donum personæ, ergo data est illi simul cum natura. Antecedens patet, quia alioqui paruuli non contraherent peccatum originale. Nam si gratia data fuisset Adamo, tanquam donum personale iam peccatum, quo amisit gratiam, fuisset etiam personale, & sic vni personæ tantùm nocuisset, neque tota natura humana fuisset infecta & corrupta. Constat autem totam corruptam esse, ergo peccatum, quo corrupta est, fuit

totius naturæ peccatum: ergo & gratia, quæ per illud peccatum amissa est, fuit totius naturæ gratia: ergo data est primo parenti vna cum natura. Confirmatur, quia paruuli sine Baptismo morientes incurrunt pœnam damni, quæ in carentia beatitudinis consistit: sed ea carentia non esset pœna paruulorum, nisi habuissent ad eam ius, per gratiam in primo parente ipsis collatam. Secundò probatur ratione D. Thomæ, quia Deus fecit hominem rectum (Eccles. 7.) sed non potuit esse rectus sine gratia, quia passim in Scriptura nomine rectitudinis denotatur sanctitas & gratia, vt Iob. 1. *Erat vir simplex & rectus.* Psal. 34. *Exultate iusti in Domino, rectos decet collaudatio.* Psal. 50. *Spiritum rectum innoua in visceribus meis.* Et explicatur à D. Thoma, quia illa rectitudo in eo consistebat, quòd ratio esset subiecta Deo, & appetitus sensitiuus rationi & corpus animæ; sed ratio non potest esse subiecta Deo sine gratia, ergo si Adam fuit creatus cum rectitudine, fuit etiam creatus cum gratia. Tertiò ex illo Ephes. 4. *Renouamini spiritu mentis vestræ, & induite nouum hominem, qui secundùm Deum creatus est in iustitia & sanctitate.* Quibus verbis significat Apostolus, nos per Christi Domini merita renouari ad eam iustitiam & sanctitatem, in qua initio conditi sumus.

6. Obiicies primò: Deus non dat gratiam alicui habenti vsum liberi arbitrij, nisi ad eam se disponat & præparet, ergo non dedit gratiam Adamo in creatione, sed post, quando se disposuit, & præparauit. Hoc argumento aliqui probant Angelos malos nunquam habuisse gratiam, quia nunquam bene vsi sunt libero arbitrio post creationem: ergo nunquam se disposuerunt ad gratiam sanctificantem. Respondeo. Antecedens verum est de eo, qui post gratiam amissam vult eam recuperare. Decet enim vt Deus plus exigat ab eo qui peccauit, quàm ab alio qui non peccauit. Vnde, quia Adam nunquam peccaret, data est illi gratia sine vlla dispositione. Infantibus autem quia peccarunt per actum alienum, datur gratia præmissa dispositione aliena: adultis verò, quia peccarunt per proprium actum, datur præmissa propria dispositione. Hoc explicatur similitudine tabularum Mosis: nam Deus antequam peccarent filij Israël, non solum scripsit illis legem in tabulis lapideis, sed etiam ipsas tabulas aptauit & dolauit: at postea cum Moses propter peccatum populi tabulas confregisset; non voluit Deus scribere nouam legem, nisi ipsi prius tabulas disponerent & aptarent.

7. Obiicies secundò. Natura magis distat à gratia, quàm gratia à gloria: sed gloria non datur simul cum gratia: ergo neque gratia simul cum natura; non ergo Adam accepit gratiam in creatione, sed post. Respondetur: Sicut gloria aliquando simul datur cum gratia, vt patet in Christo, sic & gratia aliquando datur cum natura vt in Adamo.

8. Obiicies tertiò, 1. Corinth. 15. dicitur, *Primum hominem factum esse in animam viuentem, secundum verò in spiritum viuificantem*: id est, Adamum creatum esse cum solis naturalibus, Christum verò etiam cum supernaturalibus & spiritualibus. Respondeo. Apostolus confert Adam cum Christo, quoad corpus, non quoad animam, quia disputat ibi de resurrectione corporum non de statu animarum. Sensus ergo est Adamum in creatione accepisse corpus animale quod cibo & potu indigebat, Christum verò per resurrectionem accepisse corpus gloriosum & quasi spiritale quia nulli corporali necessitati, & indigentiæ erat subiectum. Ita Chrysostom. Ambros. Theophyl. Anselm. Aug. D. Thomas apud Bellarmin. lib. de gratia primi hominis cap. 3. in fine.

QVÆSTIO II.

An primi parentes creati sint in iustitia originali?

1. HIc explicandum est, quid sit Iustitia originalis. Prima opinio est Scoti & Gabrielis, qui duo docent. Primò iustitiam originalem, non includere, aut exigere gratiam sanctificantem; imo primos parentes creatos fuisse in iustitia originali, non tamen in gratia. Secundò, iustitiam originalem includere tres distinctos habitus: primum in voluntate, quo potens efficiebatur voluntas, tum vt faciliùs comprimeret motus sensitiuos, tum vt faciliùs dictamen rectæ rationis sequeretur, & legi diuinæ obtemperaret: secundum in appetitu concupiscibili; tertium in irascibili, qui motus istorum appetituum contra rationem insurgentium comprimeret; atque his tribus habitibus efficiebatur, vt in homine nulla esset rebellio, sed magna quies & tranquillitas.

2. Secunda opinio est D. Thomæ, qui etiam duo docet. Primò iustitiam originalem includere gratiam sanctificantem, & primos parentes cum vtroque dono creatos esse: Ita q. 4. de malo, art. 2. ad 1. & q. 5. a. 1. ad 12. Secundò, videtur docere, iustitiam originalem fuisse solam gratiam iustificantem, quæ in statu innocentiæ habebat illum effectum vt comprimeret motus sensitiuos, ne contra rectam rationem insultarent 1. p. q. 95. art. 1. Et sic eum intelligit Domin. Soto l. 1. de natura & gratia, c. 5. Alij tamen aliter eum explicant.

3. Tertia opinio est Caietani 1. p. q. 95 a. 1. iustitiam originalem fuisse quandam gratiam gratis datam, & à gratia iustificante distinctam, nec illam includentem, sed potius supponendam tanquam radicem, à qua emanabat, & quodammodo dependebat. Addit tamen, iustitiam originalem in Eua mansisse post peccatum, nec prius amissam, donec Adam peccasset, licet per peccatum statim gratiam iustificantem amiserit.

4. PRIMA CONCLVSIO. Iustitia originalis non erat sola gratia iustificans. Probatur, quia iustitia originalis habebat tres effectus in statu innocentiæ, nempe subiectionem animæ ad Deum, partis inferioris ad superiorem, & corporis ad animam; sed sola gratia non habebat hos effectus: ergo sola gratia non erat iustitia originalis. Maior communiter conceditur. Minor probatur, quia gratia in statu innocentiæ est eiusdem rationis & speciei cum nostra gratia: at nostra gratia non habet tres illos effectus, sed solùm primum, vt patet ex Apostolo (Romam. 7.) vbi dicit se videre *aliam legem in membris suis, repugnantem legi mentis suæ*, id est, se sentire rebellionem carnis. Et 2. Cor. 12. vbi dicit, *datum sibi esse stimulum carnis*, & se orasse Deum, vt ab eo liberaretur, neque tamen liberatum esse. Vnde sequitur, Paulum habuisse gratiam, & nihilominus in se sensisse rebellionem: ergo gratia ad hoc non sufficit, vt non sentiatur rebellio.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Iustitia originalis cõtinebat triplicia dona, seu habitus supernaturales. Primò quosdam in anima, in intellectu, & voluntate, vt gratiam sanctificantem, fidem, spem, charitatem, & alios habitus, qui ordinariè gratiam comitantur. Secundò, quosdam in appetitu irascibili & concupiscibili, quibus passiones animi componebantur. Tertiò, quosdam in corpore, quibus à morte, & nocumentis corporis conseruabatur. Hæc conclusio est conformis D. Thomæ quæst. 95. artic. 1. Probatur quoad primam partem, quia nomen Iustitiæ originalis non intelligitur ea, quæ vnicuique ius suum tribuit; sed intelligitur habitus, qui primos habentes

reddebat iustos & sanctos: non poterant autem esse iusti & sancti sine gratia, ergo iustitia originalis includit gratiam. Confirmatur, quia iustitia originalis erat data primis parentibus, vt in omnes posteros deriuaretur, si Adam non peccaret, si autem peccaret, omnes ea priuarentur: ergo per iustitiam originalem, ea omnia intelligi debent, quibus posteri per Adæ peccatum priuati sunt. Sed per peccatum Adæ priuati sunt gratia & iure vitæ æternæ. Hinc Concilium Tridentin. sessione quinta expressè definit, Adamum non sibi tantùm, sed etiam nobis perdidisse sanctitatem & iustitiam. Relictæ duæ partes conclusionis probantur ex dictis, quia si iustitia originalis includit gratiam, neque tamen eam solam includit, vt constat ex prima conclusione, necesse est, vt præter gratiam includat etiam donum quoddam in appetitu sensitiuo, ad passiones eius comprimendas: & aliud in corpore ad dolores & nocumenta impedienda.

6. Tertia Conclusio. Primi parentes creati sunt in iustitia originali hactenus explicata, & eam per peccatum amiserunt, neque nos eam per Baptismum recuperamus. Prima pars patet, quia creati sunt à Deo recti: rectitudo autē est effectus Iustitiæ originalis. Secunda pars patet, quia licet non amiserint fidem, & spem, reliqua tamen dona Iustitiæ originalis amiserunt. Tertia patet, quia licet per baptismum recuperemus gratiam, non tamen rectitudinem appetitus sensitiui, & immortalitatem corporis.

7. Dices: B. Virgo habuit Iustitiam originalem, vt docent Dionysius Carth. Canisius, & alij apud Cordub. lib. 1. qu. 46. ergo Iustitia originalis recuperari potest. Respondeo. Negatur antecedens. Primò, quia B. Virgo non fuit immortalis, & impassibilis in corpore. Secundò, quia Iustitia originalis erat tale donum, quod in posteros per originem erat transfundendum: sed tale donum non habuit B. Virgo. Quæres, quare primi parentes amiserint reliqua omnia dona, non tamen fidem & spem? Respondeo. Quia per Christum erant reparandi, ac proinde debebant seruare fidem, & spem in Christum, præsertim cum illi duo habitus non pugnarent cum peccato ab Adamo commisso.

CAPVT IV.

De immortalitate primorum parentum.

Loquor de immortalitate & impassibilitate corporis. Et 1. quæritur, an primi parentes in statu innocentiæ fuerint immortales? & an illa immortalitas fuerit naturalis, an supernaturalis. 2. an lignum vitæ fuerit causa immortalitatis?

QVÆSTIO I.

An primi parentes fuerint immortales?

1. Prima Conclusio. Homines in statu innocentiæ erant immortales, id est, si in statu innocentiæ perseuerassent, non fuissent mortui: sed sine morte transiuissent in statū visionis beatificæ. Ita definitum est contra Pelagian. in Concil. Mileuitano cap. 1. his verbis. *Quicunque dixerit Adam primum hominem mortalem factum, ita vt siue peccaret, siue non peccaret, moreretur in corpore, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit.* Idem docet, & defendit Diuus Aug. lib. 9. de peccatorum meritis cap. 1. & sequentibus contra eosdem. Et probatur ex illo Gen. 2. *In quacunque die comederis ex eo, morte morieris.* Hic Deus minatur Adamo mortē, si de ligno scientiæ boni & mali comederet; ergo si non comedisset de eo, non fuisset moriturus. Confirmatur, quia pœna non potest esse sine culpa: sed mors est pœna peccati, iuxta locum citatum: ergo mors non potest esse sine peccato. Si ergo Adam non peccasset, non fuisset moriturus. Respondent Pelagiani, locum illum Gen. de morte animæ, non autem de morte corporis intelligendum, vt refert D. Aug. lib. 6. de Gen. ad literam. cap. 22. & l. 1. de peccatorum meritis, c. 2. Hanc responsionem refellit D. Aug. ex illo Gen. 3. *Puluis es, & in puluerem reuerteris:* nam his verbis condemnat Deus Adamum ad illam pœnam quam fuerat illi ante comminatus. Cùm ergo intelligantur hæc verba de morte corporis, necesse est, vt fuerit illi minatus mortem corporis. Idem patet ex alijs Scripturæ locis, vbi apertè agitur de morte corporali. Sap. 1. *Deus mortem non fecit.* Sap. 2. *Deus creauit hominem inexterminabilem: Inuidiâ autem Diaboli mors intrauit.* Rom. 8. *Si Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus verò viuit propter iustificationem*, Hunc locum vrget D. Aug. & dicit tam esse clarum, vt non egeat expositore, sed tantùm lectore.

2. Dices: Non videntur Pelagiani esse reprehendendi, quòd illum locum Gen. intellexerint de morte animæ, quia etiam aliqui Patres eodem modo intellexerunt, vt D. Greg. lib. 5. epist. 14. Eucherius Lugdunens. Episcopus in comment. super Gen. Respondeo. Pelagiani ideo reprehenduntur, quòd velint illum locum intelligi de morte solius animæ, non autem de morte corporis, nos autem intelligimus de morte corporis, ita tamen, vt non excludamus mortem animæ. Certum enim est, Adamum vtramque mortem per peccatum incurrisse, quia vna cum altera necessariò coniungebatur. Sicut enim per iustitiam originalem vtraque mors impediebatur: ita per amissionem iustitiæ originalis vtraque mors accedebat.

3. Secunda Conclusio. Immortalitas illa in statu innocentiæ non erat naturalis, sed supernaturalis: Ita Scholastici in 2. distinct. 19. D. August. lib. 9. de Gen. ad literam cap. 25. his verbis: *Mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris*, Probatur primò, quia naturalia manserunt integra post peccatum: at immortalitas non mansit. Secundò, corpus Adæ erat mixtum ex quatuor contrarijs elementis; ergo natura sua erat corruptibile. Tertiò, Quia indigebat cibo & potu: ergo eo abstracto natura sua defecisset. Hinc duo Pontifices, Pius V. & Gregorius XIII. damnarunt nuper hunc articulum, *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis eius conditio.*

QVÆSTIO II.

An lignum vitæ fuerit causa immortalitatis in statu innocentiæ?

1. Affirmant Theologi cum Diuo August. lib. 14. de Ciuit. Dei cap. 26. vbi sic habet, *Cibus aderat ne esuriret: potus ne sitiret: lignum vitæ, ne illum senectā dissolueret.* Disputant tamen Theologi, quam vim habuerit lignum vitæ ad conseruandum hominem. Secundò, An tanta fuerit eius vis, vt potuerit hominem infinito tempore conseruare. Tertiò, Quando debuerit sumi, vt suam vim exerceret. Quartò, An habuerit illam vim naturaliter, an supernaturaliter?

2. Prima Conclusio. Lignum vitæ habebat triplicem vim seu vtilitatem. Prima est, quòd repararet humidū radicale, sicut cæteri cibi. Secunda, quòd repararet illud pari puritate, & synceritate, quod alij cibi non faciunt. Tertia quòd corroboraret calorem naturalem, qui agendo, & patiendo paulatim solet debilitari, quod etiam alij non faciunt. Hinc patet discrimen esse inter statum innocentiæ & nostrum, quod hac similitudine explicari potest. Si esset amphora vini ex qua quotidie gutta deperderetur, & in eius locum gutta reponeretur aquæ, tum quidem fieret reparatio quoad quantitatem, non tamen quoad

qualitatem; quia virtus vini paulatim debilitaretur propter admixtionem aquæ: quòd ſi eſſet alius liquor qui haberet hanc vim, vt poſſet virtutem vini, quando deficit, reſtaurare, tunc vinum quoad quantitatem & bonitatem poſſet perpetuò conſeruari. Sic fit in homine: nam ex humido radicali quotidie aliquid deperditur, & per ſumptionẽ cibi aliquid reſtituitur: ſed quia id quod reſtituitur, non tam bonum eſt, & quia calor naturalis agendo paulatim deficit, fit vt & nos deficiamus. At verò, quia in ſtatu innocentiæ erat peculiaris quidam cibus, qui & humidum radicale poterat in eadem bonitate recuperare, & calorem naturalem corroborare; ideò homines eo in ſtatu futuri fuiſſent immortales.

3. Secunda Conclusio. Lignum vitæ eam vim habuit, vt potuerit vitam hominis infinito tempore conſeruare. Ita Toſtatus & alij contra Scotum, & Pererium. Probatur ex illo Geneſ. 3. *Ne fortè mittat manum ſuam, & ſumat de ligno vitæ, & viuat in æternum*: Ex hoc loco conſtat Adamum ideò expulſum eſſe ex Paradiſo, ne ſi comederet ex arbore vitæ, viueret in æternum: ergo eſus illius arboris conſeruaſſet hominem in æternum.

4. Dices 1. Virtus illius arboris erat finita: ergo etiam effectus finitus: ergo non poterat hominem infinito tempore conſeruare. Reſpondeo. Non ſequitur, quia licèt effectus finitus ſit, & à potentia finita procedat, poteſt tamen infinito tempore durare, vt patet in viſione beatifica, & gloria corporum beatorum.

5. Dices 2. Omne agens Phyſicum agendo patitur & debilitatur: ſed calor naturalis in ſtatu innocentiæ erat agẽs naturale: ergo fuiſſet paſſus & debilitatus: ergo tandem defeciſſet. Reſpondeo. Fructus arboris vitæ reſtauraſſet calorem, ſi quando fuiſſet debilitatus. Sed contra; fructus ille non potuiſſet reſtaurare calorem humidi radicalis, niſi prius conuerſus fuiſſet in hominis ſubſtantiam, ſicut nec alij cibi faciunt. Sed fructus ille poſt conuerſionem in ſubſtantiam, non potuiſſet eſſe nobilior & perfectior, quàm ſubſtantia in quam fuiſſet conuerſus: ergo non potuiſſet confirmare calorem naturalem, ſicut nec reliqua ſubſtantia hominis potuit eum ante confirmare. Reſpondeo. Fructus ille partim ante, partim poſt conuerſionem operaturus fuiſſet. Ante conuerſionem confortaſſet calorem naturalem, non per modum cibi, ſed antidoti quod purificat corpus, & habet vim extrahendi impuras partes; poſt conuerſionem verò refeciſſet, & reparaſſet humidum radicale, in pari puritate & bonitate, ſicut ſi ex amphora vini extraherentur aliquot guttæ; & in earum locum non aqua, ſed aliud vinum reponeretur.

6. Dices 3. Si arbor habuiſſet vim conſeruandi vitam infinito tempore, illa vis fuiſſet ocioſa, & ſuperuacanea, quia nemo vixiſſet infinito tempore, quia omnes poſt aliquot annorum millia fuiſſent tranſlati. Reſpondeo. Non ſequitur, quia nec reliquæ arbores fuerunt ocioſæ, & ſuperuacaneæ in Paradiſo, quanquam ex iis nemo comederet.

7. Tertia Conclusio. Lignum vitæ conſeruaſſet hominem, ſi ſæpè & ſtatuto tempore fuiſſet ſumptum, non autem ſi ſemel tantùm. Ita Auguſtin. & plerique Scholaſtici, quia lignum vitæ feciſſet hominem immortalem confortando calorem naturalem at hic calor poterat ſæpius indigere reparatione: ergo ſæpius fuiſſet ſumendum. Aliqui tamen putant, ſi ſemel guſtatum fuiſſet, allaturum fuiſſe perfectam immortalitatem, vt Iren. lib. 3. contra hæret. c. 37. Hilar. Pſal. 68. Nazianz. orat. 2. de Paſch. Rupert. li. 3. Gen. c. 30.

8. Quarta Conclusio. Virtus illa, quam habuit lignum vitæ ad conſeruandos homines, non fuit ſupernaturalis, ſed naturalis. Ita Strabus in Gene. Hugo Victorinus, & alij, exceptis Bonauen. & Gabriele. Probatur, quia ſi fuiſſet ſupernaturalis, non manſiſſet poſt peccatum Adæ, neque peccatori profuiſſet: ſicut virtus Sacramentorum, quia ſupernaturalis eſt, non prodeſt homini ſuſcipienti in peccato; at virtus ligni profuiſſet Adamo peccatori, vt patet ex eo; *Ne fortè ſumat de ligno vitæ, & viuat æternùm.*

9. Quinta Conclusio. Veriſimile eſt, Adamum nunquam comediſſe de ligno vitæ. Primò, quia breuiſſimo tempore fuit in Paradiſo. Secundò, quia aliàs diutiùs vixiſſet, quàm vllus mortaliũ, cùm tamen breuiore tempore vixerit, quàm Mathuſalem, Iaphet, Noë: Addit Rupertus neque Adamum, neque diabolum ſciuiſſe vbi eſſet lignum vitæ, quod duplici coniectura probatur. Primò, quia ſi diabolus ſciuiſſet, perſuaſiſſet Adamo, vt comederet de ligno vitæ, ſicut perſuaſerat illi, vt comederet de ligno ſcientiæ boni & mali. Atque ita Adamus non ſolùm fuiſſet miſer, ſed etiam perpetuò miſer. Secundò, quia dictum à Deo eſt; *Ne fortè ſumat de ligno vitæ*, quod ideo videtur dixiſſe, quia fieri potuit vt Adam caſu incideret in lignum vitæ.

CAPUT V.

De propagatione prolis in ſtatu innocentiæ.

1. Prima Conclusio. In ſtatu innocentiæ fuiſſent generati filij per naturalem propagationem, ſicut nunc fit. Ita D. Aug. lib. 1. retract. c. 10. & 19. Magiſter & Scholaſtici in 2. d. 20. & probatur primò, quia Adam & Eua ante peccatum iuncti ſunt matrimonio, & Gen. 2. & Epheſ. 5. & dictum eſt illis, *Creſcite & multiplicamini*. Secundò: quia omnes poſteri peccauerunt in Adamo, & priuati ſunt iuſtitia originali, quæ per carnalem propagationem erat transfundenda in poſteros. Contrarium docent Greg. Nyſſen. in lib. de creat. hominis cap. 18. Dam. lib. 2. de fide, c. 10. Euth. in c. 50. Chry. hom. 18. in Gen. Procopius, & nonnulli alij aſſerentes in ſtatu innocentiæ, nec futuras fuiſſe nuptias, nec diſtinctionem ſexuum, nec generationem filiorum, per coniunctionẽ maris & fœminæ, ſed alio quodam modo multiplicandos fuiſſe inſtar Angelorum.

2. Secunda Conclusio. Pueri in ſtatu innocentiæ non fuiſſent nati cum perfecta & integra quantitate corporis, ſed paulatim accreuiſſent. Probatur, quia alioqui maternus vterus non potuiſſet eos capere.

3. Tertia Conclusio. Fuiſſent tamen nati in gratia & iuſtitia originali. Ita D. Thom. q. 100. a. 1. Probatur primò, quia iuſtitia originalis data fuit Adamo, tanquam donum totius naturæ, quod per omnes poſteros per propagationem erat transfundendum. Secundò quia peccatum originale priuatiuè opponitur iuſtitiæ originali: ſed propter peccatum Adæ omnes poſteri naſcuntur in peccato originali: ergo ſi Adam non peccaſſet, omnes fuiſſent nati in iuſtitia originali. Vide Concil. Trident. ſeſſ. 5.

4. Quarta Conclusio. Pueri in ſtatu innocentiæ non fuiſſent nati; & ſimul confirmati in gratia, ſed potuiſſent eam peccando amittere. Ita D. Thom. q. 100. art. 2. Probatur, quia Adam in ſua creatione non fuit confirmatus in gratia, vt patet ex euentu, quia peccauit: ergo nec poſteri fuiſſent confirmati in gratia, quia non debebant maius habere priuilegium, quàm Adam, qui erat caput totius humani generis.

5. Quinta Conclusio. In ſtatu innocentiæ tot fuiſſent natæ fœminæ quot viri. Ita D. Thom. q.

69. art. 2. ad 5. quia in illo statu omnes fuissent in matrimonio, & vna tantùm fuisset vnius viri vxor: ergo fuissent pares numero viri & fœminæ.

6. Dices; Virginitas est laudabilior matrimonio: ergo cùm in hoc statu sint aliqui virgines, multò magis fuissent aliqui in statu innocentiæ, cùm ille fuerit perfectior. Resp. Matrimonium in statu innocentiæ nullam habuisset turpitudinem, ac proinde fuisset laudabilius.

CAPVT VI.

De dominio primi hominis in statu innocentiæ.

1. PRIMA CONCLVSIO. Homo in statu innocentiæ habuit dominium in omnia animalia. Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, & præsit piscibus maris, & volatilibus cœli, & animantibus.* Et infrà: *Dominamini piscibus maris & volatilibus cœli, & vniuersis animantibus, quæ mouentur super terram.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Hoc dominium erat homini naturale, ac proinde non solùm in statu innocentiæ, sed etiam in statu naturæ corruptæ illi conuenit. D. Thom. q. 96. Probatur, quia illud dominium fundatum est in dignitate imaginis & similitudinis ad Deum: sed homo naturaliter, & in omni statu est ad imaginem & similitudinem Dei, hinc post statum innocentiæ dictum est Noë Genes. 9. ac filijs. *Terror vester ac timor sit super cuncta animantia terræ, & super volucres cœli, cum vniuersis quæ mouentur super terram.* Ratio est; Quia quicquid iure naturali cedit in vsum alterius, hoc ei naturaliter subiectum est: sed animalia iure naturali cedunt in vsum hominis: ergo naturaliter homini subiecta sunt. Vide August. lib. 9. super Genes. ad literam, c. 14.

3. TERTIA CONCLVSIO. Licèt hoc dominium sit dominium naturale, tamen multò perfectiùs conueniebat illi in statu innocentiæ, quàm nunc in statu naturæ lapsæ. Probatur quia nunc solum illi conuenit quoad ius & potestatem, tunc etiam quoad vsum & executionem. Hoc aptè explicatur similitudine sensus appetitiui, qui naturaliter subiectus est rationi quoad ius & potestatem, etiam in statu naturæ corruptæ; at quoad vsum & executionem, sæpè rebellis est in hoc statu, non autem in statu innocentiæ.

CAPVT VII.

De prædestinatione hominum in statu innocentiæ.

DVo quæri possunt. Primò. An si Adam non peccasset, iidem fuissent prædestinati, qui iam sunt prædestinati? Secundò, An illi soli fuissent nati? Vtrumque affirmat Scotus in 2. dist. 20. q. 2. fundamentum ipsius est, quia ordinatè volés, prius vult finem, quàm media: ergo prius Deus prædestinauit hominem ad vitam æternam, quàm cogitauerit de mediis. Cùm ergo Dei prædestinatio sit certa & immutabilis, necesse est, vt illi omnes, & soli manserint prædestinati, qui ante præuisa & ordinata media erant prædestinati. Siue ergo Adam benè, siue malè vteretur mediis à Deo ordinatis, non potuit tamen mutari prædestinatio, quæ ante media præuisa erat facta. Hoc fundamentum alibi refutatum est.

SECVNDA PARS

THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ R. P. MARTINI BECANI,

SOCIETATIS IESV THEOLOGI, & Professoris ordinarij.

IN prima parte actum est de Deo sub triplici consideratione. 1. quatenus est vnus in essentia. 2. quatenus est trinus in personis. 3. quatenus est creator, seu causa efficiens creaturarum. In hac secunda parte agendum est de Deo sub alia quadam consideratione, nempe quatenus est finis vltimus, seu suprema beatitudo, ad quam conditi sumus: itemque de medijs, quibus finem illum assequimur. Et de impedimentis, quibus à consecutione eiusdem finis retardamur. Huiusmodi media & impedimenta sunt actus humani, qui à libero hominis arbitrio procedunt. Et quidem media, quibus ad beatitudinem peruenimus sunt actus boni, seu actus virtutum, in quibus exercendis dirigimur per Legem, & iuuamur per gratiam. Impedimenta, quæ à beatitudine nos auocant, sunt actus mali, seu peccata, in quibus exercendis, deficimus à lege, & gratiam à Deo oblatam respuimus. De his omnibus agendum est hoc ordine.

1 De Beatitudine, & actibus humanis.
2 De Peccatis.
3 De Legibus.
4 De Gratia, Iustificatione, & Merito.

TRACTATVS I.

DE BEATITVDINE, ET ACTIBVS HVMANIS.

Dicam 1. De beatitudine animæ, quæ nobis cõmunis est cum Christo & sanctis Angelis. 2. De libero arbitrio, à quo pendent actus humani. 3. De ipsis actibus humanis, tam internis, quàm externis. 4. De bonitate actuum internorum. 5. De malitia eorundem. 6. De bonitate & malitia externorum. Erunt igitur sex capita.

CAPVT I.

De Beatitudine.

Quæritur 1. quid & quotuplex sit beatitudo. 2. an beatitudo obiectiua consistat in solo Deo. 3. an beatitudo formalis consistat in clara visione Dei, quam beatificam appellamus. 4. quo sensu visio beatifica sit formalis beatitudo. 5. an visio beatifica sit notitia speculatiua, an practica. 6. an sit notitia complexa, an incomplexa. 7. an beatus possit cessare à visione beatifica. 8. an durante visione possit cessare ab amore Dei. 9. an sola visio faciat beatum impeccabilem. 10. an homo habeat naturalem appetitum innatum ad beatitudinem, seu claram Dei visionem. 11. an habeat naturalem appetitum elicitũ. 12. an aliquæ animæ iam adeptæ sint beatitudinem. 13. an sint futuræ beatiores resumptis corporibus. Aliæ quæstiones, quæ hîc disputari poterant, in prima parte, Tract. 1. c. 9. disputatæ sunt.

QVÆSTIO I.

Quid & quotuplex sit Beatitudo?

1. Prima Conclvsio. Beatitudo est summum bonum hominis, quo obtento, appetitus satiatur & quiescit. Ita D. Thomas q. 1. art. 5. & q. 3. art. 1. & 2. Et probatur, quia beatitudo opponitur miseriæ. Ergo perfecta beatitudo, de qua sola hîc agimus, excludit omnem miseriam & defectum. At si non esset summum bonum, non excluderet omnem defectum boni, quia omne bonum, quod est infra summum bonum, habet in se defectum alicuius boni, ac proinde non potest perfectè satiare appetitum. Nam appetitus non satiatur vllo bono, extra quod restat maius bonum desiderandum.

2. Hinc sequitur, beatitudinem & finem vltimum esse idem secundum rem. Nam beatitudo est summum bonum, quo obtento, quiescit appetitus: Ergo non ordinatur ad aliud bonum, sed omnia ad ipsum: Ergo est vltimus finis. Dixi, *secundùm rem*, quia beatitudo & vltimus finis differunt ratione. Nam beatitudo nihil aliud dicit, quàm complementum seu perfectionem totius boni. Finis importat præterea rationem causæ, à qua abstrahit beatitudo. Vnde Deus propriè dicitur habere beatitudinem, non tamen vltimum finem. Hæc enim vera est, *Deus est sibi summum bonum*, seu *beatitudo*. Hæc falsa, *Deus est sibi finis vltimus*, seu *causa finalis*. Tametsi hæc vera sit; *Deus est nobis finis vltimus*, sicut & summum bonum.

3. Secvnda Conclvsio. Beatitudo diuiditur in obiectiuam & formalem. Ita D. Thomas q. 3. art. 1. Obiectiua, est bonum illud, cuius possessione beati efficimur. Formalis, est ipsa possessio illius boni. Simili modo diuidi solet Finis vltimus in eum, qui dicitur *Finis Qui*, & in eum, qui dicitur *Finis Quo*. Prior est res ipsa, quæ possidetur: posterior est possessio illius rei: Vide D. Thomam ibidem.

Quæres, vtra magis mereatur nomen Beatitudinis, obiectiua, an formalis? Respondeo, formalis: Nam magis propriè reddimur beati ipso vsu seu possessione rei, quàm ipsa re. Ab vsu enim, formaliter & intrinsecè dicimur beati: à re autem obiectiuè tantùm & extrinsecè. Constat autem, formalem denominationem magis propriam esse, quàm extrinsecam, vt patet in simili exemplo. Nam animal magis propriè denominatur sanum quàm medicina, quia animal formaliter & intrinsecè sanum est; Medicina causaliter tantùm, & intrinsecè. Hinc fit, vt beatitudo formalis à Theologis vocetur vera & essentialis beatitudo, cùm altera sit potiùs obiectum beatitudinis.

QVÆSTIO II.

An Beatitudo obiectiua consistat in solo Deo?

1. Sensus est, quodnam sit illud bonum, cuius possessione beati efficimur; Antiqui Philosophi sic proponunt. Quodnam sit summum bonum? Theologi ferè sic, Quodnam sit obiectum formalis beatitudinis? De hac re disputat D. Thomas p. 2. per octo articulos.

2. Prima Conclvsio. Illud bonum, cuius possessione perfectè efficimur beati, nec sunt diuitiæ, nec honores, nec voluptates, nec vllum bonum creatum. Patet ex dictis, quia illud bonum debet esse tale quod perfectè satiet appetitum nostrum, & excludat omnem defectum ac miseriam: At nullum bonũ creatũ est tale, quia omne bonũ creatũ est finitũ, cum defectu vlterioris boni, quo appetitus satiari nõ potest.

3. Dices. 1. Illud bonum satiat appetitũ in quo appetitus quiescit (sed in delectatione animi quiescit) ideo enim delectatio vocatur quies animæ: Ergo delectatio sanat appetitum. At delectatio est bonum creatum. Ergo aliquod bonum creatum satiat appetitum. Respondeo. Nos hîc agimus de beatitudine obiectiua. Vnde maior propositio sic debet intelligi. Illud bonum satiat appetitum, in quo tanquam in obiecto quiescit appetitus. Et hoc sensu vera est, sed Minor falsa: Nam appetitus non quiescit in delectatione, tanquam in obiecto, sed tanquam in propria sua actione.

4. Dices. 2. Illa delectatio est quoddam bonum & appetibile. Ergo potest esse obiectum voluntatis; Ergo voluntas potest in ea quiescere, tanquam in obiecto. Respondeo. Negatur posterior consequentia. Nã illa delectatio potest quidem esse obiectum volũtatis, cum

cum sit quoddam bonum; non tamen potest satiare voluntatem cùm sit bonum finitum, quo aliud maius dari potest.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Solus Deus est illud summum bonum, quod perfectè beatos nos efficit. Nam solus ipse perfectè satiat appetitum nostrum, iuxta illud Psal. 16. 15. *Satiabor, cùm apparuerit gloria tua.* Et Psalm. 102. 5. *Qui replet in bonis desiderium tuum.* Vnde August. lib. 1. Confess. c. 1. ait. *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*

6. Dices: Appetitus noster finitus est: Ergo finito bono satiari potest. Respondeo. Intrinsecè finitus est quoad suam entitatem: extrinsecè seu terminatiuè infinitus, quoad obiectum. Hinc fit, vt extrinsecè satiari possit per actionem finitam: extrinsecè, non nisi per obiectum infinitum. Nota, voluntatem, quæ est appetitus intellectiuus, de quo sermo est, proportionatum esse intellectui. Cùm ergo proponit intellectus voluntati aliquod bonum finitum, simul etiam ostendit aliquem defectum bonitatis in illo bono, ac proinde, superesse aliquod maius appetendum. Vnde fit, vt voluntas non solùm appetat bonum aliud finitum, sed multò magis aliud illud, quod maius est.

QVÆSTIO III.

An beatitudo formalis consistat in clara visione Dei.

1. DIctum est, Deum esse illud summum bonum cuius possessione beati efficimur. Nunc quæritur in quo consistat possessio illius boni; Sunt autem tres actus, de quibus dubitari potest. 1. visio beatifica. 2. amor beatificus. 3. gaudium beatificum. Igitur D. Thomas putat consistere in visione: Scotus in amore: Aureolus in gaudio: Bonauentura in omnibus simul. Nota, beatitudinem formalem dupliciter spectari posse. 1. quoad perfectum & integrum suum statum. 2. præcisè, quoad naturam & essentiam suam. Priori modo, consistit in omnibus, Posteriori, in sola visione. Vtrumque explicandum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Formalis beatitudo, quoad perfectum & integrum suum statum, includit tres actus, visionem Dei, amorem & gaudium, Ratio est, quia si vel vnus illorum abesset, iam beatitudo non esset in suo statu connaturali. Ac primò, visio abesse non potest, vt omnes fatentur. Nam Scriptura potissimùm describit beatitudinem per visionem, vt 1. Cor. 13. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem.* Et 1. Ioan. 3. 2. *Similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est.* Eodem spectat promissio Dei ad Mosen facta. Exodi 33. 19. *Ego ostendam tibi omne bonum*, id est, post hanc vitam ostendam tibi meipsum, in quo continetur omne bonum. Ostendam autem per claram visionem. Nam in hac vita. *non poteris videre faciem meam: Non enim videbit me homo, & viuet.* Et infrà, *Posteriora mea videbis: faciem autem meam videre non poteris.* Secundò, nec amor potest abesse, quia necessariò oritur ex visione. Tertiò, nec gaudium, quia necessariò oritur ex vtroque. Et est quasi complementum beatitudinis, de quo Matth. 25. 21. *Intra in gaudium Domini tui.* Et Ioan. 16. 22. *Gaudium vestrum nemo tollet à vobis.* Iuxta hanc conclusionem intelligendus est Boëtius, cùm ait, *Beatitudinem esse statum bonorum omnium aggregatione perfectum.*

3. Nota hos tres actus dupliciter spectari posse. 1. vt versantur circa Deum absolutè, quatenus in se bonus & perfectus est. 2. vt versantur circa Deum, quatenus est bonum nostrum; seu obiectum nostræ beatitudinis. v. g. Visio spectatur vt est clara cognitio Dei vt est comprehensio seu possessio summi boni nostri. Eodem modo duplex est amor Dei. Vnus beneuolentiæ, quo amamus Deum, quatenus in se bonus est: alter concupiscentiæ, quo amamus Deum, quatenus nobis bonus est. Similiter duplex gaudium. Vnum, quo gaudemus ipsum Deum possidere infinitum bonum: alterum, quo gaudemus, nos possidere Deum, tanquam bonum nostrum. Hìc agitur de istis actibus posteriori modo consideratis. Et quidem amor ac gaudium si posteriori modo spectentur, pertinent ad virtutem spei: si priori ad virtutem charitatis: Vide infrà Tract. 5.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Formalis beatitudo, quoad naturam & essentiam suam, consistit in sola visione beatifica, vt docet D. Thomas ratio est, quia beatitudo formalis præcisè & essentialiter, nihil aliud est, quàm consecutio & possessio summi boni, vt constat partim ex definitione ipsius superius assignata, partim ex illo Matth. 25. 4. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum.* Et Lucæ 10. 25. *Quid faciendo vitam æternam possidebo?* Et 1. Cor. 15. 50. *Caro & sanguis regnum Dei possidere non possunt.* Et 1. Cor. 9. 24. *Sic currite, vt comprehendatis.* At sola visio habet rationem consecutionis & possessionis non autem amor & gaudium: Ergo sola visio est beatitudo formalis. Minor probatur, quia amor, vt amor, ex se indifferens est ad bonum possessum, & non possessum, & æquè versatur circa bonum absens, quàm præsens, Ergo amor, vt amor, non potest esse possessio summi boni. confirmatur 1. quia amare diuitias non est possidere diuitias: Ergo similiter, amare Deum, non est possidere Deum. 2. quia iuxta veriorem sententiam, amor viæ, & amor patriæ sunt eiusdem speciei: sed amor viæ non est possessio summi boni, vt per se patet. Ergo nec amor patriæ. Multò minùs gaudium: quia gaudium supponit possessionem summi boni. Nam ex eo, quòd beati Deum possident, percipiunt gaudium & delectationem: Ergo gaudium non est ipsa possessio: Si igitur nec amor, nec gaudium, certè visio est.

5. Dices 1. sicut amor, vt amor, non est possessio rei amatæ, ita visio, vt visio non est possessio rei visæ, sed tantùm cognitio ipsius: Ergo sicut amor non est beatitudo formalis, ita nec visio. Et confirmatur, quia videre diuitias non est possidere diuitias: Ergo similiter videre Deum, non est possidere Deum. Respondeo, Si generatim loquamur, verum est, quod visio, vt visio, non sit possessio. Habent enim distinctas rationes formales. Nam visio vt sic, solùm dicit claram cognitionem obiecti visi; Possessio autem significat habere & tenere obiectum, eo modo, quo natum est haberi & teneri. Iam verò quia Deus non aliter potest à nobis haberi & teneri, quàm per visionem, ideo fit vt visio sortiatur nomen & officium possessionis, respectu Dei. Vnde idem actus secundùm rem, habet duas rationes formales distinctas: vnam claræ visionis, alteram possessionis.

6. Dices 2. Idem dici posset de amore. Respondeo, Non potest, quia amor pertinet ad appetitum, visio ad intellectum: At appetitus, vt sic, nunquam comprehendit aut possidet suum obiectum appetibile. 1. quia non trahit obiectum ad amantem, sed potiùs tendit in obiectum. 2. quia nullum est appetibile, quin aptum sit alio modo teneri & possideri, quàm ab appetitu. Intellectus autem & sensus non solùm sunt cognoscitiui, sed etiam apprehensiui suorum obiectorum. Et quia multa obiecta sunt, quæ aliter teneri & possideri non possunt, quàm per cognitionem, ideo fit, vt cognitio, in tali casu, sortiatur nomen & rationem possessionis. v. g. Lumen non potest

aliter à nobis possideri, nisi per visum, nec odor, nisi per olfactum, nec sapor, nisi per gustum, nec sonus, nisi per auditum. Ita nec Deus, nisi per claram visionem. At nullum exemplum adferri potest, in quo res aliqua possideatur per appetitum: & ideo appetitui semper coniuncta est alia potentia, cuius sit tenere & possidere obiectum volitum seu amatum.

7. Dices 3. Summum bonum debet esse vltimum bonum: sed visio Dei non est vltimum bonum, quia ordinatur ad amorem Dei. Vnde D. Anselmus lib. 2. Cur Deus homo, c. 5. ait. *Ordo peruersus est, amare vt intelligas, rectissimus autem est, intelligere vt ames.* Ergo secundùm Anselmum, visio ordinatur ad amorem, tanquam ad suum finem: Ergo visio non est finis, sed medium ad finem. Respondeo. Visio 2. modis spectari potest. 1. vt est cognitio obiecti. 2. vt est possessio. Priori modo ordinatur ad amorem beneuolentiæ & concupiscentiæ tanquam cōditio prærequisita. Non enim potest vllo modo amari obiectum, nisi prius cognitum. Posteriori, debet conferri cum solo amore concupiscentiæ, quia solo amore concupiscentiæ amamus nobis summum bonum, & eius possessionem. In hac autem collatione, visio habet se per modum vltimi finis. Nam amor concupiscentiæ est, quo amamus nobis summum bonum, & possessionem eius tanquam vltimum finem: Ergo amor concupiscentiæ fertur in illa duo coniunctim, tanquam in finem vltimum. Anselmus loquitur de cognitione, priori modo sumpta.

8. Dices. 4. Tametsi ita sit, tamen negari non potest, amorem esse posteriorem visione. Respondeo. Amor viæ est prior visione, amor patriæ est posterior. Hoc tamen non obstat, quo minus amor patriæ ordinetur ad visionem, tanquam ad suum finem. Nam finis & media duobus modis spectari possunt. 1. quatenus media ordinantur ad finem acquirendum: & sic priora sunt. 2. quatenus ordinantur ad finem iam acquisitum: & sic possunt esse posteriora, non quidem simpliciter, sed in certo genere. Vtroque tamen modo, finis est prior in genere causæ finalis. Quod autem est primum in genere causæ finalis, hoc etiam censetur vltimum. Nam hæc duo reipsa idem sunt, Finis primus, & Finis vltimus.

9. Dices 5. Beatitudo est summum bonum: Ergo consequi beatitudinem, est consequi summum bonum: Ergo pertinet ad voluntatem, non ad intellectum, quia voluntas versatur circa bonum, intellectus circa verum. Respondeo. Beatitudo obiectiua est summum bonum, & potest dupliciter spectari. 1. sub ratione summi boni, & sic est obiectum voluntatis. 2. sub ratione veri & comprehensibilis, & sic est obiectum intellectus. Vnde duæ sunt actiones circa summum bonum, seu finem vltimum, Vna voluntatis, qua quis amat summum bonum & possessionem eius, sub ratione boni: Altera intellectus, qua comprehendit & possidet summum bonum, sub ratione veri & comprehensibilis. Idem fit in sensibilibus. Nam actu appetitus desideramus videre colorem, sub ratione boni, seu conuenientis: Actu autem visus, comprehendimus, & possidemus illum, sub ratione visibilis.

10. Dices 6. Voluntas per suam actionem perfectiùs vnitur Deo, quàm intellectus per suam: Ergo beatitudo consistit potius in actione voluntatis, quàm intellectus. Antecedens probatur, quia voluntas vnitur Deo immediatè, vt est in seipso: intellectus autē vnitur Deo mediatè, vt est in specie expressa quæ illum repræsentat. Respondeo. Negatur antecedens. Nam vtraque actio, tam intellectus, quàm voluntatis, immediatè tendit in Deum. Nec obstat, quòd visio producat verbum mentis, seu speciem expressam, in qua Deus dicitur videri. Nam illa species non tenet se ex parte obiecti, sed ex parte visionis, cuius intrinsecus & immediatus terminus est. Idem fit in amore. Nam etiam amor producit terminum intrinsecum & immediatum, in quo Deus actualiter amatur. Sicut ergo terminus amoris non obstat, quominus Deus immediatè ametur, ita nec terminus visionis obstat, quominus immediatè videatur. Nam vterque terminus tenet se ex parte actus, non ex parte obiecti. Vnde fit, vt vtraque actio non habeat aliud immediatum obiectum, quàm Deum. Addo, si aliqua defferentia quærenda est inter visionem & amorem; visio magis immediatè attingit Deum quàm amor. Nam visio attingit Deum, vt in se ipso est: amor autem, vt ab intellectu visus & cognitus est, Vide solutionem sequentis obiectionis.

Dices. 7. Charitas viæ perfectior est quauis cognitione viæ, Ergo & charitas patriæ, quauis cognitione patriæ. Ergo etiam visione beatifica: Ergo beatitudo potiùs consistit in actu charitatis, quàm visionis. Respondeo. Actiones Intellectus & voluntatis possunt duobus modis spectari. 1. in genere naturæ. quatenus secundùm entitatem suam eliciuntur à suis potentijs, 2. in genere moris, quatenus liberè eliciuntur. Priori modo, actio intellectus est perfectior quàm voluntatis. Nam intellectus per se attingit obiectum suum, nec ex natura sua indiget alia potentia, vel operatione præuia, vt possit operari circa suū obiectum, & habere illud præsens. Voluntas deficit ab hac perfectione. Indiget enim alia potentia prius operante, vt habeat sibi præsens obiectum, neque per se sufficiens est, vt faciat sibi illud præsens. Posteriori modo, actio voluntatis est perfectior, quia voluntas est radix libertatis. Itaque charitas viæ, in genere moris, perfectior est quauis cognitione viæ. At in patria, non manet genus moris, sed tantùm naturæ, quia ibi nulla est libertas, nec in visione beatifica, nec in amore beatifico. Et ideo, visio & amor, non possunt inter se cōferri, nisi in genere naturæ: in quo visio perfectior est, quàm amor, vt ex dictis patet.

Dices 8. Illud bonum est maius & perfectius, cuius oppositum est maius malum, sed odium Dei quod opponitur amori, est maius malum quàm carentia visionis beatificæ, quæ opponitur visioni. Ergo amor Dei est maius bonum, quàm visio Dei. Aliqui respondent, non esse similem oppositionem. Nam amor & odium opponuntur contrariè, visio & carentia visionis, priuatiuè. Mirum igitur non esse, si odium sit maius malum, etiamsi amor non sit maius bonum. Sed iterum obiici potest, quia odium Dei est maius malum, quàm error circa Deum: At error opponitur visioni contrariè, sicut odium amori: Ergo maius bonum est amor quàm visio. Respondeo igitur ex dictis. Si ista considerentur præcisè in genere naturæ, maius malum est error, quàm odium. Si in genere moris, peius est odium, quàm error. Reliquæ obiectiones diluentur in sequenti quæstione.

QVÆSTIO IV.

Quo sensu visio beatifica sit formalis beatitudo.

1. Aliqui docent, beatitudinem consistere quidem in sola visione, tanquam in radice, non tamen in sola, tanquam in forma, & essentia, sed requiri vlterius amorem & gaudium. Imò, hæc duo à visione separari non posse, ne quidem per absolutam Dei potentiam. 1. quia beatus debet habere firmam opinionem, se nunquam amissurum amorem Dei, alioqui non esset omnino quietus, sed anxius & dubius. Illa opinio, aut vera, aut falsa est. Si vera,

nunquam beatus amittet amorem Dei. Si falsa, non est beatus. 2. auferre alicui amorem Dei, est quædam pœna: sed Deus non potest punire sine culpa, & in beatis non potest esse culpa: Ergo non potest illos punire, auferendo amorem Dei.

2. PRIMA CONCLVSIO. Visio beatifica, per absolutam Dei potentiam potest conseruari sine amore & gaudio. Est enim actio realiter distincta ab amore & gaudio: Ergo Deus alio influxu conseruat visionem, alio amorem & gaudium: Ergo potest suspendere influxum vnum relicto altero: Ergo visio potest conseruari sine amore & gaudio. Argumenta contraria solùm probant, non posse id fieri per ordinariam Dei potentiam, quod verissimum est. Nam beatus habet firmam opinionem, se nunquam iuxta ordinariam Dei legem, amissurum amorem Dei. Quæ opinio vera est. Si tamen amitteret per absolutam Dei potentiam, non esset pœna, sed carentia.

3. SECVNDA CONCLVSIO. In sola visione, quatenus est possessio summi boni, consistit forma & essentia beatitudinis, ex qua tamen amor & gaudium, tanquam proprietates connaturales necessariò sequuntur. Itaque si quis haberet visionem sine amore & gaudio, haberet quidem formam & essentiam beatitudinis, non tamen perfectum & integrum illius statum. Sicut, si quis haberet naturam humanam, sine naturalibus potentiis & proprietatibus; haberet quidem essentiam hominis, non tamen perfectum & connaturalem illius statum.

4. Dices 1. Si quis haberet visionem sine amore & gaudio, esset capax tristitiæ & miseriæ: Ergo non esset verè beatus. Nam vera beatitudo est aggregatio omnium bonorum, ac proinde excludit omnem miseriam & defectum. Respondeo. Miseria & tristitia non repugnat beatitudini simpliciter, sed secundùm statum ipsius connaturalem. Prior pars patet in Christo, qui fuit verè beatus in hac vita, & tamen habuit dolorem & tristitiam. Et ideo dicitur fuisse simul viator & comprehensor. Ergo absolutè non pugnant beatitudo & tristitia in eodem homine. Posterior etiam patet, quia beatitudo, seu visio beatifica ex natura sua talis est, vt necessariò secum trahat amorem & gaudium, & excludat omnem miseriam, nisi miraculosè impediatur, vt in Christo factum est. Fuit enim ingens miraculum, quòd esset verè beatus, & simul haberet animam tristem, & corpus passibile. De quo plura in tertia parte. Hinc colligitur, quo sensu verum sit, quod dicunt Theologi, beatitudinem esse aggregationem omnis boni, & carentiam omnis mali. Hoc enim causaliter verum est, non formaliter. Nam visio beatifica non continet omne bonum formaliter, sed causaliter, quia est radix, ex qua necessariò oritur complementum totius boni, & carentia totius mali.

5. Dices 2. Qui haberet visionem sine amore & gaudio, non haberet appetitum perfectè satiatum, quia adhuc appeteret amorem & gaudium: Non ergo esset beatus. Respondeo. Potest esse sermo de triplici appetitu & de naturali appetitu intellectus, quo naturaliter propendet in cognitionem veri. Hic esset perfectè satiatus per solam visionem beatificam, quia per illam cognosceret infinitam veritatem, in qua omnis alia veritas eminenter continetur. 2. de naturali appetitu voluntatis, quo naturaliter propendet in bonum, sub ratione boni. Hic eo modo satiatus esset, quo sequens. 3. de elicito appetitu voluntatis, qui potest esse duplex. Vnus, quo voluntas appetit possidere summum bonum. Hic esset perfectè satiatus, quia per visionem beatificam possideret Deum, qui est summum bonum. Alter, quo voluntas actu amat summum bonum iam possessum. Hic esset impeditus miraculosè, iuxta suppositionem.

6. Dices 3. Visio præcisè sumpta potest consistere cum macula peccati mortalis: Ergo præcisè sumpta non potest facere beatum. Antecedens patet, quia non implicat, vt aliquis existens in statu peccati mortalis, subitò rapiatur ad visionem Dei, manente macula peccati. Respondeo. Aliud est quærere, an visio beatifica superueniens possit consistere cum macula peccati, quæ iam ante contracta erat, quod hîc quæritur: Aliud, an visio beatifica præexistens impediat noua peccata, ne contrahantur, vel, quod idem est, an faciat impeccabilem, quod q. 9. disputabitur. Dico igitur maculam antè contractam tolli per visionem superuenientem, nec posse simul consistere. Quod dupliciter probo. Primò à posteriori, quia visio beatifica non minùs pugnat cum peccato mortali, quàm gratia habitualis. Hæc autem tollit peccatum mortale: Ergò & visio. Maior patet, quia gratia habitualis præcisè sumpta, nihil aliud facit, quàm vt homo sit filius & hæres Dei in spe. At visio facit filium & hæredem in re. Secundò, à priori, quia macula peccati consistit in priuatione gratiæ. Hanc priuationem tollit visio beatifica: Ergo maculam tollit. Minor probatur; quia priuatio gratiæ, quatenus est macula, duo includit. 1. carentiam gratiæ. 2. debitum habendi gratiam. Visio non tollit carentiam, sed debitum. Nam debitum habendi gratiam, vel tollitur per ipsam gratiam, vel per aliquid; quod est præstantius gratia, cuiusmodi est visio beatifica & visio hypostatica. Vide infrà in materia de Iustificatione. Tract. 4.

QVÆSTIO V.

An visio beatifica sit notitia practica, an speculatiua?

1. SCotus, qui docet Theologiam nostram esse practicam, etiam circa veritates præcipuas, cuiusmodi est, Deum esse trinum & vnum, consequenter idem diceret de visione beatifica. Et ratio est, quia omnis illa cognitio est practica, secundùm Scotum, quæ dirigit praxim, id est, quamcunque actionem, aptam dirigi & regulari, sed visio beatifica est talis, quia mouet voluntatem beati ad amandum Deum, & est regula seu directio amoris circa Deum: ergo est practica.

2. Dices: Ergo etiam scientia, qua Deus seipsum cognoscit, erit practica, secundùm Scotum. Respondeo. Non sequitur, quia voluntas Dei non dirigitur ab illa scientia. 1. quia cùm sit infinitè perfecta, ex se sufficienter directa & regulata est. 2. quia necessariò tendit in amorem sui: Ergo non est apta regulari à cognitione, cùm solæ actiones liberæ sint aptæ regulari. Dices: Ergo nec voluntas beatorum est apta regulari, quia etiam necessariò tendit in amorem Dei, ac proinde, visio beatifica non erit practica in beatis. Respondeo. Scotus negat beatos necessariò amare Deum vi visionis, & ideo consequenter diceret visionem esse practicam, etiamsi concedat scientiam Dei: qua seipsum intelligit, non esse practicam. Nihilominus sit,

3. Conclusio. Probabilius est quod docet D. Thom. q. 3. a. 5. visionem beatificã, quatenus beatificat, esse merè speculatiuam, non practicam. Ratio sumitur ex duobus principiis. Vnum est, quòd visio non beatificet, nisi quatenus, terminatur ad essentiam diuinam, non autem quatenus terminatur ad creaturas: quia creaturæ non pertinent ad essentiale obiectũ nostræ beatitudinis. Quod non solùm verum est in sententia eorũ, qui dicunt creatũras non videri vi visionis beatificæ, sed etiam in sententia aliorum, qui affirmant

videri. Et sumitur ex August. lib. 5. Confess. cap. 4. vbi ait, *Beatus, qui te scit, etiam si alia omnia nesciat: qui verò & te, & illa nouit, non propter illa beatior, sed propter te solum.* Alterum est, quòd cognitio practica, secundùm communem sententiam, sit illa, quæ versatur circa obiectum operabile. Est enim cognitio operabilis, quatenus operabilis est. Vnde sic concludo, visio, beatifica, quatenus beatificat, versatur immediatè circa essentiam diuinam: Ergo non versatur circa obiectum operabile: Ergo non est practica seu speculatiua. Vide alias rationes apud D. Thomam loco citato.

4. Dices: Visio, quatenus beatificat, dirigit nos ad amandũ Deum: Ergo est practica. Respondeo. 1. Negatur antecedens, quia solæ actiones liberæ sunt dirigibiles, vt dictum est. Amor beatificus non est liber, sed necessarius, vt infrà ostendam. 2. Negatur consequentia, quia vt aliqua cognitio sit practica, non sufficit, quòd aliquo modo dirigat nos ad amandum, sed necesse est, vt versetur circa obiectum operabile, vt passim docent Philosophi.

QVÆSTIO VI.

An visio beatifica sit notitia complexa, an incomplexa?

1. PRIMA CONCLVSIO. Visio beatifica formaliter est notitia incomplexa: virtualiter autẽ complexa. Ratio est, quia formaliter est simplex & intuitiua cognitio diuinæ essentiæ, quæ tamen æquiualet iudicio compositionis, & non tantùm simplici apprehensioni. Nam beatus per illam visionem iudicat, Deum esse bonum, omnipotentem, infinitum, non minùs, quàm nos viatores multis conceptibus per veram compositionem id iudicamus.

2. Dices, hoc pugnat cum iis, quæ præcedenti quæst. dicta sunt. Nam si beatus per visionem beatificam iudicat Deum esse bonum, omnipotentem, infinitum, & sic de cæteris attributis, ergo etiam iudicat, Deum esse finem vltimum & summè diligendum: Ergo iudicat reliqua omnia esse diligenda propter Deum, & omnia referenda ad honorem Dei. Hoc autem iudicium est practicum. Ergo visio beatifica est notitia practica, quod præcedenti quæstione negatum est. Respondeo. Negatur prima consequentia: Nam iudicium illud, quo beatus iudicat de attributis diuinis, est iudicium visionis beatificantis, ac proinde speculatiuum. Alterum verò, quo iudicat Deum esse summè diligendum, & omnia ad ipsius honorem referenda, non est iudicium de essentia diuina, vel attributis eius, prout in se sunt, sed de actu dilectionis circa Deum. Potest autem duobus modis spectari hoc iudicium. Primò, quatenus iudicat Deum esse diligendum amore beatifico, quo reuera diligitur: Et sic non videtur esse iudicium practicum, quia amor beatificus, cùm non sit liber, sed necessarius, non videtur practicè diligi posse. Secundò, quatenus iudicat alias actiones omnes, quæ liberè fiunt, ad vltimum finem referendas esse: & hoc modo est quidem iudicium practicum, non tamen visionis beatificantis, vt beatificans est.

3. Quæres, An visio beatifica contineat plura iudicia, quibus iudicet de pluribus Dei attributis; an verò contineat vnum tantùm, quo simul iudicet de omnibus. Aliqui recentiores putant continere plura iudicia. Addunt tamen, beatitudinem formaliter consistere in eo iudicio, quo iudicat Deum esse bonum, non autem in aliis iudiciis, quibus iudicat de aliis attributis. Sed non rectè. Sit ergo

4. SECVNDA CONCLVSIO. Iudicium visionis beatificæ reipsa est vnum ac simplex, tum ex parte intellectus iudicantis, tũ ex parte obiecti iudicati. Ratio est, quia beati vident essentiam & attributa diuina clarè & intuitiuè, sicut à parte rei sunt; At à parte rei est vna simplicissima & indistincta entitas: Ergo beati vident vnam simplicissimam & indistinctam entitatem: Ergo actus visionis est vnus ac simplex ex parte obiecti, ac proinde etiam in se. Et confirmatur, quia à parte rei non est aliud sapientia diuina, aliud iustitia, aliud potentia, ergo beatus nec apprehendit, nec iudicat illa, tanquam distincta, sed vno simplici actu apprehendit & iudicat, tanquam rem vnam ac simplicem.

5. Dices, Non videtur hoc sequi, quia licèt attributa diuina non distinguantur à parte rei, possunt tamen apprehendi distinctis conceptibus. Nos enim in hac vita sic apprehendimus. Cur non similiter beati in cœlo? Respondeo. Est dispar ratio. Nam Beati apprehendunt illa clarè & intuitiuè, sicut à parte rei sunt. Nos in hac vita, obscurè & abstractiuè, sicut relucent in distinctis creaturis. De hac re dixi in prima parte tract. 1. cap. de attributis diuinis.

QVÆSTIO VII.

An beatus possit cessare à visione beatifica.

1. HÆc cessatio deberet fieri alterutro modo: vel quia deficeret potentia videndi Deum ex parte intellectus; vel quia beatus, etiam si non deficeret potentia videndi, non vellet tamen amplius videre Deum, sed suspendere actum visionis. Potest ergo duplex esse q. 1. an beatus possit cessare priori modo. 2. an posteriori?

2. PRIMA CONCLVSIO. Beatus non potest cessare ab actu visionis beatificæ, propter defectum potentiæ videndi. Ratio est, quia potentia videndi in hoc casu, est intellectus illustratus lumine gloriæ: At nec intellectus, nec lumen gloriæ, natura sua potest deficere, quia vtrumque natura sua incorruptibile est, nec aliter corrumpi potest, quàm Angelus, aut anima rationalis, nempe per solam subtractionem influxus diuini, quo conseruatur. Dices, non solùm ex parte potentiæ, sed etiam ex parte obiecti potest esse defectus. Respondeo. Obiectum in hoc casu, est essentia diuina, quæ loco speciei actiuè concurrit ad visionem, vt suppono ex prima parte. Hic concursus, secundùm legem ordinariam, non potest subtrahi. Itaque nec ex parte obiecti potest esse defectus, secundùm legem ordinariam.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Beatus non potest pro suo arbitrio ac voluntate cessare à visione beatifica; Ratio est, quia nemo potest velle, se non esse beatum. At beatus, si vellet cessare à visione beatifica, vellet se non esse beatum: Ergo si hoc non potest velle, non potest etiam velle cessare. Et confirmatur, quia qui nondum beatus est, non potest velle non esse beatus: Ergo multò minus, qui iã actu beatus est; hic enim possidet infinitum bonum, in quo omne aliud bonum eminenter continetur. Non potest autem dici, vt quis velit infinito bono carere; in quo reliqua omnia perfectissimè possidentur. Vide D. Thomam q. 5. art. 4.

4. Dices 1. Deus potest alicui beato præcipere; vt cesset à visione: Ergo tunc saltem posset velle cessare. Posset enim velle obedire Deo. Respondeo. Deus non præcipit impossibilia. Est. n. impossibile, vt beatus per se cesset à visione. Quod ex dictis sic explico. Tria principia effectiuè concurrunt ad visionem eliciendam & continuandam. 1. Intellectus beati. 2. Lumen gloriæ, eleuans & corroborans intellectum. 3. Essentia diuina per modum obiecti. Ergo, vt beatus cesset à visione, necesse est, illa principia cessare à continuanda visione. At hoc non est in potestate beati. Non enim potest pro suo arbitrio

efficere, vt essentia diuina cesset concurrere ad visionem ex parte obiecti. Nec item vt lumen gloriæ cesset mouere & eleuare intellectum ad eandem visionem continuandam. Nam illa motio est supernaturalis, & præuenit libertatem arbitrij, sicut motio gratiæ excitantis, ac proinde libertati arbitrij subiecta non est.

5. Dices 2. Potest beatus efficere, vt intellectus ex sua parte cesset à visione: cessante autem intellectu, non potest perseuerare visio. Respondeo. Non potest hoc efficere. Nam intellectus mouetur ad visionem à lumine gloriæ. Ergo non potest cessare, nisi cessante lumine gloriæ. At beatus non potest efficere vt lumen gloriæ non moueat intellectum. Sicut nos non possumus efficere, vt gratia excitans non moueat voluntatem: aut vt voluntas cesset, præsente motione gratiæ excitantis.

6. Dices. 3. Ita se habet lumen gloriæ ad visionem Dei, sicut lumen fidei ad assensum de Deo. Nam vtrumque lumen est supernaturale, & vtrumque mouet intellectum ad agendum. At lumen fidei non necessariò mouet intellectum ad assensum: Ergo nec lumen gloriæ ad visionem. Et confirmatur quia licet lumen fidei sit supernaturale, quòd à solo Deo nobis infunditur: tamen in nostra potestate est, vti illo lumine, quando volumus. Ergo idem est de lumine gloriæ. Sicut ergo potest quis cessare ab assensu fidei, quando vult, sic etiam à visione beatifica. Respondeo. Est magna differentia inter lumen fidei & gloriæ, ex parte obiecti. Nam lumen fidei non potest mouere intellectum ad assensum, nisi dependenter à speciebus rerum creatarum, quæ obscurè repræsentant mysteria fidei. Hæ autem species in suo vsu, subiectæ sunt arbitrio voluntatis. Vnde fit, vt etiam lumen fidei subiectum illi sit. At lumen gloriæ non dependet à speciebus, sed essentia diuina, quæ loco speciei concurrit ad visionem. Hic autem concursus essentiæ diuinæ non est subiectus arbitrio nostro, ac proinde nec lumen gloriæ. Potest igitur aliquis pro suo arbitrio cessare ab assensu fidei, non autem à visione beatifica.

QVÆSTIO VIII.

An beatus possit cessare ab amore Dei?

1. Sensus est an beatus, manente visione beatifica, possit cessare ab amore Dei? Negat D. Th. qu. 4. art. 4. Rationem insinuat quæst. 5. art. 4. quia nullus potest cessare ab actu, nisi vel in obiecto, vel in ipso actu & exercitio circa obiectum, occurrat aliqua ratio mali: At nulla occurrit in amore Dei clarè visi: Ergo nullus potest cessare ab amore Dei clarè visi. Et confirmatur, quia vbi nulla apparet ratio mali, ibi nihil apparet nisi bonum, sub ratione boni. At nemo potest refugere bonum, sub ratione boni: sicut nemo potest sibi optare malum, sub ratione mali. Pro maiori explicatione.

3. Nota quæstionem hanc intelligi posse de duplici amore. 1. de amore beneuolentiæ seu amicitiæ, quo Deus amatur propter seipsum, quatenus in se bonus est. 2. de amore concupiscentiæ, quo amatur, quatenus nostrum bonum est, igitur ex sua parte, à neutro amore potest cessare nec sponte, nec Deo mandante aut præcipiente. Vtrumque explicabo.

2. Prima Coclvsio. Beatus, supposita visione beatifica, non potest cessare ab amore beneuolentiæ seu charitatis erga Deum. Ratio est: quia vel sponte cessaret, vel Deo volente & præcipiente. Non primum, quia nemo sponte cessat illum amare amore amicitiæ, in quo clarè & assiduè videt omnem rationem boni per se & propter se amabilis, & extra quem non videt vllum aliud bonum propter se amabile: nec secundum, quia si vellet cessare ab amore Dei, propter ipsum Deum, iam voluntas cessandi esset actus charitatis erga Deum. Ergo eo ipso, quòd vellet cessare propter Deum, continuaret actum charitatis erga Deum.

4. Dices, Hic in via possumus cessare ab amore charitatis erga Deum, quando volumus: Ergo etiam in patria. Sequela patet, quia vterque amor, tam viæ, quàm patriæ, pendet ab eodem habitu charitatis. Nam habitus charitatis idem numero est in via & in patria. Sicut ergo in via liberè operatur, sic etiam in patria. Respondeo. Tametsi idem numero sit habitus in via & in patria, non tamen eodem modo operatur in via & in patria. Nam in via operatur liberè, in patria necessariò. Ratio est, quia diuersitas operandi non tantùm prouenit ab habitu, à quo elicitur operatio, sed etiam ab obiecto circa quod versatur operatio. Deus autem qui est obiectum charitatis, aliter in via, aliter in patria, proponitur voluntati. In via obscurè & abstractiuè, in patria, clarè & intuitiuè. Item in via, sub aliqua ratione boni, & quidem absentiæ in patria, sub omni ratione boni, iam obtenti ac possessi. Hinc fit, vt in via liberè, in patria, necessariò ametur.

5. Quæres, An saltem Deus ex sua parte non possit beatum priuare actu charitatis in patria? Respondeo 1. Posset illum priuare, per subtractionem sui concursus, à quo pendet ille actus. 2. Posset etiam beatus consentire in priuatione. 3. Ille ipse consensus esset actus charitatis erga Deum. Non enim consentiret, nisi propter ipsum Deum. 4. Quandiu duraret consensus ille, duraret etiam actus charitatis erga Deum. 5. Hic tamen actus esset numero distinctus à priori, quo priuaretur.

6. Secvnda Conclvsio. Beatus, supposita visione beatifica, non potest cessare ab amore concupiscentiæ erga Deum. Probatur simili ferè discursu. Vel enim cessaret sponte, vel Deo volente & mandante. Non primum, quia nemo sponte desinit amare illud bonum, quo sentit se perfectissimè satiari, & extra quod non videt aliud bonum, quo satiari possit. Nec secundum, quia si non potest sponte cessare, non potest etiam propter superueniens mandatum Dei. Nam mandatum Dei, cum sit extrinsecum voluntati humanæ, non potest per se mutare naturalem modum operandi voluntatis. Hoc solum potest efficere, vt voluntas desideret obedire Deo; propter ipsum Deum. Hoc autem desiderium, per se, non tollit amorem concupiscentiæ.

7. Dices, Cum clara visione Dei, potest esse coniunctus error circa alia obiecta; alioqui, qui videret Deum videret omnem veritatem in particulari, quod est falsum. Ponamus ergo beatum habere hunc errorem. *Nisi cessem ab amore concupiscentiæ per horam, ero in perpetuum miser.* Hoc posito cessaret, vel non. Si cessaret, falsum est, quod diximus, non posse cessari. Si non cessaret, iam scienter aliquid faceret, vnde perpetuò esset miser. Respondeo, aliud est error, aliud ignorantia. Cum clara visione Dei potest quidem esse coniuncta ignorantia multarum rerum, quia constat, beatos in cœlo non scire omnia mysteria futura, non tamen error, seu falsum iudicium. Ratio est, quia non contingit error, nisi circa aliquam propositionem dubiam vel incertam: sed beatus non errat circa huiusmodi propositionem: Ergo nunquam errat. Minor patet, quia ferre iudicium de aliqua tali propositione, est actio libera pendens ab arbitrio voluntatis? Ergo si voluntas est recta & bene ordinata, non imperabit intellectui, vt de re incerta temerè ferat iudicium. Vo-

luntas autem beatorum est rectissima, & ornatissima. Nunquam ergo imperat tale iudicium.

QVÆSTIO IX.

An sola visio beatifica faciat beatum impeccabilem?

1. Constat, beatum esse impeccabilem. Nam si posset peccare, posset etiam amittere beatitudinem, & sic beatitudo non esset vita æterna, quod est contra Scripturam. Quæstio est, vnde proueniat impeccabilitas; an ex sola visione, an aliunde? D.Th.q. 4. art. 4. docet prouenire ex sola visione. Scotus ex decreto Dei, quo statuit non concurrere ad actum peccati, & dare tantam gratiam, vt voluntas beati necessariò determinetur ad bene agendum. Nos sequemur sententiam D. Thomæ. Igitur

2. Nota dupliciter intelligi posse impotentiam peccandi prouenire ex visione beatifica. 1. mediatè, quia scilicet, ex visione necessariò sequitur amor circa Deum. Hic autem amor impedit peccatum. 2. immediatè, quia scilicet ipsa visio, etiam secluso per miraculum amore, facit beatum impeccabilem. De vtroque sensu disputandum est.

3. PRIMA CONCLVSIO. Certum est, ex ipsa visione beatifica, saltem mediatè, prouenire impotentiam peccandi. Ratio est, quia posita visione, necessariò sequitur amor circa Deum, à quo beatus cessare non potest, vt dictum est. At cum actuali amore non potest consistere peccatum actuale. Cùm ergo amor actualis in beato sit perpetuus, nunquam in ipso potest esse peccatum actuale. Et confirmatur, quia qui semper actu diligit Deum amore amicitiæ, semper diligit illum super omnia: ergo qui nihil diligit inordinatè, contra amicitiam Dei, non peccat.

4. Dices, Hæc ratio solùm probat de peccato mortali, non autem de veniali, quia veniale potest consistere cum actuali dilectione, neque tollit gratiam & amicitiam Dei. Respondeo. Verum est. Nihilominus alia ratione probari potest, beatum non posse peccare venialiter. Nam actus dilectionis in hac vita potest esse tam perfectus, vt tollat omne peccatum veniale, quod ante commissum est, vt suppono ex Tractatu de pœnitentia: Ergo etiam potest esse tam perfectus, vt quandiu durat, impediat omne peccatum veniale, ne committatur. At in patria perfectissimus est: Ergo impedit omne peccatum veniale.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Probabile est, ex ipsa visione non solùm mediatè, sed etiam immediatè, secluso per miraculum actu charitatis, tolli omnem libertatem peccandi. Hoc varijs rationibus probari solet. Prima est D.Thom. in 1. part. quæst. 61. a. 8. quia beatus ita se habet ad Deum, sicut viator ad communem rationem boni; At viator non potest aliquid velle, aut operari, nisi attendens ad bonum: Ergo nec beatus, nisi attendens ad Deum: Ergo non potest peccare. Aliqui putant hanc rationem non conuincere; quia maior propositio videtur esse falsa. Nam bonum in communi essentialiter includitur in omni bono particulari, quod viator potest appetere, & ideo nihil potest appetere nisi sub ratione boni. At bonitas Dei non includitur essentialiter in omni bono particulari, quod beatus potest appetere, & ideo potest aliquid appetere, non referendo ad bonitatem Dei.

6. Videtur tamen ratio D. Thomæ esse bona si explicetur hoc modo. Bonitas Dei potentior est ad mouendam voluntatem beati, quàm bonum in communi ad mouendam voluntatem viatoris. 1. quia bonitas Dei est infinita: bonum in communi, abstrahit à finito & infinito. 2. bonitas Dei clarè & intuitiuè videtur à beato: bonum in communi, obscurè & abstractiuè cognoscitur à viatore. 3. bonitas Dei continet in se eminenter omnia alia bona particularia: bonum in communi non continet illa eminenter, sed tantum imperfectè, sicut genus continet speciem. Hinc sequitur. 4. omnia alia bona particularia perfectiori modo esse in Deo, quàm in seipsis; at imperfectiori modo in ratione boni communis, quàm in seipsis. Nunc ita concludo: Bonitas Dei multis modis potentior & efficacior est ad mouendam voluntatem beati, quàm bonum in communi ad mouendam voluntatem viatoris, vt explicatum est: Ergo si bonum in communi potest efficere, vt viator nihil appetere nisi in ordine ad bonum in communi, multò magis bonitas Dei potest efficere, vt beatus nihil appetat, nisi in ordine ad Deum: proinde vt nunquam peccet. Hoc autem efficit bonitas Dei, quatenus per visionem beatificam clarè & intuitiuè cognoscitur. Ergo visio beatifica reddit beatum impeccabilem. Atque hæc est prima ratio conclusionis.

7. Secunda ratio. Visio beatifica, tametsi notitia simplex & incomplexa sit, vt supra dixi, virtute tamen continet hoc iudicium, *Deum esse summum bonum*. Ex quo iudicio, necessariò sequitur aliud distinctum à visione beatifica, nempe, *Omnia referenda esse ad Deum tanquam ad vltimum finem*. Beatus à neutro iudicio cessare potest, supposita visione beatifica. Non priori, quia illud virtute includitur in ipsa visione. Nec à posteriori, quia illud necessariò cum priori connexum est. Iam verò vtrunque habet suum effectum in voluntate. Nam ex priori, necessariò mouetur voluntas ad diligendum Deum super omnia. Ex posteriori necessariò mouetur ad referendas omnes suas actiones in Deum. Vnde fit vt beatus, supposita visione non solùm necessariò habeat duo iudicia in intellectu, sed etiam duos affectus in voluntate. Nam & necessariò diligit Deum super omnia: & necessariò suas actiones refert in Deum, tanquam in vltimum finem. Vterque autem affectus talis est vt reddat beatum impeccabilem. Vnde duplici titulo est impeccabilis, & vterque titulus oritur ex visione beatifica. Tametsi ergo per miraculum impediretur prior affectus seu titulus, non ideo impediretur posterior, ac proinde tametsi beatus actu non diligeret Deum amore beatifico, adhuc tamen esset impeccabilis, quia adhuc referret omnes suas actiones in Deum, tanquam in vltimum finem.

8. Durandus addit aliam rationem, quia voluntas non potest peccare nisi præcedat aliquis defectus in intellectu: sed visio beatifica tollit omnem defectum intellectus: Ergo facit voluntatem impeccabilem. Minor patet, quia qui clarè videt Deum, videt omnia quæ ad ipsum pertinent: Ergo videt omnia agibilia & circumstantias agibilium: ergo nullum habet defectum ex parte intellectus: Ergo non potest peccare. Hæc tamen ratio non conuincit. 1. quia supponit beatum, qui videt Deum, videre etiam creaturas in Deo, quod multi negant, vt in prima parte ostensum est 2. supponit voluntatem non posse peccare, nisi existente defectu in intellectu, quod falsum est. Potest enim peccare ex malitia, vt dicam in tractatu de peccatis.

QVÆSTIO X.

An homo habeat naturalem appetitum innatum ad beatitudinem, seu visionem beatificam?

1. DVplex est appetitus naturalis, vnus innatus, alter elicitus. Innatus nihil aliud est, quàm naturalis quædam propensio, seu inclinatio. Elicitus est actio, qua voluntas aut appetitus sensitiuus aliquid appetit. De hoc agam sequenti quæstione. Innatus, de

quo nunc agimus; iterum duplex est. Vnus fundatur in naturali potentia actiua: & est naturalis inclinatio ad aliquid agendum. Alter fundatur in naturali potentia passiua: & est naturalis inclinatio ad aliquid patiendum seu recipiendum. Est ergo quæstio, an in homine, vel potius in intellectu hominis, sit naturalis quædam inclinatio ad eliciendam claram Dei visionem, vel eandem recipiendam? Vel clariùs, An sicut intellectus hominis naturaliter propendet ad cognitionem rerum naturalium, sic etiam naturaliter propendeat ad claram & intuitiuam Dei visionem? Quæ quæstio resoluenda est ex alia priori, an scilicet intellectus noster sicut habet naturalem vim actiuam ad cognoscendas res naturales, sic etiam habeat ad Deum clarè & intuitiuè contemplandum? Nam si habet hanc vim, in ea fundabitur propensio, seu appetitus naturalis: secus, si non habet.

2. Prima Conclusio. Intellectus noster non habet naturalem vim actiuam, quæ per se sufficiens & proportionata sit ad claram Dei visionem eliciendam: ac proinde non habet etiam naturalem potentiam passiuam ad eandem visionem recipiendam. Prior pars certa est, quia intellectus noster per suam facultatem naturalem nihil potest efficere circa claram Dei visionem, nisi eleuatus & confortatus supernaturali lumine gloriæ, vt alibi probatum est. Et per hoc lumen transfertur quodammodo ex ordine agentium naturalium, ad ordinem agentium supernaturalium. Sicut enim visio beatifica est super debitum & ordinem naturæ, sic etiam principium, à quo elicitur, debet esse supra debitum & ordinem naturæ. Nota, tres ordines distingui à Theologis. 1. naturæ. 2. gratiæ. 3. gloriæ. In hoc tertio est visio beatifica. Igitur ex eodem tertio debet assumi principium visionis, quod est lumen gloriæ. Nam intellectus noster, qui est in primo ordine, per se non sufficit. Debet ergo ex primo eleuari ad tertium, vt sic aptus sit producere visionem beatificam.

3. Dices, Tametsi intellectus per lumen gloriæ eleuetur ad altiorem ordinem, tamen ipse etiam per suam virtutem naturalem actiuè concurrit ad visionem beatificam eliciendam. Aliqui hoc negant, asserentes illum concurrere per potentiam actiuam obedientialem. Sed demus concurrere per potentiam seu virtutem naturalem; illa ipsa tamen virtus nihil potest efficere, nisi ad altiorem ordinem eleuata & translata sit.

4. Hinc facilè probatur posterior pars conclusionis: Nam si intellectus non habet naturalem potentiam actiuam ad eliciendam visionem, non habet etiam naturalem passiuam ad eandem recipiendam. Sequela patet ex axiomate Aristotelis, quia vnicuique potentiæ naturali passiuæ debet respondere aliqua potentia naturalis actiua, à qua in actum inducatur. Ergo si non datur naturalis potentia actiua ad visionem eliciendam, non datur etiam naturalis passiua ad eandem recipiendam.

5. Dices. Hoc axioma Aristotelis videtur esse falsum, quia materia prima habet potentiam naturalem passiuam ad recipiendam animam rationalem, & tamen non datur potentia naturalis actiua, quæ producat animam rationalem in materia. Respondeo. In materia prima datur solùm potentia naturalis receptiua animæ rationalis, non autem eductiua: & ideo datur naturalis actiua, quæ animam coniungat cum materia, non tamen, quæ illam producat. Vbi nota, duplicem esse potentiam naturalem, passiuam in materia, eductiuam & receptiuam. Vtramque habet materia respectu formarum corruptibilium, quia tales formę non solùm recipiuntur in materia, sed etiã educuntur ex potentia materiæ, quamuis vtrumque fiat per eandem actionem. Nam agens eadem actione, qua producit formam in materia, etiam vnit illam cum materia. At respectu animæ rationalis non habet materia vtramque potentiam, sed solùm receptiuam. Vnde fit vt alia actione producatur anima; alia verò vniatur cum materia. Producitur enim à solo Deo per creationem: vnitur verò materiæ à generante, quia generans, quando efficienter disponit materiam, dicitur efficienter vnire animam cum materia, mediante illa dispositione.

6. Accedit ratio Theologica. Nam si homo haberet naturalem potentiam passiuam respectu visionis beatificæ: cùm beatifica visio sit vltimus finis hominis, haberet etiam naturalem potentiam passiuam respectu mediorum ad vltimum finem, cum sit par ratio: Ergo haberet potentiam naturalem receptiuam gratiæ iustificantis, quod falsum est: alioqui non indigeret dispositione supernaturali ad illam recipiendam. Et confirmatur 1. quia sicut in materia datur potentia naturalis passiua ad recipiendam animam, sic etiam datur potentia naturalis actiua, quæ efficienter disponat materiam ad animam recipiendam: Ergo si in homine daretur etiam potẽtia naturalis receptiua gratiæ, daretur quoque potẽtia naturalis actiua, quæ disponeret illum ad recipiendam gratiam. Hoc falsum est: Ergo & illud. 2. si passiua receptio gratiæ esset homini naturalis, iam etiam formalis effectus gratiæ esset illi naturalis: ac proinde naturaliter esset gratus Deo, & filius Dei per adoptionem, quod est absurdum.

7. Secunda Conclusio. Intellectus noster non habet naturalem appetitum seu propensionem ad visionem beatificam, vel eliciendam, vel recipiendam. Sequitur ex dictis, quia naturalis propensio ad agendum fundatur in naturali potentia actiua: & similiter naturalis propensio ad recipiendum fundatur in naturali potentia passiua. At noster intellectus non habet naturalem potentiam actiuam, aut passiuam, respectu visionis beatificæ: ergo nec appetitum seu propensionem naturalem, quæ in illa fundatur.

8. Dices 1. D. August. in lib. de prædestinatione Sanctorum c. 5. sic ait: *Posse habere fidem & charitatem, est naturæ hominum: habere autem fidem & charitatem, gratiæ est fidelium.* Ergo, secundum Augustinum, habemus naturalem potentiam passiuam ad fidem & charitatem: ac proinde etiam ad visionem beatificam. Respondeo. Augustinus confirmat nostram sententiam. Nam cùm ait, fideles habere fidem & charitatem per gratiam, satis insinuat, non habere per naturam. Rursum, cùm ait, omnes posse habere fidem & charitatem per naturam, non intelligit naturam secundùm propensionẽ suam naturalem, sed secundùm potentiam obedientialem, vt ipse se explicat lib. 6. de Genesi ad literam. c. 17. vbi docet naturam dupliciter spectari posse. 1. vt habet in se *definitam vim* & propensionem naturalem. 2. vt *subiacet potestati creatoris*. Igitur illa ipsius verba, *posse habere fidem & charitatem, est naturæ hominum*, intelligi debent de natura posteriori modo sumpta.

9. Dices 2. Omnis appetitus elicitus fundatur in innato: sed in homine est appetitus elicitus circa beatitudinẽ: Ergo etiã innatus. Respondeo. De minori dicam sequẽti quæstione. Nunc nego maiorẽ: quia appetitus elicitus latius patet, quàm innatus. Nam elicitus potest esse vel naturalis, vel supernaturalis. Innatus, tantùm est naturalis. Ratio est, quia elicitus nihil est aliud, quàm actio à volũtate elicita seu producta. Talis actio potest produci vel à sola volũtate, quatenus agit per solas naturę vires: vel à volũtate, quatenus

per gratiam eleuata est. At innatus appetitus non potest esse supernaturalis, alioqui non esset propensio naturæ, sed gratiæ: nec esset innatus, sed extrinsecus adueniens.

10. Dices 3. Quando homini Christiano per prædicationem Euangelij proponitur vita æterna, naturaliter illam appetit: ergo iam antea habebat naturalem propensionem ad vitam æternam, quia non potuit illam accipere per solam Euangelij prædicationem. Respond. Antecedens sic debet intelligi; quòd appetat illam *naturaliter*, id est, *necessariò*, quia non potest non appetere. Et sic concedi potest iuxta primam conclusionem sequentis quæstionis. Sed tunc negãda est consequentia; quia potest quis per actum elicitum necessariò aliquid appetere, ad quod tamen non habeat naturalem propensionem, vt paulò antè dictum est.

11. Dices 4. Vnaquæque potentia naturaliter appetit suam perfectionem, & maxima maximam: sed clara Dei visio est maxima perfectio nostri intellectus: ergo intellectus noster naturaliter illam appetit. Respond. Vnaquæque potentia naturaliter appetit suam perfectionem naturalem, non autem supernaturalem. At visio beatifica est supernaturalis perfectio intellectus. Vnde fit, vt intellectus non habeat naturalem propensionem ad illam.

12. Dices 5. Naturalis noster appetitus non potest satiari vllo bono creato, sed solo Deo clarè viso, vt suprà dictum est: Ergo naturaliter appetit Deum clarè videre. Sequela patet, quia illud naturaliter vnaquæque res appetit, quo obtento quiescit & satiatur. Respondeo. Antecedens intelligi debet de naturali appetitu intellectus nostri. Nam de eo hic agimus. Et prior pars antecedẽtis vera, est quia naturalis appetitus intellectus nostri non potest satiari cognitione vllius boni creati. Posterior falsa est, quia potest quidem satiari clara Dei visione, sed non sola. Quod sic explico. Intellectus noster naturaliter appetit cognoscere omnem veritatem naturaliter cognoscibilem, an proinde si simul vno eodemque tempore cognosceret omnem veritatem naturaliter cognoscibilem, iam naturaliter esset satiatus. Sicut materia prima naturaliter appetit omnem formam naturaliter introducibilẽ, ac proinde si vno eodémque tempore haberet in se omnes formas naturaliter introducibiles, iam naturaliter esset satiata. Porrò, sub omni veritate naturaliter cognoscibili continentur etiam omnes veritates, quas de Deo naturaliter possumus cognoscere. Tametsi ergo intellectus noster non possit satiari vlla cognitione veritatis creatæ; potest tamẽ satiari cognitione totius veritatis naturaliter cognoscibilis, tam creatæ, quàm increatæ, simul sumptæ. Sed tamen quia naturaliter fieri non potest, vt intellectus noster, vno eodémque tempore, actu cognoscat omnes veritates naturaliter cognoscibiles (sicut etiam naturaliter fieri non potest, vt materia prima vno eodémque tempore recipiat omnes formas naturaliter introducibiles) ideo dicimus intellectum naturaliter nõ posse satiari vlla cognitione naturali. Potest tamen satiari visione beatifica, non quòd ad illam naturaliter propendeat, sed quia in illa eminenter continentur omnes cognitiones naturales, ad quas propendet.

QVÆSTIO XI.

An homo habeat naturalem appetitum elicitum circa visionem beatificam?

1. APpetitus elicitus differt ab innato. 1. quia innatus est propensio quædam naturæ, quam res omnes habent in suum finem & bonum. Elicitus est actio solius potentiæ appetitiuæ, circa bonum prius cognitum. 2. innatus dicitur naturalis, quia ipsam naturam necessariò comitatur, & ex ea quasi profluit. Elicitus verò, dicitur naturalis, duplici sensu. 1. quia non est supernaturalis. 2. quia non est liber, sed necessarius, siue quoad specificationem tantùm; siue etiam quoad exercitium. De hoc sensu agimus. Est ergo quæstio, an voluntas nostra per actum à se elicitum, necessariò appetat visionem beatificam, quando illi ab intellectu proponitur, an verò liberè, quoad exercitium?

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando intellectus apprehendit & voluntati proponit visionem beatificam sub ratione beatitudinis, seu summi boni, non apprehendendo vllam aliam circunstantiam; tunc voluntas necessariò appetit illam per modum simplicis complacentiæ. Ratio est, quia voluntas nõ potest refugere bonum, quod ipsi proponitur, nisi appareat aliqua ratio mali, propter quam illud refugiat. Non enim potest refugere bonum, sub ratione boni. At quando proponitur illi visio beatifica, sub ratione summi boni, sine vlla alia circunstantia, tunc nulla apparet ratio mali: Ergo non potest illam refugere, sed necessariò appetit, amore simplicis complacentiæ.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quando intellectus apprehendit & voluntati proponit visionem beatificã sub ratione summi boni, & simul proponit media & difficultates, sine quibus eam consequi non potest, tunc voluntas non necessariò illam appetit amore efficaci, id est, non necessariò intendit illam consequi per difficilia media, quæ præscribuntur, sed potest actum suspendere, aut etiam nolle eam consequi. Ratio est, quia tunc apparet aliqua ratio mali, propter quam potest illam refugere. Et hoc docet quotidiana experientia. Nam multi sunt, qui sæpe habẽt pia desideria, quibus sentiunt se affici ad cœlestem gloriam, sed tamen, quando cogitant de laboribus & difficultatibus, quæ subeundæ essent, tunc incipiunt tergiuersari.

4. Dices, Nemo potest nolle beatitudinem in communi: Ergo nec beatitudinem supernaturalem in particulari, quæ consistit in visione beatifica, cum sit par ratio. Respond. Verum est, quando beatitudo apprehenditur secundùm se, sine vlla alia circunstantia: falsum, quando apprehenditur, vt difficilis & ardua ad acquirendum. Sed contrà: Nemo potest nolle bonum in communi, quacunque facta suppositione: Ergo etiam non potest nolle beatitudinem in communi, in simili casu. Antecedens patet, quia omnis nolitio fundatur in volitione: & omnis volitio est alicuius boni. Respondeo. Negatur consequentia, quia non est eadem ratio de bono in communi, & de beatitudine in communi. Nam bonum in communi includitur in omni bono particulari ac proinde nemo potest velle bonum aliquod particulare, quin simul velit bonum in communi. At beatitudo in communi non includitur in omni bono particulari, quia significat bonum integrum & consummatum, quod non inuenitur in omni bono particulari. Vnde potest quis velle bonum aliquod particulare, quod repugnet beatitudini in communi, & consequenter potest nolle beatitudinem in communi.

QVÆSTIO XII.

An aliquæ animæ iam adeptæ sint beatitudinem?

1. CAluinus tria dicit, quæ non cohærent. Primò, stultum ac temerarium esse, inquirere an Sancti sint in cœlo & cœlesti gloria (lib. 3. inst. c. 25. §. 6.) Secundò, Sanctos esse in cœlo, & frui Deo ad satietatem (in psychopannychia, pag. 9.) Tertiò, non frui Deo ad satietatem, sed expectare vsque ad diem iudicii (ibi. pag. 16. & 19.) Quid Catholici sentiant, duabus conclusionibus explicandum est.

2. Prima Conclusio. Toto tempore veteris Testamenti, vsque ad mortem Christi, nullæ animæ, quantumuis sanctæ, consecutæ sunt essentialem beatitudinem, quæ in visione beatifica consistit. Ita D. Thom. 3. part. q. 49. art. 5. & q. 52. art. 5. Et probatur ex illo Hebr. 11. 13. *Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed à longe eas aspicientes.* Et infrà v. 39. *Hi omnes testimonio fidei probati, non acceperunt repromissionem, Deo pro nobis melius aliquid prouidente: vt non sine nobis consummarentur.* Ex quibus verbis manifestè constat, Noë, Abraham, & alios Sanctos veteris Testamenti, de quibus loquitur Apostolus, non statim post hanc vitam accepisse præmium æternę beatitudinis, quod illis promissum erat, sed debuisse expectare aduentum Christi. Et ratio duplex est. Vna, quia Deus non voluit quemquam admittere ad statum beatitudinis, nisi prius persolutum esset pretium, quo per Christum redempti [illegible]mus è statu seruitutis, & ad statum filiorum Dei [a]doptati. Hoc autem pretium nõ fuit persolutum nisi in morte Christi. Tunc enim sanguis ipsius pro nobis effusus est. Ergo tunc primùm potuimus admitti ad statum beatitudinis. Hoc sensu dicit D. Hier. in epist. ad Dardanum: *Sanguis Christi clauis paradisi est.* Et ibidem; *Hæc est terra viuentium, in qua sanctis viris bona Domini præparantur, quam ante aduentum in carne Domini Saluatoris, nec Abraham, nec Isaac, nec Iacob, nec Prophetæ, & alij iusti viri consequi potuerunt.* Quò etiam spectat illud Heb. 9. 15. *Ideo noui Testamenti Mediator est,* (nempe Christus) *vt morte intercedente, in redemptionem earum præuaricationum, quæ erant sub priori Testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, æternæ hæreditatis.* Et cap. 10. 19. *Habentes itaque fratres fiduciam in introitu Sanctorum, in sanguine Christi, quam initiauit nobis viam nouam per velamen, id est carnem suam* q. d. Christus suo sanguine parauit nobis nouam viam ad cœlum, quod antea clausum erat propter præuaricationem Adæ. Altera ratio, quia non decebat, vt Sancti veteris testamenti priùs adirent hæreditatem, quam Sancti noui Testamenti, sed potiùs, vt expectarent, *ne sine nobis consummarentur,* vt Apostolus ait. Et hoc significat parabola Euangelica de denario diurno, qui non priùs datus est illis operarijs, qui summo manè conducti erant ad vineam, quàm alijs, qui circa horam vndecimam accesserant.

3. Contra hanc conclusionem tria obijci possunt. Primò illud Heb. 11. 33. *Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones.* Est autem sermo de Noë, Abrahã, & aliis Sanctis veteris Testamenti. Ergo illi ante Christi aduẽtum adepti sunt repromissionẽ vitę æternæ. Respondeo. Paulò antè contrarium ex eodem capite probaui. Nec tamẽ Apostolus sibi ipsi contrarius est. Distinguit enim duplicem promissionẽ, quæ antiquis Patribus à Deo facta est; Vnã vitæ æternæ, quam nõ sũt cõsecuti ante Christi aduentũ, iuxta illud, *Hi omnes testimonio fidei probati non acceperũt repromissionem.* Alteram boni alicuius temporalis, quam per fidem cõsecuti sunt, iuxta illud, *Adepti sunt repromissiones.* Prior promissio erat vna & eadẽ respectu omnium iustorum: posterior diuersa ac multiplex, & respectu paucorũ. Nam Abrahamo promissus fuit filius, Dauidi regnum, Ezechiæ sanitas, aliis aliud quippiam. Illud ergo, *Adepti sunt repromissiones:* nõ intelligitur de omnibus Sanctis veteris Testamẽti, sed de aliquibus tantùm, vt hic sit sensus: Aliqui *per fidem vicerunt regna* vt Iosue: alij *adepti sunt repromissiones,* vt Abraham, Dauid, Ezechias; alij *obturauerunt ora leonum,* vt Samson, Dauid, Daniel, alij *extinxerunt impetum ignis,* vt pueri in fornace Babylonis; alij denique aliud fecerant. Et mox sequitur; *Hi omnes testimonio fidei probati, non acceperunt repromissionem* q. d. Quamuis omnes illi fuerint sancti, & singuli per fidem aliquid eximium consecuti sint in hac vita, nemo tamen accepit præmium vitæ æternæ, quod illis promissum fuit, quia Deus nõ prius voluit illud donare, quàm veniret Christus, cuius merito & intercessione erat donandũ. Hoc est, quod antè dixerat, *Vt morte eius intercedente repromissionem accipiant æternæ hæreditatis.*

4. Secundò obiicitur illud Ecclesiastici 11. 27. *Facile est coram Deo in die obitus retribuere vnicuique secundum vias suas.* Hinc enim videtur colligi, vnumquemque statim post mortem accipere præmium vel pœnam, prout meritus est. Et confirmatur exemplo Lazari & Epulonis. Nam ille statim consolationem, hic cruciatum percepisse legitur Lucæ 16. 25. Respondeo. Hæc obiectio nihil aliud probat, quàm iustos, qui in hac vita affliguntur, statim post hanc vitam percipere gaudium & consolationem: impios verò qui hic perfruuntur voluptatibus, percipere dolorem & cruciatum. Potest autem duplex esse gaudium post hanc vitam: Vnum de superatis miseriis huius vitæ, & simul de securitate æternæ beatitudinis obtinendæ: Alterum de beatitudine iam obtenta. Igitur in veteri Testamento, Sancti statim post hanc vitam percipiebant prius gaudium, non tamen posterius, nisi post mortem Christi.

5. Sed contrà. Impij statim post mortem sunt in æterna damnatione: ergo & iusti statim in æterna beatitudine. Sic enim seruatur debita proportio. Nam sicut iustitia exigit, vt pœna impiorum non differatur, sic etiam de præmio iustorum dicendum est, iuxta illud Leuit. 19. 13. *Non morabitur opus mercenarij tui apud te vsque manè.* Respond. Hæc proportio non potuit seruari in veteri Testamento. Tunc enim erat dispar ratio pœnæ ac præmij, damnationis & beatitudinis. Quod dupliciter ostendo. Primò, quia via ad pœnam & damnationem iam erat aperta per peccatum primi parentis: via autem ad præmium & beatitudinem adhuc erat aperienda per mortem & satisfactionem Christi: Nam vt inquit Apostolus Hebr. 9. 8. *Nondum propalata erat via Sanctorum, adhuc priore tabernaculo habente statum.* Secundò, quia qui tunc peccabant mortaliter, per se merebantur pœnam & damnationem, sine vlla dependentia ab alio: Qui autem benè viuebant, non merebantur per se præmium & beatitudinem, sed dependenter à futuro merito & passione Christi. Hi ergo debebant expectare Christum, antequàm perfectum præmium perciperent: illi poterant statim puniri, quia sine vlla dependentia à futuro tempore pœnam erant commeriti.

6. Tertiò obiicitur, Henoch & Heliam in cœlum fuisse translatos, multò ante Christi aduentum. Nam de Henoch sic legimus, Gen. 5. 24. *Ambulauit cum Deo, & non apparuit, quia tulit eum Deus.* Et Eccles. 44. 16. *Henoch placuit Deo, & translatus est in Paradisum.* Similiter de Helia, 4. Reg. 2. 11. *Ascendit Helias per turbinem in cœlum.* Respondeo. Hæc obiectio nullius momenti est. Primò, quia nos agimus de animabus iustorum, qui mortui sunt. Henoch & Helias non sunt mortui, sed viuunt. Secundò; agimus de statu beatitudinis, non de loco cœlesti. Nam hæc duo separari possunt, & reipsa aliquando separantur, vt triplici exemplo demonstrari potest. 1. Christi Domini qui in hac vita mortali fuit beatus secundùm animam & tamen non in cœlo. 2. Angelorum custodum, qui etiam beati sunt, & tamen nobiscum in terra versantur. 3. Dæmonum, qui initio creationis, antequam peccarent, fuerunt in cœlo, & tamen non erant beati. Etiam si ergo daremus,

Henoch & Heliam translatos fuisse in cœlum, non inde sequeretur, consecutos fuisse præmium beatitudinis, quod in clara Dei visione consistit. Deinde falsum est, translatos fuisse in cœlum, vbi beatorum sedes nunc est. Nam nullus hominum, ante Christum, in illum locum ingressus est, iuxta illud Hebr. 6.20. *Vsque ad interiora velaminis, vbi præcursor pro nobis introiit Iesus.*

7. Quæres, quò ergo translati sunt? Aliqui putant in Paradisum terrestrem, ex quo Adam fuit expulsus. Ita D. Thom. 3. quæst. 49. art. 5. ad 2. vbi ait, *Henoch raptus est in paradisum terrestrem, vbi cum Helia simul creditur viuere vsque ad aduentum Antichristi.* Alij, quia credunt Paradisum illum tempore diluuij fuisse obrutum & destructum, dicunt eos in alio quodam amœno loco versari. Nihil certi est. Hoc vnum constat, non fuisse raptos in cœlum beatorum, de quo nobis quæstio est. Nam illud fuit clausum propter peccatum Adami, vsque ad Christi mortem & passionem, vt ex dictis patet. Nec mirum videri debet, nos ignorare, in quo loco illi viri sint. Multa alia ignoramus. Neque nos soli. An nõn fatetur Apostolus de seipso, nescire se, in corpore, an extra corpus, raptus fuerit in paradisum? (2. Cor. 12. 3.) An non testatur Scriptura, nemini vnquam constitisse, quo modo Moses sepultus sit? (Deut. 34. 6.) Et dicant mihi, qui omnia scire se arbitrantur, ex quo loco Helias post raptum scripserit, litteras ad Ioram Regẽ Iuda? Et quis illarum litterarum fuerit baiulus? Dicant similiter, an currus ille cum equis, quo in cœlum vectus est, in cœlo adhuc sit; & quid agant ibi equi? & quo pabulo vescantur? In his & similibus præstat ignorantiam modestè fateri, quàm temerè aliquid definire.

8. Secunda Conclusio. Post mortem Christi, omnes animæ iustorum, quæ nihil purgandum habuerunt, consecutæ sunt beatitudinem, & post dies 40. cum Christo in cœlum ascenderunt, ac cęteri deinde iusti, qui post illud tempus mortui sunt, acceperunt præmium cœleste, si nihil etiam purgandum habuerunt. Prima pars probatur, quia sicut Adam suo peccato exclusit nos à beatitudine, ita Christus per suã mortem admisit, vt suprà ex Apostolo ad Hebræos probatum est. Et confirmatur 1. quia Deus statim confert præmium, quando nullum est impedimentum: sed post mortem Christi, nullum erat impedimentum, nec ex parte Dei cui iam satisfactum erat per effusionem sanguinis Christi, nec ex parte animarum, quæ erant omnino sanctæ & iustæ, nec quicquam purgandum habebant, vt suppono. Ergo post mortem Christi datum est illis præmium beatitudinis. 2. quia Arca Testamenti fuit figura crucis Christi: sicut ergo per arcam diuisæ sunt aquæ Iordanis, & ad terram promissionis patefactus est aditus, sic per crucem Christi, diuisum est velum templi, & ad statum beatitudinis ianua reserata est. Vnde Apostolus Heb. 10. 19. inquit, *Habentes fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiauit nobis viam nouam, & viuentem per velamen, id est, carnem suam.*

9. Secunda pars colligitur ex illo Eph. 4. 8. *Ascendens in altum captiuam duxit captiuitatem* id est, Christus quando post dies 40. ascendebat ad cœlos, deduxit secum omnes animas iustorum veteris Testamenti, quæ tandiu fuerant quasi captiuæ in Limbo Patrum. Vnde sequitur, priùs fuisse beatas, quàm in cœlum peruenirent: Nam beatitudinem adeptæ sunt in morte Christi, vt dictum est, ac deinde expectarunt per 40. dies, quibus expletis, vnà cum Christo in cœlum ingressæ sunt. Hic moueri possunt duæ quæstiones curiosæ, Vna, vbi fuerit per illos 40. dies: Aliqui putant mansisse in Limbo Patrum: Alij cum Christo fuisse super terram, licèt ab hominibus non viderentur: Alij denique, in paradiso terrestri cum Henoch & Helia habitasse. Nihil certi est. Altera, quænam fuerint illæ animæ; vel, qui fuerint illi sancti, qui cum Christo ascenderunt; Si generatim loquamur, certum est fuisse eos omnes, qui nihil habebant expiandum. Si speciatim, credibile est fuisse, partim eos, qui laudantur ab Ecclesiastico c. 44. & sequentibus, partim eos, quorum fides commendatur ab Apostolo Hebr. 11. His addi possunt primi parentes, Melchisedech, Iob, Tobias, & Ioannes Baptista, latro, pueri innocentes, & alij.

10. Tertia pars patet ex illo 2. Cor. 5. 1. *Scimus, quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur quòd ædificationem ex Deo habemus; domum non manufactam, æternam in cœlis*, id est, si ex hoc mortali corpore discedamus, erimus cum Deo in cœlis. An statim? Omnino. Sequitur enim: *Dum sumus in corpore peregrinamur à Domino. Audemus autem, & bonam voluntatem habemus, magis peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Dominum.* Vbi vides, hæc connexa esse, *Dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino*: Et contrà, *Dum peregrinamur à corpore, præsentes sumus ad Dominum.* At sancti, qui in nouo Testamento moriuntur, peregrinantur à corpore: Ergo præsentes sunt ad Dominum. Hoc testimonio, conuictus est Caluinus in Psychopannychia, vbi ait, *Vt nihil addamus, verba Apostoli sine interprete hoc loquuntur, nos sensuros Dei præsentiam cum ab hoc corpore separabimur: iam non per fidem ambulaturos, sed per speciem, quoniam hoc terræ pondus, quo premimur, nos à Deo, quasi maceries, longo interuallo separat.*

11. Eodem spectat illud ad Philip. 1. 23. *Coarctor autem è duobus desiderium habens, dissolui, & esse cum Christo, multò magis meliùs: permanere autem in carne, magis necessarium propter vos.* q. d. Ex vna parte cupio mori, vt possim esse cum Christo: ex altera, cupio viuere vt possim vobis prodesse. Hoc non diceret, si Sancti post hanc vitam non essent in cœlo cum Christo, sed alibi expectarent vsque ad diem iudicii. Patres nobiscum sentiunt apud Bellarminum lib. 1. de Sanctis, c. 4. & 5.

12. Multa obiici solent: sed pleraque non magni momenti. Seligam pauca, quæ magis vrgent. Primò igitur obiicitur illud Apoc. 6. 9. *Vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei.* Hinc enim sequitur animas martyrum non esse in cœlo, sed delitescere alicubi sub altari. Respondeo. Locus ille pro nobis facit. Nam statim subiungitur. *Et clamabant magna voce, dicentes, vsquequò Domine non iudicas & non vindicas sanguinem nostrum de iis, qui habitant in terra? Et datæ sunt illis singulæ stolæ albæ, & dictum est illis, vt requiescerent adhuc tempus modicum donec compleantur conserui eorum.* Ex quibus verbis tria colligo. Primò, illas animas orasse Deum, vt possint recipere sua corpora. Secundò, responsum esse à Deo non recepturas corpora, nisi in fine mundi, quando omnes simul recepturæ sunt. Tertiò, nihilominus datas illis esse singulas stolas albas, id est, essentialem beatitudinem, quæ in visione Dei consistit. Hinc rectè colligunt Theologi duas esse stolas beatorum, quorum vna significat gloriam animę, altera gloriam corporis. Priorem dari statim post hanc vitam, posteriorem differri in diem resurrectionis. Itaque animas martyrum, nunc quidem beatas esse, & cum Christo in cœlo regnare: non tamen accepturas sua corpora gloriosa: nisi in die iudicij. Et hoc est, quod ait Bernard. Ser. 3. de omnibus Sanctis, *nunc quidem accepisse singulas stolas, sed nondum vestiri duplicibus, donec c*

nos vestiamur. Manet tamen aliqua difficultas, quid per altare intelligatur. Anselmus intelligit Christum, sub quo dicuntur esse animæ martyrum, tum quia dignitate & gloria sunt illo inferiores: tum etiam, quia sub illius patrocinio & directione victoriam retulerunt, eamque acceptam illi referunt. Alij aliter interpretantur. Vide Riberam in illum locum, & Bellarminum lib. 1. de Sanctis, cap. 3. in fine.

13. Secundò obiicitur illa parabola Matth. 20. 8. *Cùm serò factum esset, dicit Dominus vineæ Procuratori suo voca operarios & redde illis mercedem.* Hic iubet operariis dari mercedem ad vesperam. At per vesperam intelligitur resurrectio mortuorum, seu consummatio sæculi: Ergo Sancti qui per operarios intelliguntur, tunc primùm accipient mercedem: Ergo non statim post hanc vitam beati sunt. Respondeo. In parabolis spectari debet scopus, non circunstantiæ. Scopus autem huius parabolæ est, vt ostendat primos fore nouissimos, & nouissimos fore primos, id est, Iudæos, qui primi conducti sunt ad vineam Dei, & portarunt pondus & æstum legis Mosaïcæ, non plus accepturos, quàm Christianos, qui vltimi venerunt, & tantam seruitutem experti non sunt. Reliqua ornatus tantùm causa adiuncta sunt, vt narratio esset integra & perfecta. Vnde nihil solidè ex iis conuinci potest.

14. Tertiò obiicitur authoritas quorundam Patrum, præsertim Augustini, Ambrosij, Iustini, Euthymij, Lactantij, Victorini, & Bernardi, qui videntur contra nos sentire. Respondeo. Tres ex illis contra nos sentiunt, Euthymius, Lactantius, & Victorinus. Sed eorum authoritas non est magna: Nam Euthymius Græcus est, & scripsit circa annum 1180. quo tempore Græci erant schismatici. Lactantius multos errores habet, & magis Ciceroni, quàm Sacræ Scripturæ operam dedit. Victorinus fuit quidem vir sanctus, sed indoctus, teste Hieronymo in epist. ad Magnum oratorem Romanum. Ambrosius & Iustinus commodè explicantur vt causæ nostræ nō obsint. In Augustino est aliqua difficultas. Tria ex illo colligimus. Primò, quòd aliquando dubitauerit, non quidem de beatitudine seu visione Dei, sed de loco, in quo sunt animæ iustorum ante resurrectionem, præsertim lib. 9. Confess. cap. 2. & lib. 2. quæst. Euang. quæst. 38. Secundò, quòd postea non dubitauerit, sed asseruerit animas beatas esse in cœlo, vt l. 20. de Ciuit. Dei, c. 15. Tertiò quòd tametsi putauerit animas iustorum videre Deū, addiderit tamen (lib. 12. de Genesi ad literam cap. 35.) non ita perfectè videre nunc Deum, sicut post resurrectionem visuræ sunt, & sicut Angeli nunc vident. Ratio eius est: quia habent naturalem appetitum administrandi sua corpora, quo retardantur, ne toto conatu ferri possint in Deum. Vnde ponit hoc discrimen inter Angelos & animas, quòd Angeli, cum nihil amplius expectent, toti ferantur in Deum: animæ verò, cùm expectent sua corpora, partim ferantur in Deū, partim in sua corpora. An hoc ita sit, sequenti quæstione examinandum est. Quod ad D. Bernardum attinet, is Sermo. 3. de omnibus Sanctis distinguit tres status sanctarum animarum. Primum in corpore corruptibili: secundum sine corpore: tertium in beatitudine consummata. Primum in tabernaculis: secundum in atriis: tertium in domo Dei. Sed reipsa non dissentit à nobis. Nam apertè ibidem fatetur animas in secundo statu (de quibus hîc agimus) accepisse iam singulas stolas, sed nondum vestiri duplicibus: Vide solutionem primæ obiectionis, vbi hoc explicatum est.

15. Quartò obiicitur decretum Ioānis XXII. quo declarauit animas iustorum non videre Deum ante diem iudicij. Respondeo 1. Tempore Ioannis fuit hæc quæstio valdè agitata. 2. Ioannes in consessu Cardinalium eam discutiendam proposuit: sed antequam res perficeretur, mortuus est. Ita testatur Benedictus XII. in Extrauagante, asserens se præsentem adfuisse, & post mortem Ioannis, cùm ipse in Pontificem electus esset, conclusisse, omnes animas quæ nihil purgandum habent, statim ad cœlestem beatitudinem admitti. Quæ nostra sententia est. Hanc extrauagantem habet Alphonsus lib. 3. contra hæreses, v. *Beatitudo*, hæresi 6. iuxta editionem.

16. Quinta obiectio. Præmia non solent distribui, nisi facto examine & iudicio: sed in nouissimo die fiet examen & iudicium: Ergo non prius distribuenda sunt præmia. Respondeo. Duplex est iudicium: Alterum particulare post hanc vitam, in quo datur præmium animæ: alterū generale in nouissimo die, in quo dabitur præmium corporis. Hoc publicè, illud priuatim.

QVÆSTIO XIII.

An animæ sint futuræ beatiores resumptis corporibus?

1. ALiqui putant fore beatiores intensiuè, vt Magister in qu. d. 49. D. Thomas, Bonauentura, Richardus, Marsilius ibidem, & D. August. loco paulò antè citato. Alij extensiuè, D. Thom. in 1. 2. q. 4. art. 6. ad 5. Durandus & Paludanus in 4. d. 40.

2. PRIMA CONCLVSIO. Essentialis Beatitudo animæ quæ in clara Dei visione consistit, non erit maior intensiuè, nec extensiuè, post resumptionem corporis; id est, anima beata, nec clariùs videbit Deum, resumpto corpore, nec plura videbit in Deo, quàm nunc videt. Prior pars probatur, quia visio non augetur intensiuè, nisi lumen gloriæ augeatur, & lumen gloriæ non augetur, nisi augeantur merita. At in communi resurrectione, non augebuntur merita per solam resumptionem corporum: Ergo nec lumen gloriæ, nec visio. Posterior probatur, quia beati post resurrectionem non videbunt plura attributa diuina in Deo, quàm nunc vident, vt per se notum est; nec etiam plures creaturas (si modò aliquas in eo videt) quia creaturæ non videntur in Deo, nisi mediante lumine gloriæ: Ergo si lumen gloriæ non augetur, non possunt vi luminis plures creaturæ videri, quàm nunc videntur.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Tria tamen accedent ad visionem beatificam, quæ illam extrinsecè poterunt aliquo modo perficere. Primum est, gloria corporis, seu vt alij loquuntur, dotes gloriosi corporis. Alterum, gaudium quoddam accidentale, quod anima perceptura est de suo corpore glorioso. Tertium, extensio quædam operationum animæ ad corpus. Nam sicut anima communicat suum esse corpori, ita etiam quasdam operationes vitales exercet in corpore quas sine corpore exercere non potest.

4. Dices: Anima beata, quandiu est sine corpore, habet naturalem appetitum ad suum corpus: Hic autem appetitus retardat illam, vt non possit toto conatu ferri in solū Deum. Efficit enim, vt partim in Deū præsentem, partim in corpus absens feratur. Ergo resumpto corpore, poterit toto conatu ferri in Deum, & sic erit beatior. Hoc argumento vsus est. D. Augustinus vt supra dictum est. Respondeo. Duplex est appetitus animæ circa corpus: Vnus innatus, qui nihil aliud est, quàm quædam naturalis propensio illius ad corpus: qualis in materia respectu formæ, & in forma respectu materiæ. Alter elicitus, qui nihil est aliud, quàm actus voluntatis, quo desiderat coniungi suo corpori. Prior non potest retardare visionem Dei. Nam visio necessariò commensuratur lumini gloriæ, vt in prima parte dictum est, ac proinde necessariò tam intensa est, quàm intensum est lumen gloriæ. At

appetitus innatus non efficit, vt lumen gloriæ sit magis vel minùs intensum: ergo nec efficit, vt visio sit magis vel minùs intensa. Nec posterior potest retardare, propter eandem causam. Nam actus ille, quo anima desiderat coniungi suo corpori, cùm sit actus liberè à voluntate elicitus, non potest minuere lumē gloriæ, ac proinde non potest efficere, vt visio sit remissior. Nam intensio & remissio luminis gloriæ ac visionis beatificæ, non pendet iam à libera voluntate videntis Deum, sed ab intensione aut remissione meritorum huius vitæ. Et, si penderet à libera voluntate, certè non esset beatus, qui liberè & sponte vellet Deum minùs videre & amare, cùm posset magis vtrumque præstare.

CAPVT I.

De libero Arbitrio.

SVppono nomen Liberi arbitrij, si vsum spectes, nihil aliud significare, quàm libertatem voluntatis, seu voluntatem in agendo liberam. Hoc patet ex cōmuni modo loquendi. Nam cùm quærimus, an homo habeat liberum arbitrium, hoc solum quærimus, an voluntas hominis in agendo sit libera. Hoc posito, quæri potest. 1. Cur voluntas vocetur liberum arbitrium. 2. à qua libertate vocetur liberum arbitrium. 3. an sola voluntas formaliter sit libera, an etiam intellectus. 4. an intellectus, si non formaliter, saltem radicaliter sit liber, id est, an libertas voluntatis oriatur ex intellectu, tanquam ex radice. 5. an voluntas in vsu suæ libertatis dependeat ab intellectu, & ab eo in alteram partem determinetur. 6. an voluntas sit potentia actiua, an passiua. 7. an versetur tantùm circa bonum. 8. an versetur tantùm circa finem & media, & nullo modo circa aliquid tertium. 9. an homo habeat vsum liberi arbitrij. 10. quibus modis impediatur vsus liberi arbitrij?

QVÆSTIO I.

Cur voluntas vocetur Liberum Arbitrium?

1. RAtio dubitandi est, quia *Arbitrium* pertinet ad intellectum, non ad voluntatem. Nam arbitrari idem est, quod iudicare, at iudicare est actus intellectus: Ergo etiam arbitrari est actus intellectus. Ergo nec voluntas, nec actus voluntatis, potest vocari arbitrium.

2. Hæc difficultas videtur pendere ex alia quam paulò post tractabimus, an scilicet libertas nostra consistat in sola voluntate, an etiam in intellectu? Aliqui putant, partim consistere in voluntate, tanquam in subiecto, partim in intellectu, tanquam in radice. Et ad hoc significandum, coniuncta esse hæc duo nomina, *Liberum arbitrium*; quorum alterum pertinet ad voluntatem, nempe *liberum*; alterum ad intellectum, nempe *arbitrium*.

3. Alij volunt consistere in sola voluntate, ac proinde solam voluntatem vocari liberum arbitrium, quod dupliciter explicari potest. Primò, vt voluntas vocetur liberum arbitrium, nō propriè, sed per periphrasin, vt patet in simili exemplo. Cùm enim dicimus, consilia Senatorum, quæ dantur Regi, esse libera, nō significamus liberè dari ab iis, qui dant, quia potius coguntur dare, sed Regem non esse addictum & mancipatum illis consilijs, sed posse, auditis omnium sententiis agere, & decernere, quidquid velit, atque ita periphrasi quadam significamus libertatem Regis. Eodem ergo modo, cum dicimus arbitriū intellectus esse liberum, significamus consilium quod ab intellectu datur voluntati, tale esse, vt non cogat voluntatem, sed ipsam voluntatem audito consilio posse sequi & agere, quod velit. Et hac periphrasi explicamus libertatem voluntatis.

4. Alio modo potest voluntas vocari liberum arbitrium ratione sui actus. Nam electio, quæ est actus liberæ voluntatis, est quasi arbitrium quoddam, quo voluntas vnam rem præ alia liberè amplectitur. Et hoc sensu vulgò dicimus, *In meo arbitrio est hoc facere, vel omittere*, id est, in mea electione & potestate. Hinc sequitur nomen Arbitrij dupliciter sumi posse. 1. pro actu intellectus, & sic idem est, quod iudicium seu consilium. 2. pro actu voluntatis, & sic idem est, quod electio. Et vtroque sensu accommodari potest ad significandam voluntatem, vt explicatum est.

QVÆSTIO II.

A qua libertate vocetur voluntas libera, seu liberum arbitrium?

1. TRiplex est libertas vt passim docent Theologi. Vna naturæ, qua quis liber est coactione & necessitate: Altera gratiæ, qua liber est à peccato. Tertia gloriæ, qua liber est à miseria huius vitæ. De prima intelligitur illud 1. Cor. 7. 37. *Qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis.* De secunda, illud Rom. 6. 18. *Liberati à peccato serui facti estis iustitiæ.* De tertia illud Rom. 8. 21. *Tunc & ipsa creatura liberabitur à seruitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei?*

2. Igitur certum est, liberum arbitrium non denominari à libertate gratię vel glorię, sed à libertate naturæ. Nam liberum arbitrium, de quo hîc agimus, debet esse commune bonis & malis, cùm à natura sit homini insitum: at libertas gratiæ & gloriæ non est communis bonis & malis, neque à natura est homini insita: Ergo ab illa libertate non potest denominari liberum arbitrium, sed à sola libertate naturæ.

3. Est autem duplex libertas naturæ, vt insinuatum est: Vna à simplici coactione, altera simul à necessitate. Libertas à simplici coactione est, quando quis in agendo liber est à coactione, non tamen à necessitate, id est, quando sponte quidem agit, & non coactè, sed tamen necessariò, quo pacto Pater in diuinis producit Filium, & Beati in cœlo amant Deum. Nam sponte & non coactè id faciunt, sed tamen necessariò. Libertas à necessitate, quando quis in agendo, non solùm liber est à coactione, sed etiam à necessitate, id est, quando non solùm sponte agit, sed ita liberè, vt positis omnibus ad agendum requisitis, possit non agere. Hæc iterum duplex est. Vna contradictionis, seu quoad exercitium actus, quando quis potest agere & non agere: Altera contrarietatis, seu quoad speciem actus: quando ex duobus potest hoc aut illud facere prout vult.

4. Vtraque libertas tam ea, quæ est à coactione, quàm quæ est à necessitate, conuenit libero arbitrio seu liberæ hominis voluntati. Differunt autem istæ duæ libertates tripliciter. Primò, quòd prior communis sit homini cum bestiis. Nam & bestiæ in multis actionibus sunt liberæ à coactione. Multa enim sponte agunt, & non coactè. Posterior est illi communis cum Deo & Angelis, qui non solùm sponte agunt, sed in multis ita liberi sunt, vt non necessariò determinentur ad exercitium aut speciem actus, sed in vtramque partem sunt indifferentes. De hac libertate intelligitur illud Ecclesiast. 15. 14. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui: adiecit mandata & præcepta sua: Si volueris mandata seruare, conseruabunt te. Apposuit tibi aquam & ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita & mors: bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi.* Vbi disertè explicatur libertas à necessitate his verbis, *Deus reliquit hominem in manu consilij sui*, Et quia illa libertas

libertas duplex est, vt dixi: altera contradictionis, altera contrarietatis, vtriusque assignatur exemplum. Nam ad libertatem contradictionis pertinet seruare & non seruare præcepta: ad libertatem contrarietatis eligere bonum aut malum, aquam aut ignem, vitam aut mortem.

5. Secundò differunt, quia voluntas, quatenus est libera à coactione, dicitur agens naturale, quatenus verò est libera à necessitate dicitur agens liberũ. Hoc sensu intelligendi sunt D. Thom. in 3. parte q. 18. a. 4. & alij Scholastici, cùm dicunt voluntatem dupliciter spectari posse. 1. vt natura. 2. vt ratio, seu liberum arbitrium est: Priori modo, esse principium simplicis volitionis: posteriori, electionis: priori, liberam esse à coactione; posteriori, à necessitate. Hinc sequitur, cùm disputant Catholici cum hæreticis, an homo habeat liberum arbitrium, hoc solum disputare, An sit liber à necessitate. Et cum olim negarent Manichæi hominem habere liberum arbitrium, hoc solum negasse hominem esse liberum à necessitate. Nam facilè concedebant, liberum esse à coactione.

6. Hinc oritur tertia differẽtia, quia voluntas, quando operatur ex priori libertate, quæ est libertas à coactione, dicitur sponte seu voluntariè operari, quando verò ex posteriori, dicitur liberè operari. Quid autem intersit inter voluntarium & liberum dicemus cap. 3. q. 3. Hæc sufficiant hoc loco. Reliqua, quæ adferri poterant, infrà commodiùs discutientur, præsertim hæc tria. 1. An homo in statu naturæ corruptæ, in quo iam est, habeat vtramque libertatem, tam à coactione, quàm à necessitate; an verò hanc posteriorem per peccatum primi parentis amiserit. 2. An voluntas hominis cùm naturaliter sit libera à coactione, possit aliquando cogi ad agendum. 3. Cùm eadem voluntas naturaliter sit libera à necessitate, an possit aliquando necessitari ad agendum. Primum punctum disputabitur q. 9. reliqua duo quæst. 10.

QVÆSTIO III.

An sola voluntas formaliter sit libera, an etiam intellectus?

1. DVrandus putat tam intellectum, quàm voluntatem formaliter esse liberam: imò magis intellectum, quàm voluntatem. Priorem partem probat. 1. quia Theologi definiunt liberum arbitrium, quòd sit *facultas rationis & voluntatis*. Ergo tam ratio, quàm voluntas est libera. 2. quia potentiæ rationales sunt liberæ, vt docet Arist. l. 9. Met. c. 3. sed tam intellectus, quàm voluntas, est potentia rationalis: Ergo vtraque formaliter est libera. 3. quia voluntas non potest aliud eligere, quàm quod intellectus iudicat esse eligendum: Ergo si intellectus non est liber in iudicando, nec voluntas potest esse libera in eligendo. Posteriorem probat, quia intellectus non pendet à voluntate, cum tamen voluntas pendeat ab intellectu: Ergo intellectus est magis liber quàm voluntas.

2. Alij docent, solam voluntatem formaliter esse liberam, vt D. Thom. Scotus, Henricus, & pleriq; recentiores. Primò, quia Scriptura soli voluntati tribuit libertatem, vt Eccl. 15. 16. *Si volueris mandata seruare*. Et 1. Cor. 7. 37. *Non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis*. Secundò, quia Patres, vt ostendant soli voluntati inesse libertatem, solent dicere, *Liberum voluntatis arbitrium*, vt Ambrof. l. 1. de fide cap. 3. Aug. lib. de gratia & libero arbitrio, c. 2. & lib. 5. de ciuitate Dei, cap. 9. & Concilium Arausicanum Can. 13. Tertiò, quia si intellectus formaliter esset liber, sequerentur tria absurda. 1. Hominem solo intellectu peccare posse ante consensum voluntatis. 2. Hominem bis peccare in vnoquoq; genere peccati, semel iudicando per intellectum, & semel eligendo per voluntatem. 3. Ignorantiam planè inuoluntariam non excusare à peccato. Quòd autem hæc tria sequantur facilè probatur, quia ad peccandum non requiritur nisi libertas circa obseruationẽ legis, cùm peccatum nihil aliud sit quàm libera legis transgressio. Si ergo libertas est in intellectu ante consensum voluntatis, potest esse peccatum in intellectu ante consensum voluntatis. Vnde vlterius sequitur posse dari peccatum, quod non sit voluntarium, quod est contra D. Aug. in lib. de vera religione, cap. 14.

3. Hæc quæstio, vt supra insinuaui, debet intelligi de libertate à necessitate, non autem de libertate à coactione. Nam certum est, non solam voluntatem hominis, sed etiam intellectum, imò & sensum & appetitum sensitiuum posse esse liberum à coactione. Nam multa sponte, & non coactè agunt. At dubium est, an sicut voluntas, sic etiam intellectus sit liber à necessitate tam contradictionis, quàm contrarietatis. Negantem partem explicabimus. Sit ergo

4. PRIMA CONCLVSIO. Intellectus non est liber à necessitate contradictionis, seu quoad exercitium actus, sicut voluntas, sed positis omnibus ad agendum requisitis, necessariò agit, & non potest non agere. Ratio est, quia intellectus potest elicere tres actus, nempe simplicem apprehensionem, iudicium compositionis, & iudicium illationis. Sed in nullo horum eliciendo est liber à necessitate, quoad exercitium. Non à primo, quia positis omnibus requisitis ad obiectum aliquod apprehendendum, non potest illud non apprehendere, sed necessariò apprehendit: sicut potentia visiua, positis omnibus ad videndum requisitis, non potest suspendere visionem, sed necessariò videt, vt quotidie experimur. Et ratio est, quia tam intellectus quàm sensus, est potentia cognoscitiua: At omnis potentia cognoscitiua, saltem in hac vita pendet ab obiecto, & ab eo recipit speciem, per quam immutatur. Quando ergo immutatur, necessariò agit: quando non immutatur, non potest agere. At voluntas nihil reale recipit ab obiecto, quo in se immutetur, ac proinde ex hac parte, manet in se indifferens, ad illud appetendum vel non appetendum, nisi aliunde necessitetur.

5. Idem dico de reliquis duobus actibus, nempe de iudicio compositionis & illationis. Nam quando intellectui proponitur aliqua propositio, seu affirmatiua, seu negatiua, & simul proponuntur argumenta, quæ conuincant veram esse, non potest per se cessare ab assensu, sed etiam assentitur. Ergo per se non est liber in assensu, quoad exercitium actus. Eadem est ratio, quando proponitur illi syllog. in quo conclusio legitimè sequitur ex præmissis. Tunc enim si rectè illum apprehendit & intelligit, non potest non iudicare, illationem esse legitimam.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Intellectus non est liber à necessitate contrarietatis, seu quoad speciem actus, id est, non potest cuilibet propositioni assensum aut dissensum præbere, prout liber, sed necessariò ad alterutrum determinatur. Ratio est, quia hæc libertas quoad speciem actus supponit alterum quoad exercitium actus: Ergo vbi altera non est, hæc esse non potest. 2. quia si in intellectu proponantur argumenta necessaria: necessariò assentitur, & non potest dissentire, si probabilia necessariò opinatur; si contraria, æque probabilia, necessariò dubitat, nisi accedat inclinatio, vel imperium voluntatis. Atque ita docet Aristoteles lib. 3. de anima, cap. 5. vbi ait nos imaginari posse, quod volumus, non autem opinari, nisi id, quod argumenta concludunt esse opinandum. Et lib. 7. Eth. cap.

2. vbi dicit syllogismum captiosum necessariò inducere dubitationem, cùm ab vna parte videatur incredibile, quod concluditur: & ex altera, non possit contemni argumentum, quandiu solutio non apparet. Idem docet experientia, quia nemo consultat, an debeat veritati cognitæ assentiri, sed simpliciter eò accedit, quò argumentorum vis ducit. Hæc etiam causa est, cur nostra fides Catholica requirat pium voluntatis affectum, quia alioqui intellectus noster non facilè posset adduci, vt crederet ea, quæ rationem ipsam superent.

7. Ex dictis sequitur; Intellectum per se secluso voluntatis affectu, vel imperio, non esse capacem peccati aut meriti. Nam ad peccandum & merendum requiritur libertas à necessitate, nec sufficit libertas à coactione. At intellectus per se non est liber à necessitate, vt probatum est: Ergo per se, non est capax peccati aut meriti. Dixi per se, quia ratione voluntatis potest esse capax, vt infra dicemus.

8. Argumenta Durãdi facilè soluuntur. Nam primò, quòd Theologi dicunt liberum arbitrium esse *facultatem rationis & voluntatis*, id est, quia voluntas in vsu libertatis pendet à ratione seu intellectu, vt sequenti quæstione explicabitur. Secundò; Aristoteles per potentias rationales, non intelligit intellectum & voluntatem, sed artes & scientias, quæ ideo vocantur potentiæ rationales, quia vtimur illis, quando volumus. Neque dicit huiusmodi potentias esse liberas, sed esse ad opposita, quia scil. vna eademque scientia potest esse contrariorum: quo pacto, inquit, ars medicandi potest esse infirmitatis & sanitatis. Et quanquam dixisset eas esse liberas, non tamen sequeretur, esse liberas formaliter, quia satis esset, quòd earum actus essent liberi, non secundùm se, sed ex libero voluntatis imperio. Tertiò, quod obiicitur, voluntatem non posse aliud eligere, quàm quod intellectus iudicat esse eligendum, distinguendum est. Nam si sensus sit, voluntatem determinari ad illud præcisè eligendum, quod intellectus iudicat esse eligendum, negari debet. 1. quia voluntas potest actum suspẽdere, cum sit libera, quoad exercitium actus. 2. potest è duobus eligere minus bonum, etiam si intellectus iudicet alterũ esse præferendum. De qua re dicam qu. 5. Si autem sensus sit, voluntatem non posse quicquam eligere, nisi proponatur ipsi ab intellectu sub ratione boni, concedi potest. At inde nihil sequitur contra nos. Licèt enim hoc ita sit, non ideo intellectus liber est in iudicãdo, & tamẽ volũtas libera est in eligendo.

QVÆSTIO IV.

An intellectus saltem radicaliter sit liber?

1. Alij affirmant, alij negant. Et fortasse in re non est magna dissensio, sed in modo loquendi, Ego vtramque partem controuersiæ breuiter proponam & explicabo. Sit ergo

2. Prima Conclvsio. Licet intellectus non sit formaliter liber à necessitate, vt dictum est, probabile tamen est radicaliter esse liberum, id est libertatem voluntatis oriri ex intellectu, tanquam ex radice. Quod sic explico. Intellectus in eo differt à sensu, quòd sensus non percipiat nisi præsentia, nec possit considerare omnes circunstãtias rei propositæ, ac proinde nõ possit iuxta varias circunstãtias vario modo iudicare de re, sed vno tantùm modo. Intellectus verò, nõ tantùm præsentia sed etiam futura, non tantùm naturam rei, sed etiam singulas circunstãtias perpendit; ac proinde iuxta varias circunstantias potest variè iudicare. Nam quando considerat abstinentiam, ex vna parte iudicat bonam esse, quatenus conducit ad honestam vitam: ex altera malam, quatenus est ingrata carni & appetitui sensitiuo. Eodem modo, quando considerat multa simul, & ea inter se confert, ex vna parte potest vnum alteri præferre, & ex alia postponere. Ex hac ergo varietate & indifferentia iudicij, tanquàm ex radice quadam nascitur indifferentia seu libertas voluntatis: quia ex eo, quòd illi tam vario modo res proponantur, variè & indifferenter potest eligere, & vnum alteri aut præferre, aut postponere.

3. Hoc posito; probatur conclusio: quia libertas voluntatis nihil aliud est, quàm indifferentia quædam, qua potest rem propositam eligere aut respuere: vel, si multæ sint, vnam alteri præferre: Sed hæc indifferẽtia oritur ex intellectu, qui variè iudicat de re eligenda vel respuenda, aut de vna alteri præferenda: Ergo intellectus est radix libertatis in voluntate. Confirmatur 1. quia si quæram, quare voluntas sit libera: optimè respondetur, quia est appetitus rationalis. Et è contrario, quare appetitus in bestiis nõ sit liber: quia non est rationalis. Ergo causa libertatis est ipsa ratio, seu intellectus. 2. quia appetitus non potest aliquid appetere nisi proponatur illi à potentia cognoscente, tanquam bonum & conueniens, nec potest aliquid respuere, nisi proponatur illi tanquàm malum & noxium: Ergo si potentia cognoscens sit determinata, & non proponat nisi vnum siue bonum, siue malum, appetitus necessariò illud appetet aut respuet, vt patet in bestijs, quarum cognitio sensitiua est, & ad vnũ determinata. At si potentia cognoscens sit indeterminata, & proponat varia obiecta, ostendens in singulis esse rationẽ boni & mali, iam appetitus erit liber, & poterit ferri in hanc aut illam partem. Hoc autem fit in nobis, quia intellectus noster potest varia obiecta proponere voluntati, ac proinde voluntas, quæ sequitur intellectum, potest varia obiecta eligere. Radix ergo libertatis est in ipso intellectu.

4. Secvnda Conclvsio. Probabilius est libertatem & indifferentiam voluntatis non oriri ex indifferentia intellectus, tanquam ex radice, seu quod idem est, intellectum non esse radicem libertatis in voluntate, licet sit conditio, sine qua voluntas aliquãdo non posset exercere suam libertatem. Probatur 1. quia nomen radicis significat veram causam: sed intellectus non est vera causa libertatis in voluntate, sed solùm conditio, sine qua voluntas non eligeret liberè. Ergo intellectus non est radix libertatis. Minor patet, quia si intellectus esset vera causa, vel esset causa libertatis quoad actum primum, vel quoad actum secundum. Neutrum dici potest. Non prius, quia libertas voluntatis quoad actum primum, nõ est aliud, quàm ipsa voluntas libera ad quam physicè producendam non concurrit intellectus; vt per se constat. Nec posterius, quia libertas quoad actum secundum non est aliud, quàm ipsa actio à voluntate liberè procedens, nempe ipsa volitio seu electio; sed ad hanc actionem physicè eliciendam non concurrit intellectus, tanquam causa, vt qu. 6. probabo: sed solùm tanquam conditio, quatenus scil. voluntas non ageret nisi obiectum illi ab intellectu proponeretur. Probatur 2. quia prima & præcipua libertas voluntatis est quoad exercitiũ, quam necessariò supponit libertas quoad specificationem, sed ad libertatẽ quoad exercitium non semper requiritur indifferentia intellectus: Ergo indifferentia intellectus non est radix libertatis in voluntate. Minor patet quia voluntas liberè appetit beatitudinem in communi, quoad exercitium, potest enim suspendere actum, si velit: Et tamen intellectus circa beatitudinem, in communi non est indifferens: Ergo, &c.

5. Ad argumentum contrarium facilè respondetur, quia illa varietas seu indifferẽtia intellectus in iudi-

cando non potest vllo modo esse causa libertatis, vt iam ostensum est, sed tantùm conditio, sine qua voluntas non posset liberè exercere omnes suos actus.

6. Ad 1. confirmationem dico, voluntatem ideo esse liberam, quia Deus eam liberam fecit, & appetitum brutorum non esse liberum, quia Deus liberum non fecit. Quòd autem voluntas nostra vocetur appetitus rationalis, hoc ideo est, quia sequitur dictamen rationis: sicut appetitus brutorum dicitur irrationalis, quia non sequitur rationem, sed sensum.

7. Ad 2. dico, solùm probari, quòd nisi potentia cognoscens esset indeterminata, & proponeret varia obiecta, voluntas non posset vnum ex multis liberè eligere, quod concedimus, quia hoc nihil aliud est, quàm illam indeterminationem potentiæ cognoscentis esse conditionem, sine qua voluntas non operaretur hoc modo.

QVÆSTIO V.

An voluntas in vsu suæ libertatis dependeat ab intellectu, & ab eo in alteram partem determinetur?

1. DVo hîc quæruntur. 1. an voluntas in suis liberis actionibus dependeat ab intellectu? 2. an ab intellectu in alteram partem determinetur? Aliqui vtrumque affirmant, hoc sensu. Primò, quòd voluntas in agendo dependeat à practico iudicio intellectus, seu, quòd voluntas non possit aliquid appetere, nisi intellectus practicè iudicet appetendum esse. Secundò, quòd voluntas non solùm dependeat, sed etiam determinetur à practico iudicio intellectus, seu quòd voluntas posito practico iudicio intellectus, determinetur ad sequendum illud iudicium, præsertim si sit vltimum, quod exprimi solet his verbis. *Hoc tunc omnibus consideratis eligendum aut faciendum est.* Scotus, Henricus, & multi alij contra sentiunt. Ego paucis resoluam.

2. PRIMA CONCLVSIO. Voluntas in omni actione, siue libera siue necessaria sit, semper pendet ab intellectu: non tamen semper à practico iudicio intellectus. Prior pars patet, quia voluntas non potest aliquid velle, nisi ab intellectu proponatur illi sub ratione boni: Ergo semper pendet ab intellectu. Hoc sensu dicunt Philosophi: *Voluntatem non ferri in incognitum*, Et, *Nihil esse volitum nisi prius cognitum.* Et Poëta ait, *Ignoti nulla cupido.* Posterior probatur, quia vt voluntas non appetat aliquod obiectum, non semper necesse est, vt intellectus practicè iudicet appetendum esse, sed aliquandò sufficit, si apprehendat illud sub ratione boni. Quod maximè locum habet in repentinis motibus voluntatis, qui fiunt sine præuia deliberatione, quos aliqui vocant *motus primò primos.* Nam ad illos eliciendos non opus est iudicio practico, sed sufficit simplex apprehensio alicuius boni, vt docet quotidiana experientia. Potest etiam habere locum in actu deliberato, vt quando occurrunt duo bona, ex quibus alterum eligendum est: Et intellectus speculatiuè iudicat, alterum esse turpe, alterum honestum ac deinde practicè iudicat, honestum turpi præferendum esse. Tunc enim potest voluntas pro sua libertate eligere bonum turpe, relicto honesto, quantumuis intellectus iudicet, honestum practicè præferendum esse. Huc spectat illud Medeæ apud Ouidiũ. *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Et habemus clarum exemplum in iis, qui contra conscientiam aliquid faciunt, quod sciunt esse prohibitum, & nullo modo faciendum. Nam illis voluntas non pendet à practico iudicio intellectus, sed illud respuit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Voluntas in suis liberis actionibus nõ necessariò determinatur à practico iudicio intellectus, siue quoad exercitium, siue quoad speciem actus. Probatur quia posito practico iudicio intellectus, adhuc manet libera, quoad exercitium actus. Quamuis enim recta ratio iudicet hoc aut illud eligendum esse, potest tamen volũtas suspendere actum, & non eligere, quod intellectus iudicat in praxi eligẽdum esse. Imò potest contrariũ eligere, vt iam ostensum est. Et confirmatur 1. quia hoc est discrimen inter potentias naturales, & liberas, quòd naturales, positis omnibus ad agendum requisitis, necessariò determinentur ad agendum, ita vt non possint non agere: liberæ autem non determinentur, sed possint agere & non agere. At voluntas est potentia libera, vt omnes concedunt. Ergo positis omnibus ad agendum requisitis (quorum vnum est apprehensio, vel iudicium intellectus) potest agere & non agere. 2. Quia si voluntas necessariò determinatur à iudicio intellectus, sequitur primò, voluntatem non posse eligere minus bonum relicto maiori, quia intellectus semper iudicat (nisi fortè erret) maius bonum minori præponendum esse: At hoc est contra experientiam, quia sæpe eligimus minus bonum. Secundò sequitur voluntatem, ex duobus bonis æqualibus neutrum posse eligere, quia rectum iudicium rationis, neutrum alteri præponit.

4. Dices 1. Voluntas non potest aliquid velle sine iudicio intellectus: Ergo, si iudicium est indeterminatum, & ipsa volũtas erit indeterminata: si iudicium determinatum & ipsa erit determinata: sed vltimum iudicium practicum est omnino determinatum: Ergo voluntas necessariò eliget illud, quod vltimum iudicium determinat esse eligendum. Respondeo. Negatur prima consequentia, quia in eo consistit libertas voluntatis: vt posito determinato iudicio intellectus, & omnibus aliis ad agendum requisitis, ipsa adhuc maneat indeterminata & libera. Vnde ergo, inquies tandem determinatur? Respondeo. A seipsa. At aliæ causæ, inquies quia ex se indeterminatæ sunt, non determinant se ipsas vt patet inductione. Nam Sol, qui ex se indifferens est ad producendum equum, aut leonem, non determinat seipsum ad alterutrum producendum, sed necesse est, vt concurrat causa particularis, à qua determinetur. Similiter intellectus, qui ex se indifferens est ad hoc aut illud intelligendum, non potest hoc aut illud determinatè intelligere, nisi determinetur per speciem intelligibilem, quæ hoc aut illud in particulari repræsentet. Ergo idem est de voluntate. Respondeo. Causa efficiens duobus modis potest esse indeterminata. 1. quoad exercitium, 2. quoad specificationem. Illa dicitur indeterminata quoad exercitium, quæ est indifferens ad agendum aut non agendum: Illa verò, quoad specificationem quæ est indifferens ad varios effectus producendos, priori modo, solæ causæ liberæ dicuntur indeterminatæ, quia positis omnibus ad agendum requisitis, adhuc manent indifferentes & possunt agere, & non agere. Neq; necesse est vt huiusmodi causæ ab aliquo determinentur, quia se ipsas actiuè determinant. Posteriori, tam causæ liberæ quàm naturales dicuntur indeterminatæ, quia possunt varios speciè effectus producere: quo pacto voluntas potest exercere actum turpem & honestum. Intellectus potest formare conceptum substantiæ & accidens, Sol potest producere leonem & equum. Huiusmodi ergo causæ, cùm sint ex se indifferentes ad varios effectus, non possunt certum aliquem effectum producere, nisi ab aliquo determinentur siue illa determinatio fiat in genere causæ formalis extrinsecæ, quo pacto determinatur voluntas ad honestum actum, si proponatur illi obiectum honestum: siue in genere causæ efficientis, quo pacto determinatur Sol à leone, ad

producendum leonem, siue in vtroque genere, quo pacto determinatur intellectus per speciem intelligibilem leonis, ad formandum conceptum de leone: Ex his patet solutio ad obiectionem.

5. Dices 2. Voluntas nunquam agit contra vltimum iudicium practicum intellectus: Ergo necessariò sequitur vltimum iudicium, & ab eo determinatur. Respondeo. Antecedés distinguendú est. Potest enim dupliciter intelligi. 1. de vltimo iudicio intellectus, quod præcedit electioné voluntatis; & sic falsum est, vt ex dictis patet, quia voluntas posito quocunq; iudicio intellectus antecedente, adhuc manet libera in eligendo, tum quoad exercitium actus, tú quoad specificationem. Potest enim eligere & non eligere, sicuti vult. Et similiter potest è duobus, hoc eligere aut oppositú. 2. potest intelligi de vltimo iudicio intellectus, quod sequitur electionem voluntatis: Et sic verum est antecedens, sed negatur consequentia. Quod sic ostédo. Proponantur volútati duo bona, quorum alterú maius, alterum minus est. Intellectus iudicet maius eligendú esse: voluntas eligat minus: Et cùm eligit, simul imperet intellectui, vt iudicet rectè factum esse, si non ob aliam causam, saltem quia voluntas ita vult. In hoc casu, voluntas non agit contra vltimum iudicium intellectus, (& sic verum est antecedens) & tamen non sequitur vltimum iudicium, sed potiùs præcedit, & imperat, & sic falsum est consequens.

6. Dices 3. Si voluntas non determinatur à iudicio intellectus, ergo dabitur actio volútatis sine iudicio, & per consequens actio sine obiecto, quod implicat. Prior consequentia videtur certa. Posterior probatur, quia obiectum voluntatis non proponitur voluntati, nisi per iudicium intellectus: Ergo si datur actio voluntatis sine iudicio intellectus, dabitur etiam sine obiecto. Respondeo. Prior consequentia negatur 1. quia voluntas, posito iudicio intellectus, potest suspendere actionem: & sic non dabitur actio sine iudicio, 2. quia ex duobus bonis sibi propositis, potest eligere minus bonum, & sic etiam non dabitur actio sine iudicio, quia licet vnum sit maius, alterum minus bonum, vtrumque tamen iudicatum est bonum.

7. Dices 4. Appetitus bestiarum ideò est determinatus ad vnum, quia cognitio sensitiua est determinata ad vnum. Item, voluntas humana respectu vltimi finis, ideò est determinata ad vnum, saltem quoad specificationem, quia iudicium intellectus est determinatum ad vnum, nec potest repræsentare vltimum finem nisi sub ratione boni. Similiter voluntas beatorum ideo est determinata ad vnum, quoad exercitium respectu essentiæ diuinæ clarè visæ, quia iudicium intellectus est determinatum ad vnum. Ergo à simili, in quacunque re particulari eligenda quando intellectus erit determinatus, etiam voluntas erit determinata. Respondeo: Est dispar ratio in allatis exemplis. Nam primò, appetitus bestiarum est intrinsecè naturalis, non liber: At nostra voluntas est intrinsecè libera. Deinde quòd voluntas nostra respectu finis, aut voluntas Beatorum respectu Dei clarè visi, determinata sit ad vnum, non ideo, præcisè, est, quia intellectus est determinatus ad vnum, sed quia obiectum tale est quod necessitat voluntatem. Alia obiecta particularia non sunt eiusmodi, vt necessitent voluntatem. Dices. Sed quare necessitat, nisi propter vltimum iudicium intellectus? Respondeo. Nó ideò, sed quia ex natura sua tale est, vt si bene apprehendatur, non possit in ipso reperiri vlla ratio mali, quod de aliis obiectis dici non potest.

8. Dices 5. Si voluntas posset aliquid eligere contra iudicium intellectus, posset etiam fieri, vt in voluntate esset peccatum, sine vllo errore vel defectu in intellectu: sed hoc est contra illud Salomonis, Prou. 14. 22. *Errant qui operantur malum.* Respondeo. Non est absurdum, vt peccatum sit in voluntate, antequam error aut deceptio sit in intellectu, vt patet in Angelis malis, & primis parentibus, iuxta communem multorum sententiam. Nec obstat locus Salomonis. Nam etiam illi errant, qui auertunt voluntatem à Deo, quod fit per peccatum. Et ratio est, quia is dicitur errare, qui deflectit à rectitudine, vel à regula sibi præfixa: sed voluntas non minùs potest deflectere à bono, quàm intellectus à vero: Ergo tam voluntas, quàm intellectus potest errare.

QVÆSTIO VI.

An voluntas sit potentia actiua, an passiua?

1. Certum est, aliquo sensu dici posse potentiam passiuam, quia nimirum in se recipit suos actus sicut subiectum recipit accidentia. Quæstio est, an etiam sit actiua: id est, an nó solùm recipiat in se suos actus, sed etiam actiuè illos producat? Negat Godfridus asserens actum voluntatis effectiuè produci, non à voluntate, sed à phantasmate, vel obiecto cognito, vel certè ab intellectu proponente obiectum. Alij contra sentiunt, actum voluntatis actiuè produci ab ipsa voluntate. Hoc interest, quòd aliqui dicant, illum produci à sola voluntate, vt Scotus, Henricus, Capreolus, Ferrariensis; alij partim à volútate, partim ab obiecto, vel potius ab intellectu proponente obiectum, vt Gregorius, Gabriel, Paludanus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Voluntas effectiuè producit suos actus. Est communis sententia contra Godfridum, Et probatur. 1. ex dictis, quia voluntas est potentia formaliter libera, in cuius potestate, est agere & non agere. 2. quia actio voluntatis est vitalis: Ergo debet esse à principio vitali. 3. quia est actio immanens: Ergo producitur ab illo eodem principio, in quo tanquam in subiecto recipitur. Dices. Idem non potest esse principium actiuum & passiuum respectu eiusdem: sed voluntas recipit suum actum: ergo non potest illum efficere. Respondeo. Negatur maior, & datur instantia in omnibus actionibus immanentibus. Nec apparet vlla implicatio.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ad actum voluntatis eliciendum non concurrit phantasma effectiuè, nec etiam obiectum. Prior pars patet, quia in anima separata à corpore non est phantasma, & tamen est actus voluntatis. Posterior patet, quia obiectum potest dupliciter spectari. 1. quoad esse reale, quod habet extra animam. 2. quoad esse apprehensum, quod habet in intellectu. Neutro modo concurrit effectiuè ad actum voluntatis. Non primò, quia quod non existit secundùm esse reale non potest physicè & realiter aliquid producere: sed obiectum voluntatis sæpe non existit secundùm esse reale, vt quando ægrotus appetit sanitatem; Ergo non potest physicè & realiter producere actum voluntatis. Nec secundò, quod obiectum voluntatis secundùm esse apprehensum habet se, vt causa finalis. At causa finalis vt sic, non est actiua: ergo non potest physicè producere actionem.

4. TERTIA CONCLVSIO. Ad actum voluntatis eliciendum, non concurrit intellectus effectiuè. Probatur, quia vel concurreret per se immediatè, vel per suá intellectioné. At neutro modo cócurrit. Non 1. quia intellectus per se immediatè non producit nisi intellectionem. Nec 2. quia intellectio, cùm sit in intellectu, quomodo physicè operabitur in voluntate? Ex dictis sequitur, voluntatem cum generali cócursu Dei, esse totale principium suorum actuum. Non excludo tamen habitus vel auxilia actualia, quæ sunt

in voluntate, sed tantùm phantasma, obiectum, & intellectum, quæ sunt extra voluntatem.

QVÆSTIO VII.

An voluntas versetur tantùm circa bonum?

1. HActenus explicata est natura liberi arbitrij, seu voluntatis, quatenus libera est. Nunc dicam aliquid de obiecto: Et primò quidem, an voluntas versetur tantùm circa bonum. Vbi nota, duplices esse actus voluntatis. Alij consistunt in prosecutione boni, vt amor, desiderium, gaudium: alij in fuga mali, vt odium, timor, tristitia. Est ergo sensus quæstionis, an voluntas ita prosequatur bonum, vt non possit prosequi malum? Et similiter, an ita fugiat malum, vt non possit fugere bonum; vel breuius, an voluntas possit velle malum, & odisse bonum?

2. Affirmant Nominales. 1. quia potest aliquis alterum odio habere. Ergo potest illi expressè velle malum, vt malum est, & nolle bonum, vt bonum est: Ergo potest illi placere malum, & displicere bonum. 2. qui peccat ex malitia, scit se malum agere: Ergò eligit malum sub ratione mali: Et in hoc differt ab eo qui peccat ex fragilitate, vel ignorantia. 3. potest aliquis vt experiatur suam libertatem, respuere bonum, quod illi proponitur. 4. voluntas potest appetere id, ad quod appetendum inclinatur à prauo habitu: sed ab habitu iniustitiæ inclinatur ad malum sub ratione mali: Ergo potest appetere malum sub ratione mali.

3. Antiquiores Scholastici cum D. Thoma negant 1. ex Aristotele lib. 1. Ethicorum, c. 1. vbi ait. *Bonum esse quod omnia appetunt*. 2. ex Dionysio c. 4. de diuinis Nominibus vbi sic habet, *Malorum etiam omnium principium & finis est bonum. Boni enim causa sunt omnia, & quæ bona sunt, & quæ mala, quippe cum hæc quoque boni desiderio agamus. Nemo enim proposito sibi malo facit, quæ facit*. 3. ex Scriptura, quæ sæpe indicat, homines malos non velle malum sub ratione mali, sed sub specie alicuius boni, vt Isaiæ. 5. 20. *Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum*. Et hæc est causa, cur sapient. 14. 11. dicantur creaturæ Dei factæ *in muscipulam pedibus insipientium*, quia scilicet non nisi sub aliqua specie boni alliciunt & decipiunt homines.

4. Aliqui recentiores vtuntur distinctione. Aiunt neminem posse velle malum, quod est sibi malum; nec odisse bonum quod est sibi bonum. Posse tamen velle malum, quatenus est alteri malum, & odisse bonum, quatenus est alteri bonum. In hoc posteriori puncto assentiuntur Nominalibus; in priori, antiquis Scholasticis. Nos in vtroque cum antiquis Scholasticis sentimus adhibita moderatione, quæ sequitur.

5. PRIMA CONCLVSIO. Potest aliquis alteri velle malum, quatenus illi malum est, tamen ratio volendi non potest esse, nisi bonum, sub ratione boni, seu quatenus bonum est. Probatur, quia qui odit hostem suum, vult illi malum, vt malum illius est, & tamen hoc ideo facit, quia putat sibi bonum esse, nocere hosti. Huc spectat sententia Dionysij: Et hinc soluitur primum argumentum Nominalium.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Potest aliquis sibi ipsi velle malum, tanquam obiectum materiale; sed non potest velle, nisi sub ratione boni. Hoc fit in duobus casibus. Primò, quando sciens appetit rem illicitam & prohibitam, propter aliquam vtilitatem aut delectationem, quæ illi annexa est. Hinc soluitur secundum argumentum Nominalium. Secundò, quando appetit sibi mortem, vt euadat aliud malum, quod putat grauius esse morte. Et similiter quando appetit sibi pœnam temporalem, vt possit euadere æternam.

7. Reliqua duo argumenta Nominalium facilè diluuntur. Ad 3. dico in eo, quòd quis velit experiri suam libertatem, inesse aliquam rationem boni. Ad 4. habitum prauum inclinare ad malum, propter aliquod bonum annexum. Nam quando aliquis ex prauo habitu seu consuetudine inclinatur ad luxuriam, sentit se inclinari propter delectationem, quàm concipit in ipsa luxuria.

QVÆSTIO VIII.

An voluntas versetur tantùm circa finem & media?

1. VOluntas potest dupliciter spectari, vt suprà dixi. 1. vt voluntas est, & sic potiùs versatur circa finem. 2. vt libera est, & sic potiùs versatur circa media. Quæstio est, an possit habere aliquem actum, qui nec circa finem, nec circa media versetur? Aliqui negant. Primò, quia debet esse proportio inter intellectum & voluntatem: sed intellectus in iudicando, vel assentitur propositioni propter se, quo pacto assentitur principiis, vel propter aliud, quo pacto assentitur conclusioni, ergo similiter voluntas in appetendo, vel appetit bonum propter se, quo pacto appetit finem, vel propter aliud, quo pacto appetit, media. Ergo non datur tertium. Secundò, quia omne bonum, quod appetit voluntas, vel est vtile, vel honestum, vel delectabile. Si vtile, pertinet ad media: si honestum aut delectabile, ad finem. Alij contra sentiunt, præter volitionem finis & mediorum, posse dari aliam, quæ ab illis diuersa sit; Nam voluntas potest velle aliquid, sub ratione boni tantùm, abstrahendo à ratione finis & mediorum.

2. Nota 1. Actum voluntatis aliquando esse efficacem, aliquando inefficacem, per modum simplicis complacentiæ. Nota 2. in re illa, quæ finis est, tria spectari posse. 1. rationem boni honesti aut delectabilis. 2. rationem appetibilis propter se. 3. rationem finis. Secunda ratio fundatur in prima, Nam ideo aliquid appetibile est, quia bonum est: Et ideo propter se appetibile, quia bonum honestum, aut delectabile est. Tertia, quæ est ratio finis, vtramq; supponit: Et consistit in eo, non quòd bonum propter se appetibile moueat voluntatē ad sui amorem vel desiderium (illa enim est ratio boni propter se appetibilis) sed in eo potiùs quòd amore & desiderio sui moueat voluntatem ad electionem mediorum, quibus bonum illud obtineri possit, si absens sit, aut conseruari, si præsens. Idem seruata proportione dicendum est de mediis: Nam etiam in illis tria spectari possunt. 1. ratio boni vtilis. 2. ratio appetibilis propter aliud. 3. ratio seu causalitas mediorum.

3. Nota 3. nos hic loqui, non tantùm de fine vltimo, qui est Deus; sed etiam de fine proximo, qui potest esse bonum aliquod creatum. Tametsi enim quodlibet bonum creatum, sit medium respectu finis vltimi, potest tamen etiam esse finis, respectu alterius boni creati: Vnde fit, vt vnum idemque bonum creatum, v. g. bonum castitatis, possit habere rationem finis, quatenus est bonum quoddam honestum & propter se amabile, & rationem medij, quatenus est bonum vtile, & propter aliud amabile. His positis, sit.

4. PRIMA CONCLVSIO. Non potest dari actus voluntatis, siue sit efficax, siue inefficax, qui non versetur circa finem, vel circa media, saltem materialiter. Hoc rectè probant argumenta initio allata. Nam omne bonum, vel propter se appetitur, vel propter aliud. Si propter se, potest habere rationem finis: si propter aliud, potest habere rationem medij.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Potest dari actus voluntatis inefficax, seu per modū simplicis cōplacentiæ, qui nec versetur circa media, quatenus habent rationem

mediorum, nec circa finem, quatenus habet rationem finis. Probatur, quia potest aliquis per modum simplicis complacentiæ, amare bonum honestum, aut delectabile sub ratione boni propter se appetibilis, abstrahendo à ratione finis: Et similiter potest amare bonum vtile, sub ratione boni propter aliud appetibilis abstrahendo à ratione medij. Vtrumq; patet in homine coniugato, qui per modum simplicis complacentiæ amat bonum castitatis. Potest enim illud amare propter se, sub ratione boni honesti, ita tamen vt ex amore ipsius non moueatur ad eligenda media, quibus assequatur illud bonum. (Potest enim velle non assequi.) Ergo non amabit sub ratione finis. Similiter potest illud amare propter aliud, sub ratione boni vtilis, ita tamen, vt non eligat vel assumat illud tanquam medium ad aliquem finem consequendum: Ergo non amabit sub ratione medij.

QVÆSTIO IX.

An homo habeat vsum liberi arbitrij?

1. HOmo spectari potest in quadruplici statu. Primò, in statu puræ naturæ, in quo nec gratia, nec peccatum originale locum habet, sed natura humana secundùm se spectata. Hunc statum nunquam habuit homo, nec habiturus est. Secundò in statu innocentiæ, in quo primus parens cum iustitia originali fuit constitutus, antequam peccaret. Tertiò, in statu naturæ lapsæ per peccatum primi parentis, ante gratiam recuperatam. Quartò, in statu naturæ lapsæ, post recuperatam gratiam.

2. Catholici, & aliqui Caluinistæ distinguunt hos omnes status. Lutherani primum & secundum confundunt, quia docent primos parentes non habuisse vlla dona supernaturalia, sed fuisse conditos in puris naturalibus. Philosophi gentiles nullam planè distinctionem admittunt, quia neque agnoscunt gratiam, in qua conditi sunt primi parentes: nec peccatum originale, in quo posteri Adæ nascuntur, sed putant omnes homines nasci in puris naturalibus. Idem ferè sentiunt Pelagiani, qui ante Lutheranos docuerunt, primos parentes habuisse tantùm dona naturalia: & cum Philosophis docent, nullum esse peccatum originale.

3. Nos iuxta distinctionem assignatam (omisso statu puræ naturæ) sic procedemus. Primò, an homo in statu innocentiæ habuerit liberum arbitrium? Secundò, an liberum arbitrium, quod in statu innocentiæ fuit, per peccatum primi parentis penitus sublatum sit? Affirmant Lutherani & Caluinistæ. Tertiò; si sublatum non est, vt consentiunt Catholici, an saltem læsum aut diminutum sit? Quod aliqui videntur asserere. De singulis dicam seorsim.

An homo in statu innocentiæ habuerit liberum arbitrium?

4. PRIMA CONCLVSIO. Homo in statu innocentiæ habuit voluntatem liberam à coactione & necessitate. In hoc conueniunt Lutherani & Caluinistæ cum Catholicis. Et probatur 1. ex illo Eccles. 15. 14. *Deus ab initio constituit hominem & reliquit illum in manu consilij sui.* Quod de primo parente in statu innocentiæ intelligendum est. 2. quia libertas arbitrij est donum naturale, quod haberet homo, si in puris naturalibus conderetur, at dona naturalia in statu innocentiæ fuerunt integra, vt omnes fatentur, tametsi aliqui addant fuisse ornata donis supernaturalibus, vt Catholici & aliqui Caluinistæ, alij id negent vt Lutherani & Pelagiani. Omnes tamen admittunt libertatem arbitrij in illo statu.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Homo in statu innocentiæ habuit vsum liberi arbitrij, non solùm in actionibus naturalibus, sed etiam in supernaturalibus. Ita sentiunt Catholici & quotquot docent, hominem in illo statu habuisse non solùm dona naturalia, sed etiam supernaturalia. Nam si habuit supernaturalia, potuit illis vti, nō minùs quàm naturalibus. Sicut ergo potuit ambulare, sedere, loqui, & seruare legem naturæ, ita potuit credere, sperare, diligere, & seruare præcepta supernaturalia. Nam dona supernaturalia non minorem vim habent ad producendos actus supernaturales, quàm naturalia ad producendos naturales. Rursum, sicut potuit non ambulare, non sedere, non loqui, non seruare legem naturæ, sic potuit non credere, non sperare, non diligere, non seruare præcepta supernaturalia. Nam voluntas ipsius tam fuit libera in vsu donorum supernaturalium, quàm naturalium, alioqui frustra fuissent illi data præcepta supernaturalia.

An liberum arbitrium per peccatum primi parentis penitus amissum est?

6. PRIMA CONCLVSIO. Homo in statu naturæ lapsæ, ante recuperatam gratiam retinet liberum arbitrium in actionibus naturalibus, neque illud per peccatum primi parentis amissum est. Hoc salua experientia negari non potest. Nam quisque in se experitur, quòd pro arbitratu suo possit surgere, aut sedere, ambulare, aut quiescere, tacere, aut loqui, emere, aut non emere. Hæc experientia tam certa est, vt non sit opus alio argumento ad probandam arbitrij nostri libertatem. Vnde rectè dixit Scotus, non rationibus, sed cruciatibus agendum esse contra negantes liberum arbitrium. Tandiu enim verberibus pulsandi essent, donec confiterentur, in nostra potestate esse, eos non amplius pulsare. Quod si conquererentur iniuriam sibi fieri, respondendum esset. Quid de nobis conqueritmini? Vos ipsi asseritis, non esse in nostra potestate cessare à verberando.

7. Accedit consensus totius Orbis, quia nulla fuit vnquam respublica, nullum regnum aut imperium quod non habuerit publicum consilium, Magistratum, leges, pœnas, & præmia, quæ omnia superuacanea essent, si homines non haberent liberum arbitrium. Imò sublato libero arbitrio, peccatum tolli necesse est. Rectè enim docet D. August. in lib. de vera religione, cap. 14. tam certum & omnibus manifestum esse, neminem peccare in eo, quod necessitate facit, *vt nulla hic Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat.* Et in lib. de duabus animabus contra Manichæos, cap. 11. sic scribit, *Nonne hoc cantant & in montibus pastores & in theatris poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & magistri in scholis, & antistites in sacris locis, & in Orbe terrarum genus humanum?*

8. SECVNDA CONCLVSIO. Homo in statu naturæ lapsæ post recuperatā gratiam, retinet liberum arbitrium, non solùm in actionibus naturalibus (de quibus certum est ex præcedenti Conclusione) sed etiam in supernaturalibus, de quibus potissimum nunc ago. Hæc conclusio potest duobus modis intelligi. Primò, de homine peccatore, qui tantùm recuperat gratiam actualem, qua excitatur à Deo ad supernaturales actus fidei, spei, charitatis, & pœnitētiæ. Secundò de homine iusto, qui non solùm recuperat gratiam actualem, sed etiam habitualem, qua formaliter est iustus & sanctus coram Deo. De vtroque vera est Conclusio. Et probatur 1. ex variis Scripturæ testimoniis, quorum aliqua de peccatore, aliqua de iusto intelligi debent. Nam Genes. 4. 7. dixit Dominus ad Cain: *Nonne si bene egeris, recipies, sin autem malè, statim in foribus peccatum tuum aderit? sub te erit appetitus eius* (peccati scilicet) *& tu dominaberis illius* (appetitus scilicet quoad peccatum pro-

pendes, & alliceris) & Deuteron. 39. 15. *Considera quòd hodie proposuerim in conspectu tuo vitam & bonum, & è contrario mortem & malum*, &c. Et infrà: *Testes hodie inuoco cælum & terram, quòd posuerim vobis vitam & mortem, benedictionem & maledictionem. Elige ergo vitam vt viuas, & diligas Dominum* DEVM *tuum*. Et Iosuë, 24. 15. *Sin autem malum vobis videtur, vt Domino seruiatis, optio vobis datur: eligite hodie, quod placet*. Et 2. Reg. 24. 12. *Trium tibi datur optio: elige vnum quod volueris ex his, vt faciam tibi*. Et Ecclesiastici. 31. 10. *Erit illi gloria æterna, qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala & non fecit*. Et Matth. 16. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*.

9. Secúdò probatur ratione, quia vsus liberi arbitrij consistit in eo, vt possis operari, & non operari, prout volueris: at homo, qui accipit gratiam excitantem à Deo, potest cum ea operari & non operari, prout voluerit; Ergo habet vsum liberi arbitrij in actionibus supernaturalibus. Prior pars minoris est certa, quia Deus non alio fine offert homini gratiam excitantem, quàm vt operetur. Ergo quando excitatur à Deo, potest operari si velit; alioqui frustra excitaretur. Posterior probatur, quia Iudæi sæpe fuerunt excitati à Deo, & tamen non sunt cooperati, iuxta illud Actor. 7. 51. *Vos semper Spiritui sancto restitistis*. De quo alibi. Et hæc sufficiant contra hæreticos, qui putant liberum arbitrium penitus sublatum esse per peccatum primi parentis. Deinceps videndum est, an saltem læsum & imminutum sit.

An liberum arbitrium per peccatum primi parentis læsum sit?

10. PRIMA CONCLVSIO. Vis liberi arbitrij tanta núc est, quáta esset in puris naturalibus, ac proinde liberú arbitrium per peccatum primi parentis nó est læsum, aut diminutum, quoad vires naturales. Est communis Theologorum sententia. Et probatur. 1. ex D. Dionysio, quia tam in Angelis, quàm hominibus, naturalia manserút integra, & sola supernaturalia ac gratuita per peccatum, ablata sunt. Secundo, quia nunc possumus ea omnia præstare ex nostro arbitrio, quæ possemus præstare in puris naturalibus. Ergo nunc est táta vis liberi arbitrij, quanta tunc esset. Antecedens patet, quia possumus nunc pro arbitrio ambulare, sedere, loqui, emere, vendere, agrum colere, studere, arma gerere, non minus quàm si essemus in statu puræ naturæ. Et generatim loquendo, possumus nunc eá omnia facere in statu naturæ corruptæ, quæ possunt fieri sine donis supernaturalibus; at in statu puræ naturæ non possumus plura præstare.

11. Dices, sæpe fit, vt homo sit immersus multis flagitiis & variis tentationibus à Dæmone impugnetur, ac proinde non possit tam multa bona præstare, quàm si esset in puris naturalibus sine vllo peccato. Respondeo. Ita est. Hinc tamé non sequitur, liberum arbitrium vi solius peccati originalis diminutú esse, quoad sua naturalia: sed solú vsum ipsius posse interdum aliquo modo impediri ab extrinseco, quod non negamus.

12. SECVNDA CONCLVSIO. Vis liberi arbitrij non est núnc tanta, quanta fuit in statu innocentię, & hoc sensu dici potest, liberum arbitrium per peccatú primi parentis esse læsum ac diminutum. Est contra Pelagianos. Et probatur, quia homo per peccatum primi parentis, amisit multa subsidia supernaturalia, quæ habebat in statu innocétiæ. Tunc enim habebat gratiam, & iustitiam originalem, aliaque dona gratuita, quibus multa poterat præstare, quæ iam non potest. Et iuxta hanc Conclusionem intelligi debet Concilium Tridentin. quando dicit *liberum arbitrium viribus attenuatum & inclinatum esse*. Item Theologi, cum asserút naturam nostram esse *corruptam & deprauatam*. Nam illa verba possunt habere duplicem sensum. Vnus est, qui primò occurrit, ipsam naturam fuisse propriè corruptá, & in suis naturalibus facultatibus accepisse aliquod vulnus. Hic est sensus hæreticorum. Alter est, naturam nostram non ipsam in se esse corruptam, nec in suis naturalibus, sed spoliatam esse donis supernaturalibus, quibus ornata erat in statu innocentiæ. Et quia illis donis poterat multa præstare, quæ ipsa per se non potest, ideo dicitur attenuata, fracta, debilitata. Hic sensus est Catholicorum.

Diluuntur obiectiones contra liberum arbitrium.

13. Ostendi hactenus liberum arbitrium, tametsi per peccatum primi parentis donis supernaturalibus spoliatum sit; nón tamen ablatum, aut læsum esse, quoad vires naturales. Nunc obiectiones Lutheranorum & Caluinistrorum diluendæ sunt.

14. PRIMA OBIECTIO. Scriptura dicit nos nihil, Deum omnia facere: ergo non habemus liberum arbitrium. Antecedens patet ex illo Isa. 26. 12. *Omnia opera nostra operatus es Domine*. Et 1. Cor. 12. 6. *Deus operatur omnia in omnibus*. Et Ephes. 1. 11. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Respondeo. Quod ad rem attinet Deus quidem omnia facit, sed tamen non sequitur, nos nihil facere. Dicitur enim Deus omnia facere, quatenus per concursum suum generalem ad omnes actiones nostras concurrit, & nobiscum operatur. Hic autem concursus non impedit, sed adiuuat libertatem arbitrij. Quod attinet ad testimonia Scripturæ, nihil ad propositum faciunt. Non enim intelligenda sunt de operibus nostri arbitrij de quibus hîc agimus, sed de operibus Dei, quæ à nostro arbitrio non pendent. Nam Isaias loquitur de miraculis Dei. Sic enim ait: *Domine dabis pacem nobis, omnia enim opera nostra operatus es in nobis*, id est, Domine, qui tam potens es, vt operatus fueris omnia miracula, quæ apud nos contigerunt, poteris etiam dare pacem, si voles. Ita Cyrillus explicat. Porrò Apostolus ad Corinthios loquitur de Prophetia, discretione spirituum, & similibus donis gratuitis, quæ Deus in nobis operatur. Verba eius sunt hæc: *Alij quidem datur sermo sapientiæ: alij sermo scientiæ: alij gratia sanitatum: alij operatio virtutum: alij prophetia: alij discretio spirituum: alij genera linguarum: alij interpretatio sermonum*. Et mox sequitur: *Hæc autem omnia operatur vnus atque idem Spiritus, diuidens singulis, prout vult*. Ad Ephesios autem loquitur de negotio vocationis, & prædestinationis, quod dicit pendere ex consilio voluntatis Dei. At ex his testimonijs non sequitur, nos non habere liberum arbitrium. Nisi sic fortè velis argumentari, Deus facit miracula, & distribuit dona gratuita, & in negotio vocationis operatur ex consilio, non temerè aut ex necessitate: Ergo nos non habemus liberum arbitrium. Nihil ineptius.

15. SECVNDA OBIECTIO. Scriptura dicit neque nos, neque consilia nostra esse in nostra potestate. Ergo non habemus liberum arbitrium. Antecedens patet ex illo Ierem. 10. 23. *Scio Domine, quia non est hominis via eius, nec viri est, vt ambulet, & dirigat gressus suos*. Et Prou. 16. 9. *Cor hominis disponit viam suam, sed Domini est dirigere gressus eius*. Et Prou. 20. 24. *A Domino diriguntur gressus viri, quis autem hominum intelligere potest viã suam?* Respondeo. Nostra quidé consilia sunt in nostra potestate, non tamen semper executio consiliorum: quia sæpe fit vt liberè aliquid statuamus, ac decernamus, tamen ab alio impediamur in executione salua interim libertate arbitrij. Et hoc est, quod dicit Ieremias, *non est in potestate hominis via eius* quia, quamuis ipse maturè deliberet, concludat &

proponat, quid agendum sit, tamen progressus & executio negotij non est semper in eius potestate, cùm variis modis impediri possit. Eodem sensu dixit Sapiens: *Cor hominis disponit viam suam*, id est, præmeditatur & ordinat quid, & quomodo faciendum sit: *sed Domini est dirigere gressus eius*, id est, euentus est in manu Dei, à quo petendum est vt dirigat gressus nostros; id est, vt feliciter succedat, quod exequi meditamur.

16. Tertia Obiectio. Scriptura dicit voluntatem nostram à Deo inclinari ad aliquid appetendum aut fugiendum. Ergo non est nobis liberum appetere aliquid aut fugere. Antecedens patet, quia Exodi 11. 2. impulsi sunt Ægyptij à Deo, vt darent Israëlitis vasa aurea & argentea, quæ sanè non dedissent, si fuisset illis liberum. Et 1. Reg. 10. 26. dicitur pars exercitus abiisse cum Saül, *quorum tetigerat Deus corda*. Et 2. Reg. 17. 14. effecit Deus vt Absalon non sequeretur consilium Achitophel. Et 3. Reg. 12. 15. inclinauit Deus cor Roboam, vt sequeretur consilium iuuenum. Et Prou. 21. dicitur, *Cor Regis in manu Domini, quocunque voluerit inclinabit illud*. Respondeo. Non negamus, Deum aliquando posse inclinare voluntates hominum ad aliquid faciendum aut fugiendum, ita vt non sit in illorum potestate hoc agere, aut fugere, sed inde non sequitur, tolli libertatem arbitrij: quia tametsi Deus hoc faceret interdum in aliquo casu, & in certis personis, non tamen semper & in omnibus. Addo, probabilius esse, Deum nunquam vti isto modo inclinandi voluntates hominum, sed alio longè suauiori, nimirum, per internam suasionem, mouendo animum, vt libenter & liberè hoc, aut illud faciat. Hoc modo inclinauit corda Ægyptiorum, vt libenter darent Hebræis sua vasa aurea & argentea, quia obiecit eorum menti rationem aliquam, quam præuidebat aptam esse ad persuadendum, vt putarent rectè facturos se si darent sua vasa Israëlitis. Eodem modo factum est iis, qui secuti sunt Saülem, quia Deus persuasit eorum mentibus, bonum esse obedire Regi à Deo electo. Similiter de aliis dicendum est. Porrò locus Prouerbiorum, qui adductus est, dupliciter explicari potest. 1. vt intelligatur de executione consiliorum Regis, & sensus sit: Deum posse impedire executionem regiarum voluntatum, ac decretorum. 2. vt intelligatur de ipsis voluntatibus Regum, & sensus sit, Deum posse mutare corda & voluntates Regum, quia potest illis proponere aliquam rationem, propter quam cupiant mutare sua consilia. Vtrumque verum est, & ex neutro sequitur, liberum arbitrium amissum esse.

17. Quarta Obiectio. Scriptura dicit nos non posse bene aut malè agere pro arbitrio nostro. Ergo non habemus libertatem arbitrij. Antecedens probat Lutherus ex illo Isaiæ 41. 23: *Benè, aut malè, si potestis, facite*. Respondeo; Lutherus nimis crassè abutitur verbis Scripturæ. Nam Isaias non loquitur de hominibus, sed de idolis gentium. Et sicut Dauid irridet idola gentium Psalm. 113. 4. cùm ait, *Simulachra gentium argentum & aurum, opera manuum hominum: Os habent, & non loquentur, oculos habent, & non videbunt*: sic Isaias exprobrat illis imbecillitatem, quòd cum Dij habeantur à stultis hominib. non possint tamen aliquid benè aut malè facere.

18. Qvinta Obiectio. Augustinus in Enchiridio cap. 30. sic habet: *Libero arbitrio malè vtens homo, & se perdidit, & ipsum*. Respondeo. Loquitur Augustinus de libero arbitrio, non quoad vires naturales, sed quoad supernaturales, nec respectu operum naturalium aut ciuilium, sed eorum quæ prosunt ad salutem: Nam illa libertas quam habebat Adamus ex donis supernaturalibus, ad vitam æternam promerendam, per peccatum amissa est, nec potest recuperari, nisi ex meritis Christi recuperetur illa dona supernaturalia, quæ ad libertatem requiruntur. Quod autem hæc sit mens Augustini, patet ex ipsius lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum. c. 2. vbi sic ait: *Quis nostrum dicat quòd primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem perijt per peccatum, sed illa quæ in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate iustitiam, propter quod natura humana diuina indiget gratia, dicente Domino: si vos filius liberauerit, tum verè liberi eritis: & vtique liberi ad bene iustéque viuendum. Nam liberum arbitrium vsque adeo in peccatore non perijt, vt per illud peccent, maximè omnes qui cum delectatione peccant.* Et lib. 2. c. 5. *Peccato Adæ arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus; sed ad peccandum valere in hominibus subditis Diabolo: ad benè autem piéque viuendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis, Dei gratia fuerit liberata, & ad omne bonum adiuta.* Hæc omnia cohærent cum illis, quæ Conclusione secunda dicta sunt.

QVÆSTIO X.

Quibus modis impediri videatur vsus liberi arbitrij.

1. Disputari solet de his modis. 1. an impediatur per gratiam efficacem. 2. an per præscientiam Dei. 3. an per voluntatem & decretum Dei. 4. an per prædestinationem. 5. an per præceptum superioris. De his alibi actum est. Sunt alij modi, de quibus nunc agam. 1. an impediatur per peccatum mortale. 2. an per metum. 3. an per concupiscentiam. 4. an per ignorantiam, 5. an per vim & coactionem. Igitur 1. quæritur?

An vsus liberi arbitrij impeditur per peccatum mortale?

2. Hoc tripliciter intelligi potest. 1. an homo existens in peccato mortali habeat vsū liberi arbitrii in actionibus naturalibus, ac ciuilibus, quæ ex se indifferētes sunt; cuiusmodi sunt loqui, ambulare, sedere, comedere. 2. an habeat vsum liberi arbitrij in actionibus virtutum moralium, vt iustitiæ, temperantiæ, misericordiæ, & similium, quæ vires humanas non excedunt. 3. an habeat vsum liberi arbitrij in actionibus virtutum supernaturalium, vt fidei, spei, charitatis, pœnitentiæ, religionis.

3. Circa primum sensum non potest esse difficultas. Nam, vt suprà dixi, quilibet experitur, se pro suo arbitratu posse eiusmodi actiones exercere, aut omittere. Nec Lutherani & Caluinistæ id negant.

4. Circa secundum aliquid difficultatis est. Tametsi enim concedant aduersarii peccatorem posse pro suo arbitrio vel facere, vel omittere opera virtutum moralium, ac proinde respectu illorum operum habere libertatem quoad exercitium: negant tamen habere libertatem quoad speciem boni & mali. Putant enim omnia opera, quæ fiunt à peccatore, vitiosa & inquinata esse, nec vllum bonum opus ab eo fieri posse.

5. Circa tertium, certum est ex iis quæ diximus, peccatorem sine gratia excitante & adiuuante non posse elicere supernaturales actus fidei, spei, & charitatis, ac proinde sine gratia nō posse habere vsum liberi arbitrii respectu eorūdem actuum. Non enim potest illos exercere sine gratia. At posita gratia dubium est. 1. An liber sit quoad exercitium; Negat Caluinus asserens hominem excitatum gratia actuali nō liberè, sed necessariò operari. Hoc alibi refutandū est. 2. An posita gratia sit liber quoad speciem boni? Hoc etiam negat Caluinus, quia putat omnia opera hominis, etiam illa quæ fiunt ex gratia, esse impura & inquinata

quod hoc loco refutandum est. Sit ergo.

6. PRIMA CONCLVSIO. Homo existens in peccato mortali, potest habere vsum liberi arbitrij circa opera moralia, non solùm, quoad exercitium, sed etiā quoad speciem boni. Prior pars de exercitio conceditur ab aduersarijs. Et meritò. Nam si peccator non posset pro suo arbitrio exercere, aut omittere opera virtutum moralium, frustra darentur illi præcepta de iis exercendis: frustra essent monitiones, terrores, pœnæ, præmiā. Posterior, de specie boni facilè probatur, quia peccator potest facere quædam opera moralia, quæ quidem non sint meritoria vitæ æternæ, sed tamen moraliter bona seu rectæ rationi consentanea. Hoc patet 1. ex dictis, quia mala opera non solent præcipi, sed bona: at peccatori iure naturali ac diuino præcipitur, vt faciat opera iustitiæ, temperantiæ, misericordiæ: ergo huiusmodi opera, quatenus præcipiuntur, bona sunt. Hoc autem præceptum potest impleri à peccatore, alioqui frustra illi daretur. Ergo peccator potest facere opera moraliter bona ac honesta. 2. Quia opera virtutum moralium sunt bona ex obiecto: Ergo si fiant propter bonum finem, non possunt esse mala. At possunt fieri à peccatore propter bonum finem, nempe propter honestatem, aut conformitatem cum recta ratione. Ex eo autem quòd fiāt ab homine peccatore, non possunt fieri mala. Nam quādo is, qui dat eleemosynā, facit hoc propter bonū finem, iam non facit vt peccator, sed vt homo vtens recta ratione. Hoc ostendam in exemplo. Nam si homo impudicus det pauperi eleemosynam, non facit hoc ex impudicitia, sed ex misericordia. Vnde fit, vt opus illud per accidens tantùm sit hominis impudici, per se autem misericordis. Quod ex eo patet: quia si opus illud inquinaretur ab impudicitia hominis impudici, iam eleemosyna hominis impudici, esset peccatum contra pudicitiam, quod est absurdissimum. 3. Quia constat ex scripturis, Deum sæpe remuneratum esse opera infidelium & peccatorum; cùm ergo Deus sit iustus, & non soleat remunerari mala, sed potiùs punire: necesse est, non omnia opera infidelium & peccatorum esse mala; sed quædam moraliter bona. Exodi 1. legimus, quòd Deus benefecerit obstetricibus Ægyptiis, eo quòd clam conseruassent infantes Hebræorum, quos Pharao Rex iusserat interfici. Et Aug. in lib. contra mendacium. c. 25. disertè addit Deum benefecisse obstetricibus, non quòd mentitæ essent, sed quòd in populum Dei misericordes fuissent. Similiter Ezech. 29. legimus, quòd dederit mercedem exercitui Nabuchodonosoris, eo quòd fideliter suo regi seruisset in bello iusto contra Tyrum. Et de Daniele cōstat quòd hortatus fuerit Nabuchodonosorem, vt faceret eleemosynas, quibus Dei iram placaret. Quòd si eleemosynæ hominis infidelis hoc efficere potuerunt, certè bona opera erant, nòn mala, quia hæc non placant iram Dei, sed magis accendūt. Eodem sensu dixit Aug. lib. de prædestinat. Sanctorum, c. 7. & l. 1. de Baptismo contra Donatistas. c. 8. eleemosynas Cornelij antequam in Christum crederet, fuisse Deo acceptas, & l. 5. de Ciuit. Dei, cap. 15. Deum dedisse Romanis tam amplum imperium, vt in hac vita remuneraretur bonas eorum virtutes.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Homo existens in peccato mortali, si habeat gratiam excitantem, potest habere vsum liberi arbitrij circa opera supernaturalia fidei, spei, charitatis, non modo quoad exercitium, sed etiam quoad speciem boni. Prior pars, de exercitio patet ex Concil. Trident. sess. 6. c. 5. & alibi probanda est. Posterior, de specie boni, negari non potest, nisi dicamus Deum authorem peccati. Nam si peccator, quando excitatur à Deo ad opera supernaturalia, non potest bene operari, sed tantùm malè, planè sequitur, illum à Deo excitari ad malè operandum, quod impium est. Deinde si actus fidei, spei, & charitatis boni non sunt, præsertim quando fiunt ex gratia Dei, quomodo prosunt ad iustificationem impij? An actus, qui reuera mali & inquinati sunt, ad salutem prodesse possunt? Nemo sanus id dixerit.

Soluuntur obiectiones.

8. Primò sed multa obiiciūt aduersarii, quibus cōnantur probare peccatores non habere libertatē ad bene operandum, sed omnia ipsorum opera mala esse. Ac primò obiiciunt illud Prou. 15. 8. *Victimæ impiorum abominabiles Deo.* Et Isa. 1. 13. *Ne offeratis vltra sacrificium frustra: incensum abominatio est mihi: calendas vestras, & solennitates vestras odiuit anima mea.* Et cap. 66. 3. *Qui immolat bouem, quasi qui interficiat virum.* Vnde sic concludunt, sacrificia impiorum displicent Deo: Ergo multò magis alia opera quæ minus speciosa sunt. Respond. Non sequitur, quia magna differentia est inter sacrificia, & opera moralia. Nam ad sacrificia ritè offerenda, requiritur detestatio peccati, aut puritas conscientiæ, quæ non requiritur ad opera moralia bene facienda. Hoc ostendo ex fine vtrorumque. Finis sacrificiorum est, placare Deum, impetrare noua beneficia, pro acceptis gratias agere. Hunc finem non potest consequi impius, qui peccatum non detestatur. Quomodo enim placabit Deum, qui non dolet se Deum offendisse? Quomodo impetrabit beneficia ab eo, cui nō vult reconciliari? Quomodo gratias ei aget, qui inimicus est? At finis operum moralium potest obtineri à peccatore. Nam verbi gratia, finis eleemosynæ est, subuenire indigentibus. Hoc luxuriosus potest facere.

9. Secundò obiiciunt illud Psal. 13. 3. & Rom. 3. 12. *Omnes declinauerunt, simul inutiles facti sunt, non est qui faciat bonum, non est vsque ad vnum.* Respondeo. omnes per peccatum primi parentis facti sunt inutiles ad facienda opera salutaria, quæ prosint ad salutem æternam obtinendam, ac proinde, vt loquitur Apostolus *omnes egent gratiā Dei*, per quam fiant vtiles. Atque hunc esse sensum illius loci, patet ex scopo Apostoli, quia vult probare, non solùm Gentiles, sed etiam Iudæos egere Christo redemptore; eo quod omnes, tam hi, quàm illi peccarint in primo parente, ac proinde sine gratia Dei, quæ datur per Christum liberari non possint. Non ergo vult Apostolus, neminem posse moraliter bene operari, sed hoc vult neminem sine gratia Dei posse facere opus aliquod meritorium vitæ æternæ, quod verissimum est.

10. Tertiò obiiciunt illud Matt. 7. 18. & Lucæ 43. *Non potest arbor mala bonos fructus facere*, id est, homo impius non potest facere vllum bonum opus. Respondeo. Illa sententia bis à Christo pronunciata est, diuerso tempore, & diuersa occasione, ac proinde non eundem sensum habet apud Matth. & Luc. Apud Matthæū loquitur Christus de veris & falsis Prophetis, id est de Catholicis & hæreticis, qui ex fructu doctrinæ dignosci debent. Nam doctrina Catholica parit obedientiam, pacem, concordiam, & similes fructus: hæretica verò discordiam, factiones, contumaciam, rebellionem. Vnde patet hoc testimonium Matthæi, non pertinere ad quæstionem, quam nunc tractamus. Apud Lucam verò loquitur Christus de hominibus iustis & impiis, quia homines iusti non possunt facere opera meritoria mortis æternæ, nisi desinant esse iusti: & impij nō possunt facere opera meritoria vitæ æternæ, nisi desinant esse impij. Itaque per bonos fructus, quos non potest facere mala arbor, non intelliguntur opera moraliter bona, sed opera salutifera, quæ mereantur vitam æternam. Hoc patet ex vsu

Scripturæ, quæ passim hoc sensu loquitur, vt Matth. 3. 10. *Omnis arbor quæ non facit fructum bonum*, id est, dignum pœnitentiæ, *excidetur & in ignem mittetur.* Et Io. 15. 5. *Qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum.* Et Rom. 6. 22. *Nunc vero liberati à peccato, serui autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem.*

11. Quartò obiiciunt illud Ioan. 3. 6. *Quod natum est ex carne, caro est*, id est, quicquid proficiscitur à peccatore peccatum est. Respondeo: sensus est, Qui nascitur ex Adamo per carnalem generationem, filius Adæ est. Qui nascitur ex Deo per spiritualem generationem, filius Dei est. Hic sensus colligitur ex scopo Christi. Vult Christus ibi ostendere necessitatem Baptismi, hoc modo: vultis esse hæredes vitæ æternæ, debetis iterũ nasci: non ex homine, sed ex Deo: quia prima vestra natiuitas, qua nati estis per carnalem generationem ex parentibus, non sufficit ad vitã æternam, cum per eam non sitis facti spirituales & diuini, sed carnales & humani. Itáque secundò vobis nascendum est per generationem spiritualem, vt efficiamini filij Dei & possitis adire hæreditatem filiorum Dei.

12. Quintò obiiciunt illud Rom. 14. 23. *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* : Ergo quicquid agit homo infidelis, peccatum est. Respondeo. Per fidem ibi non intelligitur fides, qua credimus in Christum, & à qua dicimur fideles : sed fides qua credimus aliquid esse licitum, aut illicitum, quæ vulgò conscientia dici solet. Itáque sensus illius loci est, omne illud peccatum esse quod fit reclamante conscientia, siue fiat ab homine fideli, siue infideli. Ita plerique interpretes. Et patet ex ipso contextu; quia Apostolus ibi disputat de cibis mundis & immundis secundùm legem, & ait, *Qui autem discernit, si manducauerit, damnatus est, quia non ex fide : Omne autem quod non est ex fide, peccatum est*, id est, qui discernit inter cibos mundos, & immundos, si manducauerit immundos damnatus est, quia facit contra id, quod credit esse faciendum, credit enim cibos immundos non esse manducandos, & tamen eos manducat. Igitur contra fidem, id est, contra conscientiam agit. Quidquid autem fit contra conscientiam, peccatum est. Hinc natum est illud axioma Theologorum: Conscientiam quamuis erroneam, semper obligare, nunquam enim licet contra conscientiam facere.

13. Sextò obijciunt illud Apostoli ad Titum 1. 15. *Omnia munda mundis, coinquinatis autem & infidelibus, nihil est mundum, sed inquinatæ sunt eorum mens & conscientia.* Respondeo. Apostolus non loquitur de operibus infidelium: sed de cibis mundis, & immundis, secundùm legem, vt sensus sit: Hominibus iustis & fidelibus, nullus cibus est immundus post abrogatam legem; Iudæis autem infidelibus, qui non volunt Christum admittere, omnes sibi sunt immundi, etiam illi qui lege censebantur mundi, quia inquinatam mentem, & erroneam conscientiam habent. Si ergo manducant immundos, peccant contra conscientiam, quia credunt lege prohibitos, si mundos, etiam peccant, quia credunt legem Mosaïcam, quæ statuit discrimen inter mundos & immundos, adhuc durare, & Christum nondum venisse, quod est impium, & contra fidem. Addo, etiam si Apostolus loqueretur de operibus infidelium, non tamen sequi, omnia opera infidelium, esse immunda, sed ea tantùm, quæ ex impietate, & infidelitate procedunt. Ratio est, quia sicut Apostolus dicit, omnia esse immunda infidelibus, ita etiam dicit, omnia esse munda mundis : At non omnia opera iustorum sunt iusta, cum sæpe sint peccata venialia; sed ea tantum, quæ fiũt ex iustitia. Ergo similiter, non omnia opera infidelium sunt iniusta, sed ea tantùm, quæ fiunt ex infidelitate & iniustitia.

14. Septimò obijciunt Augustinum, qui Epist. 106. sic ait : *Si liberum arbitrium aliquantum ad non peccandum valeat, nullus locus adiutorio gratiæ reseruatur.* Et lib. 3. contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 8. *Liberum arbitrium captiuatum non nisi ad peccatum valet, ad iustitiam verò nisi diuinitus liberatum, adiutúmque non valet.* Respondeo. Augustinus duo hîc dicit. 1. Liberum arbitrium sine gratia non valere ad omne peccatum vitandum, 2. non valere ad iustitiam fidei. Vtrumque rectè dixit contra Pelagianos. Ex priori non sequitur non valere ad peccatum aliquod vitandum, præsertim in rebus moralibus. Nec ex posteriori, non valere ad iustitiam seu honestatem moralem.

15. Octauò sic potest obijci, Idololatra habet idolum pro Deo, & consequenter pro vltimo fine : Ergo omnia opera sua refert ad honorem idoli : Ergo omnia sunt peccata mortalia. Similiter quilibet peccator constituit finem vltimum in creatura : Ergo omnia facit propter illam, tanquam propter vltimum finem. Respondeo. Non omnia opera Idololatræ procedunt ex intentione expressa vel implicita placendi idolo, vt patet experientia. Nam quando dat eleemosynam pauperi ex eo præcisè, quia recta ratio id dictat faciendum, nihil cogitans de falso suo Deo, non refert illud opus in falsum suum Deum, neque explicitè, cum de eo non cogitet: neq; implicitè, quia ex præcedenti intentione placendi idolo, non applicuit se ad hoc opus, sed ex solo dictamine rectæ rationis, Itaq; istud opus non inquinatur ab operante, sed sicut procedit à recta ratione, & bona inclinatione voluntatis, quam Deus inseuit, ita ex natura sua tedit in verum Deum, licet ab operante eò non referatur. Alij autem peccatores, qui non colunt falsos deos, nõ habent creaturã pro vltimo fine, quando peccant, nisi interpretatiuè. Nec alia sua opera, quæ sequuntur, referunt ad creaturam tanquam ad vltimum finem, qui enim semel incidit in fornicationẽ, non censetur omnia opera subsequentia referre ad fruendum simili voluptate.

16. Dices: Licet idololatræ & alij peccatores non referant omnia sua opera ad malum finem, tamen quia non referunt illa ad Dei honorem, non possunt esse bona. Nam præceptum Apost. est. 1. Cor. 10. 31. *Siue manducatis, siue bibitis, siue aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Cum ergo peccatores, & idololatræ nullum suorum operum referant in gloriam Dei, quippe cùm non habeant gratiam, sine qua id facere non possunt, necesse est, nullum eorum operum esse bonum, quia omnia fiunt contra præceptum Apostoli. Respondeo. Non necesse est, vt omne opus referatur ab operante ad honorem Dei : sufficit enim, vt ex natura sua tendat in Deum ; quòd tunc fit, quando honestum est, & rectæ rationi consentaneum. Nec Apostolus præcipit, sed consilium dat. Hortatur enim Corinthios ad id, quod perfectum est, non ad id, quod simpliciter necessarium est.

17. Vltimò sic obiicitur: Dæmones non possunt facere vllum bonum opus morale. Ergo nec peccatores, cùm sit par ratio : imo maior ratio videtur esse, cur Dæmones possint facere, cum & natura perfectiores sint, & non habeant carnalem concupiscentiam per quàm à bono impediantur. Respondeo. Antecedens dubium est, quia multi affirmant, Dæmones posse aliquod opus bonum morale facere, vt Scotus, Durandus, & Valentia, licèt alij negent. Sed quidquid sit de Antecedente, neganda est consequentia : nam dæmones sunt obfirmati in actuali odio Dei, & semper ex illo odio operantur : ac proinde semper malè operantur. Peccatores in hac vita, nec

sunt in actuali odio Dei, nec ex odio semper operantur?

An vsus liberi arbitrij impediatur per metum?

18. Certum est, simpliciter non impediri, ne quidem per metum grauem, qui cadit in constantem virum. Quæritur 1. An aliquo modo impediatur. 2. an peccet, qui ex graui metu transgreditur aliquam legem. 3. an contractus sint validi, qui ex tali metu initi sunt? De singulis dicam.

19. Prima Conclvsio. Vsus liberi arbitrij non quidem simpliciter, sed tamen aliquo modo impeditur per grauem metum. Ratio est, quia vsus liberi arbitrij in duobus potissimum consistit. 1. vt voluntariè seu spontè agas, & non coactè. 2. vt liberè, ita vt possis non agere. Prior modus operandi impeditur aliquo modo per metum, quia quod facis propter metum, quod alioqui facturus non esses, non facis omnino spontè & voluntariè. Posterior non impeditur, sed potiùs augetur. Nam tunc censetur esse maior libertas in agendo, quando ex vtraque parte habes vrgentem aliquam causam. Tunc enim non subitò raperis in vnam partem præ alia, sed magis ad vtramque indifferens es. At quando facis aliquid ex metu, tunc ex vtraque parte habes vrgentem causam. Nam ex vna velles non facere, ex displicentia obiecti, ex altera velles facere propter metum alicuius mali.

20. Secvnda Conclvsio. Qui ex graui metu, vt verbi gratia ex metu mortis, transgreditur aliquam legem, aliquando peccat, aliquando non peccat. Tunc peccat, quando lex obligat, etiam cum periculo mortis. Huiusmodi sunt leges diuinæ. Tunc non peccat, quando lex tam seuerè non obligat. Huiusmodi sunt leges aliquæ humanæ, de quibus latiùs in Tractatu de legibus.

21. Tertia Conclvsio. Si graui metu, sed tamen iustè, coactus es contrahere vel pacisci, validus est contractus. Est communis sententia. Hoc modo qui contraxit sponsalia metu excommunicationis, compelli potest ad matrimonium, & tenebit contractus, cap. *Ex litteris*. 2. de sponsalibus. Qui violauit virginem, compellitur eam dotare, vel ducere. Qui promisit aliquid, ne accusaretur de crimine, de quo iure poterat, tenetur. Ratio est, quia huiusmodi metus non facit contractum simpliciter inuoluntarium; nam qui contrahit, absolutè consentit: omnibus enim consideratis, vult. Cum ergo nulla interueniat iniuria, contractus erit validus.

22. Qvarta Conclvsio. Si graui metu, sed iniustè coactus es contrahere, contractus neque iure naturæ, neque iure positiuo, omnino irritus est, potest tamen rescindi, & in irritum reuocari, pro arbitrio tuo, qui iniustè metum passus es. Hæc Conclusio habet tres partes. Prima est, huiusmodi contractum non esse omnino irritum iure naturæ. Ita Dominicus Sotus in 4. d. 20. qu. 1. art. 5. & alij. Ratio est, quia si iure naturæ esset irritus, id proueniret vel ex defectu consensus, vel quia interuenit iniuria. Non ex defectu consensus, quia quando quis cogitur iusto metu pacisci, valet pactum ratione consensus. At similis est consensus in metu iniustè incusso. Nec ratione iniuriæ, quia hæc non est immediata causa contractus, sed consensus contrahentis: Ergo si est sufficiens consensus, contractus erit validus, licet ratione iniuriæ rescindi possit, vt dicam.

23. Altera pars est, eiusmodi contractum non esse omnino irritum iure positiuo. Ita Nauar. in c. *Accepto* oppos. 5. n. 7. & alij. Probatur ex iure ciuili. instit. de exception. in principio, *Si metu coactus, stipulanti Titio promisisti, quod non debueras promittere, palam est, iure ciuili te obligatum esse, & actio quæ intenditur, dare te oportere, efficax est.* Vbi Glossa; *Obligatum esse, scilicet; inspecto iuris rigore.* Et, *efficax est scilicet in sui substantia*, Idem probari potest ex *l. si mulier*, §. finali, ff. quod metus causa, & ex l. vlt. C. de his, quæ vi. Solent tamen excipi aliquot casus in quibus metu facta sunt omnino irrita. Vide Lessium, lib. 2. de iust. cap. 17. dub. 6.

24. Tertia pars est, talem contractum rescindi posse pro arbitrio eius, qui iniustè metum passus est. Hinc illud in iure Canonico, *Quæ vi vel metu fiunt, debere in irritum reuocari, debere robore firmitatis carere.* c. 2. & 4. De his, quæ vi. Et in iure ciuili, *Venditiones, Donationes, Transactiones, quæ per potentiam extortæ sunt, præcipimus infirmari.* l. vlt. C. de his, quæ vi. Ratio est, quia qui metum iniustè incussit, iniuriam alteri intulit; Ergo tenetur illum in priorem statum restituere, & alter habet ius exigendi hanc restitutionem. Huc spectat illud ex citata l. si mulier. *Per prætorem restituendus sum, vt abstinendi mihi potestas tribuatur.*

An vsus liberi arbitrij impediatur per concupiscentiam?

25. Repeto, quod suprà dixi, vsum liberi arbitrij in duobus consistere. 1. Vt voluntariè seu sponte agas, & non coactè. 2. Vt liberè agas, ita vt possis non agere. Hoc posito, quæritur. 1. An modus agendi voluntariè impediatur per concupiscentiam? 2. An modus agendi liberè impediatur per concupiscentiam? Alij proponunt sub his terminis. 1. An concupiscentia minuat aut impediat voluntarium? 2. An minuat, aut impediat liberum? Res contrario modo hîc habet, ac in metu. Hoc paucis explicabo.

26. Prima Conclvsio. Concupiscentia non impedit sed potiùs auget volũtarium. Ita D. Thomas in 1. 2. quæst. 6. a. 7. Ratio est, quia quò concupiscentia maior est, quæ te allicit ad agendũ, eò magis sponte ac voluntariè facis, quod facis. Hoc intellige si sequaris ductũ concupiscentię. Nam si resistas, secus est.

27. Dices 1. Concupiscentia perturbat & minuit vsum rationis? Ergo etiam minuit voluntarium, quia vsus rationis est principium voluntarij. Respondeo. Duo spectari debent in voluntario. Vnum est principale, nempe inclinatio, seu impetus voluntatis in obiectum. Alterum minùs principale, nempe cognitio obiecti. Prius augetur per concupiscẽtiam, vt dictum est, posterius partim minuitur, partim augetur. Minuitur, quatenus iudicium rationis perturbatur, augetur quatenus augetur apprehensio obiecti concupiti. Nam concupiscentia ex vna parte facit vt intellectus non perfectè consideret obiectum esse turpe ac prohibitum, & sic minuit cognitionem: ex altera, facit, vt intellectus maiori vi consideret id, quod est delectabile in obiecto, ac proinde proponat voluntati sub ratiõne maioris boni, & consequenter voluntas intensiùs illud appetat: & sic auget cognitionem & voluntarium.

28. Dices 2. Concupiscentia minuit peccatum: Ergo etiam minuit voluntarium, quia voluntarium est de ratione peccati, ac proinde cùm minuitur peccatum, minuitur etiam voluntarium. Antecedens patet ex communi consensu Theologorum, qui docent peccata, quæ fiunt ex concupiscentiâ, aut simili passione animi, cæteris paribus, leuiora esse, quàm quæ fiunt omnino deliberatè. Et ratio est, quam iam antè attigi, quia eiusmodi passiones perturbant vsum rationis. Respondeo. Solutio pendet ex sequenti Conclusione.

29. Secvnda Conclvsio. Cõcupiscẽtia minuit libertatem agendi. Ratio est, quia tunc censetur minui libertas in agendo, quando voluntas magis trahitur in vnam partem, quàm in alteram. Tunc enim non est

æquè indifferens ad vtramque. At per concupiscentiam magis trahitur in vnam, quàm in alteram partem: Ergo per concupiscentiam minuitur libertas.

30. Dices: Etiam per metum magis trahitur in vnam, quàm in alteram partem: Ergo etiam per metum minuitur libertas, quod tamen supra negatum est. Respondeo. Non sequitur. Nam metus trahit voluntatem in illam partem, ad quam per se non afficitur voluntas. Ac proinde cùm affectus voluntatis propendeat in vnam partem, & metus conetur illam trahere in alteram, fit, vt maior fit indifferentia in vtramq; partem. At concupiscentia trahit voluntatem in illam eandem partem, ad quam per se afficitur voluntas, ac proinde tam effectus voluntatis, quàm concupiscentia, incumbunt simul in vnam partem. Ex quo efficitur, vt non maneat tanta indifferentia seu libertas in vtramque partem.

31. Hinc patet, quare peccata, quæ fiunt ex concupiscentia, sint leuiora, cæteris paribus: cùm tamen sint magis voluntaria. Nam hoc ideo est, quia sunt minùs libera. Nec obstat, quòd voluntarium dicatur esse de ratione peccati, ex quo videtur sequi, quòd eò grauiora sint peccata, quò magis sunt voluntaria. Nam qui hoc dicunt, accipiunt voluntarium pro libero. Cùm ergo peccata ex concupiscentia sint minus libera, necesse est, cæteris paribus, minus grauia esse.

32. Quæres, an concupiscentia, quæ minuit libertatem, vt dixi, possit aliquando eam tollere, & inferre voluntati necessitatem agendi? D. Thom. q. 10. art. 3. videtur negare. Ratio eius est, quia motus concupiscentiæ vel est tã vehemens, vt totaliter absorbeat vsũ rationis, vel tam moderatus, vt relinquat aliquid rationis. Si totaliter absorbet vsum rationis, non potest excitare voluntatem, multò minùs necessitatem illi inferre, quia voluntas non excitatur nisi præuio iudicio rationis. At si vsus rationis totaliter absorptus est non potest esse præuium iudicium rationis. Si autem concupiscentia tam moderata est, vt relinquat aliquid iudicii ac rationis, non potest etiam necessitare voluntatem; quia voluntas tandiu manet libera, quãdiu ratio manet libera. Si ergo ratio non est subiecta concupiscentiæ, nec voluntas erit subiecta.

33. Aliqui tamen putant, D. Thomam contrarium sẽtire, quia loco citato expressè dicit, eos, qui propter vehementem iram, vel concupiscentiam furiosi aut amentes fiũt, ex necessitate sequi impetum passionis, sicut bruta animalia: Ergo, secundùm D. Thomam, passio potest esse tam vehemens, vt inferat voluntati necessitatem. Et sic D. Thomam explicant Medina q. 10. art. 3. & Valentia disp. 2. q. 5. p. 3. At Conradus aliter sentit. Aliud enim est, inquit, hominẽ necessitari à passione, aliud voluntatem necessitari. D. Thom. asserit homines furiosos & amentes, in quibus totaliter ligatur ratio, necessariò moueri à passione, more bestiarum, non autem ait, voluntatem eorum necessariò moueri, quia putat voluntatem eorum non habere vllum actum, eò quòd intellectus nullum habeat.

34. Sed quicquid sit de mente D. Thomæ, distinctione opus est. Nam aliud est quærere, an concupiscentia possit necessitare voluntatem ad appetendum: aliud, an possit necessitare ad consensum. Prius potest, non posterius. Et sic omnes debent sentire, qui ex vna parte docent, dari aliquos motus in voluntate primò primos, in quibus nulla sit libertas, ac proinde nullum peccatum: ex altera, in potestate voluntatis esse, consentire concupiscentiæ, vel repugnare. Iuxta priorem partem intelligendum est illud Apostoli, ad Galat. 5. 17. *Caro concupiscit aduersùs spiritum.* Iuxta posteriorem, illud Rom. 6. 12. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, vt obediatis concupiscentiis eius*, Et c. 7. 8. *Non concupisces*, id est, non consenties concupiscentiæ. Et ratio est, quia voluntas in modo agendi pendet ab intellectu. At intellectus duobus modis potest aliquid proponere voluntati. Primò, ex subita & simplici apprehensione, quod tunc fit quando mediante phãtasia & appetitu sensitiuo, subitò apprehendit aliquod bonum delectabile, quo appetitus afficitur & hoc proponit voluntati sub ratione boni tantùm delectabilis, & nullo modo sub ratione mali. Tunc enim voluntas determinatur ad hoc appetendũ, & non est in illius potestate nõ appetere & respuere, quia intellectus determinatè proponit illi bonum, quod appetat, & non simul proponit illi malum, quod respuat. Secundò, ex præuia deliberatione seu vsu rationis quod tunc fit: quando intellectus non solùm apprehendit aliquod obiectum, sed simul in eo videt rationem boni & mali, & præterea iudicat & discurrit de toto negotio. Tunc enim voluntas indifferenter potest vel appetere illud propter rationem boni, vel respuere propter rationem mali, vel denique cessare ab omni actu, quia nec bonum malo commixtum potest illam necessitare ad appetendum, nec malum bono commixtum potest illam necessitare ad respuendum.

35. Hinc sumi possunt hæ duæ Regulæ. *Vna*, Quidquid proponitur volũtati sub ratione boni & mali, hoc potest voluntas vel appetere propter rationem boni, vel respuere propter rationem mali: vel nec appetere, nec respuere propter mixtionem boni & mali: *Altera*, Quidquid proponitur voluntati sub ratione boni tãtùm ad hoc necessariò afficitur voluntas, quia nec potest illud odisse, cum non appareat vlla ratio mali, nec potest suspẽdere actum, quia naturale est, vt vnaquæque potentia feratur in suum obiectũ determinatum: in hoc autem casu, quando proponitur voluntati bonum sub ratione boni tantùm, habet obiectũ determinatũ. Ergo naturaliter in illud fertur. Iuxta has Regulas intelligendi sunt Theologi, dum dicunt volũtatem dupliciter spectari posse. 1. vt natura quædam est, 2. vt libera est. Tunc enim censetur spectari, vt natura est; quando ad vnum obiectum, & ad vnum actum determinatur. Tunc autem spectatur vt libera, quando indifferenter se habet ad plura obiecta, vel saltem ad plures rationes formales vnius obiecti, circa quas varios actus potest exercere. Hęc autem determinatio vel indifferentia pendet ab intellectu, qui aliquando voluntati proponit determinatè vnum obiectum, & sub vna ratione, aliquando plura indifferenter, aut vnum sub pluribus rationibus, quæ singulæ per se mouere possunt.

An vsus liberi arbitrij impediatur per ignorantiam?

36. Ignorantia varijs modis diuidi solet in materia morali. 1. In antecedentem, consequentem, & comitantem. 2. In ignorantiam iuris & facti. 3. in vincibilem, & inuincibilem. 4. In voluntariam, & inuoluntariam. 5. In culpabilem & inculpabilem. Hæ tres posteriores diuisiones vix differunt. Nam ignorantia vincibilis, voluntaria, & culpabilis, sæpe idem sunt. Et similiter inuincibilis, inuoluntaria, & inculpabilis. Secũda diuisio nota est. Primam sic explico. Ignorantia comparari potest vel ad actum, qui ignoranter fit, vel ad voluntatem ignorantis. Si conferatur cum actu, tunc omnis ignorantia vel est antecedens, quia scilicet est causa actus, vel est concomitans, quia scilicet nõ est causa actus, sed tantùm concomitanter se habet ad actum. Si autem conferatur cum voluntate, tunc omnis ignorantia vel est antecedens, quia scilicet antecedit consensum voluntatis, & ideo est inuoluntaria: vel est consequens, quia scilicet sequitur consensum voluntatis, & ideo voluntaria. Hine patet,

patet, eandem ignorantiam posse esse antecedentē & consequentem, diuerso respectu. Potest enim eadem ignorantia esse causa actus, & ita dicetur antecedens, & simul potest esse voluntaria, & ita dicetur consequens, quia scilicet sequitur consensum voluntatis. Vnde triplex potest sumi discrimen inter has tres ignorantias. 1. Quia antecedēs est inuoluntaria, consequens voluntaria, in quo differunt inter se. 2. Quia antecedens & consequens sunt causa actus ignoranter facti: in quo differunt à concomitante, quæ non est causa actus. 3. Quia actus, qui fit, rectè dicitur fieri ex ignorantia, quando ignorantia est causa actus, quando autem non est causa, nō dicitur fieri ex ignorantia, sed ignoranter. Nos hîc disputamus de ignorantia antecedente, quæ est causa actus ignoranter facti, & est inuoluntaria, inuincibilis, & inculpabilis. Est ergo quæstio, an is, qui facit aliquid ex ignorātia, quòd alias non esset facturus, censeatur id facere voluntariè & liberè: D. Thom. q. 9. art. 7. respondet, censeri facere simpliciter inuoluntariè. Et probatur. 1. quia illa ignorantia, cùm antecedat consensum volūtatis, est simpliciter inuoluntaria: Ergo actus, qui ex illa sequitur, tanquam ex sua causa, est simpliciter inuoluntarius. 2. Quia est causa actus ignoranter facti: Ergo qui ex tali ignorantia operatus est, non fuisset operaturus si sciuisset: Ergo inuoluntariè operatus est. Hæc responsio explicanda iuxta eam distinctionem, quam hactenus secuti sumus. Sit ergo.

37. Prima Conclusio. Ignorantia antecedens, quæ est causa actus ignoranter facti, impedit ac minuit voluntarium, sicut & metus. Ratio est, quia sicut ea, quæ facimus ex metu, non facimus omnino sponte & voluntariè, (non enim faceremus, si abesset metus) sic etiam ea, quæ facimus ex ignorantia, non facimus omnino sponte & voluntariè, quia non faceremus, si abesset ignorantia. Hinc patet, ea quæ fiunt ex metu & ignorantia, partim voluntariè, partim inuoluntariè fieri: voluntariè quia voluntas, præsente metu, & ignorantia, vult facere, quæ facit; inuoluntariè, quia non vellet, si abesset metus & ignorantia. Est tamen magnum discrimen, quia quæ fiunt ex metu, fiunt simpliciter voluntariè, & secundùm quid inuoluntariè. Quæ autem fiunt ex ignorantia, contrario modo se habent, quia fiunt simpliciter inuoluntariè, & secundùm quid voluntariè. Quod sic ostendo. Quando aliquid est, quod ex vna parte volumus, & ex altera non volumus; tunc censemur id simpliciter velle, quando consideratis omnibus circunstantiis, volumus; tunc simpliciter non velle, quando consideratis omnibus circunstantiis, non volumus. At, qui facit aliquid ex metu, ille consideratis omnibus circunstantijs, vult: licet non vellet, absente metu: ergo simpliciter vult. Qui autem facit ex ignorantia, ille consideratis omnibus circunstantiis, quas antea ignorabat non vult: Ergo simpliciter non vult. Quod autem quis simpliciter vult, hoc simpliciter voluntarium est, & quod simpliciter non vult, simpliciter inuoluntarium est: Ergo, &c.

38. Secunda Conclusio. Ignorantia antecedens, de qua agimus, partim minuit, partim non minuit libertatem voluntatis. Minuit, quatenus ea, quæ facimus ex ignorantia, non facimus ex plena cognitione & deliberatione. Non minuit quatenus ea quæ facimus ex ignorantia, possumus non facere, si vellemus. Nam ignorantia non obstat, quò minus possimus facere, vel non facere, quod facimus. Quod tali exemplo declarari potest. Petrus cogitat de Maria in vxorem ducenda. Videt esse speciosam, sed ignorat pauperem & corruptam esse: si sciret, nollet consentire in matrimonium, consentit autem, quia ignorat. Posita & durante hac ignorantia, liberum est Petro consentire & non consentire: Ergo talis ignorantia non necessitat illum ad alterutrum, sed relinquit indifferentem. Et confirmatur, quia posita tali ignorantia perinde se habet Petrus, ac si putaret, Mariam esse speciosam, diuitem & castam: At si hoc putaret non necessariò consentiret in matrimonium, quia posset velle manere in cœlibatu, propter molestias, quæ occurrunt in matrimonio: aut si omnino vellet inire matrimonium, posset aliam quærere, quæ magis illi placeret.

An vsus liberi arbitrij impediatur per vim & coactionem?

39. Sæpe dixi, ad vsum liberi arbitrij duo spectare. 1. vt voluntariè seu spontè agas non coactè. 2. vt liberè agas, ita vt possis non agere. Igitur vsus liberi arbitrij impeditur per vim & coactionem, quoad priorem partem, & non quoad posteriorem. Quod enim vi & coactè facis, non omnino spontè & voluntariè facis. Liberè tamen facis quia potes non facere.

40. Pro maiori explicatione notandum est, quod suprà dixi, duplices esse actus liberi arbitrij, seu voluntatis, nempe elicitos, & imperatos. De vtrisque intelligi potest, quod dictum est. Nam vtrique vocari possunt violenti aut coacti. Hoc tamen duplici sensu intelligi potest. Primò vt dicantur violenti aut coacti, à violentia seu coactione, tanquam à principio actiuo. 2. vt dicantur violenti aut coacti à violentia seu coactione, tanquam à motiuo. Hoc posteriori modo intelligenda est doctrina tradita. Nam quando extrema vis aut coactio mouet me, vt aliquid velim facere, vel reipsa faciam, tunc censeor id aliquo modo vi aut coactè facere, quia non facio omnino sponte, & voluntariè, tametsi liberè. Simile est, quod dixi de metu. Nam sicut metus potest me mouere aut impellere, vt aliquid faciam, quod aliàs non facerem, sic etiam externa vis & coactio.

41. De priori sensu potest esse quæstio, an voluntas possit cogi seu volentiam pati quoad vtrosque actus tam elicitos, quàm imperatos, id est, an actus voluntatis, tam eliciti, quàm imperati, possint esse à vi seu coactione, tanquam à principio actiuo? D. Thom. 6. art. 4. negat de elicitis, affirmat de imperatis: quod explicandum est per duas conclusiones.

42. Prima Conclusio. Voluntas non potest cogi seu violentiam pati, quoad actus elicitos, id est, actus à voluntate eliciti non possunt dici coacti aut violenti, ex parte principij actiui. Ratio est euidens, quia si actus voluntatis sunt eliciti ab ipsa voluntate tanquam à principio actiuo, cum voluntas sit principium internum, non possunt esse à principio extrinseco violento. Et confirmatur ex definitione violenti. Nam id dicitur violentum. *Quod fit ab extrinseco principio passo non conferente vim.* Vel, vt alij rectiùs, *Quod fit à principio extrinseco, passo resistente & nullam vim actiuam conferente.* Sed actus, qui à voluntate eliciuntur, non sunt tales, quia voluntas confert aliquam vim actiuam ad illos producēdos. Ergo non sunt violenti ex parte principij actiui, licèt possint esse violenti ex parte motiui, vt dictum est.

43. Quæres, An hæc Conclusio sit omnino certa? Respondeo. Apud eos certa est, qui docent actus voluntatis & intellectus essentialiter esse vitales, ac proinde necessariò debere produci ab interno principio vitali, nempe à voluntate & intellectu, nec posse produci à solo Deo. Apud alios verò, qui putant à solo Deo produci posse, difficultas est. Nam aliqui docent, voluntatem dupliciter cogi, aut violentiam pati posse. 1. Si Deus immitteret illi aliquem actum merè passiuè se habenti. 2. si immitteret illi actum resistenti, & non

lenti illum habere. Hoc posterius concedi potest, non illud prius. Ratio est, quia duo requiruntur, vt actus propriè dicatur violentus aut coactus. 1. vt fiat ab agente extrinseco, passo non conferente vim. 2. vt fiat passo resistente. Vtrumque patet ex definitione violenti paulò ante assignata. Si ergo Deus immitteret voluntati actum merè passiuè se habenti, tunc quidem ille actus fieret ab agente extrinseco, non tamen fieret resistente passo, quia ponimus voluntatem merè passiuè se habere. Ergo non esset actus propriè violentus. Esset autem, si voluntas resisteret.

44. SECVNDA CONCLVSIO. Voluntas potest cogi seu violentiam pati, quoad actus imperatos, qui ab aliis potentiis eliciuntur. Hoc tripliciter intelligi potest. *Primò*, vt voluntas dicatur cogi ad imperatos actus aliarum potentiarum. Sic falsum est. Nam voluntas non potest imperare actus aliarum potentiarum, nisi per actum à se elicitum: at non potest cogi ad actum à se elicitum, vt dictum est: Ergo non potest cogi vt imperet actus aliarum potentiarum. *Secundò*, vt aliæ potentiæ, præsertim membra exteriora, per violentiam agentis extrinseci recipiant aliquem motum, renitente voluntate: Sic verum est, quia potest aliquis vi me protrudere in hanc vel illam partem, contra meam voluntatem. *Tertiò*, vt aliæ potentiæ, præsertim membra exteriora, per vim agentis extrinseci impediantur, vt non possint exequi imperium voluntatis. Sic etiam verum est. Nam quando voluntas imperat pedibus, vt ambulét, fieri potest, vt pedes externa quadã vi impediãtur, vt non possint ambulare.

CAPVT III.

De Actibus humanis.

HActenus egi de libero arbitrio, seu de libera hominis voluntate. Nunc agam de actibus humanis, qui pendent à libera voluntate. Hi duplices sunt: alij eliciti, alij imperati. Eliciti dicuntur qui ab ipsa voluntate immediatè eliciuntur. Imperati qui ad imperium voluntatis eliciuntur ab aliis potentiis, vt ab intellectu, sensu, appetitu sensitiuo, & membris exterioribus. Priores vocari solent interni, posteriores externi: de vtrisque dicendum est hoc ordine. 1. qui & quotuplices sint actus eliciti. 2. quæ sit illorum natura & essentia. 3. quid in illis sit, esse voluntarium & liberum. 4. quid sit esse morale. 5. quid sit esse supernaturale. 6. qui sint actus à voluntate imperati.

QVÆSTIO I.

Qui & quotuplices sint actus à voluntate eliciti?

1. DVplex eorum diuisio est. Prior. Alij consistunt in prosecutione boni, vt amor, desiderium, & gaudium: Alij in fuga mali; vt odium, timor, & tristitia. Et quidem desiderium versatur circa bonum absens, gaudium circa præsens, amor abstrahit ab vtroque. Amamus enim bonum, siue præsens siue absens sit. At nõ desideramus, nisi absens; nec gaudemus, nisi de præsenti. Idẽ est de actibus contrariis. Nam timor versatur circa malum absens, tristitia circa vtrumq; 2. Hæc diuisio locum habet in omni virtute, quæ est in voluntate, siue sit virtus Theologica, vt Spes, Charitas, siue moralis, vt Iustitia, Temperantia, Fortitudo, Religio. Nam actus harum virtutum partim consistunt in prosecutione boni seu honestatis, quæ reperitur in vnaquaque virtute, partim in fuga mali, seu turpitudinis, quæ est contraria bono seu honestati eiusdem virtutis.

3. Pro maiori explicatione Nota. 1. inter hos actus, primum & simplicissimum esse amorem, à quo cæteri pendent. Amare autem nihil aliud est, quàm velle alicui bonum. Vnde includit duplicem respectum: vnum ad bonum, quod volumus; alterum ad personã, cui volumus. A priori respectu solet vocari, *amor concupiscentiæ*: à posteriori, *amor beneuolentiæ*. Nam bonum concupiscimus, & personæ bene volumus. Vide D. Tho. q. 26. art. 4. Vasquez disp. 11. n. 26. Porro nomine boni, quod amamus amore concupiscentiæ, non solùm intelligitur bonum aliquod distinctum à persona, sed etiam persona ipsa, quatenus alicui bona, seu conueniens est, v.g. Non solùm concupiscimus virtutem, doctrinam, honorem, diuitias, quæ sunt nobis bona: sed etiam Deum, qui est summũ nostrum bonum. Vnde sequitur, Deũ dupliciter spectari posse. 1. per modum personæ, cui volumus bonum. 2. per modum boni, quod nobis vel alteri volumus. Hoc sensu distinguunt Theologi duplicem amorem circa Deum: Vnum beneuolẽtiæ, quo volumus illi bonum: Alterum concupiscentiæ, quo illum nobis cõcupiscimus. In priori, habet se, vt persona, cui bene volumus; in posteriori, vt bonum quod concupiscimus.

4. Nota 2. Amori oppositum esse odium. Est autem duplex odium, abominationis, & inimicitiæ, vt notat Caietanus q. 29. art. 1. Odium abominationis est, quo detestamur malum, vel quo nolumus malum alicui personæ: Odium inimicitiæ, quo volumus malum alicui personæ. Hinc patet duplex differentia inter amorem & odium. *Primò*, quia idem actus potest simul esse amor concupiscentiæ & beneuolentiæ, vt dictum est. Nam respectu boni, quod volumus, dicitur concupiscentiæ: respectu personæ, cui volumus, dicitur beneuolentiæ. At idem numero actus non potest simul esse odium abominationis & inimicitiæ. Nam alius actus est, quo abominor seu detestor malum alicuius personæ: alius verò, quo volo vel opto alicui personæ malũ. Prior oritur ex amore personæ; posterior ex displicentia personæ. *Secundò*. Tametsi in odio sit duplex etiam respectus, sicut in amore, non tamen eodem modo. Nam in actu amoris vterque respectus est per modum prosecutionis seu complacentiæ: alter ad bonum, quod volumus: alter ad personam cui volumus. At in odio, alter per modum displicentiæ; alter per modum complacentiæ. Et quidem in odio abominationis, respectus ad personam, est per modum complacentiæ; respectus ad malum, per modum displicentiæ. Contra fit in odio inimicitiæ, vbi respectus ad personam est per modum displicentiæ, respectus ad malum, per modum complacentiæ.

5. Nota. 3. Amorem & odium dupliciter spectari posse. *Primò*, per modum simplicis complacentiæ & displicentiæ; & sic sunt actus realiter distincti à desiderio, gaudio, timore, & tristitia. Nam alter versatur circa bonum absolutè, alter circa malum absolutè, abstrahendo à præsentia & absentia. *Secundò*, per modum efficacis complacentiæ & displicentiæ: Et sic amor essentialiter includitur in desiderio & gaudio; odium in timore & tristitia. Nam desideriũ est actus, quo efficaciter volumus bonum, quod absens est. Gaudium est actus, quo efficaciter volumus bonum, quod præsens est. Similiter timor est actus, quo efficaciter abominamur malũ absens, tristitia, quo præsens. Hinc sequitur, sicut amor & odium abominationis includunt duplicem respectum: alterum ad bonũ vel malum, quod volumus, vel nolumus, alterum ad personam, cui volumus, vel nolumus, sic etiam de desiderio & gaudio, itemque de dolore & tristitia dicendum esse. Nam sicut per amorem absolutè volo alicui bonum, sic per desiderium, efficaciter volo illi bonum absens, & per gaudium efficaciter amo bonum ipsius præsens. Idem est de oppositis actibus. Atque hæc sufficiunt circa priorem diuisionem.

6. Posterior diuisio est hæc: Actus à voluntate eliciti, alij versantur circa finem, vt voluntas, intentio, frui,

tio: alij circa media, vt electio, consensus, vsus. Ita D. Thom. q. 8. & sequentibus, vbi fusè disputat de his actibus sigillatim. Et quidem tres primi, qui versantur circa finem, sunt illi ipsi, quos in priori diuisione dixi consistere in prosecutione boni. Nam *voluntas, intentio, fruitio*, reipsa nihil aliud sunt, quàm *amor, desiderium, gaudium*. Reliqui tres, qui versantur circa media, breuiter explicandi sunt. Igitur *Electio* est actus, quo voluntas amplectitur vnum medium præ aliis, ad finem obtinendum. *Consensus* est actus, quo voluntas consentit in media ab intellectu proposita. Qui actus reipsa idem est cum electione: & propter diuersos respectus sortitur diuersa nomina. Nam quatenus voluntas vult, quòd intellectus iudicat vtile, dicitur consensus; est enim consensus voluntatis cum intellectu: quatenus verò illud præfert aliis, dicitur Electio. *Vsus* est actus, quo voluntas applicat alias potentias ad executionem mediorum. Vide plura apud D. Thom. loco citato.

7. Inter hos actus, duo præcipui sunt, Intentio finis, & Electio mediorum. De quibus hæc potissimum disputari solent. 1. an sint duo actus realiter distincti. 2. an sint eiusdem speciei. 3. vter sit altero prior. 4. an vterque sit æquè liber. Dico 1. Electiò & intentio ordinariè sunt duo actus realiter distincti. Nam alter versatur circa finem, alter circa media. Probabile tamen est, posse esse vnum actum. 1. quia potest quis vno actu, amare finem & media. 2. potest vno actu amare Deum propter se, & proximum propter Deum. Deniquè potest vno actu cognoscere principium & conclusionem.

8. Dico 2. Electio & intentio, tametsi sint duo actus realiter distincti, sunt tamen eiusdem speciei ac essentiæ in genere moris. Ratio est, quia essentia actuum sumitur ab obiecto formali. Ergo omnes actus, qui habent idem obiectum formale, sunt eiusdem speciei. At intentio & electio habent idem obiectum formale. Hoc latiùs explicabitur sequenti quæstione, & cap. 4. q. 2. & 3. vbi etiam agemus de executione mediorum, quæ distinguitur ab electione: electio enim est actus voluntatis, executio sæpe est alius aliarum potentiarum.

9. Dico 3. Si finis & media spectentur, vt talia sunt, prior est intentio finis, quàm electio mediorum, respectu illius, qui proponit sibi finem per media consequendum. Ratio est, quia causa est prior effectu: sed intentio est causa electionis mediorũ. Nemo n. eligit media ad finem, nisi ex amore & desiderio finis. De hac re plura dixi in 1. parte, Tract. 1. cap. 11. q. 10. n. 4.

10. Dico 4. Electio inter omnes actus voluntatis est maximè libera, quia fit ex præuio consilio & deliberatione. Aliqui tamen putant, in tribus casibus non esse liberam. *Primò*, quando est vnum tantùm medium, quo finis potest obtineri. Tunc, n. qui vult obtinere finem, necessariò eligit illud medium. *Secundò*, quando sunt plura media æquè vtilia. Tunc n. voluntas non potest vnum aliis præferre. *Tertiò*, quando sunt plura media, quæ iudicantur inæqualia. Tunc etiam non potest eligere nisi illud, quod iudicatur vtilissimum. Hæc exceptio non placet. Nam inde sequitur, electionem nunquam esse liberam. Nam in omni casu necesse est, vel vnum esse medium, vel plura: & si plura, vel æquè vtilia, vel inæqualia. Si ergò electio non est libera, quando est vnum tantùm medium, neque etiam quando sunt plura æquè vtilia, nec deniquè quando sunt inæqualia, planè sequitur, in nullo casu liberam esse, quod est absurdum.

11. Ego igitur de istis tribus casibus sic sentio. Primò, quando est vnum tantùm medium, quod iudicatur esse necessarium ad obtinendum finem, tunc electio illius medii est simpliciter libera: potest tamẽ esse necessaria ex hypothesi. Prior pars patet, quia intentio finis est libera, quoad exercitium: Ergo auferri potest. Ablata autem intentione finis, non est necessaria electio mediorũ. Et confirmatur, quia qui intendit dare eleemosynam, & non potest nisi furetur, non necessariò eligit tale medium, quia potest mutare intentionem dandi eleemosynam, donec occurrat aliud medium commodum & honestum. Posterior etiam patet, quia licet intentio finis sit libera, potest tamen fieri, vt voluntas efficaciter velit perseuerare in intẽtione finis, & tunc sibi ipsi imponit necessitatem eligendi illud vnicum medium, quod necessariò requiritur ad talem finem consequendum. Et hoc sensu rectè dicimus, electionem illius medij esse necessariam ex suppositione, quia scilicet supposita & non mutata intentione finis, necessariò eligitur tale medium.

12. Secundò, quando sunt plura media, quæ iudicantur æquè vtilia ad finem consequendum, potest voluntas pro sua libertate eligere vnum, quod voluerit. Ratio est, quia quando singula sunt æquè apta tunc nihil est, quod necessitet voluntatem, vel ad cessandum ab omni electione, vel ad eligendum vnum potiùs, quàm aliud: Ergo tunc liberè potest eligere, quod vult. Nisi imponat sibi ipsi hanc necessitatem in intentione finis, vt non velit illum obtinere, nisi per aliquod medium, quod sit vtilius aliis. Tunc enim si media sunt æquè vtilia, non eliget vnum ex illis: non quia non potest, sed quia non vult.

13. Tertiò, quando sunt plura media inæqualia, quorum vnum iudicatur vtilius, quàm aliud, potest volũtas eligere, quod vult. Ratio est eadem, quia nihil est, quod illã necessitet ad eligendum vnum potiùs quàm aliud, nisi sibi ipsi imponat necessitatẽ, vt nõ velit cõsequi finem, nisi tali tempore, tali perfectione, tali certitudine. Tunc, enim debet eligere mediũ, quod iudicatur aptum ad consequẽdum finem cum talibus circunstantiis, præsertim si alia non sint apta cum iisdem circunstantiis. Et patet experientia, quia qui intendit consequi vitam æternam, non necessariò eligit statum religiosum, etiamsi iudicet illi esse aptiorem, quàm vllum alium. Si tamen intendit illam consequi perfectissimo modo, & cum maxima certitudine, quã potest, debet eligere medium, quod tali fini cum talibus circunstantiis est proportionatum. Quæ hîc obiici poterant, soluta sunt c. 2. q. 5.

QVÆSTIO II.

Quæ sit natura & essentia bonum actuum?

1. Actus à voluntate elicitus potest tripliciter spectari 1. generalissimè, quatenus ens quoddã est; 2. minus generatim, quatenus accidẽs est. 3. speciatim, quatenus actio est. Sic spectatur hoc loco. Igitur quatenus actio est, præter suã entitatẽ, includit ordinẽ seu habitudinẽ ad multa, 1. ad obiectum, circa quod versatur. 2. ad volũtatẽ, à qua elicitur, tãquã à principio vitali. 3. ad eandẽ voluntatẽ, à qua procedit, tanquã à causa libera. 4. ad gratiam seu auxiliũ supernaturale, quod concurrit cum voluntate ad actum eliciendum. Quid à singulis accipiat, breuiter examinãdũ est. Sic enim perfectè cognoscetur ipsius natura & essentia.

2. Prima Conclvsio. Actus voluntatis sumit essentialem suam differentiam ac speciem ab obiecto. Nota, duplex esse obiectum voluntatis, materiale & formale. Materiale est, quod voluntas appetit: formale, propter quod appetit. Hoc vocari solet ratio appetendi, vel motiuum. Est enim ratio quæ mouet voluntatẽ ad hoc vel illud appetendũ. Hæc autẽ ratio nihil aliud est, quã bonitas seu ratio boni. Porrò, hæc duo obiecta materiale & formale, aliquando realiter distincta ac separata sunt, vt fit in actu volũ-

tatis, qui versatur circa media. Tunc enim materiale obiectum sunt ipsa media, quæ appetuntur: formale est bonitas finis, propter quem appetuntur. Aliquando non sunt realiter distincta, sed tantùm formaliter, vt fit in actu voluntatis, qui versatur circa finem. Tunc enim materiale obiectum est illa res quæ appetitur per modum finis, & formale est bonitas eiusdem rei, quæ mouet voluntatem ad sui amorem ac desiderium.

3. Igitur cùm dixi, actum voluntatis sumere speciem & essentiam ab obiecto, hoc intelligendum est de obiecto formali, non autem de materiali. Ratio est, quia hæc duo connexa sunt in hac materia. 1. Actus sumit essentialem differentiam & speciem ab obiecto. 2. Actus includit essentialem ordinem ad obiectum. At hoc intelligendum est de obiecto formali: Ergo & illud. Hinc sequitur. 1. omnes actus, qui habent idem obiectum formale, esse eiusdem speciei ac essentiæ, tametsi habeant diuersa obiecta materialia: quo pacto amor charitatis, quo diligo Deum propter suam bonitatem, & amor charitatis, quo diligo proximum, propter eandem bonitatem, sunt eiusdem speciei. 2. sequitur, omnes actus distingui specie, qui habent distincta obiecta formalia, tametsi habeant idem obiectum materiale: quo pacto actus spei & actus charitatis habent idem obiectum materiale, nempe Deum, & tamen distinguuntur specie, quia habent distincta obiecta formalia. Nam actus spei versatur circa Deum, quatenus est summum bonum nostrum: actus charitatis circa eundem, quatenus in se bonum est. 3. sequitur omnes actus qui versantur circa media esse eiusdem speciei cum actu qui versatur circa finem. Nam media & finis appetuntur propter idem motiuum, nempe propter ipsum finem. Vnde hæc tria idem valent. 1. obiectum formale. 2. motiuum. 3. finis. Nam finis est motiuum voluntatis, ac proinde obiectum formale. Hoc sensu intelligendus est D. Thom. q. 1. ar. 3. q. 8. ar. 4. & alibi, cùm ait, actum voluntatis sumere speciem & essentiam à fine. Nam per finem intelligit obiectum formale seu motiuum voluntatis.

4. Quod dixi de actu voluntatis, debet etiam accommodari actui intellectus, cuiusmodi est v.g. assensus fidei Theologicæ. Nam etiam hic actus habet duplex obiectum materiale & formale. Materiale sunt res ipsæ, seu mysteria fidei, quæ credimus, vel quibus assentimur: Formale est reuelatio diuina propter quam credimus, vel assentimur. (D.Thom. 2. 2. q. 1. a. 1.) Vnde etiam sequitur, omnes assensus fidei esse eiusdem speciei, quia omnia mysteria fidei, quantumuis diuersa sint, creduntur propter vnam & eandem rationem formalem. Ideo enim creduntur, quia à Deo, qui verax est, reuelata sunt. (D.Thom. ibidem. q. 4. ar. 6.

5. Secvnda Conclvsio. Actus voluntatis dicit essentialem ordinem ad ipsam voluntatem, tanquam ad principium vitale, à quo vitaliter elicitur, Vnde fit, vt sicut ab obiecto sumit essentialem differentiam, sic etiam à voluntate. Vbi notandum est actû voluntatis habere multas differentias quæ ordine quodam illi conueniunt. 1. est, quòd sit actio vitalis, & sic essentialiter differt ab aliis actibus, qui non sût vitales. *Secundò*, quòd sit actus vitalis à voluntate elicitus, & sic differt ab actibus vitalibus qui non eliciuntur à voluntate, sed ab intellectu, sensu, & appetitu sensiuiuo. *Tertiò*, quòd sit actus voluntatis circa tale obiectum sub tali ratione formali, & sic differt ab aliis actibus voluntatis qui sub alia ratione formali versantur circa suum obiectum. v.g. Actus spei differt ab actu charitatis, quia licèt vterque sit actus vitalis, & vterque à voluntate elicitus, & vterque versetur circa idem obiectum materiale, nempe circa Deum, tamen non versantur sub eadem ratione formali; vt paulò ante explicatum est.

6. Dices: Philosophi docent, materiam & formam esse causas intrinsecas & essentiales, efficientem & finalem, esse extrinsecas, respectu sui effectus. At voluntas est causa efficiẽs respectu actionis à se elicitæ: Ergo est extrinseca actioni: Ergo actio non sumit essentialem differentiam à voluntate. Respondeo, Philosophi sic intelligendi sunt, quòd materia, & forma sint causæ intrinsecæ respectu corporis naturalis, quia sunt duæ partes, quæ intrinsecè & essentialiter componunt corpus naturale. Efficiens autem & finis, sunt causæ extrinsecæ respectu eiusmodi corporis, quia non sunt partes ipsius essentiales. Quòd si causam efficientem non cõferamus cum corpore naturali, sed cum actione, quæ immediatè ab ea elicitur, tunc distinguendum est. Nam dupliciter intelligi potest, causam efficientem esse extrinsecam respectu actionis. Primò, quòd non sit de essentia actionis, & sic verum est. Secundò, quòd actio dicat essentialem ordinem ad suam causam efficientem, & sic falsum est, loquendo de actione vitali, de qua hîc agimus. Nam actio vitalis dicit intrinsecum & essentialem ordinem ad principium vitale: ac proinde licet ipsum principium sit extrinsecum actioni, tamen ordo, seu respectus transcendentalis ad principium vitale, non est illi extrinsecus, sed essentialis.

7. Tertia Conclvsio. Actus voluntatis, præter essentialem ordinem, quem dicit ad voluntatem, tanquam ad principium vitale, dicit etiam accidentalem ordinem ad eandem voluntatem, tanquam ad principium liberè producens. Ratio est, quia fieri potest, vt duo actus voluntatis sint eiusdem speciei & essentiæ, & tamen alter liberè, alter necessariò producatur à voluntate: Ergo quòd reipsa liberè vel necessariò producitur, nõ est illi essentiale, sed accidentale. Antecedens patet, in actu amoris circa Deum. Nam actus ille, quo nos in hac vita diligimus Deum est eiusdem speciei ac essentiæ cum illo actu quo Beati diligunt Deum in cœlo, & tamen hic necessariò, alter liberè producitur. Hinc patet discrimen inter actum voluntatis, quatenus vitalis est, & eundem actum quatenus liber est. Nam *vitalem esse*, conuenit illi essentialiter; *liberum esse* accidentaliter. Nota tamen distingui hæc duo. 1. reipsa liberè produci. 2. aptum esse liberè produci. Hoc essentiale, illud accidentale est.

8. Qvarta Conclvsio. Actus voluntatis, quando simul à voluntate & principio supernaturali producitur, dicit etiam ordinem ad tale principium, non quidem essentialem, sed accidentalem. Ratio est, quia licet dependeat à tali principio, non tamen necessariò & essentialiter ab eo dependet, cùm Deus concursum & efficientiam illius principij supplere possit. Hinc rursum patet discrimen inter voluntatem & principium supernaturale. Nam actus voluntatis necessariò & essentialiter dependet à voluntate, non item à principio supernaturali. Huius enim concursum supplere potest Deus, illius non potest. Vasquez dispu. 9. c. 4. n. 19.

9. Ex dictis sequitur vnumquemque actum voluntatis includere varia prædicata essentialia. 1. quòd sit ens. 2. quòd sit accidens. 3. quòd sit actio. 4. quòd sit actio vitalis, 5. quòd sit actio vitalis à voluntate producta. 6. quòd sit actio voluntatis circa tale obiectum, sub tali motiuo. Similiter includere aliqua prædicata accidentalia, vt quòd sit actio libera, aut necessaria, intensa aut remissa, &c.

QVÆSTIO III.

Quid in actu voluntatis sit, esse voluntarium & liberum?

1. HOc ex dictis facilè intelligi potest: Breuiter tamen explicandum est. Igitur *esse voluntarium* seu spontaneum, nihil aliud est, quam produci à voluntate, quatenus voluntas est: *esse liberum*, produci à voluntate, quatenus libera est. Hæc duo differunt quatuor modis. Primò, quià voluntarium admittit necessitatem, quam liberum non admittit. Nam actio voluntaria diuidi potest in liberam & necessariam, non tanquam genus in suas species, sed tanquam subiectum in suos modos accidentales. Omnis enim actio voluntatis vel habet adiunctum modum libertatis, vel modum necessitatis, qui duo modi accidentaliter se habent ad actum, & oriuntur vel ex parte obiecti, vel ex defectu cognitionis.

2. Hinc oritur secunda differētia, quia voluntariū latiùs patet, quàm liberum. Nam omnes actiones volūtatis sunt volūtariæ, nō tamē omnes sunt liberæ. Multæ enim sunt necessariæ, vt motus indeliberati, amor beatorū erga Deū, & amor, quò Deus seipsum amat.

3. Tertiò differunt, quià habent rationem formalem distinctam. Nam ratio illa, qua actiones sunt voluntariæ, est quædam perfectio illis intrinseca & essentialis. Ratio verò, qua dicuntur liberæ, est denominatio extrinseca sumpta à voluntate, quæ ratione suæ libertatis & indifferentiæ sic eas efficit, vt possit non efficere. Hinc sequitur, actionem illam, quæ voluntaria est, non posse non esse voluntariam, quia ratio voluntarij est illi essentialis: Actionem verò quæ libera est, posse esse necessariam, quia ratio liberi est illi accidentalis. Exemplum habemus in amore viæ & patriæ, qui est idem specie, & potest esse idem numero, & tamen in via est liber, & in patria necessarius.

4. Quartò differunt, quia fieri potest, vt in vno & eodem actu, qui simul liber & voluntarius est, augeatur *voluntarium*, & minuatur *liberum*, vt quando agimus aliquid voluntariè & liberè, & dum agimus, accedit motus delectationis aut concupiscentiæ. Tunc enim, quò vehementior est motus, eò voluntas magis trahitur & inclinatur ad agendum, & sic augetur voluntarium, & tamen minuitur liberum, quia quò magis trahitur in vnam partem, eò minùs libera seu indifferens est in vtramque partem.

QVÆSTIO IV.

Quid in actu voluntatis sit, esse morale?

1. DIuus Thomas sæpè repetit, actum humanum dupliciter spectari posse. 1. in genere naturæ. 2. in genere moris. Tunc censetur spectari in genere naturæ, quando præcisè spectatur quoad suam naturam & entitatem. Tunc in genere moris, quando spectatur quoad libertatem, & ea, quæ fundantur in libertate, cuiusmodi sunt hæc, esse capacem laudis & vituperij, meriti & demeriti. Hoc facilè ostenditur in actione externa, vt v.g. in ambulatione. Hæc enim dupliciter spectari potest, 1. in genere naturæ, quatenus habet suā entitatē naturalē, & sic est eiusdē speciei in Petro & Iuda. 2. in genere moris, quatenus liberè fit, & liberè dirigitur in bonum aut malum finē; & sic potest esse diuersæ speciei in Petro & Iuda. Nā Petrus potest ambulare in hortum vt oret, Iudas, vt Christum prodat. In quo casu ambulatio Petri est honesta, laude digna & meritoria: Ambulatio Iudæ, vitiosa, vituperio digna & demeritoria. Quæ diuersitas potest etiam reperiri in eodem homine. Nam aliquādo fit, vt aliquis incipiat ambulare ob malum finem, & in progressu mutet intentionē. Tunc erit eadē numero ambulatio in genere naturæ sed tamen diuersæ speciei in genere moris. Nam initio erit vitiosa, in progressu, honesta.

2. Idem potest ostendi in actu interno voluntatis. Nā & is dupliciter spectari potest 1. in genere naturæ quatenus habet suam entitatem naturalē. 2. in genere moris, quatenus liberè à voluntate producitur. In priori genere sunt omnes actus voluntatis indeliberati, in posteriori omnes deliberati. v.g. Actus amoris vel odij, quatenus præuenit vsum rationis, pertinet ad genus naturæ. At quatenus liberè fit aut continuatur, pertinet ad genus moris. Priori modo, est actus hominis, posteriori est actus humanus. Priori non est capax meriti aut demeriti; posteriori, est capax.

3. Quæres, An soli actus indeliberati sint in genere naturæ, & soli deliberati in genere moris? Respōdeo, Si loquamur de statu viæ, in quo sumus, soli deliberati sunt in genere moris: At in genere naturæ, tā deliberati, quàm indeliberati: nō quidē quatenus deliberati sunt, sed quatenus habent suā naturā & entitatē. Hanc. n. non amittūt ex eo, quia deliberati sunt. Vnde sequitur omnem actum indeliberatū esse in genere naturæ tantùm, omnē autem deliberatū esse in vtroq; genere. 1. in genere naturæ, quatenus habet suam naturam & entitatem, quæ illi communis est cum actu indeliberato. 2. in genere moris, quatenus liberè producitur, ac proinde laudis ac vituperij, meriti ac demeriti capax est; in quo differt ab actu indeliberato.

4. Quæres 2. An idem numerò actus voluntatis possit transire de genere in genus? Respondeo, Potest. Nam actus amoris vel odij, qui præuenit vsum rationis, est tantùm in genere naturæ: At idem actus, si adueniente ratione liberè continuetur, incipit simul esse in genere moris. Et è contrario, actus charitatis in via, qui liberè fit, est simul in genere moris & naturæ: At idē numero actus, si continuetur in patria (quod non implicat) desinit esse in genere moris, & tantùm manet in genere naturæ. Ratio est, quia desinit esse liber. Nam beati in cœlo, non liberè, sed necessariò amant Deum. Hinc generatim sequitur, omnes actus, qui tantùm sunt voluntarij, & non liberi, esse tantùm in genere naturæ: qui autem sunt voluntarij & liberi, simul esse in vtroque genere.

QVÆSTIO V.

Quid in actu voluntatis sit, esse supernaturale?

1. ACcipimus hîc supernaturale, vt opponitur naturali. Est ergo quæstio, an *esse supernaturale*, sit de essentia illius actus, qui dicitur supernaturalis? an verò sit extrinseca tantùm denominatio? Ratio dubitandi est; quia Theologi passim assignant, quosdam actus esse supernaturales in modo tantùm: alios in entitate & substantia: Ergo videntur significare hos essentialiter, illos accidentaliter supernaturales.

2. PRIMA CONCLVSIO. Actio voluntatis aut intellectus ex duplici capite potest denominari supernaturalis. Primò, à principio supernaturali, à quo producitur. Secundò ab obiecto supernaturali, circa quod versatur, v.g. actus fidei, spei, charitatis, & visionis beatificæ, dicuntur supernaturales, tum quia producuntur ab habitibus supernaturalibus; tum quia versantur circa Deum supernaturaliter reuelatū aut cognitum. Prior denominatio, si præcisè spectetur, est extrinseca: quia actus, qui producitur ab habitu supernaturali, non necessariò & essentialiter ab eo dependet, cùm Deus possit supplere concursum principij, seu habitus supernaturalis, vt supra dixi. Posterior est intrinseca, quia actus sumit suam speciem & essentiam ab obiecto formali, vt q. 2. explicatum est: Ergo si obiectum hoc in entitate sua supernaturale sit, etiam actus in entitate erit supernaturalis.

3. Hæc videtur esse communior sententia. Sed difficultas est in modo explicandi: A primo quæri potest, quid sit, obiectum esse supernaturale? Secundò,

quid ſit, actum, qui verſatur circa obiectum supernaturale, in entitate ſua ſupernaturalem eſſe? Reſpondeo. 1. illud obiectum cenſetur ſupernaturale reſpectu noſtri, quod nos per ſolas naturæ vires non poſſumus attingere, ſed egemus auxilio ſupernaturali: quo pacto eſſentia diuina, prout in ſe eſt, & Trinitas perſonarum, vocatur obiectum ſupernaturale, quia intellectus noſter per ſolas vires naturales quas habet, non poteſt eſſentiam diuinam, prout in ſe eſt, clarè intueri: nec Trinitatem perſonarum agnoſcere aut penetrare. At reſpectu Dei, non eſt ſupernaturale, quia Deus naturali vi intuetur ſuam eſſentiam, & Trinitatem. Vnde ſequitur, idem obiectum, diuerſo reſpectu, dici poſſe naturale & ſupernaturale. Reſpondeo. 2. Actus voluntatis aut intellectus noſtri qui verſatur circa obiectum ſupernaturale, dicitur eſſe ſupernaturalis in ſua entitate, quia eſt altioris ordinis ac ſpeciei, quàm actus, qui verſatur circa obiectum naturale, verbi gratia: Viſio intuitiua, qua Deus, in ſe cognoſcitur à beatis, eſt altioris ordinis ac ſpeciei, quàm cognitio abſtractiua, qua idem Deus cognoſcitur à nobis prout relucet in creaturis. Similiter actus dilectionis, quo amamus Deum, quatenus reuelatur & proponitur per lumen fidei, eſt altioris ordinis ac ſpeciei, quàm actus dilectionis quo amamus eundem Deum, quatenus per lumen naturale cognoſcitur & proponitur.

4. Dices: non ſemper verum eſt, actum ſupernaturalem eſſe altioris ordinis, ac perfectioris ſpeciei, quàm ſit actus naturalis. 1. quia actus naturalis, quo Deus ſeipſum intelligit & amat, eſt perfectior, quàm actus ſupernaturalis, quo nos Deum intelligimus & amamus. 2. Actus etiam, quo Angelus naturaliter intuetur ſuam ſubſtantiam, perfectior eſt quàm actus, quo nos ſupernaturaliter credimus Angelum exiſtere. 3. Similiter actus, quo quis naturaliter cognoſcit Deum eſſe, præſtantior eſt, quàm quo ſupernaturaliter cognoſcimus Purgatorium eſſe. Verſatur enim circa nobilius obiectum. Reſpondeo. Primum argumentum bene oſtendit non ſemper verum eſſe: reliqua duo non item. Ratio eſt, quia eſſentialis perfectio alicuius actus non debet ſumi ex obiecto materiali, ſed ex formali. At formale obiectum, quo homo ſupernaturaliter credit Angelum aut Purgatorium eſſe, perfectius eſt, quàm obiectum formale, quo Angelus naturaliter intelligit ſuam ſubſtantiam, aut quo homo naturaliter cognoſcit Deum eſſe. Nam obiectum formale in priori caſu, eſt reuelatio Dei; in poſteriori, naturale lumen intellectus Angelici aut humani. At reuelatio Dei, quia falli non poteſt, veracior ac nobilior eſt, quàm reuelatio intellectus creati, qui falli poteſt.

5. Secunda Conclvsio. Illa diſtinctio, qua dicimus actionem eſſe ſupernaturalem, vel in modo tantùm vel etiam in entitate & ſubſtantia, potiſſimum habet locum in actione tranſeunte: Nam actio tranſiens tunc dicitur eſſe ſupernaturalis in modo tantū, quando effectus qui per illam producitur, eſt naturalis in entitate, ſed ſupernaturalis in modo productionis. Tunc autem dicitur ſupernaturalis in entitate, quando effectus, qui per illam producitur, eſt ſupernaturalis in ſubſtantia & entitate. Exemplum prioris eſt miraculoſa reſtitutio vitæ, aut ſanitatis, aut viſus; poſterioris, productio gratiæ. Nam vita, ſanitas, & viſus, ſunt res naturales, & nihil habent ſupernaturale, niſi quòd modo ſupernaturali ac miraculoſo reſtitutæ ſint. At gratia eſt aliquid ſupernaturale in entitate. De hoc alibi plura.

QVÆSTIO VI.

Qui ſint actus à voluntate imperati?

1. HÆc quæſtio ſupponit dari aliquod imperium voluntatis, à quo actus dicantur imperati. Igitur primò quærendum eſt, quid ſit imperium voluntatis, & qui actus à voluntate imperentur? Secundò, an præter imperium voluntatis detur imperium intellectus, & in quo illud conſiſtat?

2. Prior quæſtio facilis eſt: nam per imperiū volūtatis nihil aliud intelligitur, quàm vſus actiuus (de quo ſupra dixi) quo voluntas applicat alias potentias ſibi ſubiectas ad operandum. Eſt enim volitio, quo voluntas efficaciter vult, vt aliæ potentiæ operentur. Vnde ſequitur, omnes illos actus eſſe imperatos à volūtate, qui ab alijs potentijs, ex imperio volūtatis, eliciūtur.

3. Addo voluntatem non tantùm alijs potentijs, ſed etiam ſibi ipſi imperare poſſe ac proinde tam actus voluntatis, quàm aliarum potentiarum dici poſſe imperatos. Quo ſenſu docent Theologi, vnam virtutem, vt v. g. charitatem aut obedientiam, imperare poſſe actus aliarum virtutum, quia nimirum voluntas poteſt ex motiuo vnius virtutis elicere actum alterius virtutis. Duo tamen notanda ſunt. Vnum eſt, quod actus aliarum potentiarum, qui imperantur à voluntate, ſolùm dicantur imperati reſpectu voluntatis, non autem eliciti. Nam eliciuntur ab alijs potentiis, ad imperium voluntatis. Actus autem voluntatis, qui imperantur à voluntate, non ſolùm dicuntur imperati reſpectu voluntatis, ſed etiam eliciti. Nam ab ipſa voluntate imperantur & eliciūtur. Alterum eſt, quod omnes omnino actus aliarum potētiarū, quotquot liberi ſunt, fiant ex imperio voluntatis. Non enim aliunde, quàm è voluntatis imperio liberi eſſe poſſunt. Nam ſola voluntas eſt potentia libera. At non omnes actus voluntatis quotquot liberi ſunt, fiunt ex imperio voluntatis. Nam primus inter eos, qui liberi ſūt, non poteſt imperari à voluntate; quia alioqui ſupponeret actum imperij, qui etiam liber eſt; ac proinde non eſſet primus inter eos, qui liberi ſunt. Idem dico de ipſo imperio. Non enim imperatur à priori imperio, quia daretur progreſſus in infinitum.

4. Poſterior quæſtio, an ſcilicet præter imperium voluntatis, requiratur etiam imperium intellectus, difficilior eſt. Scotus putat ſufficere voluntatis imperium. Thomiſtæ requirūt aliud imperium intellectus, quod exprimitur hac voce, *fac hoc*. Vt res clarè intelligatur, notandum eſt duplex eſſe imperium. Vnum, quo quis imperat aliis; quo pacto Rex imperat ſubditis: alterum, quo quis imperat ſibi; quo pacto quilibet homo dicitur ſibi imperare, quando ex imperio ſuæ voluntatis aliquid facit. Hoc poſterius, de quo agimus, debet explicari per prius. Igitur in priori imperio tres perſonæ ſpectandæ ſunt, nimirum Rex, Conſiliarius, ſubditi. His correſpondet in poſteriori imperio, voluntas, intellectus, aliæ potentiæ; voluntas habet ſe inſtar Regis, cùm ſit domina aliarum potentiarum. Intellectus eſt quaſi Conſiliarius, qui proponit & ſuadet voluntati, quid faciendū, quid omittēdū ſit: aliæ potentiæ habent ſe per modū ſubditorum.

5. Cùm ergo quæritur, an præter voluntatis imperium requiratur etiam imperium intellectus, perinde eſt, ac ſi quæras, an præter imperium Regis, requiratur etiam imperium Conſiliarij? Facilis reſponſio eſt, non requiritur abſolutè, ſed tamen dari poteſt, & ſæpè expedit dari, quod ſic oſtendo, Rex poteſt imperare ſuo Conſiliario in hunc modum: ſi audito & approbato tuo conſilio, animaduertas me remiſſiorem eſſe in executione apud ſubditos, do tibi poteſtatem, & ſimul mando, vt me moneas, excites, & impellas, ad vrgendam efficaciter executionem.

Sin per me satis ero promptus, non opus est ista admonitione. Igitur, si Rex audito consilio, efficaciter imperat executionem subditis, sufficit imperium Regis: si non efficaciter imperat, adhibendum est imperium Consiliarij, qui ipsum excitet & impellat, non quidem propria authoritate, quod non potest, sed partim authoritate ab ipso Rege accepta, partim rationibus, quibus persuadeat vrgendã esse executionẽ.

6. Simile est de voluntate, intellectu, & aliis potentiis. Nam quando voluntas, audito consilio, & iudicio intellectus, eligit media ad aliquem finem obtinendum, si efficaciter illa eligit, statim vrget executionem, nec opus est imperio intellectus: si inefficaciter, non vrget executionem, sed imperat intellectui, vt ipse eam incitet & impellat ad vrgendam executionem. Quod facit intellectus hoc aut simili modo: *fac hoc, vrge executionem; quid torpes? erit ex re tua si feceris: noli negligere occasionem.*

7. Hinc sequitur 1. aliter intellectum, aliter voluntatem imperare. Voluntas propria authoritate imperat, nec tantùm aliis potentiis, sed etiam intellectui & sibi ipsi. Intellectus nec propria authoritate imperat, nec omnibus imperat, quibus voluntas, sed soli voluntati, vt vrgeat executionem. Rursum, voluntatis imperium consistit in efficaci volitione, intellectus imperium in quodam impulsu, suasione, hortatu.

8. Secundò sequitur, imperium intellectus dupliciter spectari posse. 1. quatenus est actus à voluntate imperatus: & sic supponit imperium, seu actiuum vsum voluntatis. Nam ab illo debet imperari. 2. quatenus habet rationem imperij respectu voluntatis: & sic præcedit imperium seu actiuum vsum voluntatis, respectu aliarum potentiarum. Vnde etiam patet, duplex imperium voluntatis distingui posse. Vnum, quo imperat intellectui, vt ipse imperet & instiget voluntatem, si remissa sit. Alterum, quo imperat aliis potentiis, vt executionem præstent; inter illa duo intercedit imperium intellectus.

9. Tertiò sequitur, imperium intellectus non esse simpliciter necessarium. Nam sicut voluntas potest applicare intellectum ad imperandum sine præuio imperio intellectus: ita potest applicare alias potentias ad executionem, sine præuio imperio intellectus. Quæres, in quo casu maximè necessarium sit imperium intellectus, seu in quo casu voluntas maximè indigeat imperio intellectus? Respondeo. Tunc maximè indiget, quando eligit aliqua media, quæ ipsi quidem placent, sed tamen habent annexas aliquas difficultates, quæ retardant ipsam ab vrgenda executione. Tunc enim vtile est, si intellectus hortetur voluntatem, & variis modis conetur persuadere, vt alacriter pergat ad executionem, nec ob vllam molestiam patiatur se impediri. Quando autem eligit talia media, quæ & placent ipsi, & in quibus non experitur difficultatem, non indiget monitione aut imperio intellectus. Hinc sequitur, viros bonos, qui amant virtutem, maximè indigere hoc imperio, quia res difficiles aggrediuntur; impios verò, qui amant voluptates, non egere, quia sponte amplectuntur ea, quæ carni grata sunt.

CAPVT IV.

De bonitate actuum internorum.

Agam hoc capite de bonitate, sequenti de malitia actuum internorum. Per actus internos, vt supra dixi, intelliguntur actus solius voluntatis; per externos, actus aliarum potentiarum, quatenus dominio & imperio voluntatis subiecti sunt. Igitur de bonitate actuum internorum dicam hoc ordine. 1. quid, & quotuplex sit bonitas actuum internorum. 2. an hæc bonitas dependeat ab obiecto. 3. an à fine extrinseco. 4. an à circunstantiis. 5. an à conformitate cum lege & recta ratione. 6. an à conformitate cum iudicio conscientiæ. 7. quid faciendum, quando conscientia est erronea. 8. quid item, quando est dubia, ex ignorantia iuris aut facti. 9. quid similiter, quando est dubia propter varias Authorum opiniones. 10. quid denique, quando est scrupulosa?

QVÆSTIO I.

Quid & quotuplex sit bonitas actuum internorum?

1. PRIMA CONCLVSIO. In actu interiori potest spectari duplex bonitas, naturalis & moralis. Ita D. Tho. qu. 18. art. 4. & Scotus in 2. d. 40. qu. 1. Bonitas naturalis consistit in integritate seu aggregatione eorum omnium, quæ naturaliter requiruntur in entitate actus. Bonitas moralis in integritate seu aggregatione eorum omnium, quæ conueniunt actui, non absolutè ex natura actus, sed secundùm rectam rationem, vt definit Scotus. Hoc sensu dixit D. Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, *bonum esse ex integra causa, malum autem ex quouis defectu.* Et D. Thom. q. 18. art. 1. bonitatem actus nihil aliud esse, quàm *plenitudinem essendi ipsius actus*, quam Scotus vocat integritatem, seu aggregationem eorum omnium, quæ requiruntur in actu.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Relicta bonitate naturali, bonitas moralis est triplex. Prima sumitur ex obiecto. Secunda ex fine extrinseco. Tertia ex circunstantiis. Ita Diuus Thomas qu. 18. art. 4. & Scotus loco citato. Ratio Scoti est, quia bonitas moralis cõsistit in integritate eorum omnium, quæ requiruntur in actu secundùm rectam rationem: sed recta ratio dictat, actum debere versari circa honestum obiectum propter honestum finem, & cum honestis circunstantiis. Nam si in aliquo illorum sit aliquâ turpitudo, iam actus non erit honestus, sed turpis. Hoc deinceps magis explicandum est.

QVÆSTIO II.

An actus interior sumat bonitatem ab obiecto?

1. SVppono 1. duplicem esse bonitatem moralem: vna dicitur formalis seu actualis, quæ reperitur in ipso actu, & quo actus formaliter est bonus. De illa cœpimus iam agere. Altera dicitur obiectiua, quæ reperitur in obiecto, & constituit rem, in qua est obiectum bonæ actionis, id est, honestæ, & secundum rectam rationem amabile.

2. Suppono 2. bonitatem obiecti priorem esse bonitate actus. Non enim ideo censetur obiectum bonum & honestum, quia intellectus rectè de eo iudicat, & voluntas rectè illud appetit; sed contra potius, quia obiectum per se bonum & honestum est, ideo voluntas recta est, quæ illud appetit, & iudicium rectum, quod de illo fertur. Itaque recti mores non faciunt obiectum bonum & honestum: sed è contrario obiectum bonum & honestum facit rectos mores. Ratio à priori est, quia sicut omnis actio voluntatis præsupponit aliquam actionem intellectus; ita actio voluntatis circa bonum, præsupponit iudicium de bonitate obiecti. Hoc autem iudicium, vt verum & rectum sit, præsupponit tale obiectum, quale iudicatur.

3. Suppono 3. Bonitatem obiecti, nec in vtilitate, nec in delectabilitate, sed in honestate consistere; ac proinde obiectum non dici bonum moraliter, quia est vtile, vel delectabile, sed quia est honestum. Ratio est, quia bonum vtile, & bonum delectabile, possunt esse obiectum bonæ & malæ actionis: Ergo ex se non habent, vt faciant actum moraliter bonum. Et confirmatur, quia bonum vtile non amatur propter se, sed pro-

pter aliud: Ergo si est vtile ad consequendum finem honestum, potest recte amari; si ad finem turpem, non potest recte amari. Ergo nunquam potest esse obiectū actus boni, nisi in ordine ad finem honestum. Eodem modo delectabile non potest per se dare actui bonitatem moralem, quia sæpe, quod delectat, non est honestum, sed turpe: Ergo tunc solùm potest facere actum bonum, quando est coniunctum cum honestate. Hinc sequitur 1. illud obiectum censeri moraliter bonum, quod est honestum, seu consentaneum rectæ rationi: ac proinde, hæc duo idem valere, *bonum morale*, & *bonum honestum*. Et ratio est, quia honestum in moralibus opponitur turpi. Ergo quidquid in moralibus non est honestum, hoc necessariò est turpe: sed nullum bonum morale potest esse turpe: ergo omne bonum morale debet esse honestum. 2. Sequitur bonum vtile & delectabile debere reuocari vel ad bonum honestum, vel ad bonum turpe; quia non datur medium in moralibus.

4. Suppono 4. Bonitatem obiectiuam, quam dixi consistere in honestate obiecti, formaliter esse ipsam entitatem rei bonæ, & connotare relationem conueniētiæ cum natura rationali. Prior pars patet, quia bonitas obiectiua est prior bonitate actus, & antecedit rectum iudicium intellectus, & rectam actionem voluntatis, vt dictum est: Ergo nec est ens rationis, nec extrinseca tantum denominatio ab actu intellectus & voluntatis: Ergo est aliquid reale, quod reipsa antecedit actum intellectus & voluntatis. Hoc autem reale nihil aliud est, quàm ipsa entitas rei, quatenus ex se talis est, vt possit esse obiectum recti appetitus, vel quatenus ex se digna est, vt secundùm rectam rationem ametur. Posterior pars probatur, quia ex eo, quòd res in se digna est, quæ ametur, oritur quædam relatio conuenientiæ, qua res illa censetur congruens & conueniens naturæ rationali.

5. His positis, duo certa sunt. Primò, actum interiorem, id est actum voluntatis, sumere primam bonitatem moralem, seu primam speciem virtutis moralis ex bonitate obiecti, eò sensu, quo capite præcedenti q. 2. explicatum est. Secundò, hanc bonitatem moralem, desumptam ex obiecto, essentialem esse actui interiori, quatenus hic actus spectatur in genere moris, seu in genere virtutis. Dubium est, an etiam sit illi essentialis, quatenus spectatur in genere naturæ? De qua re sunt duæ probabiles Theologorum sententiæ.

6. Prima est, bonitatem moralem ex obiecto desumptam, non esse essentialem, sed accidentalem actui in genere naturæ. *Primò*, quia manente tota entitate naturali actus, potest mutari tota bonitas moralis, etiam illa, quæ desumitur ex obiecto: Ergo bonitas moralis non est essentialis actui in genere naturæ. Antecedēs patet, quia manente entitate actus, potest variari libertas, aut finis extrinsecus, aut obligatio legis. His autem mutatis, necesse est mutari bonitatem moralem. *Secundò*, quia veritas non est de essentia actus intellectus, cum idem actus successiuè possit esse verus & falsus, Ergo neque bonitas est de essentia actus voluntatis. *Tertiò*: malitia non est de essentia actus mali. Ergo à simili. *Quartò*, esse morale, & esse naturale, sunt diuersi ordinis, & vnum fundatur in aliō: ergo species vnius ordinis non est essentialis alteri ordini. *Quintò*, idem actus potest ab eodem obiecto æquè proximè & immediatè sumere duas species virtutis, vt si quis velit dare eleemosynam ex duplici motiuo, nempe misericordiæ & liberalitatis, æquè primò, neutrum referendo ad alterum: Ergo neutra bonitas est essentialis actui, quia idem actus non potest simul habere duas bonitates essentiales, & tamen non est maior ratio de vna, quàm de altera; Ergo neutram habet essentialem.

7. Secunda est probabilior, bonitatem moralem ex obiecto desumptam, essentialem esse actui, etiam in genere naturæ. Hanc probo ex tribus principiis. *Primum* est, omnem actum voluntatis etiam in esse naturæ, habere differentiam aliquam vltimam essentialem; & constitui primò in aliqua specie essentialiter. Hoc enim commune, & necessarium est in omni re & ente. *Alterum* est, hanc primam & essentialem speciem actus voluntatis in esse naturæ, necessariò desumi ex obiecto, quod etiam commune est omnibus actibus non solum voluntatis, sed etiam intellectus & aliarum potentiarum. *Tertium* est, hanc primam & essentialem speciem non sumi ex obiecto materiali, sed ex formali, ac proinde ex aliqua ratione boni. Nam actus alicuius potentiæ non sumit speciem ab obiecto, nisi sub ea ratione, qua tendit in illud; voluntas autem tendit in obiectum sub ratione boni. Et confirmatur ex iis, quæ dixi c. 3. q. 2. quia si prima & essentialis species sumeretur ex obiecto materiali, etiam actus fidei, spei & charitatis essent eiusdem speciei infimæ, quia habent idem obiectum materiale, nempe Deum. At consequens falsum est. Ergo & illud ex quo sequitur. Ex his tribus principiis sic concludo; Quandocunque actus voluntatis versatur circa bonum honestum, sub ratione honesti, tunc actus ille, etiam in genere naturæ, sumit primam & essentialem speciem à bono honesto, quatenus honestum est: sed illa species quæ sumitur à bono honesto, quatenus honestum est, est species virtutis. Ergo species virtutis est illi actui prima & essentialis, etiam in genere naturæ. At species seu ratio virtutis, est idē, quod bonitas moralis: Ergo bonitas moralis est essentialis actui, etiam in genere naturæ.

8. Nec obstant contraria argumenta. Ad primum negatur antecedēs de actu, quia ex obiecto bonus est, vt v.g. de actu charitatis circa Deum. Nam manente tota entitate naturali illius actus, nō potest mutari bonitas, etiamsi mutetur libertas, aut finis extrinsecus, aut obligatio legis. Singula ostendo. Ac primò mutatio libertatis nihil efficit, quia actus charitatis circa Deum, in via liber est, & in patria necessarius, & tamen retinet suam bonitatem. Ergo mutata libertate, non mutatur bonitas. Mutatur tamen denominatio bonitatis, quia in via denominatur moralis, in patria non item. Secundò mutatio finis extrinseci nihil efficit, quia siue actum charitatis referas ad tollendum peccatum, siue ad alium finem bonum, semper manet idem essentia liber in sua specie. Tertiò, nec obligatio legis, quia actus charitatis elicitus ex obligatione legis, non differt essentialiter ab elicito sine tali obligatione: sicut actus obedientiæ aut temperantiæ, quem liberè exerceo, non differt essentialiter ab eo, quem ex præcepto exerceo, quandiu manet idem obiectum, ex quo desumit suam primam bonitatem.

9. Ad 2. negatur antecedens, si sumatur vniuersaliter, quia sunt aliqui actus intellectus, qui essentialiter sunt veri, nempe illi, qui essentialiter pertinēt ad virtutem intellectualem. Nam in illis prima & essentialis species, est species talis virtutis, ex qua necessariò sequitur veritas, vt patet in actu fidei & scientiæ. Atque hinc confirmatur nostra sententia.

10. Ad 3. Non est eadem ratio de bonitate & malitia, quia malitia consistit in priuatione boni. At priuatio non potest esse de essentia actus mali, in genere naturæ, licet sit de essentia actus mali in genere moris; id est, de essentia peccati.

11. Ad 4. esse morale, seu esse liberum, potest sumi dupliciter, vt supra dictum est. Primò, vt denominatur à

libertate actuali, & sic nihil aliud est, quàm reipsa liberè produci. Secundò, vt denominatur à libertate potentiali & sic nihil aliud est quam aptum esse liberè produci. Priori modo distinguitur ab esse naturali, & est aliquid accidentarium: posteriori, non distinguitur ab esse naturali, & est aliquid intrinsecum.

12. Ad 5. Voluntas non potest simul, & eodem actu versari circa idem obiectum materiale, sub diuersis motiuis, seu rationibus formalibus proximè & immediatè, vt rectè docet D. Thomas q. 1. art. 3. ad 3. Ratio est, quia non potest vnó & eodem actu æquè proximè & immediatè tendere in duos terminos formaliter distinctos. Idem patet in intellectu, qui non potest vno eodemque actu assentiri simul huic propositioni, *Deus est omnipotens*; propter motiua formaliter distincta.

QVÆSTIO III.

An actus interior sumat bonitatem à fine extrinseco?

1. DVplex est finis in actu voluntatis: vnus intrinsecus & proximus, qui est idem cum obiecto, & solet vocari finis operis: Alter extrinsecus & remotus, qui differt ab obiecto, & est præcipua circumstantiarum, & potest dici finis operantis. Prior habet locum in amore & intentione finis, posterior in electione mediorum. Nam amor & intentio versantur circa finem, tanquam circa proprium & immediatum obiectum. Electio non versatur circa finem, tanquam proprium obiectum, sed circa media: sed tamen refertur ad finem, vt ad aliquid extrinsecum.

2. Nos hîc loquimur de fine extrinseco, & consequenter de actu electionis, qui refertur ad talem finem. Potest autem duplex esse quæstio. Vna, an electio mediorum sumat aliquam bonitatem à fine. Altera, an illa bonitas sit illi intrinseca & essentialis. Prior quæstio duabus conclusionibus explicari potest.

3. PRIMA CONCLVSIO. Quando actus voluntatis ex obiecto indifferens est, & refertur ad finem bonum, sub ratione boni honesti, tunc sumit ab illo bonitatem seu honestatem moralem, in aliqua specie virtutis. Ratio patet ex contrario, quia quando refertur ad finem malum seu turpem, tunc sumit ab illo malitiam seu turpitudinem, in aliqua specie peccati. Vnde sicut is, qui vult studere propter inanem gloriam, malè facit, ita is qui vult studere ad Dei gloriam, benè facit. Nam studere per se indifferens est, & potest in bonum, vel malum finem referri ab operante. Et confirmatur, quia electio medij est eiusdem speciei cum intentione finis, vt cap. 3. q. 2. dictum est, idque propterea, quia est idem motiuum vtriusque, nempe bonitas finis. Si ergo electio simul speciem virtutis à fine, sumit etiam bonitatem moralem.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Quando actus voluntatis ex obiecto bonus est, & simul refertur ab operâte in bonum finem, ita vt bonitas finis sit diuersæ speciei à bonitate obiecti, tunc sumit nouam speciem bonitatis ab ipso fine. Ratio est quia actus ex se indifferens sumit bonitatem à fine, vt dixi. Ergo etiam actus ex obiecto bonus. Nam bonitas obiecti non obstat, quominus à fine possit nouam bonitatem participare. Et cõfirmatur à contrario, quia actus ex obiecto malus, sumit nouam malitiam à fine malo, iuxta illud Aristotelis. 5. Ethic. cap. 2. *Qui furatur propter adulterium, magis adulter est, quàm fur.* Ergo etiam actus ex obiecto bonus sumit nouam bonitatẽ à fine bono. Non enim minùs efficax est intentio boni finis circa bonam electionem, quàm intentiò mali finis circa malam.

5. Quæres 1. An accedente bonitate finis, maneat simul prior bonitas, quæ est ex obiecto? Aliqui negant asserentes bonitatem obiecti nihil ad rem facere, quando accedit noua bonitas finis. Vnde inferunt, si duo sint, quorum alter ex charitate velit orare, alter ex eadem charitate velit studere, vtrumque æquè multùm mereri apud Deum. Tametsi enim alter eligat obiectum per se bonum, alter indifferens, & ex hac parte videantur inæquales, tamen vterque respicit eundem finem, ac proinde cùm sola bonitas finis pensanda sit, omnino sunt æquales. Similiter, si duo sint, qui ex eadem intentione finis dent eleemosynam, vtrumq; æque bene operari coram Deo, etiam si vnus det paruam, alter magnam eleemosynam. Et hoc videtur colligi ex c. 12. Marci, vbi mulier offerens duo minuta, non minus meruit, quàm qui plura offerebât, quia non minori intentione fecit. Et ex Augustinó, lib. de bono coniug. c. 19. & 23. vbi dicit, tam bonum fuisse coniugium Patrum veteris Testamenti, quàm virginitatem noui Testamenti, quia ab eadem intentione placendi Deo fuit profectum. Et ratio est, quia bonitas interioris actus sumitur à motiuo operantis: at in tali casu, totum motiuum est finis, & bonitas obiecti, quasi materialiter & per accidens se habet ad talem finem.

6. Resp. Quando obiectum electionis, quod per se bonum est, non amatur vllo modo propter se, sed solùm propter finem, tunc bonitas obiecti nihil ad rem facit. Quando autem, & propter se ametur, quatenus per se bonum est, & propter finem, quatenus ad illum consequendum vtile est, tunc manet bonitas obiecti cum bonitate finis. Hoc sensu dixit D. Tho. q. 19. art. 8. ad 2. *Sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis.* Et ratio est, quia vna bonitas non repugnat alteri, sicut nec virtus virtuti: Ergo licet noua bonitas superueniat ex fine, non ideo destruitur bonitas ex obiecto. Et confirmatur 1. quia sæpe ipsamet bonitas obiecti, imo & bonitas actus ex obiecto desumpta refertur ad aliquem finem honestum, vt cum aliquis vult pium opus facere, vt aliquid obtineat à Deo; ergo manent simul ambæ bonitates, alioqui inter illas non posset esse subordinatio, id est, vna non posset ordinari seu referri ad alteram, quod tamen fieri supponimus. 2. Ex contraria sententia sequitur, actum vnius virtutis non posse imperari ab alia virtute, quod falsum est. Nam actus aliarum virtutum possunt imperari à charitate, vel à religione, vel ab obediẽtia. Item sequitur, omnes electiones ab eadem intentione profectas, simpliciter esse æquales in bonitate, ac proinde non melius esse amare amicum, quàm inimicum; patrem, quàm extraneum, Catholicum, quàm hæreticum: quod tamen falsum est, & contra ordinem charitatis: Factum autem illius fœminæ Euangelicæ ideo laudatur, quia non solùm ex æquali intentione, sed etiam ex feruentiori charitate processit. Vel certè id, quod offerebat, tametsi in se esset minimum, tamen comparatum ad dantis animum erat multum, quia dabat ex sua tenuitate quantum poterat. Augustinus verò non negat virginitatem ex obiecto meliorem esse coniugio, sed dicit coniugium veteris Testamenti propterea fuisse laudabile, quia Christus secundùm carnem ex eo populo erat nasciturus. Denique licèt bonitas interioris actus sumatur à motiuo operantis, non tamen necesse est, vt totum motiuum sit bonitas solius finis. Potest enim fieri, vt 2. sint motiua sibi subordinata, nempe bonitas obiecti, & bonitas finis.

7. Quæres 2. An actus electionis, qui accepit bonitatem à fine extrinseco, vt dictum est, accipiat totam

bonitatem, quæ est in intentione finis? Respondeo. Potest quidem accipere totam, sed non semper accipit.1. quia aliquando intentio est valde intensa, electio verò remissa. 2. aliquando electio non est adæquata intentioni, vt si sit electio alicuius medij, quod per se non sufficiat ad consequendum finem. Tunc n. nec in effectu, nec in affectu est adæquata intentioni: Loquor autem de electione, quatenus præcisè electio est. Nam si actus ille, qui est electio, consideretur non solùm, vt est bonus ex fine, sed etiam, vt est bonus ex obiecto proprio, potest aliquando melior esse, quàm intentio finis. Fieri enim potest, vt ad finem obtinendum eligatur aliquod medium, quod per se sit nobilius & præstantius, quàm finis ipse. Hoc modo incarnatio Verbi per se nobilior est quàm redemptio generis humani, ad quam fuit ordinata.

8. Quæres 3. An electio mediorum sit idem, quod executio mediorum? Respondeo. Non est idem. Nam electio semper est actio voluntatis. At executio aliquando est voluntatis, aliquando intellectus, aliquãdo aliarum potentiarum. v. g. Eligo tria media ad placandum Deum. 1. actum fidei. 2. actum contritionis. 3. alia quædam opera externa. Omnis hæc electio pertinet ad voluntatem. At executio primi medij ad intellectum, secundi ad voluntatem, tertij ad alias potentias. Atque hæc sufficiant de priori quæstione, an scilicet electio mediorum sumat aliquam bonitatem à fine?

9. Altera quæstio est, an bonitas desumpta à fine sit essentialis electioni? Aliqui generatim affirmant, primam & essentialem speciem cuiuscunque actus voluntatis esse illam, quæ sumitur ex fine operantis. Et hoc colligũnt ex D. Th. q. 18. art. 6. ad 2. vbi sic habet, *Ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit interiori actui voluntatis.* Et ex Aristotele, qui ait, eum, qui furatur propter adulterium, magis adulterum esse, quàm furem. Et ratio est, quia actus voluntatis sumit primam & essentialem speciem ex primo motiuo: sed finis est primarium motiuum: Ergo ex fine sumit primam & essentialem speciem. Simile est in intellectu, quia illa ratio assentiendi dat speciem actui, quæ est prima respectu assentientis, licèt fortè non sit prima respectu ipsius veritatis in se, vt patet in motiuo fidei. 2. quia quando in obiecto electionis nulla bonitas est, tunc species desumpta ex fine est prima & essentialis: Ergo idem erit, etiamsi obiectum electionis per se sit bonum, quia hoc non impedit vim & efficaciam ipsius finis. In hac quæstione seruanda est distinctio, quam §. 6. insinuaui. Sit ergo.

10. Prior Conclusio. Quando finis est proximum & totale motiuum, propter quod eligitur medium, tunc electio medij sumit primam & essentialem speciem à fine. Hoc probant argumenta allata. Et confirmatur, quia quando quis amat proximum, non propter bonitatem quæ in ipso est, sed solùm propter Deum, ita vt totalis ratio amandi sit Deus, tunc actus amoris essentialiter pertinet ad virtutem charitatis Theologicæ. Et huc spectat exemplum de assensu fidei, qui accipit essentialem speciem à reuelatione Dei. Nam hæc reuelatio est proximum & totale motiuum assentiendi ex parte intellectus.

11. Quæres. Quando finis habet rationem proximi, & totalis motiui? Resp. Quando in obiecto electionis per se non est vlla bonitas, aut si est aliqua, voluntas illam non curat: vt si quis propter cultum Dei eligat opus delectabile, nil tamen minùs amans quàm delectationem.

12. Quæres 2. Vnde cognoscemus voluntatem non curare bonitatem obiecti; seu, non amare medium, quod eligit, propter bonitatem intrinsecam, sed solum propter bonitatem finis? Respondeo. Ex duplici capite. 1. ex intentione operantis, si adsit. 2. ex proportione medij ad finem. Nam si medium est consentaneum fini, propter bonitatem, quam in se habet, signum est non esse proximè volitum propter finem, sed propter bonitatem propriam, remotè tamen & vltimatè propter finem. Et hoc maximè fit, quando actus vnius virtutis ordinatur ad finem alterius. Si autem bonitas medij nihil confert ad finem intentum, tunc non mouet voluntatem, neque dat speciem actui, sed bonitas solius finis.

13. Posterior Conclusio. Quando obiectum electionis est per se bonum, & proximè amatur propter suam bonitatem, cum relatione ad alium finem extrinsecum habentem bonitatem formaliter distinctam, tunc species desumpta ex obiecto est essentialis illi actui, desumpta verò ex fine est accidentalis. Colligitur ex D. Thoma 2. 2. q. 11. art. 1. ad 2. Ratio à priori est, quia bonitas obiecti ex se sufficiens est dare actui speciem virtutis. Ergo si actus proximè & immediatè tendit in obiectum propter propriam ipsius bonitatem, sumet ab eo primam & essentialem speciem virtutis. Ratio à posteriori est, quia illa species debet censeri prima & essentialis, quæ non mutatur; illa verò accidentalis, quæ mutatur. At species ex obiecto desumpta non mutatur; Ergo hæc accidentalis, illa essentialis est. Maior patet, quia quando quis vult dare eleemosynam proximè ex motiuo misericordiæ, siue referat illum actum ad satisfaciendum pro peccatis, siue ad alium finem intrinsecum, semper actus ille retinet speciem virtutis misericordiæ, & tamen species ex fine sumpta mutabilis est.

14. Quæres, quomodo vnus numero actus possit esse in duplici specie virtutis, quarum vna sit illi essentialis, altera accidentalis? Ratio dubitandi est, quia vnus numero habitus non potest esse in duplici specie virtutis: Ergo nec vnus numero actus cum sit par ratio. Antecedens patet, quia virtus iustitiæ non potest simul esse virtus misericordiæ, nec essentialiter, nec accidentaliter. Propter hoc argumentum aliqui dicunt actum qui simul ex obiecto & fine extrinseco bonus est, habere tantùm vnam bonitatem intrinsecam, nempe ex obiecto, alteram verò, quæ ex fine est, non inhærere actui, sed tantùm per extrinsecam denominationem illi conuenire. Hoc probabile est. Probabilius tamen, vtramq; bonitatem inesse actui, licet altera sit illi essentialis, altera accidentalis. Alioqui actus, qui ex obiecto indifferens est, nunquam extrinsecè posset esse bonus, seu actus virtutis, etiamsi fieret ex motiuo virtutis, quod tamen falsum est, vt ex dictis patet. Nec est simile de habitu. Quod ex duplici capite ostendi potest. *Primò* quia habitus operatiuus, vt sic, non est moraliter bonus aut malus, nisi per extrinsecam denominationem ab actu bono aut malo. Idẽ enim denominatur bonus aut malus, quia inclinat ad actum bonum aut malum, vt rectè ait D. Thomas qu. 71. art. 3. Vnde etiã fit, vt ab habitu præcisè sumpto nemo dicatur moraliter bonus aut malus, sed ab actu. Imò fieri potest, vt habitus virtutis maneat in eo, qui moraliter peccat, & habitus vitiosus in eo qui per contritionẽ iustificatur. *Secundò*, habitus ex natura sua nõ inclinat nisi ad actus suæ speciei: nec pẽdet ex libera nostra intentione, vt inclinet ad actus diuersæ speciei, v. g. Habitus iustitiæ ex natura sua inclinat ad actum iustitiæ, neque in potestate nostra est, vt inclinet ad actum charitatis aut temperantiæ. In vtroque capite differt ab actu. Nam primò, actus intrinsecè & formaliter bonus est, & sumit suam bonitatem à fine, & obiecto, vt paulò ante

dixi. 2. actus in fieri & esse dependet à libera operantis intentione. Itaque operans potest efficere, vt actus qui proximè versatur circa obiectum honestum, & inde accipit primam & essentialem bonitatem, vlteriùs referatur ad honestum finem extrinsecum; & inde sumat bonitatem accidentalem.

QVÆSTIO IV.

An actus interior sumat aliquā bonitatem ex circunstantiis?

1. Dictum est, actum interiorem voluntatis aliquādo sumere bonitatem ex obiecto, vt quando amat obiectum propter intrinsecam bonitatem; aliquando ex fine, vt quando amat obiectum non propter intrinsecam bonitatem, sed solùm propter bonitatem finis extrinseci: aliquando ex vtroque, vt quando amat obiectum proximè propter intrinsecam bonitatem, remotè verò propter finem extrinsecum. Nunc quæstio est, an aliquando etiam à circunstantiis sumat aliquam bonitatem? Et quamuis inter circunstantias numeretur etiam finis extrinsecus, tamē cum de eo iam dictum sit, de reliquis potissimùm agendum erit. Ac 1. quæri potest, an circunstantiæ aliquando conferant actui bonitatem quæ sit eiusdem speciei cum bonitate ex obiecto desumpta. 2. an aliquando conferant bonitatem quæ sit diuersæ speciei: 3. an aliquando mutent bonitatem obiecti, & vna cum obiecto constituant nouam bonitatem.

2. Prima Conclusio. Aliquæ circunstantiæ augent bonitatem actus interioris intra eandem speciem. Probatur variis exemplis. Nam hic actus interior, *Volo Deum colere*, est actus bonus ex obiecto pertinens ad speciem religionis. Si accedat hæc circunstantia, *Volo Deum colere cum maiori deliberatione & conatu*, iam actus fit melior in eadem specie virtutis. Similiter hic actus interior, *Volo dare eleemosynam* est actus bonus ex obiecto, pertinens ad virtutem misericordiæ. Si accedat hæc circunstantia, *Volo maiorem dare eleemosynam*: iam actus fit melior in eadem specie virtutis. Et quidem quòd fiat melior, certum est, quia melius est dare magnam eleemosynam, quam paruam, cæteris paribus. Quod autem sit eiusdem speciei, facilè probatur, quia tunc duo actus sunt eiusdem speciei, quando fiunt ex eodem motiuo: sed *velle dare eleemosynam*, & *velle dare maiorem eleemosynam*, fiunt ex eodem motiuo, nempe ex honestate misericordiæ: Ergo sunt eiusdem speciei. Similiter, *velle colere Deum*, & *velle colere Deum cum maiori conatu*, fiunt ex eodem motiuo, nempe ex honestate religionis: Ergo sunt eiusdem speciei.

3. Quæres, quale sit hoc augmentum bonitatis ex circunstantiis? An per modum intensionis? an potius per additionem alterius bonitatis? Neutrum enim videtur dici posse. Non prius, quia circunstantia est quoddam accidens respectu substantiæ seu entitatis actus interioris: At accidens non reddit intensiorem substantiam rei, cuius est accidens. Nec posterius, quia duæ bonitates eiusdem speciei non possunt coniungi in eodem actu. Resp. Hoc augmentum fit per extensionem actus interioris. Nam vt circunstantiæ augeāt aliquo modo bonitatē volūtatis, debēt aliquomodo esse volitę. Igitur ex eo augetur bonitas act⁹ interioris, quia ad plura obiecta honesta se extēdit. Quò n. voluntas vult plura obiecta honesta, eò melior est.

4. Dices: Ergo circunstantiæ, respectu actus interioris non sunt circunstantiæ, sed obiecta. Sunt enim volitæ per modum obiecti. Respondeo: Possunt dici & circunstantiæ & obiecta. Circunstantiæ, quatenus supponunt obiectum principale, quod per se honestè amari potest. Obiecta, quatenus coniunguntur cum obiecto principali, & cum eo constituunt quasi vnum totale obiectum per modum aggregationis: v. g. in hoc actu interiori: *Volo Deum colere cum maiori deliberatione & conatu*, principale obiectum est, *cultus Dei*, circunstantia est, *cum maiori deliberatione & conatu*. Principale obiectum per se honestum est, & secundum rectam rationem appetibile, ac proinde hic actus, *Volo Deum colere*; ex obiecto bonus, & honestus est. Hæc autem circunstantia, *cum maiori deliberatione & conatu*, accedit ad principale obiectum, & cum eo constituit vnum aggregatum, quod honestius est, quàm principale obiectum seorsim sumptum. Vnde etiam fit, vt actus, qui versatur circa hoc aggregatum, extensiuè melior sit, quàm qui versatur circa solum obiectum principale, sine tali circunstantia. Idē dicendum de his duobus actibus inter se collatis, *Volo dare eleemosynam*: &, *Volo dare maiorem eleemosynam*. Nam hic altero melior est, quia quasi ad plura obiecta se extendit.

5. Dices iterum: Si ideo extensiuè melior est, quia ad plura obiecta se extendit, ergo etiam intensiuè in se melior est. Sequela patet, quia actus interior sumit suam bonitatem ab obiecto: Ergo tantò maior & intensior est bonitas actus interioris, quantò est maior bonitas obiectiua: At in pluribus obiectis est maior bonitas obiectiua, quàm in vno. Ergo actus, qui extēdit se ad plura obiecta bona, intensiuè melior est, quàm qui extendit se ad vnum tantum. Resp. Hæc duo distincta sunt. 1. Actus in sua specie essentiali melior seu præstantior est. 2. Actus intensiuè melior est. Prius pendet ab obiecto, posterius ex intensione entitatis ipsius actus. Tunc enim actus cēsetur melior in sua specie essentiali, quando versatur circa honestius obiectum. 1. quando bonitas & honestas obiecti est altioris ordinis seu dignitatis. Tunc autem censetur intensiuè melior, quando habet plures gradus intensionis in sua entitate qui informantur à bonitate essentiali. v. g. Actus charitatis est melior in sua specie essentiali, quàm actus temperantiæ, quia honestas seu motiuum charitatis est præstantius, quàm honestas seu motiuum temperantiæ. Et tamen fieri potest, vt actus temperantiæ intensiuè sit melior, quàm actus charitatis, quia fieri potest, vt habeat plures gradus intensionis in sua entitate. Ratio est, quia intensio actus crescit ex conatu operantis. Tantò enim actus est intensior, quantò maiori conatu elicitur ab operante. At sæpe fit, vt actus temperantiæ eliciatur maiori conatu, quàm actus charitatis.

6. Hinc facilè soluitur obiectio proposita. Nam vis tota illius est hæc; Actus interior versatur circa plura obiecta bona: Ergo intensiuè melior est. At hæc consequentia neganda est. Non enim intensio bonitatis sumitur ex obiecto, sed ex intentione entitatis ipsius actus. Quò enim entitas actus habet plures gradus, eò bonitas actus informat plures gradus. Intensio autem entitatis pendet ex conatu operantis, vt iam dixi. Hæc tamen consequentia bona est: Actus versatur circa præstantius obiectum: Ergo in sua specie melior est: Item hæc. Actus versatur circa plura obiecta ex eodem motiuo, siue propter eandem honestatem, quæ in illis reperitur. Ergo extensiuè melior est. Et sic fit in nostro casu. Nam hic actus, *Volo dare eleemosynam in maiori quantitate*, versatur circa obiectum misericordiæ, & simul circa circunstantiam, tanquam circa aggregatum ex duobus, ita tamen, vt circunstantia per se non sit honesta, nisi quatenus coniungitur cum obiecto, & appetitur propter honestatem eiusdem virtutis misericordiæ. Nam si eadem circunstantia coniungeretur cum obiecto turpi, iam etiam turpis censeretur, vt contingit in hoc actu, *Volo furari in maiori quantitate*.

7. Hæc doctrina potest illustrari exemplo. Nam ex

sensus fidei potest tribus modis perfici & augeri. Primò intensiuè, si eliciatur maiori conatu. Secundò, extensiuè, si extendat se ad plura obiecta credibilia. Tertiò essentialiter, si fiat ex præstantiori motiuo. Et ex hoc tertio capite fides diuina præstantior est, quàm humana, quia motiuum ipsius est præstantius. Nam motiuum diuinæ, est reuelatio Dei, motiuum humanæ, est reuelatio hominis.

8. SECVNDA CONCLVSIO. Sicut aliquæ circumstantiæ augent bonitatem actus intra eandem speciem, vt hactenus explicatum est, sic aliquæ addunt bonitatem specie distinctam à bonitate obiecti. Probatur 1. quia aliquæ addunt malitiam specie distinctam, vt patet ex Concilio Tridētino sess. 14. cap. 5. & cap. 7. Ergo aliquæ possunt addere bonitatem specie distinctam, cùm sit par ratio. 2. quia bonitas seu honestas circunstantiæ potest pertinere ad distinctam virtutem, vt si quis velit dare eleemosynam pauperi Sacerdoti. Nam illa conditio personæ pertinet ad virtutem religionis, quę est distincta à virtute misericordiæ. Vnde actus ille, quo quis vult dare eleemosynam pauperi Sacerdoti, est in duplici specie virtutis, nempe misericordiæ & religionis. Hoc intellige, si simul intendat honestatem vtriusque.

9. TERTIA CONCLVSIO. Aliquando fit, vt circunstantia mutet bonitatem obiecti, & vnà cum obiecto constituat nouam bonitatem, & tunc non habet rationem circunstantiæ, sed obiecti. Vt si quis velit dare eleemosynam in loco sacro. Nam locus sacer in hoc casu non consideratur, vt circunstātia, sed vt terminus primarius. Vnde actus ille, quo quis vult dare eleemosynam in loco sacro, non est in duplici specie virtutis, sed solùm in vna specie, nempe religionis. Quæres, vnde cognosci possit, an circunstantia habeat rationem circunstantiæ; an verò transeat in rationem obiecti: Respondeo. Difficile est assignare generalem regulam ad hoc cognoscendum: vide tamen quæ dicta sunt quæstione præcedenti §. 10. & sequentibus.

QVÆSTIO V.

An actus interior, vt bonus sit, debeat esse conformis legi, & rectæ rationi?

1. DVpliciter cognosci potest bonitas seu perfectio alicuius rei. Primò, ex intrinsecis principiis & accidentibus. Secundò ex conformitate cum extrinseca idea & mensura. Hactenus egimus de bonitate actus interioris priori modo. Nunc posteriori de ea agendum est. Præcipua autem regula seu mensura actuum humanorum est lex æterna, recta ratio, & iudicium conscientiæ. De his ordine dicemus. Ac 1. de lege & recta ratione.

2. PRIMA CONCLVSIO. Omnis actus voluntatis, vt sit bonus & rectus, debet esse conformis legi æternæ. Ratio est, quia lex æterna est regula actuum humanorum: ergo actus, qui non est conformis illi legi, non est conformis suæ regulæ, ac proinde non est rectus & bonus.

3. Dices 1. Multi sunt actus boni, qui non sunt in præcepto sed tantùm in consilio. Ergo illi saltem non sunt conformes legi præcipienti. Respondeo. Hæc duo distincta sunt. 1. Lex præcipit actum fieri. 2. Lex præcipit modum, quo actus debet fieri, si fiat. Igitur multi sunt actus boni, quos lex non præcipit fieri, vt bene obiicitur. At nullus est actus bonus, si fiat, qui non debeat fieri iuxta illum modum, quem lex præcipit. v. g. Lex non præcipit hunc actum à me fieri, *Volo vouere castitatem*: sed tamen præcipit modum, quem seruare debeam, si sponte velim castitatem vouere. Similiter, non præcipit, vt hac hora recitem orationem Dominicam, sed tamen præcipit, vt attentè recitem, si spontè velim recitare. Itaque omnis actus bonus, vt minimum debet esse conformis legi, si non præcipienti, vt simpliciter fiat, saltem præcipienti, vt tali modo fiat.

4. Dices 2. Actus voluntatis potest esse bonus, & rectus ex obiecto, vt supra dictum est: ergo non requirit conformitatem cum lege. Nam si hæc conformitas esset necessaria, iam non sufficeret bonitas seu honestas obiecti. Resp. Negatur consequentia. Quamuis enim actus voluntatis intrinsecè possit esse bonus ex obiecto, nihilominus tamen requirit conformitatem cum lege, tanquam cum mensura extrinseca, non quòd bonitas illius formaliter consistat in tali conformitate, sed quia non potest esse sine tali conformitate. Est enim necessaria connexio inter hæc duo, *Actus est intrinsecè bonus ex obiecto*, & *Actus est conformis legi æternæ, tanquam ideæ seu exemplari.* Simile est in rebus naturalibus. Nam quælibet res naturalis habet suam bonitatē & perfectionem ex propriis principiis intrinsecis, ex qua tamen necesse est sequi aliquam conformitatem cum idea existente ex diuina mente, sine qua res non esset perfecta.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Actus voluntatis, vt sit bonus & rectus, debet esse conformis dictamini rectæ rationis. Ita D. Thom p. 19. art. 3. & alij passim. Ratio est, quia sicut lex æterna est remota regula humanorum actuum, ita recta ratio est proxima regula: Ergo actus, qui non est conformis huic regulæ non potest esse rectus & bonus. Et confirmatur, quia voluntas est cæca, vt loquuntur Theologi, nec per se potest cognoscere, quid legi æternæ consentaneum, aut dissentaneum sit, ac proinde non potest discernere inter bonum & malum, inter honestum & turpe. Debet ergo dirigi à recta ratione, tanquam à regula proxima, & ipsius iudicio se conformare. Si non facit, non erit recta, quia non erit conformis suæ regulæ.

6. Dices 1. Voluntas aliquando est recta, & tamen non est conformis rectæ rationi, sed conscientiæ erroneæ vt infrà patebit: Ergo non semper necessaria est hæc conformitas, vt voluntas sit recta. Respondeo. Duplex est recta ratio, speculatiua & practica. Tunc ratio speculatiuè censetur recta, quando conformis est rei quam enunciat: tunc practicè quando prudenter dirigit voluntatem, id est, quando proponit ea voluntati, quæ adhibita morali diligentia, iudicat esse honesta & legi æternæ consentanea, etiamsi fortè erret ex inuincibili ignorātia. Igitur, vt volūtas sit recta non necesse est conformem esse rectę rationi speculatiuæ, sed sufficit vt amplectatur id quod ratio practica prudenter iudicat esse honestum, & legi æternæ consentaneum licèt fortè non sit. Vide Vasquez disp. 58. c. 2.

7. Dices 2. Quando ratio practica iudicat honestum esse, quod honestum non est, tunc non potest dici recta, sed erronea. Respondeo. Potest simul dici recta & erronea, diuerso respectu. Recta, quia rectè facit officium suum, quantum in se est, proponendo voluntati id, quod prudenter iudicat esse proponendum. Erronea, quia quod iudicat honestum esse, reuera tale non est. Igitur respectu voluntatis dicitur recta, quia prudenter illam dirigit, quantum satis est, vt ipsa non peccet. Respectu obiecti dicitur erronea, quia errat circa obiectum, putans esse honestum, cùm non sit. Addo, etiam respectu obiecti aliquomodo rectam dici posse. Nam obiectum, tametsi consideratis omnibus circunstantijs reuera turpe sit, tamen si spectetur sine illis circunstantijs, propter quas turpe est, potest censeri honestum, & à ratione practica, tanquam honestum proponi. Sic autem solet fieri, quando

ratio

ratio practica, laborat inuincibili ignorantia. Tunc enim ex tali ignorantia, non attendit ad eas circunstantias, propter quas obiectum turpe est, & ideo iudicat, seclusis talibus circunstantiis honestè appeti posse; quod verum est.

8. Dices 3. Aristoteles 6. Eth. ca. 6. docet rationem tunc esse rectam, quando conformis est rectæ voluntati. Nos dicimus, voluntatem tunc esse rectam, quando conformis est rectæ rationi. Ergo circulus committitur in hunc modum. Quare voluntas recta est? quia conformis est rectæ rationi. Et quare ratio recta est; quia conformis est rectæ voluntati. Respondeo. Quidquid sit de mente Aristotelis, quem varij variè explicant, res sic habet. Voluntas tūc recta est, quando conformis est rationi practicæ, tanquam regulæ. Et vicissim, ratio practica tunc recta est, quando conformis est rectæ voluntati, tanquam effectui. Igitur hæc posterior locutio est per effectum, prior per causam. Atque ita non est vitiosus circulus. Nā perinde est, ac si dicam, causa cognoscitur esse bona ex effectu bono; & effectus censetur bonus, quia proficiscitur à causa bona.

QVÆSTIO VI.

An actus interior debeat esse conformis conscientiæ?

1. PRius explicandum est, quid sit conscientia. D. Thom. 1. p. q. 49. art. 13. docet dupliciter sumi nomen conscientiæ. Primò, pro naturali habitu principiorum operabilium, quem vocat *Synderesim*. Secundò, pro actu illius habitus, qui est multiplex nempe *testificari*, *obligare*, *instigare*, *accusare*, *remordere*, *reprehendere*. Pro maiori claritate sit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Conscientia sumitur hîc potissimum pro duplici actu intellectus: quorum alter præcedit opus faciendum, alter subsequitur opus iam factum. Prior actus est practicus, & consistit in iudicio, quo intellectus iudicat opus aliquod faciendum esse, quia honestum vel præceptum est, at non faciendum, quia turpe aut prohibitum. Posterior est speculatiuus, & consistit in iudicio, quo intellectus iudicat, bene aut malè factum esse, cùm factum est. Ad priorem pertinet *obligare* & *instigare*. Nam quando intellectus practicè iudicat opus aliquod faciendum esse, quia honestum aut præceptum est, tunc censetur obligare & instigare voluntatem, vt illud aggrediatur & perficiat. Ad posteriorem pertinet *testificari, accusare, reprehendere, laudare, consolari*. Cùm enim intellectus, post opus patratum, speculatiuè iudicat, bene aut malè patratum esse, tunc dicitur testificari de opere bene aut malè patrato. Et quidem si bene patratum est, dicitur etiam laudare & consolari: sin malè, accusare & reprehendere. Huc spectat illud Roman. 2. 15. *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Et Rom. 9. 1. *Testimonium mihi perhibente conscientia mea.* Et secundæ Corinthiorum 1. 12. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ, &c.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vt actus voluntatis sit bonus, debet esse conformis priori actui conscientiæ, quo iudicat aliquid faciendum, quia honestum aut præceptum est, vel omittendum, quia turpe aut prohibitum. Hoc patet ex præcedenti quæstione. Nam voluntas vt ibi dixi, debet se conformare suæ regulæ: At proxima regula voluntatis est iudicium conscientiæ seu rationis. Ergo voluntas, vt recta sit, debet se illi conformare. Vnde autem oriatur hæc obligatio voluntatis, dicam sequenti quæstione conclus. 2.

QVÆSTIO VII.

An interior actus debeat esse conformis conscientiæ erroneæ?

1. DIcitur conscientia erronea, quando intellectus errat in suo iudicio. Hoc dupliciter fieri potest in hac materia. 1. quando iudicat aliquid esse honestum aut turpe, quod tale non est. 2. quando iudicat aliquid esse præceptum aut prohibitum, quod non est. Vterque error potest procedere, vel ex ignorantia inuincibili, seu inculpabili, vel ex vincibili seu culpabili. Iuxta hanc distinctionem dabo duas conclusiones de conscientia erronea ex inuincibili ignorantia, & totidem de conscientia erronea ex vincibili ignorantia.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando conscientia erronea, ex inuincibili ignorantia iudicat aliquid honestum esse quod honestum non est, tunc actus voluntatis, qui conformis est tali iudicio, bonus & honestus est, etiamsi contingat obiectum esse turpe. Ita passim Theologi: Et probatur, quia tunc est conformis suæ regulæ. Nam illud iudicium est proxima regula, quam sequi debet voluntas.

3. Dices 1. Non est recta regula, quia est iudicium erroneum. Respondeo. Respectu voluntatis non est erroneum, sed rectum & inculpabile, vt q. 9. §. 6. & 7. explicatum est. Et confirmatur, quia tunc iudicium censetur rectum & inculpabile, quando fit ex virtute prudentiæ. At tale est, de quo agimus, vt patet in hoc exemplo: Petrus inuincibiliter ignorat pecuniam, quam à parente accepit, esse alienam, putans bona fide suam esse. Occurrit illi pauper, petens eleemosynam. Tum sic apud se ratiocinatur: *Honestum est dare pauperi eleemosynam ex proprijs bonis: Hæc pecunia numeratur in meis proprijs bonis: Ergo honestum est, ex illa dare pauperi eleemosynam.* Hic discursus tam prudenter fit, vt nemo, quamuis prudentissimus, posita simili ignorantia, possit prudentiùs ratiocinari. Ergo qui operatur ex tali discursu, prudenter operatur. Vide aliud exemplum apud Vasquez disp. 58. cap. 1. & 2.

4. Dices 2. Si actus voluntatis, qui conformis est iudicio conscientiæ erroneæ, bonus est, licebit de illo iam præterito gaudere. v. g. Petrus poterit gaudere, quòd alienam pecuniā dederit pauperi, quod videtur absurdum. Respondeo. Hîc tria spectanda sunt. 1. actus voluntatis. 2. obiectum illius. 3. effectus secutus ex actu. Igitur de actu voluntatis præterito, prout bonus & honestus fuit, licitum est gaudere. Similiter de effectu qui inde secutus est, modò intrinsecè malus non sit. In obiecto autem, cuius turpitudo iam nota est, licèt antea inuincibiliter ignorabatur, non licèt delectari. v. g. Petrus potest gaudere de actu interno, quo voluit pauperi dare eleemosynam ex pecunia aliena, quam inuincibiliter putabat esse suam. Nam ille actus fuit bonus, vt suppono. Potest etiam gaudere de effectu, qui inde secutus est, nempe de subuentione & sustentatione pauperis. Non tamen de donatione pecuniæ alienæ, prout est obiectum interni actus, quia illud obiectum est turpe, tametsi antea per inuincibilem ignorantiam putaretur esse honestum, putabatur enim esse donatio pecuniæ propriæ.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Quando conscientia erronea ex inuincibili ignorātia iudicat aliquid esse prohibitum aut præceptum, quod reuera prohibitum aut præceptū non est, tunc voluntas, vt recta sit, debet esse cōformis huic iudicio, alioqui peccabit pro qualitate cōscientiæ, id est, peccabit mortaliter, si cōscientia iudicat esse peccatum mortale: venialiter, si iudicat esse veniale. Ita D. Th. q. 19. a. 5.

& alij passim. Et colligitur ex illo Rom.14.14. *Ei qui existimat quid commune esse, illi commune est.* Ergo similiter, qui existimat aliquid prohibitum aut præceptum esse, illi prohibitum aut præceptum est. Et ibidem v. 23. *Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est,* q.d. Omne, quod non concordat iudicio conscientiæ, peccatum est, vt interpretatur Origines, Ambrosius, Chrysostom. & alij, apud Vasquez disp. 59. c. 2. Accedit ratio D. Thomæ, quam sæpè insinuaui, quia iudicium intellectus est proxima regula voluntatis. Ergo si voluntas deficit à iudicio intellectus, deficit à sua regula, ac proinde non est recta. Hinc sequitur, conscientiam erroneam obligare, tum ad faciendum id, quod iudicatur esse præceptum, tum ad fugiendum id, quod iudicatur esse prohibitum, licèt reuera nec præceptum, nec prohibitum sit.

6. Quæres 1. Si conscientia erronea iudicaret aliquid esse præceptum, quod tamen intrinsecè esset malum, an tunc obligaret hominem ad hoc faciendum? Alensis 2.p.q.120.m.3.art.1. dicit eam tunc non obligare, sed deponendam esse, neque licere ex ea operari. Hoc tamen non rectè dicitur. 1. quia qui habet conscientiam erroneam, & inuincibiliter ignorat esse erroneam, non potest eam deponere. 2. quia si deponeret, iam ageret imprudenter, & exponeret se manifesto periculo erroris. Nam si certò sibi persuadet, conscientiam esse rectam & prudentem, sanè quandiu hoc putat, non potest prudenter illam deponere. Durandus in 2. d.29.q.5. dicit conscientiam istam non quidem obligare, sed tamen ligare. Neque hoc rectè. 1. quia Durandus concedit illum peccare, qui operatur contra hanc conscientiam: Ergo debet etiam concedere, hanc conscientiam obligare. Nam vbi non est obligatio, ibi nec peccatum. 2. quia si conscientia obligat, vel ligat cogendo voluntatem, vel necessitatem inferendo, vel obligando. Non primum, aut secundum, vt per se patet: Ergo tertium. Et ita sentit D. Thomas loco citato.

7. Dices, Nemo potest obligari ad malum: Ergo si conscientia erronea iudicat aliquid esse præceptum, quod reuera malum est, non potest nos obligare ad id faciendum. Et confirmatur, quia nulla potestas inferior potest obligare contra legem superioris: sed lex Dei est, vt nō faciamus malum: Ergo nostra conscientia non potest nos obligare ad faciendum malum. Respondeo. Nemo potest obligari ad malum sub ratione mali, sed bene ad malum, quod inuincibiliter iudicatur esse bonum, & quod proponitur sub ratione boni. Nec conscientia obligat contra legem Dei per se formaliter, sed solùm per accidens & materialiter, vt facilè ex dictis colligitur.

8. Quæres 2. Si conscientia erronea verè obligat, vnde habeat vim obligandi? Non enim ista obligatio per se oritur ex conscientia erronea, quatenus erronea est. Respondeo. Oritur ex duplici lege Dei. 1. ex illa lege, qua voluntas tenetur sequi intellectum, tanquam ducem, & proximam suam regulam. Vnde siue intellectus erret, siue non erret, voluntas debet stare ipsius iudicio. 2. ex illa lege generali, qua tenemur malum fugere. Voluntas autem non fugeret malum, si discederet à iudicio intellectus, quia tunc esset sine duce, ac proinde exponeret se periculo erroris, quod malum est. Præter has duas leges generales, sunt etiam alia præcepta particularia, quibus in singulis actionibus particularibus tenemur obedire conscientiæ. Nam si conscientia erronea dictaret, hanc particularem actionem præceptam esse præcepto iustitiæ aut religionis, tunc præcepto iustitiæ aut religionis teneremur eam exercere, & sic de cæteris. Dices, si quis adeo esset ignarus, vt crederet se teneri ad hanc actionem exercendam, & tamen nesciret discernere, ad quam virtutem pertineret, an is teneretur aliquo præcepto particulari? Respondeo. Teneretur solùm illo præcepto generali, faciendum esse bonum, & fugiendum esse malum.

9. Tertia Conclusio. Quando conscientia erronea ex ignorantia vincibili iudicat aliquid esse honestum, quod tamen reuera turpe est, tunc actus voluntatis, qui cōformis est tali iudicio, nō est simpliciter bonus sed potiùs malus. Est communis sententia. Et ratio est, quia ignorantia vincibilis non excusat à culpa, neque causat inuoluntarium simpliciter: Ergo qui ex tali ignorantia appetit rem turpem, moraliter censetur illam voluntariè appetere: Ergo peccat.

10. Dices 1. Voluntas appetens obiectum reuera bonum, quod tamen putatur esse turpe, nullam bonitatem ab illo accipit: Ergo similiter appetens obiectum reuera turpe, quod tamen putatur esse bonum, nullam malitiam ab illo accipit. Respondeo. *Non est simile.* 1. quia bonum est ex integra causa, *malum* ex quocunque defectu. 2. aliter desumitur species virtutis ex bono obiecto, aliter malitia ex malo obiecto, vt infrà dicemus.

11. Dices. 2. Licèt actus voluntatis sit malus, quatenus procedit ex ignorantia vincibili, vt dictum est; tamen videtur esse bonus ratione obiecti, quod putatur esse bonum. Nam actus voluntatis non solum sumit bonitatem ab obiecto, quod reuera bonum est, sed etiam ab obiecto, quod apparet bonum, modò sub ratione boni proponatur & ametur, vt patet ex prima conclusione. Respondeo. Quando obiectum malum perfectè & prudenter proponitur voluntati sub ratione boni (quia scilicet ex ignorantia inuincibili putatur esse bonum) tunc actus voluntatis sumit ab illo bonitatem, iuxta primam conclusionem. Quando autem imperfectè & imprudenter (quia scilicet ex ignorantia vincibili seu culpabili putatur esse bonum) tunc actus voluntatis non sumit *ab illo* bonitatem, iuxta hanc tertiam conclusionem. Simile est in intellectu. Nam quando principia euidentia perfectè applicantur, tunc efficiunt euidentem assensum conclusionis: si autem imperfectè applicentur, solùm efficiunt apparentem & probabilem assensum.

12. Quarta Conclusio. Quando quis ex ignorantia vincibili & culpabili iudicat aliquid esse prohibitum aut præceptum, quod reuera non est, voluntas debet se conformare huic iudicio, alioqui peccabit, & licèt se conformet, nihilominus non erit bona. Est communis sententia. Ratio prioris partis est illa sæpè repetita, quia voluntas per se est cæca: Ergo debet sequi illud iudicium rationis, quod adest. Nam si perseuerante illo iudicio, appetat alteram partem, non poterit illam appetere sub ratione honesti, quia intellectus iudicat solam oppositam esse honestam. Posterior pars est D. Thomæ q. 19. art. 6. quia ignorantia vincibilis non excusat à culpa: Ergo si voluntas conformet se conscientiæ vincibiliter erranti, non potest excusari à culpa, præsertim, si obiectum sit turpe, circa quod versatur, quamuis conscientia ex culpabili ignorantia iudicet esse honestum.

13. Dices. Ergo, homo in tali casu erit perplexus, & necessariò debebit peccare. Nam si non conformat se errans conscientiæ, peccat iuxta priorem partem cōclusionis, si autem conformat se, etiam peccat iuxta posteriorem. Quid ergo faciet? Respondeo. Ex hypothesi necessariò peccat, quia si perseueret conscientia

erronea, non potest effugere peccatum. At simpliciter & absolutè, non necessariò peccat, quia potest deponere conscientiam erroneam, cùm sit error vincibilis & culpabilis. Ita D. Thomas q.19. art. 6. ad 3.

14. Quæres, si necessariò peccat, perseuerante conscientia erronea, an grauius peccet, sequendo conscientiam erroneam, an contra illam faciendo? Respondeo. Hoc iudicandum est ex qualitate rei faciendæ vel omittendæ. Nam aliquando grauius peccatum est, facere contra conscientiam errantem, quàm illam sequi, vt v. g. si quis putet esse mentiendum ad seruandam alterius vitam. Hic enim si non mentiatur, fit reus homicidij: si mentiatur, fit tantùm reus mendacij venialis. Aliquando verò est grauius peccatum, sequi conscientiam errantem, quàm contra illam facere, vt v. g. si quis putet furandum esse, vt possit dare eleemosynam. Hic enim si furetur, peccat mortaliter, si non furetur, peccat tantùm venialiter, præsertim si putauerit se tantùm obligari sub peccato veniali ad dandam eleemosynam.

15. Quæres 2. Quid sit deponere conscientiam erroneam? An sit idem, quod mutare iudicium? Respondeo. In conscientia erronea, quæ ad operandum applicatur, est duplex iudicium. Vnum speculatiuum, vt cùm iudico, *Hoc bellum esse iniustum*: Alterum practicum, vt cùm iudico, *mihi non licere ad hoc bellum ire*, eo quòd iniustum sit. Igitur duobus modis deponi potest conscientia erronea. 1. mutando iudicium speculatiuum. Nam hoc mutato facilè etiam mutabitur practicum. 2. retinendo iudicium speculatiuum, & mutando practicum. Quomodo fieri possit, iam explicabimus.

QVÆSTIO VIII.

Quid faciendum, quando conscientia est dubia, ex ignorantia iuris aut facti?

1. Conscientia potest esse dubia vel practicè, vel speculatiuè, sicut iam insinuaui de erronea. Tunc est practicè dubia, quando quis in ipso exercitio actionis ita est dispositus, vt non iudicet se bene agere, sed dubius sit. Tunc autem speculatiuè est dubia, quando quis extra exercitium dubitat, an hoc vel illud sit licitum nec-ne. Oritur autem hæc dubitatio vel ex ignorantia iuris aut facti, vel ex opinionibus contrariis, de quibus sequenti quæstione agendum est. Et quidem ex ignorantia iuris potest contingere dubitatio variis modis. 1. si quis dubitet, an ista actio in specie contractus sit iusta, nec-ne. 2. si non dubitet in specie, sed tantùm in particulari, vt si sciat mendacium esse malum, sed tamen dubitet, an aliquando cum his aut illis circunstantiis sit licitum. 3. si non dubitet tantùm, an sit bonum vel malum, sed etiam, an sit sub obligatione præcepti. 4. si dubitet de duobus præceptis, simul concurrentibus, vtrum sit seruandum, si vtrumque simul seruari non potest. v. g. si dubitet, an debeat audire sacrum die Dominico, an subuenire ægroto & omittere sacrum. Similiter potest oriri dubitatio ex ignorantia facti. Factum voco, vel opus ipsum vel qualitatem materiæ, vel quamcunque aliam conditionem, ex qua honestas facti pendeat, vt cùm coniux dubitat, an matrimonium sit ratum? Ex quo pendet aliud debitum practicum; an concubitus sit honestus?

2. PRIMA CONCLVSIO. Vt voluntas recta sit, necesse est intellectum practicè non esse dubium, sed determinatè iudicare. *Hoc mihi licet hic & nunc.* Ita D. Thomas in 4. d. 38. Caietanus tomo 1. opusc. tract. 31. resp. 7. Valentia q. 14. de bonitate actuum humanorum, p. 4. Ratio est, quia qui operatur cum dubio practico, manifestè exponit se periculo errandi: Ergo imprudenter operatur, & per consequens, non rectè. Nam recta operatio nascitur ex prudentia. Huc spectat illud Rom, 14. 23. *Omne quod non est ex fide peccatum est.* Quæres, quomodo peccet, qui cum isto dubio operatur? Respondeo. Peccat pro qualitate dubij, & in ea specie, de qua dubitat, v. g. si dubitat, an peccet mortaliter, peccat mortaliter. Item, si dubitat, an furetur, contrahit malitiam furti. Ratio est, quia in eo peccat, cuius periculo se exponit. At exponit se periculo eius peccati, de quo dubitat.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Fieri potest, vt aliquis speculatiuè dubitet, & tamen practicè iudicet se bene operari, & tunc bene operatur. v. g. Etsi miles speculatiuè dubitet, an bellum iustum sit: potest tamen practicè iudicare, sibi licitum esse militare in tali bello, & tunc licitè militat. Ita passim Theologi. Ratio est, quia regula voluntatis non est scientia speculatiua, sed iudicium practicum: Ergo si hoc iudicium sit determinatum & prudens, voluntas erit bona, quidquid tandem sit de scientia speculatiua. Et confirmatur, quia aliquando contingit, non posse de re aliqua haberi certam scientiam speculatiuam, & tamen necessarium, aut conueniens sit operari: Ergo tunc saltem licebit operari practicè & prudenter, licèt non habeatur certa scientia speculatiua.

4. Dices, Iudicium practicum oritur à speculatiuo, & in eo fundatur: Ergo fieri non potest, vt iudicium practicum sit certum & prudens, quando speculatiuum est dubium. Et confirmatur, quia rectè sequitur: *Non licèt mihi aliquem aggredi bello iniusto: sed ego dubito, an hoc bellum sit iustum: Ergo dubito, an mihi liceat aliquem aggredi in hoc bello.* Hoc ergo iudicium non potest esse certum. Respondeo. Iudicium practicum, licèt supponat aliquod iudicium speculatiuum, tamen proximè oritur ex propriis principiis practicis. Vnde fit, vt licèt cognitio speculatiua sit dubia, tamen iudicium practicum possit esse certum, si eliciatur ex certis principiis practicis. v. g. Licèt aliquis speculatiuè dubitet, an hæc charta sit sua, potest tamen practicè esse certus, se posse vti hac charta tanquam sua. Potest enim sic ratiocinari; Certum est, in dubiis meliorem esse conditionem possidentis; & certum est, me hanc chartam possidere: Ergo certum est, me posse vti hac charta tanquam propria. Eodem modo, licèt aliquis speculatiuè dubitet an bellum sit iustum, potest tamen practicè esse certus sibi licitum esse militare in tali bello. Potest enim sic ratiocinari; Certum est ad me non pertinere iudicare de iustitia belli: Et certum est me debere obedire meo Principi quandiu non constat de iniustitia belli; Ergo certum est, me posse seruire Principi in hoc bello. Et ratio est, quia ista practica principia non semper sumuntur ex veritate rei; sed sæpè ex circunstantiis & dubiis occurrentibus, quibus omnibus prudenter pensatis, iudicat ratio practica, quid homini agendum sit in tali casu. Vnde fit, vt possit esse certitudo practica cum dubitatione speculatiua; imò fieri potest, vt iudicium practicum sit certum contra aliquam euidentiam speculatiuam, vt patet in iudice, qui occidi mandat hominem, quem practicè scit esse reum, & tamen speculatiuè certò scit esse innocentem. Dices, Hoc tantùm videtur habere locum in illo, qui tametsi speculatiuè dubitet, nouit tamen practicè elicere conclusionem ex principiis propriis. Quid igitur dicendum de illo, qui tam ignarus est, vt non possit elicere talem conclusionem? Respondeo. De eo iam sequitur. Sit ergo

5. TERTIA CONCLVSIO. Qui dubitat speculatiuè, & non potest ex certis principiis practicis elicere, an actio sit turpis, vel honesta, & aliunde credit vel opinatur, non esse malum omittere talem actionem,

debet illam omittere: alioqui malè faciet. Est communis sententia. Ratio est, quia qui sic ignorat vel dubitat, cùm non habeat vlla principia practica non potest prudenter in animum inducere illud, de quo dubitat, sibi practicè licere, & aliunde habet certam viam non peccandi. Ergo temerè exponit se periculo, si relicta certa via, dubiam ingrediatur. Et hìc locum habet illa regula, *In dubiis tutior pars est eligenda.*

6. Dices, Ergo in simili dubio tenetur aliquis, non obstante quouis damno & detrimento, eligere certam partem, prætermissa dubia. Propter hoc argumentum aliqui limitant hanc conclusionem, & putant non habere locum, quando occurrit grauis causa, vel magnum detrimentum. Tunc enim posse aliquem eligere partem dubiam, omissa certa, quia tunc non ageret temerariè, sed ex graui & rationabili causa. Sed nulla videtur adhibenda limitatio. Nam si dubium, de quo loquimur, perseueret, non licebit propter vllum temporale commodum ex illo operari: quia temporale damnum non potest excusare eum, qui exponit se periculo peccandi. Vnde vt quis operetur ex tali dubio rectè & prudenter, non satis est, vt timore damni sibi persuadeat, se hoc posse facere, sed debet habere propria principia practica, si doctus est, vel certè probabilem authoritatem, si indoctus est, vt postea explicabitur.

7. QVARTA CONCLVSIO. Si quis propter hanc ignorantiam ita sit dubius, vt quidquid faciat, peccatum timeat, ille debet per se, vel aliorum consilio considerare, quodnam è duobus malis minus malum sit, aut appareat: & si illud eligat, rectè operabitur, quia tunc non eligit illud, vt malum, sed vt minus malum, atque ideò vt bonum. Nam pensatis omnibus, nihil potest tunc facere, quod melius sit, & semper poterit sub aliqua determinata ratione boni honesti operari, quæ pro qualitate & materia circunstantiarum nunquam deficiet, saltem secundùm probabilem & prudentem apparentiam. Addo, si vtrimque timeat æquale malum, & peccatum, licebit eligere quod voluerit, & si bona fide procedat, non peccabit. Est communis sententia. Et ratio est, quia nunquam alicui simpliciter necessarium est peccare, aut turpiter agere; sed quolibet tempore poterit rectè operari, si pro rerum euentu & conditione faciat quod in se est.

8. Dices, hoc fortè verum est in eo, qui sine culpa sua in eum statum incidit, non autem in eo, qui ex negligentia. Respondeo. Licèt ex culpa & negligentia, etiam mortali, in eas angustias deuenerit, si tamen in eo statu iam constitutus de præterita negligentia doleat, & faciat, quod in se est, non committet nouam culpam. 1. quia nulla culpa aut negligentia præterita potest hominem ad nouum peccatum necessitare. 2. quia in quocunque statu, & quacunque posita conditione, potest homo prudenter operari: Voluntas autem, quæ sequitur regulam prudentiæ, non peccat.

9. Quæres, quid in tali casu agẽdũ sit homini, vt prudenter se gerat? Respondeo. Hoc non potest in particulari, sed tantùm in genere præscribi. Nã si in tali casu potest homo vti alterius consilio, optimè fecerit. Si verò per seipsum debet rem expedire, attendat vim & naturam præceptorum, quæ illi videntur tunc concurrere, & simul expendat commoda & incommoda, quæ sequi possint, & tunc pensatis omnibus id eligat, quod videtur habere pauciora incommoda, vel esse contra præceptum minus obligans, & sine scrupulo procedat. Nam si verè habet voluntatem non peccandi, & sufficientem adhibet diligentiam, nunquam practicè peccabit, saltem grauiter, etiamsi fortè eligeret id quod maius malum est, modo ipse nesciret esse maius malum.

QVÆSTIO IX.

Quid faciendum, quando iudicium conscientiæ pendet ex varijs opinionibus?

1. NOta 1. quasdam opiniones esse probabiles, & ex iis alias esse aliis probabiliores, quæ omnes niti debent vel graui authoritate, vel ratione magni momenti, quasdam verò esse improbabiles, quæ nec ratione, nec sufficienti authoritate probantur. De quibus vide Nauarrum in manuali c. 27. n. 289. Nota 2. has opiniones aliquando versari circa naturam aut conditionem facti, aliquando solùm circa honestatem, turpitudinem, vel obligationem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando est aliqua opinio improbabilis, tunc non licèt ex ea operari. Est communis sententia. Et ratio est, quia iudicium practicum, quod oritur ex improbabili opinione, non est prudens, sed temerarium. Quæres 1. Si is, qui operatur, putaret opinionem illam esse probabilem, quæ reuera improbabilis est, an tunc liceret illi ex ea operari? Respondeo. In tali casu haberet conscientiam erroneam. Itaque quod suprà dixi de conscientia erronea, vel ex vincibili, vel ex inuincibili ignorantia, hoc seruandum esset in hoc casu. Quæres 2. Si is qui operatur, perplexus esset inter duas opiniones, quas iudicaret esse improbabiles, quid tunc faciendum? Respondeo. Tunc deberet operari iuxta vltimam conclusionem præcedentis quæstionis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quando sunt duæ opiniones æquè probabiles circa facti honestatem, aut turpitudinem, aut obligationem, tunc liberum est sequi alterutram opinionem, quam velis. Quando autem non sunt æquè probabiles, tunc licitum esse sequi probabiliorem, tametsi certa non sit. Est communis sententia. Et prior pars probatur, quia in tali casu non est ratio, cur vnam potiùs sequi necesse sit, quam alteram, cum sint æquè probabiles: nec item, cur neutram sequi necesse sit, cùm neutra sit improbabilis. Dices. Licet æquè probabiles sint, tamen vna tutior est, quàm altera. Illa enim tutior est, quæ asserit te obligari, quàm quæ negat. In dubiis autem, *tutior pars est eligenda.* Et confirmatur, quia inter duas opiniones illa tutior est, quam si sequaris, non pecces; illa minùs tuta, quam si sequaris, possis peccare. At si sequaris illam, quæ asserit te obligari ad restitutionem, non peccabis si restituas: sin alteram sequaris, quæ negat te obligari, fortè peccabis, si non restituas, quia fortè teneris restituere: Ergo hæc minùs tuta, illa tutior est. Respondeo. Quando duæ opiniones sunt æquè probabiles, & præcisè agit de obligatione vel honestate facti, tunc ambæ sunt tutæ in praxi, & quamcunque bona fide sequaris, non peccabis. Nec verum est, quod obiicitur, illam practicè tutiorem esse, quæ asserit te obligari. 1. quia cæteris paribus, non est tutiùs in praxi, grauari obligatione, quàm non grauari. Imò minùs tutum est. 2. quia in re dubia potest quis tutò ac securè eligere, quod sibi fauorabilius est iuxta Nauarrum cap. 26. num. 287. & alios. Est autem fauorabilius non obligari, quàm obligari. Similiter nec verum est, te posse peccare, si inter duas opiniones æquè probabiles sequaris illam, quæ te negat obligari ad restitutionem. 1. quia in re dubia, vt dixi tutò potes eligere quod fauorabilius est. 2. in eodem casu melior conditio possidentis.

4. Porrò axioma illud, *In dubijs tutior pars est eligenda,* tunc locum habet, quando quis non solum speculatiuè, sed etiam practicè dubius est. Quod tunc fit,

quando speculatiuè dubitat de aliquo facto, & non potest ex certis principiis practicis elicere, an hic & nunc liceat sibi hoc facere, nec-ne. Tunc enim debet eligere, quod tutius est, vt dixi quæstione præcedente, conclusione tertia. At quando speculatiuè quidem dubius est (propter contrarias opiniones probabiles, quæ rem dubiam faciunt) sed tamen practicè certus est, tunc illud axioma non vrget. Quod tunc fit, quando is, qui speculatiuè dubius est, potest ex certis principiis practicis elicere, vtramque partem in praxi tutam esse. Tunc enim potest alterutram sequi, quam vult, nec tenetur aliam tutiorem quærere, licèt fortè occurrat. Sic fit in nostro casu. Nam qui speculatiuè dubitat (propter contrarias opiniones probabiles) an v.g. hæres ab intestato teneatur hæreditatem restituere alteri, qui per testamentum minus solenne institutus est, potest ex certis principijs practicis colligere, vtramque partem in praxi tutam esse. Potest enim sic ratiocinari: Qui in re dubia sequitur id, quod propter rationes magni ponderis, & authoritatem doctorum hominum valdè probabile est, tutò ac prudenter facit: At ergo, siue hanc, siue illam partem sequar, hoc facio. Ergo tutò ac prudenter facio.

5. Posterior pars conclusionis sequitur ex dictis, quia si licet sequi opinionem æquè probabilem multò magis licebit sequi probabiliorem. Dices. Hoc verum est, quando præter opiniones probabiles non est alia certa via, quam sequi possis. Tunc enim licitum est operari ex opinione probabiliori, vel certè ex æquè probabili. At quando præter opiniones probabiles est alia via certa, tunc illam sequi necesse est. Non enim videtur satis tutum & rectæ rationi consentaneum, operari ex opinione, cùm possis operari ex certa scientia. Respondeo. Est satis tutum, vt iam ostendi. Nam præter opinionem, sunt certa principia practica, ex quibus clarè deduci potest, vtramque partem in praxi tutam esse. Qui autem sequitur id, quod in praxi tutum est, potest quidem tutiorem viam quærere, si velit, sed non tenetur.

6. Dices, Ergo in omni actione licebit sequi sententiam æquè probabilem aut probabiliorem, omissa via certa & indubitata. At hoc falsum est, vt patet in variis exemplis. *Primò*, quia si quis conferret Baptismum sub hac forma dubia, *In nomine Genitoris, Geniti, & Spirati*, & omitteret certam & consuetam formam sine dubio peccaret (licet fortè probabilius sit speculatiuè, priorem illam formam esse sufficientem) quia temerè exponeret se periculo non baptizandi. *Secundò*, quia medicus malè faceret, præscribendò medicinam dubiam, si posset certam præscribere, licet probabilius esset in ipsius sententia, vtramque esse æquè vtilem. *Tertiò*, simile est in Iudice, Confessario, Doctore, & generatim in vsu omnium earum rerum, vbi potest timeri periculum aut aliquod damnum. Respondeo. Hæc argumenta non procedunt de sola facti honestate, aut obligatione, de qua præcisè hìc agimus, sed de natura & conditione facti, ac de damno seu periculo inde emergente. Igitur pertinet ad tertiam conclusionem, quæ iam sequitur.

7. Tertia Conclusio. Quando sunt duæ opiniones probabiles circa facti naturam, conditionem, aut modum, siue sint æquè probabiles, siue vna sit probabilior quàm altera, & præter opiniones est alia certa via, tunc teneris illam sequi in praxi, relicta quacunque opinione, præsertim in re maioris momenti, vbi timeri potest aliquod periculum aut damnum quod ex iustitia vel charitate teneris vitare, vt patet ex exemplis allatis. Si autem præter opiniones, non est alia via operandi, tunc licitum est operari ex opinione probabiliori, aut æquè probabili. Prior pars probatur, quia non prudenter facit, qui in re magni momenti, vbi timetur graue damnum aut periculum, sequitur incertam viam, cùm possit habere certam. Nam si contingat illum errare in tali casu, sicut fieri potest (vt patet in exemplo Medici, aut Iudicis, aut Ministri Baptismi) non potest excusari, quasi ex ignorantia inuincibili errauerit.

8. Dices 1. Hoc etiam posset dici in præcedenti conclusione. Respondeo. Non potest, quia qui ibi sequitur opinionem probabiliorem, aut æquè probabilem, non potest errare. Nam si operetur ex tali opinione, honestè operabitur, & præter honestum nihil amplius ibi spectatur. At hic potest errare, quia hic præter honestatem spectatur etiam graue periculum aut damnum, quod ex iustitia vel charitate tenemur vitare.

9. Dices 2. Hinc sequitur 1. peccare eum, qui ex opinione, etiam probabiliori, tacet aliquid in confessione, quia exponit se periculo errandi circa integritatem confessionis, & aliunde habet certam viam non errandi, si nimirum nihil taceat, sed omnia exprimat, quæ occurrunt. 2. Eum etiam peccare, qui confitetur sacerdoti, quem probabilius credit habere iurisdictionem, & tamen non est certus. Nam & ille exponit se periculo percipiendæ inualidæ absolutionis, & habet certam viam cauendi hoc periculum, si confiteatur alteri, quem certò constet habere iurisdictionem. 3. Similiter peccare eum, qui ad confessionem accedit cum attritione tantùm cognita, quia non est certum; talem attritionem sufficere, licèt fortè probabilius sit, & aliàs certum est, contritionem sufficere.

10. Respondeo 1. generatim. In administratione Sacramentorum tria spectari possunt. 1. communis vsus Ecclesiæ. 2. reuerentia Sacramentis debita ex virtute religionis. 3. obligatio charitatis, qua tenemur proximo prouidere remedium per Sacramenta. *Primò*, igitur vsus Ecclesiæ seruandus est; & qui non seruat, peccat. *Secundò*, si non obstet vsus Ecclesiæ, & præcisè spectetur reuerentia Sacramentis debita ex virtute religionis, licitum est sequi opinionem probabiliorem, aut æquè probabilem, etiamsi esset alia via tutior. Ratio est, quia religio præcisè spectata, ad hoc solùm obligat in hoc casu, vt reuerenter tractemus Sacramenta: At huic obligationi satisfacimus, quando prudenter operamur ex opinione probabiliori, aut æquè probabili. Tunc enim non censemur moraliter peccare contra honestatem religionis. Et confirmatur, quia sicut in aliis virtutibus, vbi sola honestas spectatur, possumus prudenter & honestè operari ex tali opinione, vt suprà dictum est, sic etiam in virtute religionis. *Tertiò*, si tamen spectemus obligationem charitatis, non sufficit operari ex opinione, quantumuis probabili, sed tenemur sequi viam tutiorem, si haberi potest. Nam charitas obligat nos vt omnimodò caueamus periculum aut damnum, in quod proximus potest incidere. Vide Vasquez disp. 63. c. 2. & 3.

11. Deinde sigillatim respondeo ad singula. Ad 1. Non peccat, qui ex opinione probabiliori tacet aliquid in confessione, quia practicè certus est, confessionem nihilominus esse integram & ratam. Hoc enim supponit illa opinio, vt alibi dicendum est. Ad 2. peccat tamen is, qui eligit incertum ministrum absolutionis, cùm possit habere certum; quia exponit se periculo percipiendi inualidam absolutionem. Si tamen non posset habere certum pro eo tempore, liceret accipere illum, quem probabilius credit esse legitimum. Tunc enim prudenter faceret, quia nec relinqueret

certum pro incerto; nec propter eam incertitudinem deberet probabili vtilitate Sacramenti priuari. Ad 3. fateor tutius esse eum contritione accedere ad confessionem; ac proinde eum, qui scit se non esse contritum, sed tantum attritum, consultius facturum, si conetur in se excitare contritionem.

12. Posterior pars conclusionis patet, quia qui non potest habere viam certam operandi, prudenter facit, si sequatur illam, quæ vel probabilior est, vel certè æquè probabilis. Sic enim operatur optimo modo, quo potest.

13. Quæres, Cùm hactenus dictum sit, nos posse aliquando operari ex opinione probabiliori, aut æquè probabili, an etiam possimus aliquando operari ex probabili, relicta probabiliori? Dico 1. Quando opiniones consistunt in natura vel conditione ipsius facti, tunc sæpè tenemur operari ex opinione probabiliori, præsertim si res sit grauis, & imminere possit aliquod periculum. Probatur 1. quia est eadem ferè proportio opinionis probabilis ad probabiliorem, quæ est probabilioris ad certam: Si ergo non licèt operari ex probabiliori, relicta certa, quando imminet aliquod graue periculum, non licebit etiam operari ex probabili, relicta probabiliori, in simili casu. 2. quia quisque tenetur facere quod potest, ne ex sua operatione sequatur graue damnum. Hoc autem non facit, quando pensatis omnibus non operatur eo modo, quo verisimilius est, nullum secuturum damnum. Vnde fieri potest, vt aliquis peccet hac ratione, vel contra iustitiam, vel contra charitatem, magis vel minus pro qualitate materiæ.

14. Hinc sequitur 1. Iudicem in exteriori foro debere dicere sententiam in fauorem eius partis, quæ in probatione facti habet testimonia probabiliora, quamuis allata in contrarium sint probabilia. Similiter debere ius dicere in fauorem eius, cui probabilior in iure sentētia fauet. Ratio vtriusque est, quia in sententia ferenda debet seruare æqualitatem iustitiæ distributiuæ, ac proinde fauere ei, qui dignior est, & maius ius habet, vt patet ex D. Thom. in 2.2. quæst. 73. art. 4. At ille, cui fauent probabiliora testimonia est dignior, & habet verisimilius ius: Ergo, &c. 2. sequitur medicum in officio suo teneri sequi probabiliores sententias, quia alioqui exponit se periculo errandi in re graui, & iniuriam etiam facit ei, à quo stipendium accipit, ratione cuius tenetur bene fungi officio suo. 3. sequitur, Præceptorem teneri docere sententias quas credit esse probabiliores, & adhibere moralem diligentiam, vt veritatem assequatur: quia alioqui iniuriam facit Discipulis, & exponit illos periculo erroris, præsertim quando sunt res pertinentes ad fidem, vel ad bonos mores.

15. Dico 2. Quando opiniones sunt de honestate vel turpitudine actus, vel etiam de obligatione ad operandum vel non operandum, tunc potest aliquis tutò operari ex opinione probabili, relicta probabiliori. Ita Nauarrus c. 27. num. 280. Valētia disp. 2. q. 14. p. 4. & plures alij. Probatur 1. quia in moralibus non semper necesse est id sequi, quod melius est: Ergo nec id, quod probabilius est, præsertim, cùm agitur de sola honestate aut obligatione. 2. quia quidquid est conforme rectæ rationi, hoc licitum est sequi: sed opinio probabilis, ex qua nullum sequitur periculum aut damnum (vt nunc suppono) est conformis rectæ rationi; alioqui non esset probabilis. Ergo licitum est illā sequi. 3. Potest aliquis bona conscientia operari ex opinione probabiliori, relicta cognitione certa, vt suprà dictum est: Ergo potest etiam operari ex opinione probabili, relicta probabiliori; cùm sit eadem proportio. 4. Non est credibile, legem obligare quandiu non perfectè proponitur & cognoscitur, sed quandiu res ita dubia est, vt vtraque pars sit probabilis: non videtur sufficienter proposita: Ergo non obligat, præsertim, cùm in dubiis amplecti liceat partem benigniorem, & minus onerosam. 5. quando opinio est probabilis, semper sunt aliqui viri docti, qui iudicant illam probabliorem: Ergo licitum est sequi illorum iudicium, relicta propria opinione. 6. Hæc nostra sententia est æquè probabilis, ac opposita. Ergo tam licèt hanc sequi practicè, quàm illam. Ergo hæc tutas reddit omnes alias opiniones probabiles.

16. Ex dictis colligitur 1. quomodo debeamus nos habere in dandis consiliis. Aliqui putant hominem semper debere consulere id quod ipse censet esse verius; alioqui mentiretur, si id consuleret, quod iudicat falsum esse. At non ita est. Debet quidem vnusquisque ita consilium præstare, vt non mentiatur; non tamen necesse est, vt id consulat, quod ipse iudicat esse probabilius. Nam si interrogetur, quid ipse sentiat esse verius vel probabilius, tum debet consulere, quod ipse iudicat esse verius vel probabilius. Si autem solùm interrogetur de practica obligatione, potest sæpè consulere id tanquam licitum, quod ipse iudicat esse minùs probabile. Nam consilium magis spectat ad iudicium practicum, quàm ad speculatiuum. Vnde sæpè non solùm rectè, sed etiam meliùs faceret ita consulendo, vt vel vtilitatis proximi rationem habeat, vel id consulat quod faciliùs, & cum minori periculo potest ab alio præstari.

17. Secundò colligitur, an Confessarius possit aliquem absoluere contra propriam opinionem, sequendo probabilius ipsius confitentis. v.g. Est aliquis contractus initus à confitente, quem confessarius putat esse vsurarium; confitens autem putat non esse vsurarium. Tunc quæritur: an confessarius possit illum absoluere contra propriam opinionem? Similiter est aliquis, qui accedit ad confessionem cum sola attritione; & Confessarius putat necessariam esse contritionem. Hic etiam quæritur, an Confessarius deposita sua opinione possit illum absoluere? Conradus q. 100. de contractibus, & Adrianus quæst. 5. de confess. dub. 7. docent, Confessarium ordinarium, qui ex officio & iustitia tenetur agere, semper debere agere ex opinione probabiliori, reliquos verò posse sequi opinionem probabilem. Sed hæc distinctio adfertur sine fundamento, quia vel illa opinio probabilis reddit conscientiam tutam, vel non. Si reddit tutam, potest ab omnibus teneri: Si non reddit tutam, à nullo potest teneri. Igitur dicendum est, nullū Confessarium obligari, vt semper sequatur probabiliorem opinionem, vt ex dictis patet. Nota tamen Confessarium duobus modis posse habere contrarias opiniones. 1. circa seipsum, vt si dubitet, an possit absoluere, nec-ne? an habeat iurisdictionem, nec-ne? Et tunc debet operari iuxta ea, quæ suprà dicta sunt. 2. circa confitentem, vt si dubitet; an factum confitentis sit peccatum, nec-ne? Et hoc sensu intelligenda est nostra responsio.

QVÆSTIO X.

Quid agendum, quando quis habet conscientiam scrupulosam?

1. IS propriè dicitur habere scrupulosam conscientiam, qui licèt practicè iudicet sibi licitum esse facere quod facit, tamen speculatiuè dubitat cum quodam timore & anxietate, ne fortè sit illicitum. Illa autem dubitatio oritur ex leuibus causis, vel ex nimio timore, vel ex probabili dubio speculatiuo, quod tamen non sufficit practicam certitudinem tollere. Prima tamen origo scrupulorum est, vel ex sugge-

stione dæmonis, vel ex imbecillitate capitis, vel ex animi infirmitate, aut scientia, aut consortio scrupulosorum hominum.

2. Duobus modis contingit hominem esse scrupulosum. 1. circa res præteritas, vt cum anxiè dubitat, an benè fuerit confessus, an alicui peccato consenserit an aliquid voluerit, an officium suum rectè fecerit, an hoc, vel illud omiserit. 2. circa res præsentes aut futuras, vt cùm anxiè dubitat, an hoc vel illud liceat sibi facere. Non quòd practicè dubitet: tunc enim non esset conscientia scrupulosa, sed dubia (de qua superiùs dictum est) sed tantùm speculatiuè, cùm interim practicè iudicet licere.

3. Prima Conclvsio. Quando quis habet scrupulum de re præterita, vt verbi gratia cum speculatiuè dubitat, an consenserit in peccatum, facilè iuuari potest, si alioqui sit vir bonus. Nã si rectè dispositus est erga Deum, & consuetudinem habet obediẽdi dictamini rationis & vitandi peccatum, cùm aduertit, debet eiusmodi scrupulum contemnere, si euidenter ipsi constet, quòd non consenserit deliberatè. Neque debet illum terrere mora temporis, vel intentio, & conatus animi, tum quia illa sæpè eueniunt, vel ex defectu aduertentiæ, vel ex velocitate ingenij: tum etiam, quia recta animi intentio cum inaduertantia, & indeliberatione, quæ quodam modo naturalis est, excusat illum à peccato saltem mortali. Idem ferè dicendum est de eo, qui dubitat, an benè confessus sit, nec-ne. Nam si semel moralem adhibuit diligentiam & bona fide confessus est, potest & debet obliuisci præteritorum peccatorum, nec de illis in particulari cogitare. Nisi euidenter consistet, quòd hoc aut illud per obliuionem omiserit in confessione.

4. Secvnda Conclvsio. Quando quis habet scrupulum de re agenda, vt v.g. quando practicè quidem iudicat, sibi licitum esse vesci carnibus in Quadragesima, ratione morbi, quia medici & alij prudentes ita sentiunt, tamen speculatiuè dubitat, cum quadam anxietate, ne fortasse nõ liceat, tunc potest agere contra scrupulosam conscientiam, vt communiter docent Theologi. Ratio est, quia hic scrupulus non inducit dubitationem practicam, neque efficit, vt iudicium practicum sit imprudens. Imò sæpè expedit in tali casu agere contra conscientiam scrupulosam: tum quia licitũ est, vt iam dixi, tũ quia hac ratione possũt vitari multa incommoda, quæ ex scrupulis oriri solẽt.

5. Tertia Conclvsio. Homo, qui scrupulis angitur, non potest vti meliori remedio, quàm si simpliciter credat suo Cõfessario, aut alicui viro bono & docto: & quidquid ille suadet, hoc sequatur. Quòd si dubitet, an ille rectè ipsi consuluerit, vel an rem satis intellexerit, debet deponere hanc dubitationem, & cõsilio acquiescere. Si fortè nullus ad manum sit, quem consulat, & tamen angatur scrupulis curet habere propositum non peccandi, adhibita diligentia morali, bona fide procedat ad operationem, & non peccabit. Vide plura apud Antoninũ 1. par. tit. 3. c. 10. §. 10. Cordubam li. 3. quæst. 5. & 11. Nauarrum c. 27. n. 182. Caietanum, verbo, Scrupulus.

CAPVT V.

De malitia actuum internorum.

Dixi hactenus de morali bonitate actuum voluntatis. Nunc de morali malitia agendum est. Ac primò quæritur, quid sit malitia moralis. 2. Vnde sumatur hæc malitia. 3. an idem actus interior possit simul esse bonus & malus. 4. an saltem successiuè possit esse bonus & malus. 5. an possit dari actus indifferens in sua specie, 6. an possit dari indifferens in indiuiduo. 7. qualis sit diuisio actus interioris in bonum & malum. Nota, sicut actus bonus, de quo actum est, nihil aliud est, quàm actus virtutis, sic actum malum, de quo nunc agitur, nihil aliud esse, quàm actum peccati.

QVÆSTIO I.

Quid sit malitia moralis?

1. Dvo certa sunt. 1. malitiam moralem non tantùm reperiri in actu voluntatis, sed etiam in omissione actus, quia non tantùm contra rectam rationem est, velle aliquid, quod turpe ac prohibitum sit, sed etiam non velle, quod honestum ac præceptum sit. 2. malitiam omissionis consistere in quadam priuatione, quia cum ipsa omissio non sit aliquid positiuũ, non potest habere malitiam positiuam. At quæstio est de malitia ipsius actus, an sit aliquid positiuum, an priuatiuũ? Item an aliquid rationis, an aliquid reale.

2. Prima opinio est communis, malitiam actus consistere in priuatione. Ita D. Tho. q. 21. art. 1. & alibi sæpè, Magister in 2. d. 35. Gabriel, Scotus & alij. Ratio est; quia vt argumentatur D. Thom. q. 109. art. 2. ad 2. peccare nihil aliud est, quàm deficere à bono.

3. Altera est Caietani, asserentis duplicem esse malitiam in peccato: alteram simpliciter, quà actus in se malus est, & hanc consistere in priuatione boni, vt dixit præcedens opinio: alteram moralem, quâ actus est malus, non in se, sed respectu naturæ rationalis, & hanc non esse priuationem, sed entitatem quandã realem ac positiuam, quæ ita se habeat respectu hominis, sicut se habet frigus respectu ignis, calor respectu aquæ, dolor respectu sensus, error respectu intellectus. Hæc enim sunt entia positiua, quæ in se quidem bona sunt, sed tamen mala respectu aliorum. Ratio huius opinionis est, quia peccatum, seu actus malus includit duo, nempè auersionem à Deo, & conuersionem ad creaturam. Auersio est aliquid priuatiuum; conuersio, aliquid positiuum: vtrumque autem malum est, iuxta illud Ierem. 2. 13. *Duo mala fecit populus meus: me dereliquerunt fontem aquæ viuæ: & foderunt sibi cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.* Vide Caietanum q. 18. art. 5. & q. 71. art. 6. & Medinam ibidem.

4. Tertia est, malitiam peccati, nec esse aliquid reale positiuum, vt vult Caietanus, nec priuationem boni, vt asserit prima opinio, sed difformitatem seu repugnantiam actus cum lege æterna, ac proinde relationẽ rationis. Ita Melchior Canus apud Medinam loco citato, vt Vasquez disp. 95. c. 9. Ratio sumitur ex illa definitione D. August. *Peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra legem æternam.* Vbi tres illæ particulæ *factum*, *dictum*, *concupitum*, significant actum peccati: illa verò, *contra legem æternam*, significant malitiam peccati: Esse autem contra legem æternam, nihil aliud est, quàm repugnare legi æternæ. Hæc autem repugnantia est quædam relatio rationis.

5. Prima Conclvsio. Actualis malitia peccati, qua quis formaliter dicitur peccans, seu malè operans, non est ens reale ac positiuum. Et contra Caietanum & Medinam. Et ratio est, quia Deus est causa omnis entitatis realis ac positiuæ: At non est causa actualis malitia seu peccati. Ergo actualis malitia nõ est entitas realis ac positiua. Caietanus negat minorem, asserens Deum esse causam malitiæ moralis non tamen peccati. Nam peccatũ habet duplicẽ malitiam: alteram positiuam, cuius Deus causa est, alteram priuatiuã, cuius causa nõ est. Non igitur est causa totius peccati. Sed facilè hoc refellitur, quia Deus nullo modo est causa peccati: Ergo nec malitiæ moralis.

6. Medina aliter respondet. Ac 1. dicit, omnem entitatem positiuam esse à Deo, nisi sit entitas deficiens. Hanc non esse à Deo, sed à causa deficiente,

At malitiam moralem esse entitatem deficiẽtem, quia deficit à præscripto legis, ac proinde non esse à Deo. Sed quæro, an malitia moralis formaliter sit ipsa entitas, cui adiunctus est defectus, an verò sit ipse defectus? Si prius, iam necessariò debet esse à Deo, quia omnis entitas realis ac positiua, quà talis est, necessariò est à Deo. Si posterius, iam nihil aliud est, quàm priuatio, quod nos paulò post asseremus.

7. Secundò dicit, omnem entitatem seu effectum naturalem esse à Deo, non autem moralem: At malitiam peccati esse effectum moralem ac proinde pendere à causa morali: Deum autem non esse causam moralem. Sed hoc refelli potest ex ipso Medina. Nam quæst. 76. art. 1. ait causam moralem esse, quæ liberè operatur. At Deus liberè operatur extra se: Ergo potest esse causa moralis, & producere effectum moralem. Nisi respondeat, se hoc loco per causam moralem intelligere eam, quæ aliquid consulit aut præcipit: Deũ autem non consulere aut præcipere peccatum. Sed neque hoc rectè: Nam etiam homo, quando peccat, non semper consulit, aut præcipit peccatum, & tamen est moralis causa peccati. Ergo ad hoc, vt aliquis dicatur moralis causa peccati, non requiritur consilium aut præceptum, sed sufficit libera operatio.

8. Ex hac conclusione sequitur contra eosdem Authores, actualem malitiam peccati non esse positiuam conuersionem ad creaturam. Nam illa conuersio est entitas quædam realis, ac proinde est à Deo: At malitia peccati non est à Deo. Et confirmatur 1. quia multi sunt actus mali, qui formaliter non includunt conuersionem ad obiectum, vt odium Dei, & similes alij, qui consistunt in fuga mali; Ergo in illis saltem quærenda est alia malitia moralis. 2. quia illa positiua conuersio fertur in bonum sub ratione boni: Ergo sumit suam differentiam positiuam à bono quatenus bonum est: Ergo, qua talis, non potest esse formaliter mala. Nam actus non est malus formaliter, quatenus versatur circa bonum, sed circa turpe. Est autem notanda differentia inter honestum & turpe. Nam honestũ est per se appetibile, & ideo, quatenus tale, confert actui speciem positiuam. At turpe non est per se appetibile, & ideo, quatenus tale, non potest dare actui speciem positiuam.

9. Dices: Conuersio ad obiectum indebitum, non est moraliter bona, nec indifferens: Ergo est moraliter mala. Et confirmatur ex Ieremia loco citato, vbi dicit auersionem & conuersionem esse duo mala. Respondeo. Conuersio ad indebitum obiectum est quidẽ mala, non tamen est ipsa malitia. Est autem mala propter priuationem honestatis, vt postea explicabitur. Quando autem Ieremias dicit, populum fecisse duo mala, non loquitur de auersione & conuersione quæ sunt in vno peccato, sed de duobus peccatis Iudæorum. Alterum est, quod legem & cultum veri Dei neglexerint: alterum quod idololatræ, seu cultores falsorum deorum effecti sint.

10. Secunda Conclusio. Actualis malitia peccati non est relatio rationis, nec omnium potest esse relatio. Est contra tertiam opinionem. Et ratio est, quia bonitas non est relatio: Ergo nec malitia. Sequela patet ex natura correlatiuorum. Antecedens probatur, quia, vt supra dixi ex Scoto & D. Thoma, bonitas actus consistit in plenitudine & integritate perfectionis. Dices, actus ideo malus est, quia est contra legem Dei. Ergo malitia est contrarietas seu repugnantia cum lege: Ergo est relatio rationis. Respondeo. Antecedens sic debet intelligi. Actus ideo malus est, quia caret honestate & rectitudine, quæ à lege præscripta est, sicut à contrario, ideo bonus est, quia habet honestatem & rectitudinem, quæ à lege præscripta est, hoc sensu vt supra dixi, actũ dupliciter dici bonum. 1. intrinsecè, quia versatur circa obiectũ honestum, cum honesto fine & circumstantijs. 2. extrinsecè, quia conformis est suæ regulæ: Non quòd bonitas ipsius consistat in hac conformitate, sed quia ex hac conformitate cognoscitur esse bonus. Idem seruata proportione de actu malo intellige. Nam intrinsecè malus est ex obiecto, fine, & circumstantijs. Extrinsecè autem cognoscitur esse talis, quia non est conformis suæ regulæ.

11. Tertia Conclusio. Actualis malitia peccati nihil aliud est, quàm defectus, priuatio, seu carentia perfectionis & rectitudinis, quam homo debet seruare in operando ex præscripto legis; vt ex dictis patet. Hoc sensu dixit Dionys. c. 4. de diuinis nominibus, q. 4. circa finem; *Relinquitur ergo, malum priuationem boni esse.* Et paulò post. *Est igitur malum priuatio, defectus, imbecillitas, aptæ compositionis vacuitas.* Et D. Aug. in Enchiridio ca. 11. *Quid aliud est malum: quàm priuatio boni?* Eodem sensu, tum Augustinus, tum alij Patres passim docent contra Manichæos, malum culpæ non esse aliquam naturã, sed esse nihil. Et sic Aug. exponit illud Io. 1. 3. *sine ipso factum est nihil*, id est, peccatum. Hinc etiam in Scriptura vocatur vanitas & mendacium, quia scilicet non est aliquid tale, sed nihil, seu priuatio, vt Psal. 4. *Quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium.* Et ratio sumitur ex dictis, quia malitia opponitur bonitati. Hæc autem consistit in integritate & plenitudine perfectionis, quam actus in se habere debet: Ergo illa consistit in defectu, & carentia debitæ perfectionis. Quò spectat illud Dionys. *Bonum est ex integra causa, malum ex quolibet defectu.*

12. Pro maiori explicatione notandum est, multas priuationes spectari hic posse. 1. quia actus malus in se priuatus est honestate sibi debita. Et de hac priuatione hîc agimus. 2. quia formaliter priuat hominẽ actu contrariæ virtutis. Non enim potest cum illo consistere. 3. effectiuè priuat illum habitu cõtrariç virtutis. Quod maximè verum est de habitibus acquisitis. 4. demeritoriè priuat illum gratia, & alijs bonis supernaturalibus. Hæ tres posteriores priuationes sunt in voluntate aut intellectu: prima in ipso actu. Supersunt aliquot obiectiones diluendæ.

13. Dices 1. Arist. in c. de Qualitate, & in cap. de Oppositis docet, bonum & malum esse contraria: sed contraria debent esse positiua, non autem priuatiua. Ergo malum est aliquid positiuum, non priuatiuum. Resp. Aristoteles non loquitur de malo formaliter, sed materialiter, nempè de actu malo, qui est contrarius bono. Nam si formaliter loquamur de ipsa bonitate & malitia non contrariè, sed priuatiuè opponuntur. Vide Valentiam disp. 2. qu. 13. p. 3. ad 1. & Suarez in Metaph. disp. 11. sect. 1. n. 37.

14. Dices 2. Si malitia peccati nihil aliud est, quàm priuatio, sequitur, peccatum commissionis & omissionis contra eandem virtutem non distingui, v.g. Odiũ Dei non distingui ab omissione amoris Dei. Similiter hæresim non distingui ab omissione actus credendi. Hoc autem absurdum est. Ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela patet, quia vtrobique est priuatio eiusdem bonitatis. Nam in odio Dei, non est alia priuatio, quàm bonitatis, quæ est in charitate Dei. Eadem priuatio est in omissione charitatis Dei. Respondeo: Istæ priuationes differunt duobus modis. 1. quia tollunt diuersam perfectionem. Nam priuatio, quæ est in peccato omissionis, tollit totam substantiam actus, & bonitatem illius obiectiuam: At priuatio quæ est in peccato cõmissionis, formaliter ac præcisè tollit solam bonitatem actualem, seu integritatem, sine qua non licet operari circa tale obiectum: non

autem substantiam actus aut bonitatem obiectiuam. 2. differunt ex parte subiecti: Nam priuatio, quæ est in peccato omissionis, immediatè existit in potentia, per quam homo debuisset operari ex præcepto affirmatiuo: At priuatio, quæ est in peccato commissionis, non est immediatè in potentia, sed in actione, quæ caret debitâ honestate.

15. Dices 3. Saltem sequitur, contra eandem virtutem non posse esse diuersa peccata commissionis, essentialiter distincta in ratione malitiæ, quia non possũt esse diuersæ priuationes vnius virtutis in duobus peccatis commissionis: Consequens autem est falsum, quia contra virtutem temperantiæ sunt duo peccata essentialiter distincta, alterum per excessum, alterum per defectum: Item contra virtutem liberalitatis, alterum auaritiæ, alterum prodigalitatis; Et contra virtutem iustitiæ sunt multa peccata specie distincta, vt furtum, homicidium, detractio. Resp. 1. Quando virtus consistit in medio, tunc bonitas illius habet duas perfectiones ratione distinctas: Vna est, peruenire ad tantam quantitatem: altera non excedere vlterius. Igitur duæ possunt esse priuationes talis bonitatis: Vna quatenus in bonitate deberet esse perfectio tantæ quantitatis, altera, quatenus in eadem bonitate non deberet esse excessus. Hinc etiam duo actus voluntatis concurrunt ad constituendum medium virtutis: Alter est necessarius ex præcepto affirmatiuo; v. g. *Volo sumere tantùm cibi; Volo erogare pecunias opportuno tempore.* Alter ex præcepto negatiuo, v. g. *Non volo sumere superfluum cibum; Non volo pecunias erogare sine rationabili causa.* Hæc autem duo præcepta, & hæ duæ bonitates, quamuis pertineant ad vnam virtutem, tamen diuersæ sunt, & diriguntur ad constituendum medium quod postulat virtus. Et ideo fieri potest, vt contra eandem virtutem liberalitatis sint duo peccata: vnum auaritiæ, contra præceptum affirmatiuum: alterum prodigalitatis, contra negatiuum. Resp. 2. In peccatis contra iustitiam res est facilior. Sicut enim differunt bona vitæ, fortunæ & famæ, ita differunt homicidium, furtum & detractio.

16. Hinc facilè soluitur similis obiectio, quæ fieri potest hoc modo: vbi est vna tantùm forma, ibi vna tantùm potest esse priuatio: sed in vna virtute est vna tantùm bonitas: Ergo vna tantùm potest esse priuatio, ac proinde vna malitia, seu peccatum. Resp. Vbi est vna tantùm forma physica, ibi potest esse vna tantùm priuatio physica. Et similiter, vbi est vna tantùm forma moralis, ibi vna tãtùm priuatio moralis. At in proposito sunt duæ formæ morales. Nam tametsi bonitas sit vnius tantùm virtutis, tamen substat duplici debito morali vnum debitum est, quo teneor cum oportet: alterum, quo teneor non dare plus, quàm oportet. Est ergo vna bonitas sub diuerso debito morali, ac proinde potest esse diuersa priuatio moralis.

QVÆSTIO II.

Vnde sumatur malitia actus voluntatis?

1. PRimò certum est, duo esse in actu malo, nempè actum & malitiam, quæ in priuatione consistit, vt iam dixi. Secundò, speciem actus sumendam esse ex obiecto; Hoc enim commune est omnibus actibus intellectus & voluntatis; vt suam speciem & essentiam desumant ex obiecto formali: vt supra explicatum est. Nũc quæritur vnde malitia seu priuatio bonitatis sumat suam speciem & differentiam? An ex præcepto, cui contraria est: Nam lex seu præceptũ est regula nostrorum actuum. An potiùs ex virtute, cui opponitur, vt vult Scotus? An denique ex obiecto, vt D. Thom. affirmat?

2. PRIMA CONCLVSIO. Malitia peccati actualis non sumit suam speciem & distinctionem à præcepto, cui peccatum aduersatur. Ratio est, quia distinctio præceptorum videtur esse posterior. Nam ideo præcepta distincta sunt, quia præcipiunt distinctos actus bonos, & prohibent distinctos actus malos.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Malitia proximè sumit suam speciem ex honestate virtutis, cui opponitur; remotè ex obiecto, circa quod versatur. Prior pars patet, quia malitia nihil aliud est, quàm priuatio honestatis, seu rectitudinis, quæ deberet esse in actu. Hæc autẽ priuatio sumit speciem ab honestate, cuius priuatio est, & cui priuatiuè opponitur. Posterior probatur, quia honestas virtutis proximè sumitur ex obiecto: sed malitia sumit suam speciẽ ab honestate virtutis, vt dictũ est: Ergo consequẽter etiam ab obiecto.

4. TERTIA CONCLVSIO. Malitia non solùm dependet ex obiecto, sed etiam ex fine & circunstantiis. Sunt autem duplices circunstantiæ. Aliæ augent malitiam intra eandem speciem: aliæ addunt malitiam specie distinctam. Vide quæ supra dicta sunt de bonitate in simili casu.

QVÆSTIO III.

An idem actus interior possit simul esse bonus, & malus?

1. CErtum est apud Theologos, actum interiorem non posse simul esse bonum & malum simpliciter, & omni modo. Ita D. Th. & alij iuxta illud Dionysij; *Bonum est ex integra causa; malum ex quolibet defectu.* Et ratio est, quia si est bonus simpliciter, iam est bonus ex obiecto, fine & circunstantiis: Ergo ex nulla parte potest esse malus. Dubium est, an possit esse bonus ex vna parte, & simul malus ex alia parte?

2. Prima opinio est, eundem actum voluntatis posse simul esse bonum ex obiecto, & malum ex fine, vel aliqua circunstantia; ac proinde in eodem actu posse simul coniungi bonitatem & malitiam; sicut in aliqua tepida simul coniunguntur calor & frigus, aut in corpore humano pulchritudo, & deformitas, respectu diuersorum membrorum. Ita Caietanus Tomo 1. Opusc. tract. 31. Et probatur. *Primò*, quia malitia consistit in priuatione bonitatis debitæ, vt dictum est. Potest autẽ fieri; vt vni actui interiori debita sit duplex bonitas, vna temperantiæ, altera religionis, vt contingit in homine Religioso, qui non solùm ex virtute temperantiæ, sed etiam ex voto tenetur temperatè viuere. Ergo talis actus potest priuari vna bonitate, & retinere alteram, quia vna cum altera non est necessariò connexa. *Secundò*, potest aliquis velle malum obiectum propter bonum finem; vt velle furari propter eleemosynam: sed illa volitio est mala ex obiecto, vt per se constat; & tamen est bona ex fine, quia habet aliquam speciem ex fine; & non potest habere speciẽ malitiæ, cum finis sit bonus: Ergo habet ab illo speciem bonitatis. Et confirmatur exemplo: quia Exod. 1. obstetrices mentitæ sunt in gratiam Iudæorum, & tamen à Deo mercedem receperunt, quia illud mendacium in bonum finem referebatur. *Tertiò*, quia sæpè actus ex obiecto bonus ordinatur ad malum finem, vt ieiunium ad inanem gloriam. Ergo talis actus est simul bonus & malus. Nam ex obiecto proximo habet speciem essentialem, quæ non potest esse nisi species virtutis, cùm oriatur ex obiecto bono. Et confirmatur, quia talis actus generat habitum virtutis. Nam si aliquis sæpè vellet ieiunare ex inani gloria, & postea mutaret malam intentionem, adhuc maneret facilis & promptus ad actum temperantiæ. Deinde, aliàs sequeretur, voluntatem moriendi pro Christo nullius esse bonitatis aut meriti, si ad illam leuis quædam intentio vanæ gloriæ accederet, quod asserere durũ est. *Quartò*. Potest quis in certo aliquo actu adhibere omnes circunstantias vnius virtutis, & omittere circunstantias alterius, v. g. potest reddere alteri quod suum

est, seruatis omnibus circunstantiis iustitiæ, & neglectis circunstantiis misericordiæ, vt si homini furioso reddat suum gladium.

3. Altera opinio est contraria, nempe eundem actum voluntatis non posse simul esse bonum & malum, ac proinde si infectus sit aliqua malitia morali, non posse simul retinere aliquam bonitatem moralem. Ita Bonauentura, Gregó. Almaynus, & Vega lib. 11. in Conc. Trid c. 25. Et probatur *Primò*, quia actus non sumit bonitatem ab obiecto, nisi quatenus obiectum proponitur sub ratione honesti: at non potest proponi sub ratione honesti, nisi sit affectum omnibus debitis circunstantiis: Ergo actus non sumit ab illo bonitatem, nisi omnes circunstantiæ sint bonæ: Ergo nunquam fieri potest, vt actus sit bonus ex obiecto, & malus ex circunstantiis. *Secundò*, quia alioqui is, qui vellet dare eleemosynam ob vanam gloriam, haberet aliquam bonitatem ratione obiecti, & aliquam malitiam ratione circunstantiæ. At hoc falsum est, vt patet ex illo Matth. 6. *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis, alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in cælis est.* *Tertiò*, quia si idem actus posset esse bonus & malus, iam simul esset meritorius ratione bonitatis, & demeritorius ratione malitiæ. At hoc absurdum. Respondet Caietanus, non sequi, quia licet idem actus possit esse bonus substantialiter, & malus venialiter, non tamen potest simul esse meritorius & malus venialiter. Quamuis enim malitia venialis non pugnet cum bonitate substantiali in eodem actu, pugnat tamen cum merito, quia nullus peccando venialiter, potest mereri apud Deum. Addit, peccatum veniale tollere meritum ab actu, quem afficit, nō tamen à persona, quia multi sancti viri peccant venialiter, & tamen merentur vitam æternam.

4. Nota, duas quæstiones hic distinguendas esse. Vna est, an actus ex obiecto malus, possit esse bonus ex fine vel contra, an actus ex obiecto bonus, possit esse malus ex fine? Altera, an actus ex obiecto malus, possit esse bonus ex circunstantiis: vel, an ex obiecto bonus possit esse malus ex circunstātiis? Prior quæstio intelligitur potissimum de electione medij & intentione finis, vt sensus sit, An electio mali medij ex intentione boni finis, vel contra: An electio boni medij ex intentione mali finis, simul sit bona & mala.

5. Prima Conclusio. Electio mali medij, tametsi videatur fieri ex intētione boni finis (vt si eligas furtū ex intentione dandi eleemosynam) non accipit vllam bonitatem à tali fine. Ita D. Thomas in 2. dist. 38. art. 5. Et colligitur ex illo Eccl. 34. 21. *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata.* Et Prou. 21. 27. *Hostiæ impiorum abominabiles, quia offeruntur ex scelere.* Et Rom. 3. 8. *Non sunt facienda mala, vt veniant bona.* Et ex Aug. in Enchiridio, cap. 22. cum ait. *Nec ideo vllum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus aliquando alteri prodesse mentiendo. Possumus enim & furando aliquando alteri prodesse, si pauper, cui palam datur, sentit commodum, & diues, cui clam tollitur, sentit incommodum, nec ideo tale furtum quisquam dixerit non esse peccatum.* Et in libro contra mendacium, cap. 7. *Interest quidem plurimum, qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat, sed ea, quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione, facienda sunt.* Et ibidem. *Si propterea ista sunt mendacia, quia hoc animo fiunt, vt occulti hæretici detegantur, poterunt isto modo, si eodem animo fiant, casta esse adulteria.* Et infrà. *Quis est, qui dicat, vt habeamus quod demus pauperibus, faciamus furta diuitibus, aut testimonia falsa vendamus?* Et plura ibidem in eandem sententiam.

6. Dices: Hæc testimonia solùm probant electionem mediorum, quæ ex obiecto malo est, manere malam, etiam si fiat ex intentione boni finis, sed non probant quod probandum erat, Ita manere malam ex obiecto vt non simul sit aliquo modo bona ex fine. Respondeo. Hoc quidem directè non probant, sed tamen satis insinuant. Nihilominus hac ratione probari id potest. Quandocunque intentio finis honesta est, tunc etiam electio mediorum honesta est: Ergo mala electio nunquam consistit cum bona intentione, ac proinde non potest aliquam bonitatem ab ea sumere. Antecedens patet, quia intētio finis est causa electionis mediorum. Impellit enim voluntatem ad eligenda media, quibus finis obtineri possit. At honesta finis intentio non potest impellere ad agendum contra honestatem: Ergo non potest impellere ad malam electionem. Et confirmatur. 1. quia virtus non est virtuti cōtraria: sed si bona intentio esset causa malæ electionis, iam esset contraria bonæ electioni, eo ipso, quòd impelleret ad malam electionem. 2. quia ex veris principiis non potest inferri falsa conclusio: Ergo similiter è bona intētione nō potest sequi mala electio.

7. Dices 2. Quando quis eligit furtum ex intentione dandi eleemosynam: aut quando eligit mendacium ex intentione conuertendi hæreticos tunc electio mala est, & tamen intentio bona: Ergo mala electio potest aliquando cōsistere cum bona intentione. Respondeo In tali casu, non est bona seu honesta intentio, licet sit intentio boni seu honesti finis. Nam bona intentio non potest esse causa malę electionis, vt probatum est, licet intētio boni finis possit esse causa malæ electionis, vt benè obiicitur. An ergo intentio boni finis potest esse mala? Omninò potest esse mala, non quidem ab ipso fine præcisè sumpto (suppono enim finem esse bonum) sed ex respectu suo ad mala media. Nam licet finis ex se bonus sit, tamen quia intēditur cū ordine seu respectu ad indebita media, intētio illius bona esse nō potest. Vide Vasq. dis. 68 c. 1.

8. Dices 3. Potest fieri, vt quis intendat honestum finem sine respectu ad mala media: & postea iam eligat malum medium, Ergo tunc saltem erit bona intentio, & mala electio. Respondeo. Erit quidem bona intentio, sed nō erit causa malæ electionis, ac proinde non poterit vitiari à mala electione. Quæ ergo erit causa malæ electionis? Noua intentio eiusdem finis, distincta à priori. Vbi notā, hunc processum solere seruari in tali casu. 1. Intendit aliquis finem per se bonum & honestum, nihil cogitans de hoc aut illo medio in particulari: sed tamen ita affectus, vt omnino cupiat illum cōsequi per licita & honesta media. 2. Cùm iam incipit consultare de medijs in particulari, occurrunt illi varia media. 3. Inter illa; vnum quidem aut alterum honestum est, sed quod videatur fore laboriosum ac difficile in executione, cætera omnia illicita, sed tamē in executione faciliora sunt. 4. Igitur, cum non cupiat subire tantam difficultatem, & tamen velit obtinere finem, mutata priori voluntate, incipit eundem finem velle obtinere per medium illicitum, quando alter sine magno labore obtineri non potest. In hoc processu, vt patet, duplex est intētio boni finis, vna bona, altera mala: & hęc est causa malę electionis, nō illa.

9. Dices 4. Si quis intendat bonum finem, & eligat malum medium, ignorans esse malum, vt solet euenire illis, qui habent zelum, sed non secundùm scientiam, quid tunc de electione & intentione sentiendum sit? Resp. 1. si inuincibiliter ignorat medium esse malum, & præcisè eligit illud ex intentione honesti finis, tunc & intētio finis, & electio medij bona est. Intentio quidem ex immediato suo obiecto, circa quod versatur, nempè ex honesto fine, qui inten-

ditur : electio verò non ex proprio obiecto (quod reuera malum est, sed tamen inuincibiliter ignoratur eius malitia) sed ex eodem fine, propter quem suscipitur. Respondeo. 2. Si vincibiliter ignorat medium esse malum, tunc electio nullo modo est bona. Non quidem ex proprio obiecto, quia supponimus illud malum ac illicitum esse. Nec etiam ex intentione honesti finis, quia vt electio recipiat bonitatem à fine, non sufficit finem esse honestum, sed necesse quoque est, habitudinem medij ad finem esse honestum, quod hic non fit. Nam eo ipso, quòd electio procedit ex ignorantia vincibili seu culpabili, censetur esse imprudens & temeraria. Quæres, quid in tali casu de intentione finis dicendum sit? Resp. Si est causa malæ electionis, mala est; secus, si non est causa.

10. SECVNDA CONCLVSIO. Electio boni medij, vel generatim, actus habens obiectum bonum, si procedat ex intentione mali finis, vt si quis velit dare eleemosynam ex intentione vanæ gloriæ, nullam recipiet bonitatem ab obiecto bono, ac proinde non est simul bonus ex obiecto, & malus ex fine. Ita D. Tho. qu. 19, art. 7. ad 2. Ratio est, quia actus qui procedit ex mala intẽtione, non potest versari circa suum obiectum sub ratione boni honesti: Ergo ab illo nõ potest sumere speciem honestatis. Antecedens patet, quia alioqui idem actus haberet duo motiua repugnantia, nempè malum finem, & honestatem obiecti, quod est moraliter impossibile. Dices, Hoc non videtur impossibile, quia experimur nos posse aliquid velle, & quia per se bonum est, & simul propter laudem humanam, sicut possumus velle orare, & propter cultum Dei, & propter lucrum temporale? Respondeo. Hoc non potest fieri vno actu, quãdo motiua sunt repugnantia, potest tamen fieri diuersis actibus, vt si quis velit dare eleemosynam propter honestatem obiecti, seu ex motiuo virtutis, & postea subrepat appetitus inanis gloriæ circa eandem eleemosynam. In tali casu, posterior actus, qui malus est, non tollit bonitatem prioris actus. Vide Diuum Thom. loco citato.

11. Dices, Ergo potest fieri, vt quis simul bene & malè operetur. Resp. Hoc potest fieri diuersis actibus, præsertim si vnus non sit plenè deliberatus, vel certè non sit peccatum mortale, sed tantùm veniale. Dices, Ergo simul merebitur & demerebitur. Resp. Hoc etiã fieri potest per diuersos actus, si alter sit tantum peccatum veniale.

12. TERTIA CONCLVSIO. Actus ex obiecto malus, sicut nullam recipit bonitatem à fine bono (vt in prima conclusione probaui) sic etiam nullam recipit ab aliis circunstantiis, tametsi bonæ videãtur. Ratio est, quia duplices sunt circunstantiæ, vt suprà dixi Quædam conferunt bonitatem in eadem specie, quædam in noua specie. Priores non conferunt bonitatem, nisi supposita aliqua bonitate, vt per se patet. Hic autẽ nulla supponitur bonitas. Posteriores verò non conferunt bonitatem, nisi sint aliquo modo intẽtæ per modum finis seu motiui : sed finis bonus non confert bonitatem malæ electioni : Ergo nec circunstantiæ bonæ, quæ habent se per modum finis.

13. QVARTA CONCLVSIO. Actus ex obiecto bono non potest habere malitiam ex defectu alicuius circunstantiæ vel conditionis, quæ necessaria sit ad obiectum virtutis constituendum. Non loquor de circunstantiis, quæ meræ circunstantiæ sunt, sed quæ requiruntur ad obiectum virtutis constituendum. Nam si vel vna ex his circunstantiis auferatur, iam obiectum desinit esse obiectum virtutis. Et tunc actus non potest esse bonus ex obiecto. Si autem est bonus ex obiecto, iam non potest deesse aliqua circunstãtia, quæ necessaria sit ad obiectũ virtutis constituendum.

14. Quæres, an fieri possit, vt actus bonus ex obiecto, & habens omnes circunstantias requisitas ad constituendum obiectũ in vna aliqua virtute, possit carere aliqua circunstantia ad aliam virtutem pertinẽte? vel quod idem est, an possit habere bonitatem vnius virtutis, & malitiam oppositam alteri virtuti? Affirmant Authores primæ opinionis. Et videtur esse probabile. 1. propter primum & quartũ argumentũ ibi factũ. 2. quia alioqui religiosus, qui comederet contra votum, semper contraheret duas malitias, vnam contra temperantiam, alteram contra religionem, quod tamen falsum est, quia posset tam parum comedere, vt non violaret temperantiam, sed solùm votũ. 3. quia si frequenter parum comederet, acquireret virtutẽ temperãtiæ, licet peccaret cõtra votũ, seu virtutẽ religionis.

15. Nihilominus contrarium est probabilius. 1. propter ea, quæ in conclusione allata sunt. 2. quia aliud est, exercere actum virtutis temperantiæ, aliud non violare temperantiam. Religiosus, qui comedendo peccat contra votum, licet non semper violet temperantiam (quia potest parum comedere) non tamen exercet actum virtutis temperantiæ. Vnde etiam si frequenter parum comederet, non acquireret habitum virtutis temperantiæ, sed habitum vitij contra votum. Ratio est, quia vt actus virtutis temperantiæ exerceatur, non satis est velle parum comedere, (hoc enim potest aliquis velle sanitatis causa, qui alioqui intemperans sit) sed necesse est, vt prudenter id velit. Nam prudentia in omni actus virtutis necessaria est. At non prudenter potest id velle, qui sciens & volens comedit contra votum, etiamsi parum comedat. Idem dicendum est de eo, qui gladium reddit homini furioso. Nam reddendo gladium non peccat contra iustitiam, sed tamen exercet actum iniustitiæ. Non. n. prudenter reddit alteri quod suum est.

16. Hinc soluitur primum & quartum argumentum primæ opinionis. Ad reliqua sic respondeo. Ad 2. Actus ex obiecto malus, qui fit ex intentione boni finis, habet aliquam speciem positiuam à fine. Et quidem, si finis est motiuum proximum, habet ab eo speciem essentialem : si remotum, accidentalem, Porro illa species non est malitiæ, cum finis sit bonus : nec bonitatis seu virtutis, vt in prima conclusione probatum est, sed est species indifferens. Quod additur de obstetricibus, illæ acceperunt mercedem temporalem à Deo, non propter mendacium, sed propter beneficiũ infantibus Iudæorum præstitum. Ad 3. aliud est, actus habens obiectum bonum, aliud, actus ex obiecto bonus. Nam actus habens obiectum bonum, si fiat ex intentione mali finis, nullam recipit bonitatem ab obiecto bono vt in secunda conclusione probatũ est. At actus ex obiecto bonus, non potest fieri ex intentione mali finis (alioquì bonus non esset) sed potest per subsequentem actum referri ad malum finem, vt v. g. ad inanẽ gloriam. At tunc non datur vnus actus, qui simul bonus & malus sit, sed dantur duo actus, quorum prior bonus, posterior malus est. Vide, quæ in 2. conclusione dicta sunt.

17. Ad priorem confirmationem dico, eum qui sæpè vult ieiunare ex inani gloria, fieri quidem promptum ad externum actum temperãtiæ ex motiuo superbiæ, non tamẽ ex motiuo virtutis temperantiæ, ac proinde nec ad internum actum virtutis, sed vitij. Ad alteram, negatur consequentia. Nam voluntas moriendi pro Christo, quæ in se bona est, non vitiatur per superuenientẽ appetitũ inanis gloriæ. Sũt enim duo actus hic spectandi. Alter, voluntas moriendi pro Christo, qui bonus est : Alter appetitus inanis gloriæ, qui malus est. Quòd si ipsa voluntas moriendi pro Christo, fieret ex solo motiuo inanis gloriæ, tunc quidẽm esset vnus

actus, non tamen bonus, sed malus, vt in 2. conclusione ostensum est.

QVÆSTIO IIII.

An saltem successiuè idem actus interior possit esse bonus & malus?

1. ALiqui generatim affirmant. Ratio est, quia actus voluntatis quamuis secundùm substantiam suā sit totus simul, potest tamen nostro tempori successiuo coëxistere, & perseuerare: Ergo potest diuerso tēpore, cui coëxistit, recipere in se diuersa accidentia: sed bonitas & malitia sunt accidētia actus interioris: Ergo idem actus interior, secundùm substātiā perseuerans, potest nūc esse bonus, nūc malus.

2. Alij generatim negant, eundem actum interiorem, qui semel bonus est, posse fieri malum, aut qui semel malus est, posse fieri bonum. Ratio ipsorum est contraria, quia bonitas & malitia pertinent ad substantiam actus interioris: Ergo non possunt mutari, nisi mutetur substantia actus.

3. Alij denique distinguunt, asserentes actum voluntatis, vel esse bonum ex obiecto, vel malum, vel indifferentem. Si ex obiecto bonus est, non posse fieri malum: si indifferens est, posse fieri bonum aut malum. Vide Vasq. disp. 56. cap. 1. & 2. vbi refert has tres opiniones, & primam amplectitur. Nos iuxta nostra fundamenta, tertiam explicabimus.

4. PRIMA CONCLVSIO. Actus interior, qui semel ex obiecto bonus est, non potest postea fieri malus. Ratio est, quia bonitas ex obiecto desumpta, est essentialis differentia actus interioris, vt c. præcedenti probatū est: Ergo actus interior, qui ex obiecto bonus est, necessariò & essentialiter bonus est: quod autē essētialiter est tale, sēper est tale. Dices, Si quis feria quinta prope mediā noctem velit tēperatè & honestè vesci carnibus, & post mediam noctē in eodem actu perseueret, iam idem numero actus, qui antea bonus erat, postea fit malus. Respondeo cū distinctione. Nam ille homo vel aduertit mutationē esse factam, & iam non licere, quod ante licebat, vel non aduertit. Si aduertit, & nihilominus perseuerat in actu exteriori, necessariò mutat interiorem, si prior actus erat honestus. Si nō aduertit, iterū distinguendum est. Nā si non aduertit inculpabiliter, potest in eadē voluntate perseuerare sine peccato, quia ignorantia inuincibilis excusat illum à culpa. Si autem culpabiliter non aduertit, necesse est mutari interiorem actum, si antea erat honestus, vt paulò antè in simili dictū est.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Actus interior, qui semel ex obiecto malus est, non potest postea fieri bonus, si fortè obiectū desinat esse malum. Ratio prioris partis est, non quòd malitia sit differentia essentialis, sicut est bonitas. (Hoc enim falsum est in nostra sententia) sed quia libera volitio obiecti mali non potest non esse mala, quandiu obiectum manet malum. Ratio posterioris est, quia obiectum quod prius erat malum ex eo præcisè, quia prohibitū, potest postea, cessante prohibitione, non esse malum, sed indifferens: Ergo similiter actus, qui prius erat malus, durante prohibitione, potest postea, ablata prohibitione, fieri indifferēs, ac deinde potest ab operante referri in bonum finē, & sic erit bonus. An autē futurus sit bonus intrinsecè, an tātū extrinsecè, attingā paulò post. §. 9.

6. TERTIA CONCLVSIO. Actus interior, qui ex obiecto indifferens est, potest successiuè esse bonus & malus ex fine extrinseco. Ratio est, quia actus voluntatis, quo volo sanitatem, tanquam bonum quoddam naturale, est Indifferens ex obiecto: At hic actus potest perseuerare per aliquod tēpus: Ergo si in priori parte illius temporis referatur ad malum finem, erit malus, si postea in bonum finem, erit bonus. Simile est de actu, quo quis vult studere, comedere, ambulare. Nam hæc obiecta, ex se nec turpia, nec honesta sunt, nec indifferentia. Possunt ergo appeti, vel ob turpem, vel ob honestum finem, ac proinde actus voluntatis, quo appetuntur, erit indifferens ex obiecto, sed turpis aut honestus ratione finis.

7. Dices 1. Si actus ex obiecto indifferens, potest fieri malus ex fine extrinseco: ergo etiā actus ex obiecto bonus potest fieri malus ex fine extrinseco, cuiusmodi est hic actus, *Volo dare eleemosynam propter honestatem misericordiæ, & propter inanē gloriā*. Respondeo. Non sequitur, quia hîc sunt duo motiua repugnantia, quæ non possunt cōuenire in eundem actum, vt supra dixi.

8. Dices 2. Idem habitus non potest successiuè esse bonus & malus: Ergo nec idem actus. Respondeo. Nec hoc sequitur, quia habitus propriè non recipit bonitatem aut malitiam ex fine extrinseco, sed ideo solùm dicitur bonus aut malus, quia inclinat ad bonum vel malum actum. Non potest autem idem numero habitus, nunc ad bonum, nunc ad malum actum inclinare, quia hoc est contra naturam ipsius. Habitus enim iustitiæ non potest inclinare ad furtum, homicidium, adulterium, sed solùm ad actus honestos, quibus redditur vnicuique quod suum est.

9. Quæres, Quando actus ex obiecto indifferens, fit bonus aut malus ex eo, quia refertur in bonum vel malum finem, an tunc fiat talis intrinsecè, seu per bonitatem, aut malitiam inhærentem, an solùm per intrinsecam denominationem? Aliqui putant fieri talem per extrinsecam denominationem ab illo actu voluntatis reflexo, quo refertur in bonum vel malum finem. Alij rectiùs, per inhærentem bonitatem aut malitiam, quos præcedenti cap. quæst. secuti sumus.

QVÆSTIO V.

An possit dari actus indifferens in sua specie?

1. DVpliciter potest intelligi, actum voluntatis esse indifferentem. Primò, in sua specie, seu quod idem est, ex obiecto. Secundò in indiuiduo, seu ex circunstantiis. De priori sensu hîc agimus, de posteriori in sequenti quæstione. Est ergo nunc quæstio, an possit dari aliquis actus voluntatis, qui ex obiecto suo, & consequenter in sua specie, neque sit bonus moraliter, neque malus, sed indifferens? Scotus negat. Alij rectiùs affirmant.

2. PRIMA CONCLVSIO. Dantur aliqui actus interiores, qui ex obiecto & specie sua sunt boni moraliter, & aliqui, qui sunt mali moraliter. Prior pars patet in actibus virtutum, qui essentialiter honesti ac boni sunt. Posterior in iis actibus, qui versantur circa obiecta per se turpia, & ex natura sua prohibita, vt circa furtum, homicidium, adulteriū. Illi enim necessariò, non tamē essentialiter, mali sunt. Nā malitia nō est de essentia actus, sicut bonitas, vt ex dictis constat.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Dantur etiam aliqui actus voluntatis, qui ex obiecto & specie sua neque sunt boni moraliter, neque mali, sed indifferētes. Ratio est, quia sunt quædam obiecta actuum interiorum, quæ ex se neque honesta, neque turpia sunt, sed indifferentia: Ergo etiam actus, qui circa illa obiecta versantur, & ab iis speciem positiuam sumunt, erunt indifferentes. Antecedens patet, quia ire ad agrum neque per se bonum, neque per se malum est, sed indifferens. Cuius signum est, quia interdum bene, interdum malè fit.

4. Quæres, Quomodo intelligenda sit illa indifferentia, an per solam negationem vtriusque extremi, bonitatis scilicet & malitiæ, an per veram speciem & positiuam? Respondeo 1. Actus indifferens habet vtrumque, & speciem positiuam, & negationem bonitatis, ac malitiæ. Nam speciem positiuam habet ab

ab obiecto, sicut omnes alij actus interiores: Negationem verò bonitatis & malitiæ habet ab eodem obiecto; quatenus obiectum ex se neque honestum, neque turpe est, sed indifferens. Respondeo. 2. Denominatio indifferentiæ, de qua quærebatur, propriè non sumitur à specie positiua, sed à negatione bonitatis & malitiæ. Ratio est, quia fieri potest, vt huiusmodi actus indifferens, ex obiecto, seruata specie positiua, quam non potest amittere, fiat bonus aut malus ex fine extrinseco. Et tunc non amplius vocatur indifferens simpliciter, sed bonus aut malus, tametsi secundùm quid vocari possit indifferens nempè ex parte obiecti.

5. Dices 1. Omnis actus voluntatis sumit speciem positiuam ab obiecto formali, non à materiali, vt suprà probatum est: sed formale obiectum voluntatis est bonum sub ratione boni; Ergo omnis actus voluntatis sumit suam speciem à bono sub ratione boni: Ergo omnis actus voluntatis ex sua specie & obiecto est bonus: Ergo nullus indifferens. Respondeo. 1. Si hoc argumentum valeret, sequeretur nullum actum voluntatis esse malum. 2. Omnis quidem actus voluntatis versatur circa bonum sub ratione boni, sed non omnis versatur circa bonum honestum, sub ratione honesti. Nam præter bonum honestum datur etiam bonum vtile, delectabile, & conueniens naturæ, quæ ex se indifferentia sunt, licet aliquando coniuncta cum turpitudine.

6. Dices 2. Vel obiectum congruit actui secundùm rectam rationem, vel non congruit, si congruit, erit actus bonus ex obiecto: si non congruit, erit malus: Ergo nullus datur indifferens ex obiecto, quia non datur medium inter congruere & non congruere, cum opponantur contradictoriè. Respondeo. Non omnis actus malus est, qui non congruit rectæ rationi, sed ille solùm malus est, qui repugnat rectæ rationi. Sunt autem quidam actus, qui ex parte obiecti, nec congruant, nec repugnent rectæ rationi, & ideo sunt indifferentes ex obiecto.

7. Dices 3. Inter priuatiuè opposita non datur medium, sed bonitas & malitia ex obiecto sunt priuatiuè opposita: Ergo non datur medium: Ergo omnis actus moralis debet esse bonus aut malus ex obiecto. D. Tho. qu. 18. a. 8. ad 1. respondet, aliquando dari medium inter priuatiuè opposita, quando scilicet priuatio non tollit omnem perfectionem in subiecto, sed aliquam relinquit: vt v.g. quando ægritudo non tollit totam sanitatem in homine, tunc datur aliquid medium inter sanitatem & ægritudinē. Sic in proposito, quando malitia non priuat actum omni bonitate, tūc potest dari medium inter bonitatem & malitiam, vt fit in actibus indifferentibus. Hanc solutionem defendit Caietanus ibidem. Respondeo. Inter priuatiuè opposita non datur medium in proprio subiecto susceptiuo, vt in homine non datur medium inter visum & cæcitatem, licet datur medium in lapide. At non omnis actus moralis est susceptiuum bonitatis & malitiæ desumptæ ex obiecto, sed ille solùm, qui habet obiectum honestum aut turpe.

QVÆSTIO VI.

An possit dari actus indifferens in indiuiduo?

1. Certum est, actus indeliberatos posse esse indifferentes in indiuiduo, id est, nec bonos, nec malos moraliter propter defectum libertatis, etiamsi alioqui versentur circa obiectum honestum aut turpe. At quæstio est, an etiam actus deliberati possint aliquando esse indifferentes in indiuiduo? Affirmant Alexander, D. Bonauentura, Gabriel, Scotus, Almaynus. Negant D. Thom. Durandus, Richardus, Ægidius, Capreolus, Caietanus, Conradus, apud Vasquez disp. 52. cap. 1. & 2. Sunt autem triplices actus, de quibus est difficultas. *Primò*, qui versantur circa obiectum delectabile propter delectationem ipsam, cui per se nulla est coniuncta turpitudo. *Secundò*, qui versantur circa bonum conueniens naturæ, vt circa sanitatem, idque propter solam naturalem conuenientiam, & non propter aliquem finem altiorem. *Tertiò*, qui versantur circa negationes vel omissiones, v.g. *Nolo esse religiosus. Volo omittere sacrum die propbano.* Hi omnes videntur esse indifferentes. Dicam de singulis.

2. Prima Conclvsio. Actus humanus qui versatur circa bonum delectabile propter solam delectationem, non est indifferens, sed malus, ex solo defectu honesti finis. Ratio est, quia omnis actus otiosus est malus: sed omnis actus humanus, carens honesto fine, est otiosus: Ergo malus. Maior patet ex illo Matth. 12. 36. *De omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines, reddent rationem in die iudicij.* Vbi per *verbum otiosum* intelligitur omne verbum, quod non confert ad vltimum finem, vt sequenti conclusione explicabitur. Iam si verbum otiosum est malū, multo magis opus otiosum est malum: Ergo & voluntas eius mala est. *Respondent* aliqui, non est simile, quia verbū ex natura sua ordinatur ad certum finem, nempè ad manifestationem internæ mentis, opus non item. *Sed contra*, quia etiam verbo otioso manifestamus nostram mentem: & tamen, quia hoc non fit propter honestum finem, ideo malum est. Ergo etiam opus, quod est maioris momenti, quàm verbum, si non fiat propter honestum finem, erit malum. Et confirmatur, quia verbum otiosum ideo malum est, quia est inutile, & in illo proferendo tempus inutiliter consumitur, quod est præter dictamen rectæ rationis: sed hoc etiam habet locum in opere otioso: Ergo propter eandem causam censeri debet malum.

3. Dices, Ipsa delectatio est quoddam naturæ bonum: Ergo velle aliquid propter delectationem, non est otiosum. Respondeo: Contrarium debet inferri, quia delectatio ex natura sua non est propter se, sed propter operationem, ac proinde, qui vult aliquid propter solam delectationem, otiosè & inordinatè agit, quia agit contra naturam & institutionem ipsius delectationis. Et confirmatur, quia si non esset otiosum, velle aliquid propter solam delectationem, iam nullum verbum esset otiosum, quia nullus est, qui non spectet aliquam delectationem, cum otiosè loquitur.

4. Secvnda Conclvsio. Probabile est, actum humanum, qui versatur circa bonum naturæ, sine vllo ordine ad honestum finem indifferentem, probabilius tamen est, esse malum & inordinatum. *Prior* pars probatur 1. quia bonū naturæ est verum bonum, & per se institutum à natura: Ergo per se est amabile: ergo amare tale bonum non potest esse malum. 2. quia ipsamet natura nos inclinat ad tale bonum amandum. 3. nullum est præceptum, quo teneamur huiusmodi bonum referre ad finem honestum. 4. non est credibile parentes malè agere, quando ex sola propensione naturali benè faciunt suis filiis. *Posterior* pars probatur 1. quia omnis actus otiosus est malus: sed velle aliquid sine ordine ad honestum finem est otiosum: Ergo malum. Et confirmatur, quia ille actus censetur otiosus, qui nihil confert ad finem vltimum, ad quem homo creatus est: sed actus carens honesto fine nihil confert ad finem vltimum. Nam si caret honesto fine, iam ex natura sua non ordinatur ad vltimum finem, qui honestus est. Omnes enim proximi fines, qui ad vltimum finem referuntur, debent esse in eodem genere, id est, omnes debent esse honesti;

Ergo illi actus, qui sunt extra genus honestatis non sunt illis ex natura sua subordinati 2. probatur, quia homo iure naturali tenetur operari secundum rectam rationem: sed recta ratio dictat, vt sequamur institutionem naturæ, quatenus à Deo facta est: Deus autem sic instituit humanam naturam, vt omnes ipsius actiones liberæ, vel mediatè vel immediatè ordinentur ad finem vltimum, ad quem conditi sumus.

5. Dices. Contraria opinio est probabilis, vt dictum est: Ergo potest aliquis se illi conformare in praxi: Ergo si vellet se illi conformare, efficeret actum indifferentem. Respondeo. Talis actus non esset indifferens ex parte rei, seu ex natura sua, sed tantùm ex opinione operantis.

6. Tertia Conclusio. Etiam probabile est, illos actus esse indifferentes, qui versantur circa solas omissiones, probabilius tamē, esse malos & inordinatos. *Prior* pars probatur 1. quia ad aliquid omittendum non est necesse intendere aliquod bonum honestum, sed satis est, contrarium non esse præceptum. Nam qui omittit sacrum, ea solùm de causa, quia non tenetur, non peccat: & tamen quia non habet vllum bonum finem, non etiam bene operatur: Ergo actus ipsius est indifferens. 2. quia alioqui qui haberet hanc voluntatem. *Non volo esse religiosus*, vel peccaret, vel mereretur. *Posterior* pars patet ex dictis, quia tales actus, vt minimum, sunt otiosi, quando quidem nihil conferunt ad finem vltimum consequendum; & hoc ipso inordinati sunt.

7. Dices. Aliqui actus sunt indifferentes in specie. Ergo possunt esse indifferentes in indiuiduo. Sequela patet, quia possunt exerceri sine circunstantiis, cum circunstantiæ possint adesse & abesse. Respondeo. Hoc ipso sunt actus mali, quòd exercentur sine circunstantia honesti finis.

QVÆSTIO VII.

Qualis sit diuisio actus interioris in bonum & malum?

1. Aliqui docent esse diuisionem generis in species, quia supponunt bonitatem & malitiam esse essentiales differentias actus interioris; Alij contra esse diuisionem subiecti in accidentia, quia supponunt bonitatem & malitiam non esse differentias essentiales, sed accidentia, respectu actus interioris. Alij denique cum prioribus sentiunt, si spectemus actum interiorem in genere moris: cum posterioribus, si in genere naturæ. Vide Vasq. disp. 55. cap. 2. Nos secundùm nostra principia sentimus vt sequitur.

2. Prima Conclusio. Hæc diuisio, *Actuum humanorum alij sunt per se boni ex obiecto, alij per se mali ex obiecto*, est quidem essentialis aliquo sensu, sed non adæquata. Prior pars patet, quia bonitas ex obiecto sumpta, est de essentia actus boni, non solùm in genere moris, sed etiam in genere naturæ, vt c. 4. §. ostensum est. Malitia verò, licet propriè non sit essentialis actui (cum sit tantum priuatio) tamen indicat differentiam essentialem ex obiecto sumptam, sicut irrationale indicat essentialem differentiam animalis, quæ opponitur rationali. *Posterior* probatur, quia si actus humanus deberet adæquatè in suas species diuidi ex parte obiecti, addendum esset tertium membrum, hoc modo: *Actuum humanorum alij sunt per se boni ex obiecto, alij mali, alij indifferentes*, vt qu. 5. probatum est.

3. Secunda Conclusio. Hæc diuisio. *Actuum humanorum alij sunt boni, alij mali, quocunque modò, siue per se, siue per accidens*, est quidem adæquata, quia omnes actus humani in indiuiduo, aut boni aut mali sunt, non tamen est purè essentialis, nec purè accidentalis, sed vtramque quodammodo comprehendit, quia nec omnes sunt boni aut mali essentialiter nec omnes boni aut mali accidentaliter.

CAPVT VIII.

De bonitate & malitia actuum exteriorum.

1. Per actus exteriores, vt sæpè dixi, intelliguntur omnes illi, qui non eliciuntur à voluntate, sed tantùm imperantur, cuiusmodi sunt actus intellectus, sensus, appetitus, & membrorum exteriorum, quatenus arbitrio & imperio voluntatis subiecti sunt. De horum bonitate & malitia breuiter agendum est. Nam pleraque ex iis, quæ hactenus dixi de actibus interioribus, nota sunt.

2. Ac primùm suppono actus exteriores seu imperatos dupliciter spectari posse. Primò, quatenus appetuntur & imperantur à voluntate, & sic habent se, vt obiecta. Secundò, quatenus exercentur à suis potentiis, & sic habent se vt actus. Exemplo rem declarabo. Externa actio homicidij potest dupliciter spectari. 1. quatenus appetitur & imperatur à voluntate, & sic est obiectum voluntatis. 2. quatenus exercetur ab homine per potentiam executiuam, & sic est actus potentiæ executiuæ. Priori modo spectatur cum dico, *Petrus vult occidere hominem*: posteriori cum dico, *Petrus seipsa occidit hominem*. Eadem distinctio applicari debet actibus aliarum potentiarum, quas paulò ante recensui. v. g. Assensus fidei (qui est actus intellectus) spectatur primò, quatenus appetitur & imperatur à voluntate: secundò, quatenus elicitur ab intellectu. Vtroque modo sic exprimitur 1. *Volo assentiri huic art. fidei*. 2. *Assentior huic art. fidei*. Hoc posito, sit.

3. Prima Conclusio. Si actus exterior spectetur priori modo, quatenus est obiectum actus interioris, sic est bonus, vel malus obiectiuè. Vel enim appeti potest secundùm rectam rationem, vel non potest. Si potest, bonus si nō potest, malus est. Porrò hæc bonitas aut malitia conuenit actui exteriori per se, vt est prior actu interiore. Nam prius est, obiectum esse bonum vel malum, quàm actum internum, quo obiectum illud appetitur, esse bonum vel malum.

4. Secunda Conclusio. Si actus exterior spectetur posteriori modo, quatenus actus est, & versatur in executione, tanquam effectus interioris actus, sic est bonus vel malus formaliter: non quidem intrinseca denominatione à bonitate vel malitia sibi inhærente, sed extrinseca à bonitate vel malitia existēte in interiore actu voluntatis. Ita D. Thom. quæst. 20. art. 2. & 3. Et probatur, quia actus interior eo modo est bonus vel malus moraliter, quo est liber & voluntarius: At quòd sit liber & voluntarius, hoc habet ab actu interiori, à quo liberè imperatur: Ergo ab eodem habet, quòd sit bonus vel malus.

5. Ex his patet, bonitatem obiectiuam actus exterioris esse priorem bonitate formali actus interioris, iuxta primam conclusionem: bonitatem verò formalem actus exterioris esse posteriorem bonitate formali actus interioris iuxta secundam conclusionem. Vnde vlterius patet, actum interiorem habere suam bonitatem ab exteriori, tanquam ab obiecto: Et vicissim actum exteriorem habere suam bonitatem ab interiori, tanquam à causa imperante. Tertiò patet, bonitatem obiectiuam actus exterioris, & bonitatem formalem actus interioris, esse distinctas, & vnam esse causam alterius. Denique bonitatem formalem actus exterioris non esse distinctam à bonitate formali actus interioris, sed vnam & eandem, quæ intrinsecè inhæret actui interiori, & extrinsecè denominat actum exteriorem.

6. Dices 1. Si est vna & eadem formalis bonitas

actus interioris & exterioris: ergo est vnum esse morale vtriusque: Ergo vterque actus in genere moris sunt vnus actus, qui habent vnum esse morale, & vnam bonitatem moralem. Respondeo. Ita est. Et hoc docet D. Thomas quæst. 20. art. 3. his verbis: *Actus interior voluntatis, & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt vnus actus.* Cur ergo, inquies, prohibetur diuersis præceptis? Nam exterior prohibetur sexto præcepto Decalogi, *Non mœchaberis*: interior nono: *Non concupisces vxorem proximi tui.* Respondeo. Illa præcepta non sunt propriè distincta, quia quidquid prohibetur vno, prohibetur etiam altero: nisi quòd vno expressè prohibeatur actus exterior & implicitè interior: altero contra, expressè interior, & implicitè exterior.

7. Dices 2. Omnes actus humani sumunt speciem ab obiecto, vt sæpe dictum est: Ergo etiam bonitatem & malitiam sumunt ab obiecto: sed actus interior non est obiectum exterioris: Ergo exterior non sumit suam bonitatem ab interiori. Respondeo. Omnes actus sumunt suam speciem ab obiecto, vel mediatè, vel immediatè. Et quidem actus interior sumit immediatè suam speciem ab obiecto: exterior verò, mediante interiore, per quem est bonus & malus per extrinsecam denominationem.

8. Solet hic disputari, an bonitas vel malitia actus exterioris addat aliquid ad bonitatem vel malitiam interioris? Quæ quæstio intelligi debet de actu exteriori, non vt obiectum est, sed vt actus est, qui producitur ex imperio actus interioris. Dico 1. Actus exterior sæpè est occasio, vt actus interior sit melior aut peior. Ita D. Thom. quæst. 20. art. 4. Et probatur 1. quia sæpè fit, vt accedente actu exteriori, repetatur iterum actus interior, & tunc extensiuè augetur illius bonitas aut malitia. 2. quia actus interior sæpè diutius continuatur propter exteriorem, qui aliquando non potest perfici, nisi interueniente mora temporis. 3. quia sæpè actus interior intēditur propter delectationem, quæ capitur ex actu exteriori. Dico 2. Actus exterior non solùm potest esse occasio maioris bonitatis, aut malitiæ actus interioris: sed sæpè etiam adfert multa commoda, si bonus sit, aut incommoda, si malus. v. g. Exterior Sacramenti perceptio adfert gratiam, consolationem, pacem, & quietem animi: Exterior eleemosyna, laudem, & ædificationem: Exterior homicidium, infamiam, scandalum, pœnam capitis, & sic deinceps. Dico 3. Tametsi actus exterior hæc omnia præstet, quæ iam dicta sunt, nunquam tamen propriè loquendo; bonitas illius potest augere bonitatem actus interioris. Hoc patet ex dictis, quia actus exterior non habet bonitatem distinctam ab interiori, sed solùm dicitur bonus denominatiuè ab interiori. Vnde maior bonitas aut malitia actus exterioris, non est causa, sed potius signum maioris bonitatis aut malitiæ actus interioris.

TRACTATVS II.
DE PECCATIS.

Dicam 1. De natura peccati actualis. 2. De diuisione illius in mortale & veniale. 3. De diuisione in peccatum commissionis, & omissionis. 4. De diuisione in alia quædam membra. 5. De subiecto peccati actualis. 6. De causa & præcipuè, an Deus sit causa vel author peccati. 7. De primo effectu illius, qui est macula seu peccatum habituale. 8. De secundo effectu, qui est reatus pœnæ, & ipsamet pœna. 9. De peccato originali, qui est effectus peccati actualis primi parentis. Vide à quæst. 71. vsque ad 89. inclusiuè.

CAPVT I.

De Natura peccati Actualis.

PRIMA CONCLVSIO. Peccatum actuale potest tribus modis definiri. Primò, ex D. Thoma quæstione 71. articulo 7. hoc modo, *Peccatum est actus moraliter malus.* Duo enim includit, actum tanquam materiale: & malitiam, tanquam formale. Secundò ex August. lib. 2. de consensu Euangelistarum, cap. 7. & ex Ambrosio lib. de Paradiso cap. 8. *Peccatum est transgressio diuinæ legis.* Tertiò ex eodem August. lib. 22. contra Faust. c. 27. *Peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra legem æternam.* Hæ duæ posteriores definitiones debent explicari ex prima, hoc sensu: Peccatum est contra legem, vel est transgressio legis, quia est actus malus, id est, carens honestate & rectitudine, quam lex præscribit.

2. Dices 1. Hæ definitiones non conueniunt peccato omissionis. Respondeo. Secunda illi conuenit, quia non solùm actus moraliter malus, sed etiam omissio moraliter mala, est trāsgressio legis. Lex enim, vel est affirmatiua, quæ aliquid præcipit: vel negatiua, quæ aliquid prohibet. Igitur actus, est transgressio legis prohibentis; omissio præcipientis. *Prima* definitio potest illi accommodari, hoc modo. Peccatum vel est actus moraliter malus, vel omissio moraliter mala. Tertia similiter. Peccatum vel est factum, dictum, concupitum contra legem æternam, vel omissio facti, dicti, concupiti contra legem æternam.

3. Dices 2. Peccatum veniale non est contra, sed præ-

ter legem Dei, vt docet Magister in 2. distinctione 35. & multi alij: Ergo saltem tertia definitio non conuenit peccato veniali. Respon. Peccatum veniale est, quidem contra legem Dei, sed non est contra finem legis, id est, contra charitatem, in quo distinguitur à mortali, vt cap. sequenti ex Diuo Thom. & ex alijs demonstrabo.

4. Dices 3. Peccatum actuale non tantùm committitur contra legem æternam, sed etiam contra leges humanas: Ergo tertia definitio, quæ est Augustini, non videtur esse sufficiens. Respon. Humanæ leges habent vim suam à lege æterna, ac proinde, qui peccat contra humanas, hoc ipso peccat contra æternam. Vide tract. 3. de legibus, cap. 2. q. 3.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Peccatum actuale est quoddam malum hominis, quatenus homo est, & ratione vtitur. Ita D. Thom. qu. 71. art. 2. vbi dicit, peccatum esse contra naturam rationalem, sicut actus virtutis est secundùm naturā rationalem. Et D. Aug. lib. 1. ad Simplicianum, q. 2. vbi ait: *peccatum esse peruersitatem hominis.* Eodem sensu dicit Scriptura, homines per peccatum similes fieri *iumentis insipientibus.* Et ratio est, quia peccatum est contra legem Dei æternam: Ergo est contra rectam rationem, per quam promulgatur nobis lex æterna. Ergo est malum quoddam hominis, quatenus recta ratione vtitur.

6. Dices 1. Homo habet naturalem inclinationem ad quædam peccata, vt ad gulam, & luxuriam: Ergo illa saltem non sunt contra legem hominis. Respondeo. Duplex est inclinatio in homine: Vna rationalis, quæ conuenit illi, quatenus homo est: altera sensitiua, quæ conuenit illi, quatenus animal est. Prior inclinatio non est ad peccatum, sed ad honestatem. Posterior est ad bonum sensibile, cui aliquando coniuncta est turpitudo. Et hæc inclinatio, si dirigatur à recta ratione, non est mala: si non dirigatur, potest exorbitare.

7. Dices 2. Quædam peccata sunt contra virtutes supernaturales, vt contra fidem, spem, & charitatem: Ergo illa saltem non possunt esse contra naturā, quia virtutes, quibus opponuntur, non sunt secundùm naturam, sed supra naturam. Respondeo. Virtutes supernaturales dicuntur esse supra naturam, duplici sensu. 1. quia sunt supra debitum naturæ. 2. quia viribus naturæ acquiri non possunt. Dicuntur etiam esse secundùm naturā, quia sicut gratia non destruit, sed perficit naturam; ita virtutes supernaturales, quæ pertinent ad ordinem gratiæ, perficiunt naturam, vt possit operari secundùm dictamen rectæ rationis. Et hoc sensu peccata, quæ sunt contra virtutes supernaturales, sunt etiam contra naturam, quia sunt contra dictamen rectæ rationis.

8. Dices 3. Sunt quædam peccata, quæ peculiari ratione dicuntur esse contra naturam, vt Sodomia. Ergo reliqua non sunt contra naturam. Respondeo. Omnia peccata sunt contra naturam eo sensu, quo dictum est, quia sunt contra dictamen rectæ rationis. Alio modo Sodomia dicitur esse contra naturam, quia non tantùm est contra dictamen rectæ rationis (quod illi commune est cum cæteris) sed etiam, quia est contra naturalem ordinem, quem natura seruat in generatione.

CAPVT II.

De diuisione peccati in mortale & veniale.

QVæritur 1. an aliud sit peccatum mortale, aliud veniale. 2. quæ sit natura & formalis ratio vtriusque. 3. an essentialiter inter se differant. 4. qualis sit diuisio in mortale & veniale. 5. An veniale possit fieri mortale. 6. an malitia vtriusque sit infinita. 7. an vtrumque sit contra legem Dei. 8. quomodo inter vtrumque discernendum sit?

QVÆSTIO I.

An aliud sit peccatum mortale, aliud veniale?

1. DVo certa sunt. Primò, esse alia peccata mortalia. Secundò, ea dici mortalia, quæ mortem animæ adferunt, & æterna punitione per se digna sunt. Vtrumque patet ex Scripturis, Rom. 6. 23. *Stipendium peccati mors.* Et cap. 8. 21. *Si secundùm carnem vixeritis, moriemini.* Et Gal. 5. 23. *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Et 1. Ioan. 3. 14. *Qui non diligit, manet in morte.*

2. Quæstio est, an præter mortalia sint etiam aliqua venialia: Vt hoc intelligatur, notandū est ex D. Tho. q. 88. art. 2. nomen peccati venialis tripliciter vsurpari. *Primò*, pro veniali ex euentu. *Secundò*, pro veniali ex causa. *Tertiò*, propriè, pro veniali ex natura sua. Veniale ex euentu dicitur, cuius veniam consequimur. Quo sensu dixit Ambrosius in lib. de Paradiso. c. 14. omnia peccata fieri venialia per pœnitentiam, quia omnia per pœnitentiam remitti possunt. Veniale ex causa dicitur, quod aliquo modo venia dignum est, eo quòd ex passione vel ignorantia commissum sit, iuxta illud Apostoli, 1. Tim. 1. 13. *Fui blasphemus & persecutor, sed misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate.* Veniale ex natura dicitur, quod nec mortem animæ adfert, nec æterna pœna per se dignum est. De hoc solo agimus, quia hoc propriè opponitur peccato mortali, & oppositas habet conditiones. Nam sicut mortali conuenit mortem animæ adferre, & æterna pœna dignum esse, sic neutrum conuenit veniali propriè dicto.

3. Est ergo quæstio, an sit aliquod tale peccatum veniale? Negarunt olim Iouinianus & Pelagius, & nūc negant Lutherani & Caluinistæ, asserentes omnia peccata ex natura sua esse mortalia, & mereri æternam damnationem: quædam tamen esse venialia, non ex natura sua, sed quia non imputantur nobis à Deo. Et quidem Lutherani affirmant, omnia peccata infidelium esse mortalia, & imputari à Deo, fidelium esse venialia, id est, non imputari à Deo, excepto peccato infidelitatis. Caluinistæ verò, omnia reproborum esse mortalia, omnia prædestinatorum venialia.

4. PRIMA CONCLVSIO. Præter peccata mortalia dantur etiam aliqua, quæ ex natura sua venialia sunt. Hæc est communis sententia Patrum, & totius Ecclesiæ, quam copiosè probat Bellarminus lib. 1. de statu peccati, cap. 9. & sequentibus. Ego breuiter sic probo: Dantur aliqua peccata, quæ nec mortem animæ adferunt, nec æterna pœna per se digna sunt. Ergo dantur aliqua quæ non sunt mortalia, sed venialia. Prior pars antecedentis probatur, quia mors animæ cōsistit in priuatione gratię & charitatis: at sunt quędam peccata, quæ non priuant hominem gratia & charitate, sed cum gratia & charitate in homine iusto possunt consistere, iuxta illud Prou. 24. 16. *Septies in die cadit iustus.* Et de his peccatis loquuntur iusti, cum dicunt: *Dimitte nobis debita nostra.* De iisdem intelligitur illud Iacob. 5. 2. *In multis offendimus omnes.* Posterior pars colligitur ex illo Matth. 5. 22. *Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio: qui autem dixerit fratri suo Racha, reus erit concilio: qui autem dixerit, fatue, reus erit gehennæ ignis.* Vbi distinguuntur tria peccata iracundiæ, quorum tertium æterna pœna dignum est, ac proinde mortale, reliqua duo non item.

5. Dices: Hinc solùm conuincitur, quædam peccata de facto non adferre mortem animæ, nec puniri in gehenna. At non conuincitur id fieri ex natura peccatorum, & non potius ex eo, quia prædestinatis non

imputantur à Deo. Respondeo. Id maximè conuincitur; quando enim Christus distinguit triplex peccatum iracundiæ, & dicit, duo priora non mereri pœnam æternam, sed tantùm tertium, non loquitur præcisè de prædestinatis, sed generatim de omnibus, ac proinde loquitur de natura peccati, non de extrinseca conditione peccantium. Id clariùs explicat, Lucæ 6.14. cum ait: *Quid vides festucam in oculo fratris tui, trabem autem, quæ in oculo tuo est, non consideras?* Vbi peccatum mortale comparat cum trabe, quæ oculũ extinguit; veniale cũ festuca, quæ nõ extinguit; sed leuiter lædit. Quæ differentia non sumitur ex prædestinatione, sed ex natura rei. Addo fundamentum Caluinistarum de imputatione falsum esse. Supponit enim prædestinatis nullum peccatum imputari, reprobis nullum remitti, quod apertè est contra veritatem & efficaciam Sacramentorum Baptismi & Pœnitentiæ. Nam si reprobis nullum vnquam peccatum remittitur, iam Baptismus & Pœnitentia nullam vim habet. Item, si prædestinatis nullum peccatum imputatur, iam Baptismus & Pœnitentia non sunt illis necessaria. Tollantur ergo hæc Sacramenta, si nec reprobis prosunt; nec prædestinatis necessaria sunt. Sed de hoc plura in materia de Iustificatione, vbi ex professo refutabo errorem Caluinistarum de imputatione.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Duplicia sunt peccata venialia. Alia sunt venialia ex genere suo, vt verbum otiosum. Alia ex imperfectione operis, cuiusmodi sunt, partim illa quæ fiunt ex subreptione, vt subiti & indeliberati motus concupiscentiæ, iræ, odij, superbiæ; partim illa, quæ censentur venialia ex paruitate materiæ, vt furtum vnius oboli, quod neminem notabiliter lædit. Hinc confirmatur præcedens conclusio. Nam in his venialibus, quæ iam recensui, non habetur ratio personæ peccantis, an illa sit prædestinata, nec ne, sed solùm spectatur natura actionis, an scilicet actio sit indeliberata? an versetur circa obiectum parui momenti?

7. Multa obijciunt aduersarij contra hanc doctrinam, vt videre est apud Bellarminum loco citato. Ego pauca ex ijs seligam. Primò igitur obiiciunt illud Ezech. 18. 4. *Anima quæ peccauerit ipsa morietur.* Et Ro. 6. 23. *Stipendium peccati mors.* Vtrumque generatim asseritur de quouis peccato, quia nulla fit exceptio: Ergo quoduis peccatum est mortale. Respondeo. Neutrum generatim asseritur. Nam Ezech. expressè loquitur de idololatria, adulterio, homicidio, vsura, rapina, quæ omnia mortalia sunt. Similiter Apost. de immunditia & iniquitate. v. 19.

8. Secundò obiiciunt illud Matth. 5. 19. *Qui soluerit vnum de mandatis istis minimis, minimus vocabitur in regno cœlorum*: id est, nullus vocabitur, vt exponit Caluinus: Ergo minima peccata excludunt à regno cœlorum. Ergo minima peccata sunt mortalia: Nullum igitur est veniale. Respon. Christus non loquitur de minimis peccatis, sed de minimis mandatis. Nec dicit eum fore minimum in regno cœlorũ, qui transgressus fuerit minimum mandatum, sed qui falsa interpretatione corruperit. Hoc enim significant illa verba: *Qui soluerit vnum de mandatis istis minimis, & docuerit sic homines, &c.* Hoc faciebant Scribæ & Pharisæi, contra quos agit Christus. Nam præceptum de homicidio, adulterio, periurio, & dilectione proximi, sic interpretabantur, vt dicerent externum quidem homicidium & adulterium prohibitum, non tamen iram & concupiscentiam: amicos diligendos esse, non tamen inimicos, & sic deinceps: Hæc erat mera corruptela. Vnde sequitur, non esse paruum, sed magnum peccatum, *soluere ex mandatis minimis, & docere sic homines*, quia nihil aliud est, quàm falsa interpretatione corrumpere legem Dei, & alios falsam interpretationem docere. Cui opponitur, quod Christus de se dicit, *Non veni soluere legem, sed adimplere*, id est, perfectè interpretari, quod facit toto illo cap. Vide D. Hieron. ibid.

9. Tertiò obiiciunt illud Iacobi 2. 10. *Qui offendit in vno, factus est omnium reus.* Ergo homo per quoduis peccatum incurrit reatũ æternæ mortis: Ergo quoduis peccatum est mortale. Respondeo. Iacobus loquitur de peccatis contra legem Decalogi, nominatim de adulterio & homicidio, quæ sine dubio mortalia sunt. Sic enim ait: *Quicunque totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus. Qui enim dixit? Non mœchaberis, dixit &, Non occides. Quòd si non mœchaberis, occides autem, factus es transgressor legis.* Quasi dicat: Qui committit vnum peccatum mortale contra legem Decalogi, etiam si plura non committat, reus est mortis, sicut qui accipit vnum vulnus lethale, etiam si plura non accipiat, morti obnoxius est. Vide Chrysost. hom. 35. operis imperfecti super Matth.

10. Quartò obiiciunt, Omne peccatum offendit Deum, quia est infinita bonitas: Ergo omne peccatum est dignum infinita pœna: Ergo omne mortale est. Respondeo: Non omne peccatum sic offendit Deum, vt dissoluat amicitiam cum Deo. Est enim duplex offensio, Vna grauis, quæ est contra charitatem & amicitiam, de qua loquitur Iacobus loco citato, cum ait: *Qui offendit in vno, factus est omnium reus.* Altera leuis: quæ non dissoluit charitatem & amicitiam, & de qua loquitur idem Iacobus cap. 3. 2. *In multis offendimus omnes.* Et ibidem. *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.*

11. Quintò obiiciunt, Omne peccatum est contra legem Dei: Ergo omne peccatum est mortale, iuxta illud Deut. 27. 26. *Maledictus, qui non permanet in sermonibus legis huius.* Respondeo, omne peccatum est contra legem Dei: sed non omne peccatum est contra finem legis, id est, contra charitatem, vt dicam quæst. 7. Locus Deuteronomij intelligitur de eo, qui sciens, volens non seruat ea præcepta, quorum fit mentio in illo capite. Sunt autem illa præcepta, quæ prohibent idololatriam, incestum, homicidium, & similia peccata mortalia. Igitur qui committit idololatriam, incestum, aut homicidium, subiectus est maledictioni. Non autem, qui committit tantùm venialia. Alioqui *iustus, qui septies in die cadit*, Multis maledictionibus esset obnoxius.

12. Sextò obiiciunt, Omne peccatum impedit obseruationem illius maximi præcepti. Matth. 22. 37. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Nam qui peccat, quomodocunque tandem peccet, non diligit Deum ex toto corde: Ergo quomodocunque peccat transgreditur maximum præceptum: Ergo peccat mortaliter. Respondeo. Diligere Deum ex toto corde nihil aliud est, quàm ita Deum diligere vt nihil Dei dilectioni anteponatur, vel vt nullam creaturam ita diligamus, vt propter eam parati simus Deum offendere. Hoc autem fieri potest ab homine iusto, qui quotidie peccat venialiter. Nam scriptura apertè testatur, Dauidem hoc modo dilexisse Deum iuxta illud 3. Reg. 148. *Non fuisti sicut seruus meus Dauid, qui custodiuit mandata mea, & secutus est me in toto corde suo, faciens quod placitum esset in conspectu meo.*

13. Septimò obiiciunt, Christus dixit Petro, Ioan. 13. 8. *Si non lauero te, non habebis partem mecum*, Hic per lotionem pedum intelligitur absterisio peccatorum venialium, vt interpretatur D. Augustinus ibidem, & D. Bernardus in sermone de cœna Domini,

Si ergo venialia excludunt à Regno Dei, non sunt venialia ex natura, sed mortalia. Respondeo. Verba Christi dupliciter explicari possunt. Primò secundùm sensum literalem, de externa lotione pedum, hoc modo, Petre, si non fueris mihi obediens in hac re, non habebis partem mecum. Et sanè Petrus peccasset mortaliter, si non voluisset obedire. Secundò: mysticè, de spirituali lotione à peccatis venialibus, hoc sensu, Petre, si non fueris purgatus, etiam à venialibus, non habebis partem mecum, quia *nihil coinquinatum potest intrare in regnum Dei.* (Apocal. 21. 27.) Hinc tamen non sequitur, peccata venialia simpliciter excludere à regno Dei, sed solùm ad tempus impedire, donec vel in hac vita, vel in Purgatorio auferantur.

14. Octauò obiiciunt, Minima opera bona merentur vitam æternam: Ergo etiam minima peccata merentur supplicium æternum, cum sit par ratio: Ergo minima peccata sunt mortalia. Antecedens patet ex illo Matth. 10. 42. *Quicunque dederit vni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ, non perdet mercedem suam.* Respondeo. Christus loquitur de eo, qui ex charitate id fecerit. Dare autem aquam frigidam ex charitate, non est minimum opus, sed valde magnum, cum sit opus charitatis, quæ est excellentissima virtus (1. Corinth. 13. 13.) Deinde distinguendum est antecedens. Potest enim dupliciter intelligi. Primò sic. Minima opera bona, coniuncta cum gratia & charitate, merentur vitam æternam. Secundò sic; Minima opera bona præcisè spectata, sine gratia & charitate, merentur vitam æternam. Priori sensu verum est, non item posteriori. Similiter consequens dupliciter intelligi potest. Primò sic, Minima peccata in homine iusto, in quo nullum est mortale, merentur supplicium æternum. Secundò sic, Minima peccata coniuncta cum mortalibus in peccatore, merentur pœnam æternam. Hoc verum, alterum falsum est. Vide plura apud Bellarminum loco citato.

QVÆSTIO II.

Quæ sit natura & formalis ratio vtriusque peccati, mortalis, & venialis?

1. CONstat ex præcedenti capite, quæ sit natura peccati actualis in genere, quatenus est aliquid commune ad mortale & veniale. Nam ibi tres definitiones allatæ sunt, quæ omni peccato tam mortali quàm veniali generatim competunt. Nunc quæritur speciatim, quæ sit natura peccati mortalis, quæ item venialis, quatenus inter se distinguuntur. Quod duabus conclusionibus explicandum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ratio peccati mortalis propriè consistit in auersione à Deo, vel in contemptu diuinæ amicitiæ, vel in eo, quòd quis creaturam plus amat, quàm Deum. Nam hæc tria, si bene explicentur, idem valent. Qui enim peccat mortaliter, v. gr. qui committit adulterium, plus amat voluptatem, quàm Deum, quia vt voluptate frui possit, contemnit legem Dei, quæ prohibet adulterium, & hoc modo auertit se à lege, & voluntate Dei, ac proinde etiam ab amicitia Dei. Hæc tamen auersio potest esse duplex. Vna formalis, quâ quis expressè auertit se à Deo, vt fit in odio Dei: Altera virtualis quâ implicitè auertit se à Deo, vt fit in furto, homicidio, adulterio, & similibus peccatis, quæ non fiunt ex formali odio Dei. Idem de contemptu dicendum est.

3. Hæc conclusio sic explicata est à D. Thom. qu. 88. art. 2. ad 1. & 2. 2. q. 10. art. 3. & q. 20. art. 1. ad 4. Et manifestè colligitur ex Scriptura. Psalm. 77. 57. *Auerterunt se, & non seruauerunt pactum.* Et Ierem. 2. 19. *Arguet te malitia tua: & auersio tua increpabit te.* Et Isa. 1. 2. *Ipsi autem spreuerunt me.* Et Deut. 9. 23. *Contempsistis imperium Domini Dei vestri.* Et Ioan. 43. *Dilexerunt gloriam hominum magis, quàm gloriam Dei.* Et Philip. 3. 19. *Quorum Deus venter est.*

4. Porrò, hæc malitia, seu deformitas peccati mortalis, quæ in auersione seu contemptu consistit, distincta est à malitia mortali ex obiecto sumpta, de quâ suprà actum est. Vnde sequitur, duas malitias esse in peccato mortali. Vna sumitur ex obiecto, quæ communis est peccato mortali & veniali. Altera consistit in contemptu, quæ est propria peccati mortalis. Vtraque repugnat rectæ rationi, sed diuersimodè. Prior, quatenus recta ratio speciatim dictat, iustitiam, temperantiam, & reliquas virtutes in particulari seruandas esse. Posterior, quatenus generatim dictat, Deum, qui est summum bonum & vltimus finis, non esse contemnendum, aut amicitiam eius violandam. Prior malitia est diuersa in diuersis peccatis mortalibus, & opponitur diuersis virtutibus. Nam alia est malitia furti, alia luxuriæ, alia aliorum peccatorum. Posterior est eiusmodi speciei in omnibus peccatis mortalibus, & opponitur charitati, quâ iubemur Deum super omnia diligere, ac proinde pertinet ad eandem speciem, ad quam odium Dei, eo modo, quo malitia, quæ oritur ex circunstantia indirectè volita, reducitur ad peccatum, ad quod pertineret, si esset directè volita.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Ratio peccati venialis in eo consistit, quòd præter malitiam moralem, quæ ex obiecto & proximis circunstantiis sumpta est, non habeat illam propriam malitiam peccati mortalis; quæ in auersione vel contemptu consistit: Et hoc sensu superiùs dixi, peccatum mortale adferre mortem animæ, non item veniale. Nam mortale priuat hominem charitate & gratia Dei, propter auersionem & contemptum, quod veniale non facit. Hinc facilè colligitur, quomodo definitiones peccati actualis, quæ præcedenti capite allatæ sunt applicari possint peccato mortali & veniali. Mortali sic applicantur: *Est actus moraliter malus, vel transgressio diuinæ legis, cum auersione & contemptu Dei.* Veniali sic: *Est actus moraliter malus, vel transgressio diuinæ legis sine tali contemptu & auersione.* Quod clariùs explicabitur quæst. 7. vbi quæritur, an vtrumque peccatum sit contra legem Dei.

QVÆSTIO III.

An peccatum mortale & veniale differant essentialiter?

1. ALiqui putant differre tantùm accidentaliter, quia fieri potest, vt sint in eadem specie essentiali, & solùm differant in quantitate, vt magnum & paruum furtum. Alij volunt differre essentialiter, quia sunt analogicè peccata. At analogia non est inter ea quæ sunt eiusdem speciei. Nos distinctione vtimur iuxta ea quæ dicta sunt.

2. PRIMA CONCLVSIO. Peccatum mortale, quatenus mortale est, habet quandam malitiam specie distinctam ab ea, quæ est in peccato veniali, & hoc sensu vnum ab altero distinguitur essentialiter. Ratio est, quia mortale habet quandam malitiam, quæ consistit in contemptu Dei, seu in auersione à Deo, quæ non reperitur in peccato veniali.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Malitia moralis, quæ sumitur ex obiecto, potest esse eiusdem speciei in peccato mortali, & veniali: & sic alterum ab altero non differt, nisi accidentaliter intra eandem speciem. Hoc patet in furto magno & paruo, quæ solùm differunt in quantitate materiæ.

4. Quæres: An idem dici possit de odio deliberato & non deliberato, quæ non videntur differre, nisi per

accidentalem circumstantiam in eadem specie. Aliqui affirmant: Alij rectius negant. Ratio est, quia malitia moralis consistit in priuatione, vt sæpe dixi: At priuatio respicit capacitatem subiecti. Ergo variata capacitate subiecti, variatur etiã priuatio. Is verò in actu deliberato & indeliberato variatur capacitas subiecti quia actus deliberatus est magis capax bonitatis aut malitiæ moralis, quàm indeliberatus: Ergo etiam variatur priuatio & malitia. Ergo odium deliberatũ & indeliberatum differunt secundùm malitiam moralem, & quidem toto genere. Nam moraliter loquendo, aliud est genus malitiæ in actu deliberato, aliud in actu indeliberato. Iuxta hanc doctrinam, secunda conclusio solùm habet locum in actibus deliberatis, quando inter se comparantur.

CAPVT II.

Qualis sit diuisio peccati in mortale & veniale?

1. Aliqui dicunt esse diuisionem subiecti in accidentia, alij generis in suas species: alij analogi in analoga. Nota mortale & veniale posse conferri dupliciter. 1. cum actu malo, quatenus actus est: 2. cum actu malo, quatenus peccatum est. Item rationem peccati posse considerari vel metaphysicè, vel moraliter & theologicè.

2. Prima Conclvsio. Si mortale & veniale conferantur cum actu malo, quatenus est, tunc sunt accidentia respectu illius: ac proinde diuisio actus mali in mortale & veniale est diuisio subiecti in accidentia. Ratio est, quia idem actus malus, retinens eandem speciem malitiæ, potest esse mortale & veniale, vt patet in magno & paruo furto. Quæres, quid hæc duo accidentia superaddant actui malo? Resp. Mortale superaddit illi contemptum Dei: veniale carentiam illius contemptus.

3. Secvnda Conclvsio. Si mortale & veniale conferantur cum actu malo, quatenus peccatum est, tunc non sunt accidentia, sed quasi differentiæ specificæ. Ratio est, quia natura & essentia peccati in communi, vt abstrahit à mortali & veniali, consistit in priuatione rectitudinis seu honestatis, quæ deberet esse in actu. Hæc autem priuatio quasi essentialiter cõtrahitur per mortale & veniale. Nam in mortali est priuatio dissoluens amicitiam Dei. In veniali est priuatio, non quidem dissoluens amicitiam Dei, sed tamen reddens actum ineptum, vt non possit referri ad honorem Dei.

4. Tertia Conclvsio. Diuisio peccati in mortale & veniale, si metaphysicè spectetur, videtur esse generis in suas species: si moraliter & theologicè analogi in analoga. Prior pars probatur, quia peccatum veniale habet in se quandam priuationem rectitudinis, sine vllo respectu ad peccatum mortale, quatenus mortale est. Vbi autem non est respectus, vel ordo vnius ad alterum, ibi non est propriè analogia. Posterior probatur, quia peccatum veniale consideratur à Theologo, non præcisè vt peccatum est, sed maximè, vt peccatum veniale est. Tametsi ergo, quatenus peccatum est, non dicat ordinem ad mortale, dicit tamen ordinem, quatenus veniale est. Nam ideo dicitur veniale, quia caret contemptu Dei, qui est in mortali.

QVÆSTIO V.

An veniale possit fieri mortale, vel contrà?

1. Hoc quatuor modis intelligi potest. 1. an peccatum veniale propter multitudinem fiat mortale. 2. an actus, qui ex suo genere est peccatum veniale, possit ex accidenti fieri mortale. 3. an idem actus numero possit simul esse peccatum veniale & mortale. 4. an successiuè possit esse veniale & mortale.

2. Prima Conclvsio. Peccatum veniale non fit mortale propter solam actus multiplicationem, ac proinde multa venialia non faciunt vnum mortale, ita D. Th. q. 88. art. 4. Caietanus & Medina ibidem, & colligitur ex illo Prouerb. 24. *Septies in die cadit iustus*, & ratio est, quia nullus certus numerus peccatorum venialium designari potest, qui sufficiens sit ad peccatum mortale constituendum: ergo si aliquis numerus nobis ignotus esset sufficiens, iam in quouis peccato veniali exponeremus nos periculo peccandi mortaliter, & hoc ipso mortaliter peccaremus. Dices: Eadem ratione probaretur quodlibet veniale ratione periculi esse mortale, quia disponit ad mortale. Respondeo. Non est simile, quia licet veniale sit dispositio ad mortale, tamen est remota dispositio, quæ per se non est moralis occasio peccandi mortaliter. At verò, si solus numerus peccatorum venialium constitueret peccatum mortale, dubitari posset de quocunque peccato veniali, an expleret illum numerum.

3. Prima Obiectio. D. Augustinus videtur sentire contrarium. Nam tract. 1. in epist. D. Ioan. sic ait *Multa peccata leuia faciunt vnum grande: multæ guttæ implent flumen, multa grana faciunt massam.* & serm. 41. de Sanct. *Non solùm maiora, sed etiam minuta, si nimium plura sunt, mergunt*: Et in epist. 108. *Si collecta contra nos fuerint, ita nos grauabunt & oppriment, sicut vnum aliquod grande peccatum.* Propter hæc verba docet glossa in Decret. Can. *Tres sunt*, de pœnitentia, q. 1. multa peccata venialia efficere vnum mortale. Respondeo. Sensus D. Augustini hîc est, quòd multa peccata venialia, præsertim si cõtemnantur, sensim disponant hominem, vt facilè labatur in aliquod mortale, iuxta illud Ecclesiast. 19. vers. 1. *Qui spernit modica, paulatim decidet*: & hanc esse mentem August. patet variis ex locis. Nam serm. 88. de temp. sic ait: *Dum homines negligentes in primis despiciunt peccata sua, quis parua sunt, crescentibus minutis peccatis addunt & crimina, & cumulum faciunt, & demerguntur.* Similia habet in libro de pœnit. medic. c. 4. & in l. de vera & falsa pœnit. cap. 8.

4. Secunda obiectio. Famulus, qui singulis diebus furatur domino suo vnum denarium, non peccat singulis vicibus, nisi venialiter, & tamen si perseueret in furto per totum annum, iam contrahit peccatum mortale, quia graue damnum intulit domino suo, ergo multa peccata venialia faciunt vnum mortale. Respondeo. Si ille famulus in principio apud se statuerit successiuè furari magnam pecuniæ summam, quæ sufficiens sit ad peccatum mortale, iam in principio peccauit mortaliter: quia vnica voluntate statuit graue damnum inferre suo domino. Si autem in principio solùm statuit furari vnum denarium, & non cogitauit de maiori damno seqq. diebus inferendo, tunc solùm peccauit venialiter: & ita fieri potest, vt diuersis vicibus peccet venialiter, & tandem ad eam summam pecuniæ perueniat, quæ sufficiat ad peccatum mortale, quam summam si postea retineat, quando aduertit, peccabit mortaliter: non quòd ex præcedentibus peccatis venialibus fiat tunc vnum mortale, sed quia tunc incipit retinere rem alienam, quam sub mortali tenetur restituere suo domino.

5. Tertia obiectio. Malitia peccati mortalis simpliciter finita est: ergo possunt tot peccata venialia accumulari, vt ad quantitatem illius malitiæ perueniant. Respondeo. Non sequitur, quia sunt diuersi generis & ordinis. Vnde licet peccatum veniale in suo ordine possit esse maius & minus, nunquam tamen potest peruenire ad malitiam mortalem, quæ est altioris ordinis. Idem est de linea respectu superficiei,

& de natura respectu gratiæ, de argento respectu auri &c.

6. Secunda Conclusio. Omne peccatum mortale ex genere suo, potest esse veniale intra eandem speciem, non tamen omne peccatum veniale ex genere suo potest esse mortale intra eandem speciem, sed bene in alia specie. Prior pars probatur, quia omne peccatum mortale ex suo genere potest fieri veniale, vel propter indeliberationem actus, vt fit in subito motu odij vel inuidiæ: vel propter paruitatem materiæ, vt fit in paruo furto. Posterior probatur, quia mendacium, & verbum otiosum sunt peccata venialia ex suo genere, neque fiunt mortalia, nisi in duobus casibus. Primò, si addatur illis praua circunstantia, quæ mutet speciem: vt si quis mentiatur propter furtum vel homicidium. Nam in tali casu mendacium esset mortale propter adiunctam malitiam mortalem. Secundò, si quis ita amaret peccati venialis obiectum, vt ex affectu illius paratus esset trásgredi aliquam legem diuinam, v.g. si quis ita affectus esset ad risum, vel ad lusum, vt propterea negligeret audire sacrum, aut legere horas Canonicas, peccaret mortaliter.

7. Tertia Conclusio. Idem actus numero potest successiuè esse peccatum mortale & veniale. Probatur 1. de actu exteriori. Hic enim potest esse bonus vel malus, si vel cesset obligatio præcepti, vel mutetur intentio finis, manente eodem actu exteriori. 2. probatur de interiori, quia idem actus initio potest esse cum imperfecta deliberatione, & sic erit solùm veniale, & postea, si voluntas cum plena deliberatione in eodem perseueret, erit mortale. Et contra, fieri potest vt actus in principio sit plenè deliberatus, postea verò superueniente aliqua passione vel ira, maneat imperfectè deliberatus.

8. Quarta Obiectio. Idem actus numero, si propriè loquamur, non potest simul esse peccatum mortale & veniale: potest tamen simul habere malitias peccati mortalis & venialis. Prior pars probatur, quia istæ denominationes, nempe dici peccatum mortale & veniale, includunt quandam oppositionem & repugnantiam. Posterior probatur, quia sicut idem actus potest simul habere duas malitias specie distinctas, ita fieri potest, vt vni earum sit coniunctus contemptus Dei, & non alteri, vt cùm quis mentitur contra iustitiam. Nam ibi est vna malitia contra veritatem, quæ non est mortalis, & altera contra iustitiam, quæ est mortalis.

QVÆSTIO VI.

An malitia vtriusque peccati sit infinita?

1. Præcipua difficultas est de peccato mortali. Quamuis enim Theologi passim affirment, malitiam illius esse infinitam, tamen non eodem modo id explicant. Aliqui dicunt simpliciter infinitam esse. Ratio est, quia quò maior est dignitas illius, qui offenditur; eò maior est malitia peccati, per quod offenditur: sed dignitas Dei offensi est simpliciter infinita: Ergo & malitia peccati contra Deum est simpliciter infinita. Confirmatur 1. quia in Deo sunt infinitę perfectiones, quibus omnibus contrarium est peccatum mortale. 2. quia peccatum mortale, quantum in se est, destruit Deum, constituendo alium vltimum finem extra Deum: Ergo destruit infinitum bonum: Ergo habet infinitam malitiam. Tanta enim est malitia seu priuatio boni quantum est ipsum bonum, cuius est priuatio. 2. quia nulla creatura potest Deo condignè satisfacere pro vno peccato mortali; posset autem satisfacere, si non esset debitum infinitum.

2. Suppono 1. non esse quæstionem de malitia morali quæ sumitur ex obiecto, quia certum est illam finitam esse, sicut obiectum finitum est: sed de malitia quæ consistit in contemptu Dei. 2. nec esse quæstionem, an hæc malitia sit simpliciter infinita in genere entis, cum constet solum Deum hoc modo infinitum esse, sed an sit infinita in certo genere, nempe in genere malitiæ: sicut quæri solet, an possit dari creatura infinita, non simpliciter, sed in genere quantitatis aut qualitatis. 3. In hac malitia duo spectari posse, speciem & intentionem. Sicut etiam duo spectantur in visione beatifica. 1. species visionis, quę est eadem in omnibus beatis, tam Angelis, quàm hominibus. 2. intensio & claritas, quæ est diuersa.

3. Prima Conclusio. Malitia peccati mortalis in sua specie non est simpliciter infinita, sed tantùm secundum quid. *Prior* pars patet, quia pertinet ad certam & determinatam speciem malitiæ, nempe ad speciẽ odii, vt dictum est, nec alias species vel formaliter, vel eminenter includit. Non formaliter, quia alioqui malitia vniuscuiusque peccati mortalis formaliter esset malitia furti, homicidii, adulterii, & aliorum peccatorũ, quod falsum est. Nec eminenter, quia licet aliquando sit coniuncta aliis malitiis, non tamen est causa vel principium illarum. *Posterior* pars probatur, quia malitia peccati mortalis est contra obiectum infinitum, nempe contra Deum. Ergo saltem obiectiuè potest dici infinita. Sicut ergo visio beatifica, tametsi ex sua specie finita sit, potest tamen dici infinita obiectiuè, quia proximè versatur circa Deum infinitum, sic etiam malitia peccati mortalis, licèt in sua specie finita sit, potest tamen dici infinita obiectiuè, quia est contemptus boni infiniti. Item, sicut non potest dari altior species cognitionis, quàm visionis beatificæ, sic non potest dari altior species malitiæ, quam peccati mortalis.

4. Secunda Conclusio. Malitia peccati mortalis non est infinita in quãtitate, vel intensione. Probatur, quia potest esse maior & minor intra eandem speciem. Nam peccata mortalia non solùm inæqualia sunt in malitia morali, quę sumitur ex obiecto, sed etiam in malitia auersionis seu contemptus: Ergo singula, secundum hanc malitiam, non sunt infinita in quantitate vel intensione. Et confirmatur, quia vtraque malitia, potest esse maior vel minor, tum ratione maioris vel minoris deliberationis, tum etiam ratione variarum circunstantiarum. Imo generatim loquendo, quò prior malitia maior est in aliquo peccato mortali, eò etiam posterior maior est. v.g. quò quis plus furatur, & cum maiori damno alterius, eò magis Deum offendit.

5. Ad argumentum initio allatum negatur consequentia. Nam iste modus argumentandi non valet, quando fit transitus ad res diuersi ordinis ac speciei. Non enim sequitur, Eò perfectior est amor, quò versatur circa perfectius obiectum: sed amor noster, quò amamus Deum, versatur circa obiectum infinitè perfectum; Ergo amor noster est infinitè perfectus. Et ratio est, quia in antecedente agitur de amore rei creatæ, in qua datur magis & minus, at in consequente, de amore rei increatæ, in qua non datur magis & minus. Eodem ergo modo non sequitur, Eò maior est offensa, quò est maior persona, quæ offenditur: sed persona Dei est infinita: Ergo offensa est infinita. Hoc tamen bene sequitur, Deus est simpliciter infinitus: Ergo amor vel offensa, quæ circa Deum versatur, est in suprema specie amoris vel offensæ, quæ esse potest.

6. Ad 1. confirmationẽ dico, in Deo non esse infinitas perfectiones, sed vnam simplicem, quæ tamen infinita est. Ad 2. per peccatum non destrui Deum, sed con-

temni. illum autem contemptum posse dici infinitum obiectiuè. Ad 3. creaturam non posse Deo satisfacere pro peccato mortali, per proprias vires, quia non potest per proprias vires à peccato resurgere.

QVÆSTIO VII.

An vtrumque peccatum sit contra legem Dei?

1. De mortali nemo dubitat. De veniali, quidam affirmant, vt Durand. in 2. dist. 34. qu. 6. Andreas Vega li. 14. super Concilium Trident. cap. 13. Vasquez disp. 143. c. 3. Alij negant, vt Alexander 2. p. qu. 106. m. 1. Bonauentura in 2. d. 42. art. 1. qu. 1. Conradus & Caietanus q. 88. art. 1. asserentes venialia nõ esse contra, sed præter legẽ, quibus fauet Diuus Thomas quæst. 88. art. 1. ad 1. in fine. Et probatur primò ex illo Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Qui autem peccat tantùm venialiter, ingreditur ad vitam: Ergo seruat mandata: Ergo non facit contra aliquod mandatum. Secundò, ex illo Ioan. 14. 23. *Qui diligit me, sermonem meum seruabit.* At qui peccat tantùm venialiter, diligit Deum: Ergo seruat mandata Dei: Ergo peccatum veniale non est contra mandata. Tertiò ex illo Rom. 13. 2. *Qui diligit proximum, legem impleuit.* Qui autem peccat tantùm venialiter, diligit proximum: Ergo legem impleuit: Ergo peccando venialiter, non facit contra legem.

2. Prima Conclvsio. Nullum peccatum veniale est propriè contra finem legis. In hoc consentiunt Catholici. Et ratio est, quia finis legis est charitas (1. Tim. 1. 5.) At nullum veniale est contra charitatem, vt probant argumenta allata. Et confirmat D. Tho. q. 88. a. 1. ad 1. cum ait: *Veniale peccatum non excludit charitatem.* Quæres, quid hoc sit, charitatem esse finem legis. Resp. Nihil aliud est, quàm quòd omnia præcepta legis eò spectent, vt diligamus Deum ex toto corde, & proximum nostrum, sicut nos ipsos, vt explicat Christus Matth. 24. 40. & Apostolus Rom. 13. 8. Hoc autem potest fieri, etiam si peccemus venialiter:

3. Secvnda Conclvsio. Tametsi nullum veniale sit contra finem legis, vt dictum est: omne tamen veniale est aliquo modo contra legem, siue perfectè: siue imperfectè. Probatur primò generatim, quia omnis actus moraliter malus est contra rectam rationem, ac proinde contra legem æternam: sed omne peccatum veniale est actus moraliter malus (si enim esset moraliter bonus aut indifferens, non esset peccatum.) ergo omne peccatum veniale est contra rectam rationem, ac proinde contra legem æternam. Secũdò speciatim, quia peccatum veniale est triplex. Aliud est veniale ex suo genere, vt mendacium, verbum otiosum, risus immoderatus: Aliud ex paruitate materiæ vt paruum furtum: Aliud ex defectu perfectæ deliberationis, vt subiti & indeliberati motus iræ, odij, inuidiæ, superbiæ, luxuriæ. Igitur veniale ex suo genere (vt mendacium) potest esse perfectè contra legem, si quis deliberatè mentiatur. Erit enim contra illam legem. Leuit. 19. 11. *Non facietis furtum. Non mentiemini.* Similiter veniale ex paruitate materiæ, vt paruum furtum, potest esse perfectè contra legem, si quis deliberatè furetur. Erit enim contra legem citatam, & contra Decalog. Exod. 20. 15. *Non furtum facies.* Denique veniale ex defectu deliberationis potest esse imperfectè contra legem, vt v. g. indeliberatus motus concupiscentiæ, est imperfectè contra illam legem Decalogi. *Non concupisces.* Vide Card. Bellarm. lib. 1. de statu peccati cap. 11. circa finem.

4. Ex dictis sequitur, mortale & veniale non esse eodem modo contra legem. 1. quia mortale ita est contra legem, vt sit etiam contra finem legis, non item veniale. Secundò omne mortale est perfectè contra legem, multa venialia imperfectè. Tertio, omnia mortalia sunt contra legem aliquam, quæ simpliciter necessaria est ad salutem, venialia deliberata non item. Vide Vasquez disp. 143. cap. 4.

QVÆSTIO VIII.

Quomodo discernendum sit inter peccatum mortale & veniale?

1. Hactenus ostensum est, quomodo differat mortale à veniali. Nunc quæritur, vnde illa differẽtia discerni à nobis possit; Est autem triplex veniale, vt iam dixi. Vnum ex suo genere: alterum ex leuitate materiæ, tertium ex indeliberatione actus. Igitur tres regulæ assignandæ sunt. Prima ex obligatione præcepti. Secunda ex quantitate materiæ. Tertia ex perfecta vel imperfecta deliberatione.

2. Prima Regula: Vis & obligatio præcepti, contra quod peccatum committitur, potest duobus modis cognosci. Primò, ex Scriptura, si in ea continetur. Secũdò ex ratione naturali, si in Scriptura non continetur. Primò igitur ponderãda sunt verba Scripturæ. Nam si dicat peccatum aliquod esse dignum morte, vel excludere à regno Dei, vel esse execrandum & abominabile, satis indicat esse prohibitum sub mortali iuxta illud Roman. 1. 32. *Qui talia agunt, digni sunt morte.* Et Gal. 5. 21. *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Et 2. Ephes. 5. 5. *Omnis fornicator, aut immundus non habet hæreditatem in regno Dei.* Quando autem Scriptura vtitur mitioribus verbis, signum est, esse veniale, vt cum de stultiloquiis dicit Paulus, *ea ad rem non pertinere.* Et Iacobus, *peccatum non consummatum non generare mortem.*

3. Quòd si præceptum, contra quod peccatur, nõ continetur in Scriptura, vel diuina, vel humana, tunc ratione naturali vtendum est. Ac primò considerari debet dignitas materiæ, quæ præcipitur, vel prohibetur, an per se multùm vel parum prosit ad charitatem Dei vel proximi conseruandam. Deinde spectandum an aliqua virtus ex iis, quæ homini maximè necessariæ sunt, grauiter lædatur per peccatum, necne. Quòd si nec materiæ dignitas tanta sit, nec graue nocumentum alicuius virtutis, censendum est, peccatum esse veniale. Atque hoc est primum genus peccati venialis, quod dicitur veniale ex suo genere.

4. Secunda regula. Si vel ex Scriptura, vel ex ratione naturali constet, præceptum aliquod obligare sub mortali, tunc vlterius consideranda est quantitas materiæ, quia licèt præceptum graue sit, & in re magni momenti, tamen leuiter ab eo deficere, perinde est, ac leue præceptum transgredi: Atq; hoc est alterum genus peccati venialis, quod dicitur veniale ex leuitate materiæ. Hinc sequitur, cum aliqua peccata damnantur in Scriptura tanquam mortalia, hoc ita intelligẽdum esse, quod sint mortalia ex suo genere. Potest autem fieri, vt quæ sunt mortalia ex suo genere, sint venialia ex paruitate materiæ, vt dictum est: Quę autem sit materia grauis vel leuis, pro qualitate rei prudenter pensandum est.

5. Tertia Regula. Si & præceptum obligat sub mortali, & etiam materia sit grauis, tunc vlterius considerandum est, an consensus hominis fuerit deliberatus, nec-ne. Et hinc oritur tertium genus peccati venialis quod dicitur veniale ex subreptione, vel ex indeliberatione actus, & difficillimè omnium cognosci potest, præsertim si reliqua adsint, quæ ad peccatum mortale sufficere solent, id est, obligatio præcepti sub mortali, & materiæ grauitas. De qua re infra, cap. 5. qu. 3. 4. 5. Interim videri potest D. Thom. quæst. 88. art. 6. & Vega lib. 14. super Conc. Tridentin. cap. 11.

CAPVT III.

De diuisione peccati actualis in commissionem & omissionem.

QVæritur 1. qualis sit alia diuisio, & quomodo differant membra diuidentia. 2. an peccatum omissionis possit esse sine omni actu. 3. an actus coniunctus omissioni culpabili sit peccatum. 4. quisnam actus censeatur esse causa omissionis. 5. an actus, qui est causa omissionis sit peccatum distinctum ab omissione. 6. quo tempore censeatur quis peccare peccato omissionis?

QVÆSTIO I.

Qualis sit illa diuisio, & quomodo differant membra diuidentia?

1. PRIMA CONCLVSIO. Actuale peccatum sufficienter diuiditur in commissionem & omissionem. Ratio est, quia peccatum actuale est transgressio legis: Hæc autem transgressio potest fieri duobus modis. Primò, committendo aliquid quod prohibetur à lege. Secundò, omittendo aliquid, quod præcipitur à lege. Inter hæc duo medium dari non potest.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Commissio & omissio differunt duobus potissimum modis. Primò, quia commissio opponitur præcepto negatiuo: omissio affirmatiuo. Secundò, quia commissio necessariò fit per actum positiuum, omissio non item, vt ex sequenti quæstione patebit. Dices: Nec commissio semper requirit actum, quia potest aliquis peccare commissione, non agendo, se conando agere: Conatus autem distinguitur ab actu, quia actus procedit à conatu. Respondeo, conatus distinguitur quidem ab actu exteriori, non tamen ab interiori: quia cùm sit desiderium quoddam, seu cupiditas agendi, necessariò debet esse actus interior.

3. TERTIA CONCLVSIO. Hæc differentia peccati commissionis & omissionis, in moralibus non est essentialis, sed tantùm materialis. Ita D. Thomas. q. 71. art. 6. Non est autem sensus, quòd commissio & omissio nunquam differant essentialiter, quia hoc est planè falsum, sed quòd non differant essentialiter ex eo præcisè, quia commissio & omissio sunt, cum possint aliquando esse eiusdem speciei. Probatur quia essentia peccati cõsistit in priuatione rectitudinis: ergo si priuatio sit eiusdem rationis in duobus peccatis, futurum est, vt illa duo peccata sint eiusdem speciei, licèt vnum sit commissionis, alterum omissionis. Potest autem id contingere quando commissio & omissio, opponuntur eidem virtuti, secundùm eandem rationem, vt contingit in commissione furti & omissione restitutionis: quia vtrumque opponitur iustitiæ, & eodem modo facit inæqualitatem.

4. Dices 1. Præceptum affirmatiuum & negatiuum sunt regulæ specie differentes: ergo commissio & omissio, quæ opponuntur illis præceptis, debent etiam specie distingui. Respondeo. Antecedens non semper verum est, quia præceptum affirmatiuum & negatiuum possunt per se proximè referri ad conseruandam eandem rectitudinem virtutis, vt patet de præcepto restituendi, & non furandi: & tunc differunt specie.

5. Dices 2. Duo vitia extrema, quæ vni virtuti contraria sunt differunt specie: sed commissio & omissio differunt, sicut duo vitia extremè opposita, quia commissio fit per excessum, omissio per defectum. Resp. Negatur minor: quia peccatum commissionis potest etiam fieri per defectum, vt si quis oret sine debita attentione: & similiter peccatum omissionis potest esse per excessum, vt si quis ex appetitu delectabilium, & ideo insuauium non comederet necessaria.

6. Dices 3. Commissio & omissio plurimùm differunt in ratione voluntarij. Nam commissio directè voluntaria est, omissio verò indirectè. Respondeo. Negatur antecedens, quia omissio tam potest esse voluntaria, quàm commissio, vt paulò post patebit.

QVÆSTIO II.

An peccatum omissionis possit esse sine omni actu?

1. PRimò certum est, peccatum omissionis in sua essentia, & ratione formali non includere actum positiuum. Nam formaliter consistit in negatione actus debiti. Secundò certum est, hoc peccatum communiter fieri per aliquem actum, qui vel directè vel indirectè habeat se ad omissionem. Primò directè, vt cum quis expressè vult omittere, quod tenetur facere. Secundò indirectè, vt quando vult aliquid aliud facere quod impedit executionem præcepti, vt si quis velit dormire aut ludere, quando sacrum est audiendum vel etiam si quis nocte ludat aut vagetur, ex quo fit vt mane non possit euigilare & ad templum ire. Prior actus est per se causa omissionis: posterior verò tantum per accidens. Est ergo quæstio, cum peccatum omissionis communiter fiat per aliquem actum, an saltem aliquando possit fieri sine actu? 1. Affirmant Durand. in 2. dist. 35. q. 2. Argentina disput. 36. quæst. 1. art. 1. Marsilius quæst. 21. art. 2. Adrianus in 4. de Eucharist. quæst. 3. ad 7. Valentia quæst. 1. part. 4. Ratio est, quia peccatum in eo consistit, vt quis liberè non faciat, quod tenetur facere: hoc autem fieri potest sine actu. 2. Alij negant, vt Alens. 2. part. quæst. 113. memb. 2. Capreolus in 2. dist. 35. Henricus lib. 12. quæst. 24. Ratio est, quia omissio non potest esse peccatum, nisi sit voluntaria: non potest autem esse voluntaria, nisi per actum voluntatis. 3. Alij denique distinguunt, vt D. Thom. quæst. 71. art. 5. asserens fieri posse sine actu, qui per se sit causa omissionis, non tamen sine actu, qui per accidens sit causa vel occasio omissionis.

2. Suppono primò, duplicem esse omissionem. Vnam actus exterioris, vt si quis omittat sacrum: alteram actus interioris, vt si quis omittat actum contritionis, Fidei, Spei, Charitatis. D. Thom. videtur tantùm loqui de omissione externa. Suppono secundò, vtramque omissionem esse contra præceptum affirmatiuum, vt ante dictum est. Tertiò, per actum exteriorem, non tantùm intelligi veram operationem Physicam, sed quidquid moraliter censeri potest pro actu externo, cuiusmodi sunt v. g. armatum esse, quiescere, stare, iacere. Hæc enim & similia, si fiant liberè, possunt esse capacia virtutis ac vitij. Vide Azor. l. 4. Inst. mor. c. 1. q. 2.

3. PRIMA CONCLVSIO. Culpabilis omissio actus exterioris non potest esse sine aliquo actu, qui sit causa vel occasio illius. Hoc sensu vera est sententia D. Thomæ. Ratio est, quia nemo culpabiliter omittit sacrum, nisi vel expresè velit omittere, vel aliquid aliud facere, quo impediatur à sacro; vt verbi gratia, si velit ludere, ambulare, studere, aut otiosè quiescere.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Culpabilis omissio actus interioris potest esse sine omni actu, qui sit causa vel occasio illius. Hoc sensu vera est sententia Durandi & sociorũ. Ratio est, quia si omissio actus interioris potest esse voluntaria sine actu, qui sit causa illius, poterit etiã esse culpabilis sine actu: sed potest esse volũtaria sine actu: ergo potest esse culpabilis sine actu. Minor patet ex Diuo Thoma, art. citato, ad 2. quia vt aliquid si voluntarium, non requiritur, vt circa illud versetur aliquis actus voluntatis, sed satis est vt sit in potestate voluntatis facere & nõ facere: nam voluntas ex eo censetur libera seu voluntaria quoad

exercitium, quia immediatè potest velle & non velle. Sicut ergo ipsum velle, est liberum seu voluntarium sine omni alio actu; sic etiam non velle seu suspendere actum volendi, potest esse voluntarium sine actu; ac proinde omissio potest esse voluntaria sine actu.

5. Prima obiectio. Si omissio interior potest esse sine actu, cur non etiam exterior: Videtur enim esse eadem ratio. Nam si voluntas potest suspendere actum, quando occurrit præceptum fidei, spei, aut charitatis, poterit etiam, quando occurrit præceptum audiendi sacrum, aut si hoc non potest, nec illud poterit. Respondeo. Non est simile. Nam voluntas potest duobus modis suspendere actum. Primò circa præceptum occurrens & obligans. Secundò circa alia omnia quæ sunt incompossibilia præcepto. Vtraque suspensio requiritur ad hoc, vt peccatum omissionis contingat sine omni actu. Potest autem vtraque contingere in omissione actus interioris; non autem exterioris. Prior pars patet, quia si hoc instanti obligaret me præceptum fidei, etiam si actu cogitarem de obiecto fidei, possem tamen suspendere assensum fidei, atq; ita committerem peccatum omissionis contra fidem, etiam si nihil aliud agerem, quod actum fidei impediret. Posterior pars patet, quia si hac hora obligaret me præceptum eundi ad templum, possem quidem suspendere actum voluntatis circa ipsum præceptum, non tamen circa alia omnia, quæ essent præcepto incompossibilia. Vel enim voluntariè quiescerem domi, vel aliquod opus externum aggrederer, vel deliberarem quid faciendum esset. Hæc autem singula impedirent sacrum.

6. Secunda obiectio. Voluntas tunc solùm peccat, quando determinat se ad alteram partem, non autem quandiu manet libera & indifferens in vtramque partem: sed qui suspendit actum, non determinat se in alteram partem: ergo non peccat, ergo peccatum omissionis non potest fieri per suspensionem actus. Minor probatur, quia quando volútas suspendit actum, nihil plus habet quàm quando est indifferens. Fingamus enim duo instantia, & in priori voluntas sit indifferens, in posteriori sit suspensa ab omni actu, quid plus habebit in posteriori, quàm in priori? Si plus nõ habet: ergo manet indifferens: ergo non peccat. Respondeo. In posteriori instanti habet priuationem actus debiti, quam in priori non habet. Ratio est, quia in posteriori instanti potest & debet operari; ergo si non operetur, caret operatione debita. In priori instanti nec potest, nec debet operari, quia causa ordine naturæ debet esse prior effectu: ergo voluntas cùm sit causa libera & indifferens, debet ordine naturæ esse prior, quàm sit actio: ergo in primo instanti naturæ, quo cõsideratur indifferẽs, nõ potest operari: ergo tūc nõ habet priuationem, sed solum negationẽ actionis.

7. Tertia obiectio. Peccatum omissionis nõ solùm punitur pœna damni, sed etiam pœna sensus; ergo in illo peccato non solùm reperitur auersio à Deo, cui respondet pœna damni, sed etiam conuersio ad creaturã cui respondet pœna sensus. At conuersio ad creaturam non potest esse sine actu. Respondeo. Voluntas dum peccat, non semper physicè auertit se à Deo, & conuertit se ad creaturas, sed aliquando interpretatiuè tantùm: quæ interpretatiua conuersio non semper requirit actum positiuum, sed sufficit voluntas implicita, quia dum quis omittit, quod Deus præcipit, implicitè censetur magis amare creaturam, quàm Deum. Vnde pœna sensus infligi potest pro peccato, non habente actum positiuum, quia hæc pœna non respondet peccato ratione positiuæ differentiæ, quam habet in ordine ad obiectum, sed ratione malitiæ moralis, quàm habet ex eodem obiecto & circunstantijs. Hæc autem malitia moralis reperitur in pura omissione.

8. Quarta obiectio. Peccatum destruit virtutem & generat vitium contrarium; sed pura omissio neutrum potest præstare cùm sit priuatio tantum; ergo non est peccatum. Resp. Omissio destruit virtutem infusam, nõ effectiuè physicè, sed meritoriè, quia Deus desinit illam conseruare in pœnam peccati. Quod ad vitium gignendum attinet, aliqui putant per omissionẽ gigni posse habitum vitiosum, qui etiam inclinet ad similes omissiones. Sed neutrum verum est. Non primum, quia si omissio gigneret habitum vitiosum, vel id faceret effectiuè, vel meritoriè. Non effectiuè, quia priuatio non potest effectiuè producere realem qualitatem. Nec meritoriè, quia tunc habitus vitiosus deberet à Deo infundi, quod est impium dicere. Alterum quoque falsum est, quia habitus inclinat ad operationem, non ad cessationem.

QVÆSTIO III.

An actus coniunctus omissioni culpabili sit peccatum?

1. Sensus est, si quis studeret, aut aliud ageret, dum sacrum audiendum est, an illa actio sit peccatum? 1. Aliqui affirmant peccatum esse, ratione omissionis, etiam si ex se peccatum non esset omissionis, Capreolus loco citato, & Gregorius de Valentia quæst. 4. p. 4. Alij negant esse peccatum ratione omissionis, si in se peccatum non sit, vt durandus in 2. d. 35. quæst. 2. Alij distinguunt. Nam volútas eius, qui omittit sacrum, potest duobus modis ferri in actum studendi. Primò antecedenter, ita vt voluntas studendi sit causa omissionis sacri. Secundò concomitanter aut consequenter, vt cùm aliquis iam antè deliberatè statuit omittere sacrum propter pluuiam, vel aliam causam, & postea ne sit otiosus, velit studere. Priori modo volunt esse peccatum, non item posteriori.

2. Prima Conclusio. Quando actus est causa omissionis culpabilis, tunc est peccatum. Ratio est, quia omnis actus liber, qui est causa alicuius peccati, est etiam peccatum. Hinc enim fit, vt consilium, quo quis alterum inducit ad peccatum, sit etiam peccatum, quia est causa peccati. Et confirmatur, quia euentus vel effectus, qui sequitur ex actione humana est vna ex circunstantijs ipsius: sed quando circunstantia actionis mala est, tunc ipsa actio mala est, ergo quando sequitur omissio culpabilis ex aliqua actione, sine dubio actio mala est.

3. Dices. Si quis tempore sacri visitaret ægrotum periclitantem, non peccaret visitando, & tamen illa visitatio esset causa omissionis sacri, ergo non omnis actio, quæ est causa omissionis, est peccatum. Respondeo. Nos hîc agimus de omissione culpabili, qualis non est in casu allato. Ratio est, quia quãdo duo præcepta simul occurrunt, quæ ambo seruari nõ possunt, tunc illud seruandum est, quod magis vrget, atque ita omissio alterius non est culpabilis: sed hîc sunt duo præcepta, alterum de visitando ægroto, alterum de audiendo sacro, & illud primum magis vrget, quàm secundum: ergo primum seruandum est, & omissio secundi non est culpabilis. Hæ ergo duæ regulæ seruandæ sunt. Vna, Quando actus ille, qui est causa omissionis, est etiam sub præcepto, & quidem sub præcepto magis vrgente, tunc est bonus actus, & excusat à peccato omissionis. Altera: Quando actus ille, qui est causa omissionis, non est sub præcepto, etiam si aliàs ex se bonus esset, tamen si sit causa omissionis, fit malus. Hæc posterior regula explicat conclusionem, prior obiectionem.

4. Secunda Conclusio. Quando actus omissioni coniunctus non est causa omissionis, tunc non est malus ratione omissionis. v. g. Si quis volens domi manere propter pluuiam, legeret horas Canonicas, nō peccaret legendo horas, licet peccaret omittendo sacrum. Ratio est, quia actus ille ex se bonus est, & cùm non sit causa omissionis, non contrahit vllam malitiam ab omissione. Secundò, quia homini volenti domi manere & omittere sacrum, melius est eo tempore aliquid boni facere, quàm otiosum esse, aut mala operari. Dices: D. Thom. p. 2. de Malo, art. 7. expressè affirmat peccatum esse, si quis laudet Deum eo tempore, quo tenetur alia opera exercere. Et ratio est, quia omnis ille actus est malus, qui fit tempore indebito. Respondeo. D. Thom. loquitur iuxta primam conclusionem, asserens actum laudandi Deum tunc fieri malum, quando est causa omissionis alicuius præcepti. Tunc enim fit tempore indebito.

QVÆSTIO IV.

Quisnam actus censeatur esse causa omissionis?

1. HÆc quæstio cum præcedenti connexa est, & intelligi debet de omissione externa. Ac primò certum est, internum actum voluntatis, quo quis expressè vult omittere præceptum, esse directè causam omissionis, quia directè fertur in ipsam omissionem. Secundò certum est, actus illos externos, quorum desiderio & intentione omittitur præceptum, esse indirectè causam omissionis, vt si quis ex desiderio & intentione studendi, omitteret sacrum. At quæstio est de iis actibus, qui suscipiuntur ab operante post propositum omittendi præceptum, vt si quis proponeret omittere sacrum propter pluuiam, aut pigritiā, aut aliam causam, & postea tempore sacri aliquid aliud faceret, v. g. domi studeret, oraret, aut ambularet. De his actibus quæritur, an sint causa omissionis, & consequenter an sint peccata?

2. Prima opinio est solum propositum omittendi sacrum esse causam omissionis, ac proinde reliqua omnia opera, quæ assumuntur facto semel hoc proposito, concomitanter se habere ad omissionem, & nullo modo esse causam illius. Ita Medina & nonnulli alij apud Valentiam q. 1. p. 4. Ratio est, quia omissio sufficienter & efficaciter sequitur ex solo proposito omittēdi: ergo aliqua opera, quæ fiunt tempore omissionis, per accidens & concomitanter se habent ad omissionem.

3. Secunda opinio est, non tantum propositum omittendi præceptum, sed omnia opera, quæ fiunt tempore omissionis, & sunt incōpossibilia cum actu præcepto, esse causam omissionis, ac proinde esse peccata. Ita Valentia loco cit. Ratio est, quia illud omne est causa omissionis quo posito, sequitur omissio præcepti: sed posito quocūque actu incompossibili, sequitur omissio præcepti: ergo quilibet actus incompossibilis est causa omissionis præcepti. Neque refert, quod omissio sequatur etiam ex alia causa, nempe ex voluntate seu proposito omittendi. Potest enim idem effectus sequi ex pluribus causis. Nā si quis firmiter statuisset incendere hanc domum, & ego postea illum adiuuarem, nō minus essem causa incendij, quàm alter. Ergo similiter, si quis firmiter statuisset omittere sacrum, & posteà tempore sacri studeret, non minus studium, quàm propositum, esset causa omissionis. Et confirmatur, quia ex contraria sententia sequuntur tria absurda. Primò clericum, qui in nauigatione statuisset omittere horas Canonicas, non peccare, proiiciendo breuiarium in mare. Secundò, sequitur, nec illum peccare, qui voto castitatis obstrictus duceret vxorem, si antea statuisset votum illud non seruare. Tertiò, nec latronem peccare, distrahendo rem furto ablatam, si prius statuisset illam non restituere vero domino. Ratio est, quia si in his casibus, actus incompossibilis executioni præcepti non est causa omissionis, ergò non est peccatum ratione omissionis.

4. Prima Conclusio. Solum propositum omittendi præceptum, non est sufficiens causa omissionis externæ, ac proinde præter illam alia quærenda est. Ratio est, quia sicut solum propositum occidendi hominem non sufficit ad actum homicidij perficiendum, nisi accedat gladius, venenum, aut aliquid aliud: ita solum propositum omittendi sacrum non sufficit; nisi accedat aliquod externum opus incompossibile sacro. Nemo enim omittit sacrum, nisi vel domi maneat, vel ambulet, vel aliud agat, quod impediat sacrum.

5. Secunda Conclusio. Præter propositum omittendi præceptum, est alia causa omissionis, nempe opus illud incompossibile, quod per se primò eligitur, facto semel proposito omittendi, v. gr. Si quis vellet omittere sacrum ex contemptu, & postea eligeret domi manere, aut ad venationem proficisci. In hoc casu non tantùm voluntas omittendi esset causa omissionis, sed etiam externum opus manendi domi, aut proficiscendi ad venationem. Ratio est, quia tale opus per se impedit obseruationem præcepti & ex vi illius sequitur omissio præcepti.

6. Tertia Conclusio. Reliqua opera incompossibilia, quæ eliguntur post primum opus incompossibile, & quasi secundariò, non sunt causa omissionis. v. gr. Si quis facto proposito omittendi sacrum ex contemptu eligeret domi manere, quod est primum opus incompossibile, & postea ne sit otiosus, velit studere, illud studium non est causa omissionis, ac proinde non est peccatum. Ratio est, quia posito primo opere incompossibili, necessariò ponitur omissio, & moraliter censetur iam facta: ergo reliqua opera, quæ secundariò assumuntur, nullam habent causalitatem in omissione, sed solùm habent se concomitanter: & confirmatur à simili, quia si lumen *semel* impediatur per occlusionem fenestræ, iam reliqua impedimenta, quæ potuissent idem lumen impedire, nullo modo impediunt, quia lumen iam semel integrè impeditum est: ergo similiter, quando sacrum semel integrè impeditur per aliquod opus incompossibile, iam reliqua opera quæ superueniunt, etsi possint impedire, tamen de facto non impediunt.

7. Quarta Conclusio. Inter has duas causas omissionis est magnum discrimen. Nam propositum omittendi semper includit causam finalem omissionis. Qui enim vult omittere sacrum, vult omittere propter aliquem finem, v. g. vt studeat, vt ludat, vt caueat pluuiam, aut aliud incommodum: opus autem incompossibile, quod fit tempore omissionis, est quasi causa formalis, quia formaliter impedit obseruationem præcepti. Hinc facilè soluuntur argumēta contraria. Nam primò contra Medinā constat, solum propositum non esse sufficiētem causā omissionis. Secundò contra Valentiam, illud solum opus incompossibile esse causam omissionis, ex cuius vi sequitur omissio. Non sequitur autem nisi ex vi primi operis, vt ostensum est. Nec est simile de duobus incendentibus eandem domum. Vnus enim alterum adiuuat, quia quando secundus accedit, non est domus integrè combusta, & ideo potest secundum aliquam partem ab eo comburi. Alia est ratio de duobus operibus incompossibilibus. Nam primum integrè & perfectè impedit executionem præcepti, ac proinde reliqua superuenientia nihil efficiunt. Absurda, quæ inferuntur, non sequuntur ex nostra sententia.

Non

Non primum, quia Clericus, si statim abiicit breuiarium ex voluntate omittendi horas: peccat abiiciendo, quia ponit causam omissionis (sicut is, qui domi manet ex voluntate omittendi sacrum), hoc autem peccatum non est distinctum à voluntate omittendi horas. Si autem non statim abiicit breuiarium, sed post aliquam moram temporis, tunc committit nouum peccatum, quia habet nouam voluntatem omittendi horas, & ex illa ponit causam omissionis. Nec secundum absurdum sequitur, quia qui obstrictus est voto castitatis, si ducat vxorem, ponit veram causam omissionis voti, & facit se impotentem ad voti obseruationem, ac proinde verè peccat. Nec tertium, propter similem rationem. Sequuntur tamen illa absurda ex prima opinione.

QVÆSTIO V.

An actus, qui est causa omissionis, sit peccatum distinctum ab omissione?

1. Aliqui putant actum illum habere duplicem malitiam: vnam omissionis, alteram commissionis distinctam à priori. At communis sententia est habere tantùm vnam malitiam. An autem hæc malitia sit commissionis, an omissionis, dissentio est. Valentia docet esse peccatum commissionis, non tamen specie vel numero distinctum à peccato omissionis: Medina dicit actum, qui est causa omissionis, & omissionem ipsam esse quasi duo peccata materialiter, sed vnum formaliter, quia est tantùm vna malitia, nempe omissionis.

2. Prima Conclvsio. Actus ille, qui est causa omissionis culpabilis, contrahit etiam malitiam omissionis & sub hac ratione est idem peccatum cum omissione. Probatur, quia actus ille vel formaliter, vel virtualiter continet voluntatem omittendi: sed voluntas omittendi pertinet ad peccatum omissionis, sicut voluntas furandi ad peccatum furti, & sic de aliis, vt bene notat Diuus Thom. q. 71. art. 5.

3. Secvnda Conclvsio. Actus, qui est causa omissionis culpabilis, non habet aliam malitiam quàm omissionis. Probatur 1. à simili, quia actio, quæ est causa homicidij, ex eo præcisè, quòd sit causa homicidij, non habet aliam malitiam, quàm homicidii, ergo similiter, &c. 2. quia si actus studendi, quando est causa omissionis, haberet malitiam essentialiter distinctam à malitia omissionis oporteret vtramque in confessione explicare, quod tamen nemo facit.

4. Dices. Si quis ita addictus esset studio, aut lusui, vt ex nimio amore illius paratus sit omittere sacrum, etiamsi aduertat se obligari ad audiendum sacrum, ille peccat non solùm omittendo sacrum, sed etiam studendo, aut ludendo: ergo illud studium, aut lusus, habet malitiam distinctam à malitia omissionis. Et confirmatur similibus exemplis. Nam maritus, qui ex inordinato vxoris amore furatur, committit duo peccata, vnum furando, alterum inordinatè amando. Item, qui ex inordinato timore negat fidem Christi, peccat semel contra fidem, & semel contra fortitudinem: ergo similiter committit duo peccata, quia ex inordinato amore studendi, omittit sacrum. Et ratio est, quia qui ita est affectus ad res illas, censetur eas plus amare, quàm Deum, quod est contra charitatem Dei. Vnde D. Tho. in 2.2. q. 19. art. 3. docet amorem & timorem mundanum semper esse peccatũ, quando est causa transgressionis præcepti. Respondeo. Amor mundanus est malus, quia implicitè continet voluntatem violandi præceptum obligans sub mortali, verbi gratia, Cum quis ita affectus est erga diuitias, vt propter eas paratus sit violare aliquod diuinum præceptum, amor ille malus est, non quatenus tendit in diuitias, quia diuitiæ sunt bona indifferentia: sed quatenus virtualiter tendit in aliquod malum, nempe in violationem præcepti affirmatiui vel negatiui. Vnde hic amor non habet aliam malitiam, quàm violationis illius præcepti.

5. Tertia Conclvsio. Actus, qui est causa omissionis culpabilis, est peccatum omissionis, non autem commissionis. Probatur, quia non habet nisi malitiam omissionis, vt probatum est: sed est peccatum ratione malitiæ: ergo est peccatum omissionis.

6. Dices, Hic actus, *volo omittere sacrum*, non potest esse peccatum omissionis. Ratio est, quia peccatum omissionis essentialiter consistit in negatione actus debiti, vt suprà dictum est: sed hic actus non est negatio actus debiti: ergo hic actus non est peccatum omissionis. Respondeo, duo sunt in peccato omissionis, materiale & formale. Maior propositio supponit pro formali, minor pro materiali, & ideo non rectè concluditur. Deberet ergo formari syllogismus hoc modo: Peccatum omissionis formaliter consistit in negatione actus debiti; sed voluntas omittendi, quatenus formaliter peccatum est, non consistit in negatione actus debiti: ergo non est peccatum omissionis. Iam neganda est minor. Nam illa voluntas omittendi, licèt materialiter supponat pro actu positiuo, tamen ille actus non est peccatum, nisi propter omissionem actus debiti: ergo quatenus peccatum est, includit ordinem ad omissionem actus.

QVÆSTIO VI.

Quo tempore censeatur quis peccare peccato omissionis?

1. Opus externum, quod est causa omissionis, aliquando est simul tempore cum ipsa omissione, vt cum quis studet tempore sacri, & de hoc satis diximus: aliquando est ipsa omissio, vt si quis voluntariè inebriet se, & postea in ebrietate omittat aliquod præceptum occurrens, & de hoc quæritur, an ille qui omittit præceptum, peccat eo tempore, quo dat causam futuræ omissionis, an verò postea, quando reipsa omittit præceptum, etiamsi tunc dormiat.

2. Prima opinio est, totum hoc peccatum omissionis committi tunc, quando aliquis voluntariè dat sufficientem causam omissionis, postmodum verò tempore præcepti nullum esse peccatum. Ita Alensis 2. part. q. 130. m. 7. Gabr. in 2. d. 32. q. 7. art. 2. Maior in 4. d. 9. q. 2. Adrianus Papa in 4. q. 3. de Eucharist. ad 7. Ratio est, quia peccatum sequitur voluntatem.

3. Secunda opinio est, omissionem tunc imputari ad culpam, quando vrget præceptum affirmatiuum, licet causa omissionis præcesserit. Ita Marsil. in 2. q. 21. art. 2. & D. Tho. in 2.2. q. 79. art. 3. ad 3. vbi oppugnat præcedentem opinionem. Ratio eius est, quia peccatum consistit in transgressione præcepti. At transgressio præcepti fit eo solùm tempore, quo obligat præceptum. Deinde si aliquis sufficiẽtem causam omissionis dedisset per somnum, vel ebrietatem, & postea casu excitaretur à somno, & impleret præceptum, ille certè non omiteret præceptum. Et, si tali omissioni esset imposita pœna excommunicationis, reuera non incurreret. Vide eundem D. Thomam in 2. 2. q. 150. art. 4.

4. Tertia opinio est, vtroque tempore peccari, & cùm aliquis dat causam omissionis, & cùm postea omittit executionem præcepti. Ita Medina q. 71. art. 5. d. vltim. Valentia q. 1. p. 4. & aliqui recentiores Thomistæ, qui benigniùs D. Thomam interpretantur. Nota in omissione duo posse spectari 1. interiorem culpam, quæ est in voluntate. 2. exteriorem omissionem præcepti.

5. Prima Conclvsio. Peccatũ, seu interior culpa omissionis tunc contrahitur, quãdo quis volũ-

tariè dat causam, vnde probabile est, omissionẽ secuturam. Ratio est, quia omnis culpa propriè est in voluntate; ergo culpa omissionis tunc contrahitur, quando quis habet voluntatem omittendi. Hanc autem censetur habere, quando voluntariè dat causam omissionis: ergo tunc contrahit culpam omissionis; Et confirmatur, quia quando quis directè vult omittere, tunc sine dubio contrahit culpam omissionis, sicut quando quis directè vult furari, tunc contrahit culpam furti, ergo similiter, quando indirectè vult omittere, tunc contrahit culpam omissionis. Nota hoc habere locum etiam in commissione. Quicunque enim vult aliquid ex quo verisimile est aliud malum secuturum, eo ipso contrahit culpam illius mali, etiamsi fortè non sequatur.

6. Dices, Hinc sequitur, eum, qui voluntariè potitando contrahit morbum, ex quo sequitur omissio multorum præceptorum, in illo priori actu contrahere omnes malitias illarum omissionum, quod videtur durum. Sequela patet, quia posuit sufficientem causam earum omissionum. Aliqui dicunt, illum non contrahere malitiam contra præcepta positiua, quia illa non obligant omnes, sed eos tantùm, qui possunt exequi. Hæc responsio non satisfacit. Primò, quia sequeretur eum, qui hac intentione procuraret morbum, vt solui possit ab obligatione istorum præceptorum, nec peccare contra præcepta, quod falsum est. Secundò sequeretur eum, qui voluntariè se inebriauit, & inde incidit in morbum, & omittit officium diuinum, non contrahere peccatum omissionis, quod etiam falsum est. Respondeo ergo, eas omissiones verè esse malas, si aliquo modo sint voluntariæ, vt colligitur ex D. Thoma, q. 77. art. 7. ad 3. est tamẽ prudenter considerandum, quando eiusmodi omissiones sint indirectè voluntariæ. Oportet enim non solùm esse præuisas, sed etiam tales, vt præcepta obligent ad vitandum morbum, ne huiusmodi omissiones sequantur. Præcepta autem humana non obligãt ad aliquas actiones vitandas, nisi quando omissiones proximè, & quasi eodem tempore sequũtur ex illis actionibus. Sicut præceptum de horis Canonicis hominem obligat, vt vitet tunc ebrietatẽ, quando ex ebrietate proximè, & quasi eodem tempore sequitur omissio officij. Hæc autem non fit, quando ex ebrietate sequitur morbus, & postea ex morbo sequitur omissio officij.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Exterior omissio præcepti tunc fit, quando occurrit tempus præcepti obligantis, etiamsi aliquis tunc dormiat. Probatur quia exterior omissio directè opponitur actui exteriori, qui præcipitur: ergo tunc solùm est, quando actus est præceptus. Hinc colligimus eum, qui sufficientem dedit causam omissionis & culpam omissionis contrahit: si tamen adhuc postea præceptum obseruet, non incurrere pœnam omissioni constitutam, quia non est constituta interiori culpæ, sed exteriori omissioni. Hoc sensu Medina & nonnulli alij explicant D. Thomam quando dicit peccatum omissionis solùm imputari eo tempore, quo præceptum obligat, quia scilicet tunc imputatur quoad pœnam humanam, quæ omissioni exteriori imposita est.

8. TERTIA CONCLVSIO. Omissio externa, licèt nullam addat malitiam moralem, potest tamen dici peccatum per extrinsecam denominationem. Prima pars patet, quia suppono voluntatem non mutari, nec augeri: ergo omissio, quæ sequitur ex illa voluntate, non potest addere nouam malitiam. Secunda pars patet, quia vt actio exterior sit mala & peccatũ, satis est quod procedat à mala voluntate: ergo idem dici debet de exteriori omissione. Hinc colligitur, mensuram huius peccati omissionis exterioris sumẽdam esse ex culpa interiori, quæ præcessit. Nam si illa fuit venialis, omissio erit venialis: si mortalis, etiam omissio mortalis. Et ratio est, quia tota malitia omissionis oritur à præcedente voluntate.

9. Dices, Ergo is, qui sponte se inebriauit, & postea omisit horas Canonicas, committit duo peccata mortalia æquè grauia. Respondeo. Est certum, quòd sponte se inebriando peccauit mortaliter, non tamen semper peccat mortaliter omittendo horas. Ratio est, quia licèt peccatum omissionis debet mensurari ex culpa interiori præcedenti, nempe ex voluntate inebriandi, tamen in ista ebrietate sunt duæ malitiæ considerandæ. Vna, quam habet ex proprio obiecto, quæ est malitia intemperantiæ. Altera, quam habet quatenus est causa omissionis: Omissio ergo quæ sequitur, mensuratur ex posteriori malitia, non ex priori. Vnde contingere potest, priorem malitiam esse peccatum mortale, & nihilominus omissionem esse venialem, propter leuem negligentiam, vel culpam in præuidenda omissione.

10. Quæres, an omissio exterior semper sit peccatum? Ratio dubitandi est, quia fieri potest, vt aliquis ante omissionem doleat & pœniteat, quòd dederit causam omissioni, & tamen non possit impedire omissionem. Tunc enim omissio sequens est simpliciter inuoluntaria: ergo tunc non est peccatũ. Et confirmatur quia alioqui posset contingere, vt talis homo, qui iam per pœnitentiam restitutus est in gratiam Dei, peccaret mortaliter solo exteriori peccato, sine consensu voluntatis, quod tamen falsum est. Similiter sequeretur, aliquando teneri hominem ad peccatum mortale, vt si quis volũtariè incidat in morbum, ex quo sequitur culpabilis omissio, & postea cum iam ægrotat, iubeatur omittere ieiunium ex præscripto medici vel superioris, ergo si illa omissio est illi peccatũ, sequitur, cũ obligari ad peccatum, quod est falsum. In contrarium verò est, quia quantumuis illum hominem sui peccati pœniteat, tamen postea propter omissionem exteriorem iustè punitur excommunicatione, aut alia pœna Ecclesiastica, quæ fortè est imposita: ergo signum est, omissionem exteriorem esse peccatum mortale, etiam post actam pœnitentiam, quia excommunicatio supponit peccatum mortale. Et confirmatur à simili quia exterior actus commissionis esset verè peccatum in tali casu, vt si quis doleret se dedisse alteri venenum, & postea sequeretur homicidium, procul dubio illud homicidium esset verè peccatum: ergo idem dicendum est de externa omissione.

11. Respondeo 1. probabile est, huiusmodi omissionem semper censeri aliquo modo peccatum, quia semper sequitur ex praua voluntate præcedente. Neque refert, quòd voluntas sit mutata, quia illa subsequens voluntas non est principium omissionis, sed illa praua, quæ antea præcessit. Actio autem exterior, vel omissio, denominatur peccatum à voluntate à qua procedit. Vnde fit, vt vna & eadem omissio, partim sit volita per modum effectus, nempe à priori voluntate praua, partim sit nolita per modum obiecti nempe à posteriori voluntate bona. Prior voluntas sic explicatur: *Volo*: posterior sic, *Nollem*, scilicet sequi effectum.

12. Respondeo 2. probabilius est, & facilius defenditur, huiusmodi omissionem non esse verè peccatum, sed effectum peccati, quia reuera non imputatur ad culpam, nec est vllo modo in potestate omittentis. Hoc ergo interest, quòd quando praua voluntas, ex qua sequitur omissio, per pœnitentiam mutata est, tunc omissio sequens non est peccatum; quando autem voluntas praua, vel formaliter vel virtualiter perseuerat, tunc est peccatum.

CAPVT IV.

De aliis quibusdam peccati diuisionibus.

1. HActenus explicatæ sunt duæ præcipuæ diuisiones peccati actualis, quarum prior est in mortale & veniale: posterior in commissionem & omissionem: nunc reliquæ sequuntur.

Tertia diuisio. Peccatum actuale diuiditur in Carnalia & Spiritualia.

1. Carnalia dicuntur, quæ in carne perficiuntur, vel quorum obiectum est aliqua delectatio carnalis, pertinens ad sensum tactus vel gustus.

Spiritualia dicuntur, quæ non perficiuntur delectatione carnali. De vtrisque loquitur Apostolus 2. Corinth. 2. cum ait: *Mundemus ab omni inquinamento carnis & spiritus*. Vide etiam D. Gregor. lib. 31. Moral. cap. 21. vbi dicit, è septem peccatis capitalibus, duo esse carnalia, Gulam scilicet & luxuriam, reliqua verò spiritualia. Dices, omnia peccata dicuntur opera carnis apud Apost. ad Gal. 5. 19. Respondeo. Nomine carnis significatur ibi totus homo, quatenus secundùm naturam corruptam consideratur, iuxta illud 1. Cor. 3. 3. *Nonne carnales estis, & secundùm hominem ambulatis?*

2. Quarta diuisio: Quædam peccata sunt contra Deum, quædam contra proximum, quædam contra ipsum peccantem. Mat. 12. 32. *Qui dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei*. Mat. 16. 6. *Qui scandalizauerit vnum de pusillis istis, &c.* 1. Corinth. 6. 16. *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*. Dices, omnia peccata sunt contra Deum, quia sunt contra legem Dei, & auertunt nos à Deo. Respondeo. Omnia generali quadam ratione sunt contra Deum, sicut etiam omnia sunt contra ipsum peccantem, quia priuant illum charitate & gratia, & sunt illi causa damnationis: nihilominus peculiari quadam ratione, quædam propriè dicuntur esse contra Deum, alia contra proximum, alia contra peccantem, nempe ratione virtutum, quibus opponuntur. Sunt enim quædam virtutes, quæ propriè habent Deum pro obiecto, vt fides, spes, charitas, religio: aliæ habent proximum pro obiecto, vt Iustitia & misericordia: aliæ solùm componunt hominem in seipso, vt Temperantia & Fortitudo. Hinc fit, vt peccata, quatenus opponuntur his tribus generibus virtutum, rectè diuidantur in tria membra supra dicta.

3. Quinta diuisio: Quædam sunt peccata cordis, quædam oris, quædam operis. Hæc diuisio potest habere tres sensus. Primus est, vt quædam peccata ex genere suo talia sint, vt in corde perficiantur; vt hæresis, desperatio, odium Dei, inuidia: alia in ore, vt periurium & mendacium: alia in opere, vt adulterium, furtum, homicidium. Secundus sensus est, vt quædam peccata non quidem ex natura sua, sed tamen ex intentione peccantis, vel sistant in corde, vel in ore, vel perueniant ad opus, vt si aliquis velit interius consentire delectationi cogitatæ cuiuscunque operis, & nullo modo exteriùs peccare, siue lingua, siue opere: alius autem velit ore tantùm peccare, cum possit etiam opere: alius denique ad ipsum opus progrediatur. Tertius sensus est, vt membra huius diuisionis accommodentur ad progressum vnius & eiusdem peccati, non sistendo in singulis.

4. Sexta diuisio: Quædam peccata fiunt ex Ignorantia, quædam ex Passione, quædam ex Malitia. Quæres, quomodo hæc tria membra distinguantur? Ratio dubitandi est. Primò, quia omne peccatum oritur ex aliqua ignorantia, iuxta illud Prou. 14. *Errant, qui operantur malum*. Et illud Aristot. 3. Ethic. cap. 1. *Omnis prauus ignorat, quæ agere oportet*. Secundò, quia nullum videtur esse peccatum ex malitia. Nam illa malitia, ex qua dicitur esse peccatum, vel est aliquid actuale, vel non. Si non est aliquid actuale, non potest esse malitia actualis, si est aliquid actuale, iam est peccatum actuale. Vel ergo illud peccatum est ex alia malitia præcedente, & sic dabitur progressus in infinitum: vel sistendum est in aliquo peccato, quod non sit ex malitia, & tunc reliqua, quæ ex illo oriantur, non erunt etiam ex malitia, quia effectus est similis suæ causæ. Tertiò, quia sunt aliqua peccata, quæ non comprehenduntur ista diuisione. Nam ipsamet ignorantia sæpe peccatum est. Deinde peccatum ex suggestione non potest huc reuocari, quia nec est ex malitia, cùm proueniat à causa extrinseca: nec ex passione vel ignorantia, vt patet in peccato Adami, & inferiorum Angelorum. Idem videtur dicendum de peccato, quod occasionem habet ex praua quadam complexione naturali.

5. PRIMA CONCLVSIO. Peccatum ex Ignorantia illud est, quod ab ignorantia vincibili, voluntarium diminuente, tanquam à causa per accidens procedit. Iuxta illud. 1. Cor. 2. v. 8. *Si cognouissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent*. Et Tim. 1. v. 13. *Ignorans feci in incredulitate*. Et Actor. 3. v. 17. *Scio quia per ignorantiam fecistis*. Dixi 1. *Ab ignorantia vincibili*, quia quod ex ignorantia inuincibili fit censetur omnino inuoluntarium: ac proinde non potest esse peccatum. Dixi 2. *Ex ignorantia voluntarium diminuente*, vt excludam ignorantiam vincibilem affectatam, seu directè volitam, quæ non tollit perfectã libertatem, ac proinde non constituit peccatũ ex ignorantia, sed ex malitia potiùs. Nam quando quis ex professo vult aliquid ignorare, vt postea liberiùs peccet, tum prima origo peccati non est ignorantia, sed praua voluntas ignorandi. Vnde D. Gregor. lib. 25. Moral. c. 16. Aug. in lib. de Gratia & liber. arb. cap. 3. Bern. ep. 18. ad Hug. de S. Vict. docent, quòd *nescire sit ignorantiæ: nolle autem scire sit superbiæ*. Quo significant peccatum illud, quod est ex ignorãtia affectata, propriè esse peccatum ex malitia. Quæres, cui scientiæ debeat opponi hæc ignorantia vincibilis? Respõdeo. Ignorantia duplex est. Alia enim opponitur scientiæ speculatiuæ, quæ propriè dicitur ignorantia, de qua hìc agimus. Alia opponitur prudentiæ, seu rectæ electioni, quæ reperitur in omni peccato. Nam quicunque peccat, nec prudenter agit, nec rectè eligit. Hoc autem fieri potest vel ex passione, vel ex ignorantia propriè dicta, vel ex malitia.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Peccatum ex passione illud est, quod oritur ex motione appetitus sensitiui, trahentis voluntatem ad consensum, ac proinde diminuẽtis libertatẽ eius iuxta illud Iac. 1. v. 14. *Vnusquisque tentatur, à concupiscentia sua abstractus & illectus*. Et Dan. 13. 56. *Concupiscentia subuertit cor tuum*. Dixi, *trahens voluntatem ad consensum*, quia passio seu motio appetitus dupliciter se habet. Nam aliquando antecedit, & quodammodo extorquet consensum voluntatis; & tunc est peccatum ex passione, de quo hìc agimus. Aliquando verò sequitur, & excitatur à voluntate, vt cũ quis spõte excitat in se cõcupiscentiam carnis: & tunc non est peccatum ex passione, sed ex malitia, quia tũc prima radix peccati nõ est passio, sed mala volũtas, quæ excitat passionẽ. Est autẽ magna differentia inter vtrumque peccatũ, quia hoc posterius multò grauius est, cùm fiat ex plena libertate, & deliberato proposito, & passio iam excitata non impediat, sed potiùs augeat affectũ volũtatis circa turpẽ delectationẽ. Quæres, An illa passio, quæ propter prauã cõsuetudinẽ est vehementior, cõstituat peccatũ ex passione? Respõdeo negatiuè, quia talis motio

non est violenta, sed voluntaria: ergo peccatum, quod inde sequitur, non est ex passione, sed ex malitia, Talia sunt peccata eorum, qui non didicerunt resistere suis passionibus, de quibus loquitur Arist. 7. Eth. quando dicit, Intemperantem non ex passione, sed malitia peccare. Idem docet D. Th. q. 78. art. 3. de peccato ex habitu seu consuetudine: quod tamen intelligendum est, quandiu consuetudo est voluntaria. Nam si pœniteat aliquem præteritæ consuetudinis, & faciat quantum in se est, vt illi resistat, iam peccatum ex ea ortum censebitur esse ex passione.

7. TERTIA CONCLVSIO. Peccatum ex malitia est, quòd absque ignorantia vel passione, ex plena libertate & voluntate committitur, iuxta illud Iob. 34. 37. *Qui quasi de industria recesserunt à Deo.* Et ratio est, quia tunc homo peccat ex malitia, vt ait D. Th. q. 78. art. 1. quando ipse ex se fertur ad malum (& ideo Arist. 7. Ethi. c. 7. & 8. vocat hoc peccatum *ex electione*: & Scriptura vocat peccatum *ex industria*) sed tunc homo propriè ex se fertur in malum, quando neque ex passione, neque ex ignorantia, sed propria libertate in illud fertur: ergo tunc peccat ex malitia. Et confirmatur, quia libertas in homine dupliciter minui aut impediri potest. Primò ex parte intellectus, & hoc facit ignorantia. Secundò ex parte appetitus sensitiui, & hoc facit passio. Ergo quando nec ignorantia, nec passio adest, tunc peccatũ est planè liberum & carens omni excusatione, ac proinde dicitur peccatum ex malitia. Vnde ipsa libertas voluntatis, quæ malè vtitur sua facultate, & à nullo sollicitata peccat, denominatione quadam extrinseca vocatur malitia.

8. QVARTA CONCLVSIO. Inter hæc tria peccatorum genera grauissimum est peccatũ ex malitia? tum quia maximè liberũ est, tum etiam, quia fit cum maiori contemptu. Ex aliis verò duobus membris, peccatum ex ignorantia ex suo genere leuius est, quàm peccatum ex passione, quia ignorantia minuit liberum & voluntarium: Passio verò licet minuat liberum, auget tamen voluntarium, & voluntatis conatum. Deinde, quia facilius potest aliquis vitare peccatum ex passione, quàm ex ignorantia. Vide D. Augustinum lib. 6. contra Iulianum, c. 5. & D. Gregorium lib. 25. Moral. cap. 16. vbi sic ait, *Grauiùs quidem peccatur infirmitate, quàm ignorantia, sed multò grauiùs studio, quàm infirmitate.*

9. QVINTA CONCLVSIO. Diuisio peccati in tria prædicta membra, non est essentialis, sed accidentalis, quia sumitur est diuersis tantùm circunstantiis pertinentibus ad circunstantiam. *Quomodo patet in* exemplo, quia homicidium potest fieri ex malitia, ex passione, ex ignorantia, ita vt nulla sit diuersitas essentialis & specifica, sed solùm accidentalis ex variis circunstantiis ad eandem speciem pertinentibus.

10. Prima Obiectio. Omne peccatum nascitur ex amore sui, vt docet Aug. lib. 14. de ciuitate, cap. vltim. Sed amor sui est passio: ergo omne peccatum nascitur ex passione: ergo nullum ex malitia vel ignorantia. Respondeo. Per amorem sui tria possunt intelligi. Primò, actus aliquis specialis amoris proprii, qui antecedat omnia alia peccata, & ex quo omnia alia peccata oriantur. Hoc sensu falsa est maior, quia neque talis actus est necessarius, vt experientia docet, neque quisquam ordinariè amat se aliter inordinatè, quàm appetendo sibi ea, quæ sunt illicita. Secundò, potest intelligi inordinata quædam inclinatio ad se amandum. Hoc sensu vera est maior. Cæterum illa inclinatio cum sit in actu primo, non potest exire in actum secundum, nisi interueniat aliqua ignorantia, vel passio, vel malitia; & sic adhuc manet salua illa diuisio. Tertiò, potest intelligi actualis quidem amor sui, qui non quidem antecedat omnia peccata, sed potius intimè in omnibus includatur, & sit generalis quædam ratio committendi omnia peccata. Hoc etiam sensu verum est omne peccatum oriri ex amore sui, vt patet inductione. Ideo enim vult aliquis furari, quia vult sibi aliquod bonum vtile: & ideo vult fornicari, quia vult sibi aliquod bonum delectabile, & sic de cæteris. Vnde rectè dici potest, peccare nihil esse aliud, quàm inordinatè se amare, & diuersa peccata nihil aliud esse quàm diuersas inordinationes proprii amoris. Verùm neque hoc modo destruitur trimembris illa peccati diuisio, quia qui amat se inordinatè, quærendo sibi aliquod bonum vtile aut delectabile, semper occasionem sumit, vel ex ignorantia, vel ex passione, vel ex malitia.

11. Secunda obiectio. Peccatum ex suggestione, vel ex praua complexione naturali, non potest reuocari ad hanc diuisionem. Respondeo, Suggestio semper ferè excitat aliquam passionem: ac proinde peccatum consequens erit ex passione. Quod si suggestio non excitet passionem, vt accidit in Angelis interioribus, & in Adamo, tunc peccatũ consequẽs erit ex malitia, quia erit planè liberũ, & suggestio solùm se habebit, tanquam propositio obiecti. Interius enim nihil operabitur, quòd incliner ad peccatum. Idem est de prima complexione naturali, quando est occasio peccati, quia plerumque eatenus est occasio peccandi, quatenus excitat passionem, vt patet in cholericis. Si tamen nullã passionẽ excitet, sed solùm sit occasio peccandi quatenus facit vt hæc vel illa res prohibita apprehendatur tanquam conuenientior, tunc tale peccatum est ex malitia, quia est perfectè liberum.

CAPVT V.

De subiecto peccati?

QVæritur. 1. An in voluntate possit esse peccatum. 2. An etiam in intellectu. 3. An in appetitu sensitiuo secundùm se. 4. An in appetitu sensitiuo propter consensum voluntatis. 5. An in membris & potentiis exterioribus?

QVÆSTIO I.

An in voluntate possit esse peccatum?

1. ALiqui putant omne peccatum esse in voluntate, ex D. Thoma quæst. 74. artic. 1. alii putant aliqua esse in voluntate, & aliqua in aliis potentiis, quæ subsunt libertati voluntatis. Nota, in peccato commissionis tria spectari posse, primò, actum peccati, quoad entitatem realem. Secundò, malitiam illius actus, quæ consistit in priuatione rectitudinis. Tertiò, rationem voluntarii. Nisi enim actus peccati, & similiter priuatio rectitudinis esset voluntaria, non haberet rationem peccati.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si spectemus peccatum, quoad actum realem, & quoad priuationem rectitudinis, non omne peccatum est in voluntate. Nam iudicium erroneũ vel hæreticum, est verè peccatum, & tamen quoad actum realem est in intellectu. Vnde etiam necesse est, priuationẽ rectitudinis esse in intellectu. Est enim in ipso actu, qui inhæret intellectui.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si spectemus rationem voluntarii sine qua nec actus nec priuatio potest esse peccatum, iam omne peccatũ est in voluntate. Omne enim peccatum debet esse voluntarium. At nullum est voluntarium, nisi à voluntate: ergo omne peccatum, quatenus voluntarium; est in voluntate. Vbi nota, priuationem rectitudinis dupliciter spectari posse. Primò materialiter, quatenus physica priuatio est. Secũdò formaliter, quatenus habet rationẽ malitiæ, seu quatenus est voluntaria. Priori modo potest esse in intellectu, posteriori non potest, nisi in voluntate:

QVÆSTIO II.
An intellectu possit esse peccatum?

1. HOc dupliciter intelligi potest. 1. in intellectu, tanquam in subiecto. Secundò in intellectu, tanquam in dirigente. Prior sensus est huius loci. Addam etiam aliquid de posteriori.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quædam peccata sunt in intellectu, tanquam in subiecto, vt ignorantia, error, hæresis. Hoc intelligi debet iuxta ea, quæ dicta sunt in præcedenti quæstione. Nota tamen cum Caietano differentiam inter ignorantiam & errorem. Nam ignorantia tunc solùm est peccatum, quando est earũ rerum, quas tenemur scire: error autem voluntarius semper est peccatum, In quibuscunque rebus versetur: tametsi Durandus in 1. d. 39. quæst. 2. contrarium sentiat. Et probatur, quia error per se est obiectum prauum, & defectus quidam contrarius naturæ hominis, neque ad vllum bonum finem referri potest: ergo non potest honestè amari. Et confirmatur, quia mendacium per se malum est: ergo multò magis iudiciũ falsum. Vnde fit, vt semper sit peccatum, temerè se exponere erroribus, idque vel mortale, vel veniale pro qualitate materiæ. Secus verò est, quãdo homo errat opinãdo probabiliter, quia tũc nõ errat volũtariè.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quædam peccata sũt etiam in intellectu, tanquam in dirigente. Nam aliquando fit, vt intellectus non dirigat voluntatem ad id, quod honestum est, aut etiam moueat ad id, quod turpe est, & hoc sensu dicitur peccatum esse in intellectu, quatenus malè consulit & dirigit voluntatem.

QVÆSTIO III.
An in appetitu sensitiuo secundùm se possit esse peccatum?

1. SEnsus est, an omnes motus concupiscentiæ circa rem illicitam, præuenientes libertatem, & consensum volũtatis, sint peccata. vt v.g. motus iræ, odij libidinis, &c.

Prima opinio est hæreticorum, tales motus esse peccata mortalia, etiam si voluntas non consentiat, iustis tamen non imputari propter fidẽ. Ita Lutherus art. 2. & 3. inter ar. damnatos à Leone X. Calu. l. 3. Inst. c. 3. §. 10. Phil. Melan. in Apol. Cõfessionis Aug. art. 2. de pecc. originali, Kemnitius in exam. sess. 5. Cõc. Trid. Fundamentum illorum est triplex. Primò, quia omnes isti motus prohibiti sunt illa lege, *Non concupisces.* Secundò, quia sæpe in Scripturis vocantur malum & peccatum. Loca infrà citabimus. Tertiò, quia procedunt à peccato originali, à quo inquinantur. Vbi nota, Caluinistas docere peccatum originale non tolli per Baptismum, sed in nobis manere. Hinc sequitur: Primò, omnes motus & actiones nostras esse verè peccata coram Deo, quia procedunt à radice vitiata & corrupta. Secundò, nullam posse in nobis esse iustitiam inhærentem, sed externam & imputatiuam. Tertiò, impossibile nobis esse seruare præcepta Dei. Ratio est, quia si manemus infecti & coinquinati peccato originali, non potest in nobis esse gratia & iustitia; hæc enim cum peccato non consistit. Rursus si in nobis non est gratia & iustitia, non habemus sufficientes vires ad seruandam legem Dei.

2. Secunda opinio est Caietani q. 74. a. 4. tales motus esse peccata venialia, etiam si voluntas non consentiat. Fundamentum ipsius est, quia putat appetitum sensitiuum habere propriam libertatem, quæ sufficiens sit ad peccatum veniale committendum, non autem ad mortale. Idem videtur sentire Magister in 2. d. 24. vbi dicit, Illecebram in sola sensualitate existentem esse peccatum veniale leuissimum. Et D. Tho. q. 74. art. 3. ad 3. vbi dicit, motum sensualitatis rationem præuenientem esse peccatum veniale.

3. Tertia opinio est, tales motus, si proueniant ex dispositione corporis, nulla esse peccata: si autem ex imaginatione rei illicitæ, esse peccata venialia. Ita Alens. 2. part. q. 26. m. 2. Durand. in 2. q. 24. q. 5. Petrus Soto in instruct. pastorum, tract. de peccato origin. & apertè D. Tho. q. 7. de malo, art. 6. ad vltim. Fundamentum est, quia hi motus, qui proueniunt ex imaginatione, sunt aliquo modo in potestate hominis, reliqui verò, qui ex dispositione corporis, non sunt in potestate hominis.

4. Quarta opinio est communis, eiusmodi motus nec esse mortalia, nec venialia peccata.

5. PRIMA CONCLVSIO. Motus concupiscentiæ præuenientes omnem voluntatis consensum, non sunt peccata mortalia. Ita cõtra Lutheranos & Caluinistas definitum est in Conc. Trident. sess. 5. & probatur 1. ex Scriptura. Rom. 6. 12. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, vt obediatis concupiscentiis eius.* Vbi Apostolus nomine peccati intelligit concupiscentiam, non quod propriè sit peccatum, sed quia est causa peccati actualis, & effectus peccati originalis. Hanc autem concupiscentiam non vult non esse in nostro corpore, sed vult eam non regnare, vt notat August. tract. 41. in Ioan. Regnat autem, quando voluntas ei obedit: ergo sine consensu voluntatis non potest nocere concupiscentia, ac proinde non est verè peccatum, tametsi nata sit ex peccato originali, & incitet ad peccatum actuale. Idem patet ex illo Iacobi 1. 14. *Vnusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus & illectus, deinde concupiscentia cùm conceperit, parit peccatum, peccatum verò cùm consummatum fuerit, generat mortem.* Vbi Apostolus describit progressum, quo à tentatione concupiscentiæ venitur ad peccatum mortale per consensum. Ac 1. ponit ipsum motum concupiscentiæ, in quo consistit tentatio, quam constat non esse peccatum, cùm sit potiùs occasio meriti, iuxta illud ibidem, *Beatus vir qui suffert tentationem,* id est, qui illam inuitus patitur. 2. Ponit partum concupiscentiæ: nempe peccatum veniale, qualis est delectatio præueniẽs plenam deliberationem. 3. Ponit mortem seu peccatum mortale, quod oritur ex pleno consensu. Vnde patet, distinguendo esse tres motus concupiscentiæ: Primum, inuoluntarium, qui nullo modo est peccatum: Secundum, imperfectè voluntarium, qui est peccatum veniale: Tertium perfectè voluntarium, qui est peccatum mortale. Hos tres motus vocant Theologi Suggestionem, Delectationem, & Consensum.

6. Secundò probatur ex D. Aug. lib. 5. contra Iulian. cap. 3. vbi sic argumentatur. Si motus concupiscentiæ essent peccata mortalia sine consensu voluntatis, frustra diceretur Eccles. 18. 30. *Post concupiscentias tuas non eas,* id est, non consentias illis. Cur moneret nos Ecclesiasticus, vt non consentiamus concupiscentiis, si essent peccata mortalia sine consensu? Idem probat lib. 1. de Ciuitate, cap. 25. Quia fieri potest, vt tales motus concupiscentiæ excitentur in corpore dormientis, & tunc non sunt peccata: ergo etiam non sunt peccata, quando excitantur in corpore non consentiẽtis. Sequela patet, quia si non sunt peccata in corpore dormientis, hoc ideo est, quia deest consensus: sed est eadem ratio de corpore vigilantis, quando non adest consensus: ergo neque tunc sunt peccata.

7. Tertiò probatur rationibus. Prima ratio. Peccatũ mortale debet esse voluntarium, & in nostra potestate, sed motus concupiscentiæ non sunt tales, quando præueniunt rationem: ergo non sunt peccata mortalia. Hinc Chrys. ho. 19. ad pop. ait. *Concupiscere naturale est, at malè concupiscere voluntatis est.* Et Cypr. in ser. de Bapt. Christi, *Inuitus nemo peccat.* Et Ambros.

lib. 1. de Iacob, & vita beat. cap. 3. *Non habent crimen, quæ inferuntur relu&tantibus.* Secunda ratio. Nullum peccatum mortale reperitur in iustificatis: Sed motus concupiscentiæ reperiuntur in iustificatis, vt fatetur Apostolus de seipso, Rom. 7. & 2. Cor. 12. Tertia ratio, Omnia peccata mortalia tolluntur per Baptismum: at motus concupiscentiæ non tolluntur: ergo non sunt mortalia.

7. Ad has rationes respondent hæretici. Ad primam dicunt peccatum debere esse voluntarium, vel propria, vel aliena voluntate. Itaque motus concupiscentiæ licèt non sint voluntarij propria nostra volũtate, esse tamen voluntarios volũtate primi parentis; sicut etiam peccatum originale. Vnde si originale imputatur nobis propter voluntatem Adami, etiam motus concupiscentię imputari possunt. Ad secundam & tertiam dicunt, in baptizatis & iustificatis esse quidẽ tales motus, qui reuera sint peccata mortalia, sed tamen iis non imputari. Vtraque solutio confirmari potest ex quibusdam Catholicis, qui docent illos motus reuera peccata esse in infidelibus: quia sicut in illis est peccatum originale ab Adamo deriuatum, ita sunt in illis praui motus concupiscentiæ, qui propter voluntatem Adami imputantur illis ad culpam. In baptizatis autem esse quidem huiusmodi motus, sed tamen non esse peccata, quia propter extinctum peccatum originale per Baptismũ, desinunt tales motus esse voluntarij voluntate primi parentis: ac proinde desinunt esse peccata, Ita Altisiodorens. lib. 2. tract. 28. cap. 1. & Henricus quodlib. 4. quæst. 32. quibus videntur fauere Augustin. & Concilium Tridentinum. Nam August. lib. 2. contra duas epist. Pelagian. c. 13. & lib. 1. de nupt. & concup. cap. 23. & lib. 2. contra Iulian. & lib. 6. contra eundem, cap. 5. dicit concupiscẽtiam non esse peccatum in renatis: ergo insinuat esse peccatum in infidelibus. Vnde etiam addit, concupiscentiam remitti in Baptismo; similiter Concilium Trid. sess. 5. definit concupiscentiam in renatis non esse peccatum, nihil dicens de infidelibus.

8. Sed neutra solutio hæreticorum valet. Non prima, quia repugnat peccato actuali, voluntarium esse voluntate aliena, teste Aug. lib. 1. de peccatorum mer. c. 35. Hoc enim differt peccatum actuale ab originali, quòd actuale contrahatur propria voluntate, originale verò aliena. Hæretici autem volunt istos motus esse peccata actualia: non ergo possunt contrahi aliena voluntate. Nec secunda valet, quia si motus illi sunt reuera peccata mortalia, & tamen non imputantur, vel ergo non imputantur ad culpam, vel non ad pœnam. Neutrum dici potest. Non prius, quia implicat contradictionem, motus illos reuera esse peccata mortalia, & tamen non imputari ad culpam. Hoc enim esset, Deum nolle habere pro culpa, quod verè & intrinsecè est culpa, atque adeo culpam non esse culpam. Nec posterius, quia repugnat diuinæ iustitiæ, vt culpam mortalem relinquat impunitatem, tametsi enim spectet ad misericordiam Dei, vt culpam condonet, tamen si non velit condonare, spectat ad eius iustitiam, vt puniat. Ad loca Augustini respondeo illum considerasse concupiscentiam in infidelibus, quatenus coniuncta reatui peccati originalis, & ab eo reatu veluti informatur; & ideo dicit concupiscentiam per Baptismum remitti, quia scilicet reatus ille remittitur. Concilium autem Trident. loquitur tantùm de renatis, quia de iis erat res certa & indubitata.

9. Prima Obiectio. Quidquid lege diuina prohibetur, peccatum est: sed omnis motus concupiscentiæ prohibetur illa lege, *Non concupisces*, ergo. Respondeo, motus concupiscentiæ voluntarius prohibetur, non naturalis. Vnde propriè loquendo, non tam ipse motus concupiscentiæ prohibetur, quàm consensus voluntatis, per quem motus concupiscentiæ fit voluntarius. Et ratio est, quia Deus nihil præcipit homini, quod non potest præstari ab homine: sed homo non potest euitare concupiscentiam, quamuis possit euitare consensum: ergo non præcipitur illi, vt non habeat motum concupiscentiæ, sed vt illi non consentiat, alioqui lex diuina esset impossibilis seruatu, cõtra illud Matth. 11. 30. *Iugum meum suaue est, & onus meum leue.* Dices, D. August. in lib. de spiritu & lit. cap. vlt. & lib. 2. de nupt. & concup. cap. 29. expressè dicit, legem illam. *Non concupisces.* in hac vita seruari non posse, propter motus concupiscentiæ: ergo secundùm August. prohibentur illa lege, non solùm consensus voluntatis, sed & ipsi motus præuenientes consensum voluntatis. Nam si solus consensus prohiberetur, lex illa posset seruari in hac vita. Respondeo. Augustinus duo considerat in illa lege, finem & medium. Finis est, non sentire motus concupiscentiæ: medium est, resistere motibus concupiscentiæ, seu non consentire. Dicit ergo legem illam in hac vita non posse seruari quoad finem, posse tamen quoad medium. Porro obligatio legis propriè consistit in medio, non in fine: & præuaricator legis est, qui media negligit; non qui finem non assequitur. Itaque qui consentit concupiscentiis, peccat contra hanc legem, non autem qui experitur in se concupiscentias inuoluntarias. Simile est, quando Medico præcipitur, vt sanet ægrotum. Non enim obligatur ad finem, sed ad media. Vnde si adhibeat optimam medicinam, quam potest, censetur seruare præceptum, etiam si non consequatur finem.

10. Secunda obiectio. Omnis motus concupiscentiæ, etiam ille, qui præuenit consensum, vocatur in Scripturis peccatum & malum. Rom. 6. 12. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Et Rom. 7. 7. *Peccatum non cognoui, nisi per legem.* & infrà. v. 19. *Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago.* Idem variis locis docet D. August. nam l. 2. contra Iulian. dicit, *concupiscentiam ab Ambrosio vocari iniquitatem*, quia iniquum est, vt caro concupiscat aduersùs spiritum. Et in eodem lib. dicit, nos à concupiscentia non solùm miseros esse, sed etiam malos. Et l. 5. contra Iulian c. 3. dicit concupiscentiam esse peccatum, quia inest illi inobedientia, contra dominatũ mentis. Et in Psal. 34. dicit. *Deum odisse concupiscentiam.* Respondeo. Concupiscentia per metonymiam vocatur peccatum, quia est effectus & etiam causa peccati, vt exponit Concil. Trident. sess. 5. Oritur enim in nobis ex peccato primi parentis, & quotidie nos incitat & impellit ad peccandum. Vnde eleganter Augustin. l. 1. de nupt. & concup. c. 23. ait: *Sicut lingua vocatur locutio, quam facit lingua: & manus vocatur scriptura, quam facit manus; ita concupiscentia vocatur peccatum, quia peccato facta est. Item sicut frigus vocatur pigrum, quia facit pigros, sic concupiscentia vocatur peccatum, quia facit peccatum, si vincit.* Quando autem dicit Scriptura, concupiscentiam esse malum, hoc intelligendum est de malitia obiectiua, non autem de formali, quia motus concupiscentiæ non est actio mala, sed est obiectum malum, quod rectè appeti non potest. Hoc sensu dixit August. lib. 6. contra Iulian. cap. 5. *Regeneratus omni peccato caret, non omni malo.*

11. Ad 1. locum Augustini respondeo, concupiscentiam vocari iniquitatem, quia est quædam inordinatio, quæ nos prouocat ad iniquè agendum. Ad 2. respondeo, nos vocari malos à concupiscentia, quia per illam sumus proni ad malũ. Ad 3. respõdeo, concupiscẽtiæ adscribi inobedientiã, quia insurgit aduersùs

ſpiritum. Cæterùm quia hoc facit ſine libertate, ideò non eſt peccatum, niſi obiectiuè, vt dictum. Ad 4. reſpondeo, Deum odiſſe concupiſcentiam, non tanquam culpam, ſed tanquam malum quoddam ad culpam ſollicitans.

12. SECVNDA CONCLVSIO. Motus concupiſcentiæ in appetitu ſenſitiuo per ſe, & ſine omni conſenſu voluntatis non poſſunt eſſe peccata venialia. Eſt contra Caiet. cuius ſententia eſt erronea. Et probatur 1. ex dictis, quia peccatum veniale debet eſſe voluntarium, & in noſtra poteſtate: ſed motus concupiſcentiæ rationem præuenientes, non ſunt tales 2. quia ſequeretur, hominem iuſtum nunquam poſſe mereri apud Deum, reſiſtendo concupiſcentiis, niſi ſimul peccando venialiter. Nunquam enim reſiſtit ſuis concupiſcentiis, niſi quando inſurgunt motus concupiſcentiæ: ergo nunquam meretur reſiſtendo, niſi quando peccat venialiter, quod abſurdum eſt. 3. ſequeretur, hominem contra propriam voluntatem peccare venialiter. 4. quia appetitus ſenſitiuus nõ eſt per ſe capax virtutis, aut actus honeſti: ergo non eſt capax alicuius peccati, quia peccatum conſiſtit in priuatione honeſtatis, ac proinde ſupponit capacitatem. Antecedens, quia ſenſu non poteſt cognoſcere rationem honeſti, quæ conſiſtit in conformitate ad rectam rationem: ergo nec appetitus ſenſitiuus poteſt appetere bonum honeſtum, quia non poteſt quidquam appetere, niſi quod cognoſcitur & proponitur à ſenſu.

13. Prima obiectio. D. Thom. q. 74. art. 3. ad 3. dicit motum appetitus ſenſitiui, qui rationẽ præuenit, eſſe peccatum veniale. Reſpondeo. D. Thom. loquitur de motu, qui præuenit deliberationem rationis, vt patet ex verbis præcedentibus; non autem de motu, qui præuenit omnem conſenſum voluntatis.

14. Secunda obiectio. D. Thom. art. 2. ad 3. dicit, hoc diſcrimen eſſe inter appetitum ſenſitiuum, & membra exteriora, quòd membra ſint ad vnum determinata; appetitus verò minimè: ergo ex ſententia D. Thomæ, appetitus habet aliquam libertatem, & non agit planè naturaliter ac neceſſariò, alioqui eſſet etiam ad vnum determinatus. Et confirmatur ex Ariſtotele l. 1. Polit. cap. 3. vbi docet membra obedire voluntati ſeruiliter & deſpoticè, quia ſcilicèt neceſſariò & ad motum obediunt; appetitum verò politicè & regulariter, quia poteſt reſiſtere & contradicere ſi velit: ergo in appetitu eſt aliqua libertas. Reſpondeo. Appetitus ſenſitiuus poteſt dupliciter ſpectari. Primò, ſecundùm ſe præcisè: & ſic eſt ad vnum determinatus, & naturaliter agit. Secundò, quatenus eſt coniunctus parti ſuperiori, & ab ea mouetur ac dirigitur; & ſic participat aliquid libertatis, non quod in ſe habeat libertatem, ſed quia à libera voluntate dirigitur, etiam contra propriam & particularem ſuam inclinationem.

15. Tertia obiectio. In appetitu ſenſitiuo ſunt quædam virtutes morales, vt temperantia, manſuetudo & fortitudo: ergo debet eſſe quædam libertas; ſequela patet, quia non vtimur illis virtutibus neceſſariò, ſed liberè. Reſpondeo. Iſtæ virtutes ſunt in appetitu ſenſitiuo, quatenus ſubeſt motioni & libertati voluntatis.

QVÆSTIO IV.

An in appetitu ſenſitiuo poſſit eſſe peccatum, propter conſenſum voluntatis?

1. EX dictis conſtat, motus concupiſcentiæ per ſe ſumptos, non eſſe peccata: poſſe tamen eſſe peccata, ſi accedat conſenſus voluntatis. Iam igitur explicandum eſt clariùs. 1. quando nulla ſint peccata. 2. quando ſint venialia. 3. quando ſint mortalia.

2. PRIMA CONCLVSIO. Motus concupiſcentiæ ſæpè nulla ſunt peccata, præſertim in duobus caſibus 1. quando inſurgunt in nobis, antequam ratio aduertat. 2. quando ratione etiam aduertẽte, voluntas conſtanter reſiſtit, & conatur expellere. Vtrumque fit variis modis. Nam ſæpè antequam ratio aduertat, oriuntur huiuſmodi motus, vel ex diſpoſitione corporis, vel ex aliqua materiali alteratione, vel ex ſubita apprehenſione imaginationis, vel ex lectione librorum, vel ex narratione aliorum, vel ex illuſione dæmonis. Quando verò ratio iam aduertit, poteſt voluntas variis modis reſiſtere. 1. Auocando cogitationem aliò. 2. implorando auxilium Dei. 3. conſiderando turpitudinem & pœnam illis debitam 4. deteſtando huiuſmodi motus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Motus concupiſcentiæ ſæpè ſunt peccata venialia: idque etiam in duobus caſibus, Primò, quando voluntas perfectè conſentit in re leui: exemplum dabo quæſtione ſeptima. 2. quando impefrectè conſentit in re graui aut leui, erit peccatum veniale ex ſuo genere, vel ex paruitate materię. Si autem imperfectè conſentiat in re graui, erit veniale ex indeliberatione actus.

4. TERTIA CONCLVSIO. Motus concupiſcentiæ ſæpè ſunt peccata mortalia: tunc præſertim quando voluntas perfectè conſentit in re graui. Hinc ſequitur, duo requiri, vt aliquis motus concupiſcentiæ ſit peccatum mortale. Primò, vt ſit motus turpis in re graui. Secundò, vt voluntas perfectè conſentiat. Itaque ad hanc, & præcedentem conc. intelligendam, duo explicanda ſunt. 1. quando voluntas cenſeatur perfectè conſentire. 2. quis motus concupiſcentiæ ſit ſufficiens, vt accedente perfecto conſenſu voluntatis, ſit peccatum mortale.

QVÆSTIO V.

Quando voluntas cenſeatur perfectè conſentire?

1. PRIMA CONCLVSIO. Ad perfectum & directum conſenſum duo requiruntur. 1. Perfecta intellectus aduertentia. 2. Motus & approbatio voluntatis vnde ſequitur ex duplici capite conſenſum poſſe eſſe imperfectum. 1. Ex defectu aduertentiæ intellectus. 2. Ex defectu voluntatis. Vide D. Thom. q. 74. art. 7. ad 1.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si aduertentia intellectus nulla ſit, nullus eſt conſenſus, ac proinde nullum peccatum. Nam quando ratio non aduertit, voluntas non poteſt approbare aut cõſentire. Vnde ſi aliqua turpis delectatio per aliquod tempus duraret in appetitu ſenſitiuo, nullum eſſet peccatum, quandiu ratio non aduertet. Dices. Delectatio moroſa ſemper eſt peccatum, vt docent Theologi. Reſpondeo. Non dicitur moroſa, ratione intellectus, ſed voluntatis, id eſt, non dicitur moroſa ex eo, quia per longam moram temporis perſeuerat in appetitu, intellectu non aduertente: ſed potiùs, quia intellectu aduertente, voluntas circa eam moratur, nec approbando, nec reiiciendo, vt paulò poſt latiùs explicabitur.

3. TERTIA CONCLVSIO. Si aduertentia intellectus eſt aliqua, ſed tamen imperfecta, poterit quidem eſſe aliqualis conſenſus, non tamen ſufficiens ad peccatum mortale. Quæres. Vnde cognoſcemus adeſſe aliquam aduertentiam, & tamen imperfectam? Guil. Occ. putat nullam talem eſſe aduertentiam imperfectam, quæ ſufficiat ad peccatum veniale, & non ad mortale. At reliqui omnes Theologi eam admittunt, alioqui enim nullum eſſet peccatum veniale ex ſubreptione. Poteſt autem variis modis contingere, vt aliquis imperfectè aduertat. Primò ſi ita moraliter

distrahatur, vt non habeat locum perfectè deliberandi. Secundò, aduertat quidem adesse aliquam delectationem sensibilem, non tamen satis aduertat malitiam & turpitudinem eius. Tertiò, si passio sit tam vehemens, vt homo non possit habere plenum dominium sui actus & aduertentiæ: Nota tamen hanc imperfectam aduertentiam eatenus excusare, quatenus est inuoluntaria. Potest autem duobus modis esse voluntaria. Primò directè, vt si quis de industria nō velit aduertere. Secundò indirectè, vt si quis scienter se exponat periculo patiendi eiusmodi motus, qui mentem eius abripiant.

4. QVARTA CONCLVSIO. Si aduertentia intellectus est perfecta, videndum est vlterius, quid desit ad perfectum consensum. Et quidem certum est, si ad perfectam aduertentiam rationis accedat motus & approbatio voluntatis; tunc esse plenum & perfectum consensum, qui sufficiat ad peccatum mortale. Dubium verò est, An posita perfecta aduertentia rationis, si voluntas directè & positiuè non consentiat, sed quasi negatiuè se habeat, & non conetur excutere turpem delectationem (in quo casu dicitur delectatio morosa) an tunc censeatur saltem indirectè & virtualiter consentire, ita vt peccet mortaliter; Aliqui simpliciter negant. Ratio est, quia nemo peccat mortaliter, nisi transgrediatur aliquod præceptum obligans ad mortale: sed hoc non fit in tali casu, quia tota obligatio, quæ potest esse in tali casu, oritur ex illo præcepto negatiuo. *Non concupisces.* Sed hoc præceptū non obligat ad depellendam concupiscentiam, sed solum ad non consentiendum; ergo sufficit non consentire, & solùm negatiuè se habere.

5. Alij contrarium sentiunt cum D. Tho. q. 74. art. 6. Ratio est, quia præceptum negatiuum, quod prohibet actum malum, non solùm prohibet consensum in illum actum, sed etiam voluntariam illius permissionem, vt patet inductione. Nam eodem præcepto, quo teneor non occidere proximum, teneor etiam non permittere mortem proximi, si possum impedire: Vnde si ab aliquo incitarer ad occidendum proximum, deberem non solum non cooperari mea voluntate, sed etiam resistere. Simile est de muliere, cui vis infertur. Nam si non resistit censetur consentire. Ergo eodem modo, qui vim patitur à concupiscentia, tenetur ei resistere. Hæc sententia vera est, si bene explicetur.

6. Nota igitur hoc præceptum, *Non concupisces*, formaliter esse negatiuum, quatenus prohibet, ne consentiamus concupiscentiis: & virtualiter affirmatiuum, quatenus præcipit, vt iis resistamus. Vnde sequitur non eodem modo nos teneri ad vtrumque. Nam ad non consentiendum, tenemur ex naturali præcepto negatiuo, quod pro semper obligat; nunquam enim licet consentire in rem turpem, aut probabili periculo consentiendi se exponere. Ad resistendum autem tenemur ex præcepto affirmatiuo, quod non obligat pro semper, sed solùm pro eo tempore, quo adest delectatio, & eius turpitudo cognoscitur, Tunc enim tenemur illi resistere, nisi adsit rationabilis causa propter quam non resistamus. Eiusmodi causa potest esse duplex. Vna, si quis probabiliter timeret eò magis augendam esse concupiscentiam, quò magis conaretur eam depellere, vt colligitur ex D. Th. in 2. 2. q. 35. ar. 1. ad 4. Nā tunc resistere esset potiùs cooperari. Altera, si ad depellendum motum concupiscentiæ deberet omittere aliquam actionem honestam, quæ alioqui esset vtilis aut necessaria. Tunc enim sublato periculo consensus, non obligaretur cum tanto dispendio: semper tamen consensus aut periculum consensus euitandum est.

QVÆSTIO VI.

Qui motus concupiscentiæ sufficiat, vt accedente perfecto consensu voluntatis, sit peccatum mortale?

1. VArij sunt motus concupiscentiæ, qui excitantur in appetitu sensitiuo, vt amor, odium, delectatio, tristitia, spes, timor, ira. Et quidem certum est (vt supposui quæst. 4. concl. 2.) quosdam ex illis, propter paruitatem materiæ, posse esse tam leues, vt per se non sufficiant ad peccatum mortale, etiam accedente consensu voluntatis. Quis enim dicat aliquem peccare mortaliter ex eo præcisè, quòd percipiat aliquam inordinatam seu otiosam delectationem ex cantu Philomelæ, vel ex sumptione cibi delicatioris (quę aliàs moderata sit) etiamsi in eam delectationem consentiat: præsertim si ita affectus sit, vt propter illam delectationem non vellet violare aliquam legem Dei sub mortali obligantem. Potissima difficultas est de delectatione carnali seu Venerea, quę excitatur in appetitu sensitiuo, an illa sufficiat ad peccatum mortale, si voluntas consentiat. Non est autem quæstio de delectatione, quæ coniuncta est cum executione fœdi operis, quia constat eandem esse rationem de illa quæ est de ipso opere: sed est quæstio de delectatione sensibili, quæ oritur in appetitu ex cogitatione fœdi operis. Potest autem aliquis duobus modis in eam consentire. 1. appetendo executionem operis, cui coniuncta est delectatio. 2. non appetendo executionem operis, sed stando in sola delectatione operis cogitati.

2. PRIMA CONCLVSIO. Delectatio sensitiua, quæ oritur ex opere cogitato, cum desiderio executionis, semper est peccatum mortale, quando executio operis cogitati est peccatum mortale, si adsit perfectus consensus voluntatis. Est communis sententia, & patet ex illo Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, iam mœchatus est eam in corde suo.* Et ratio est, quia talis consensus directè pugnat cum illa lege, *Non concupisces.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Delectatio sensitiua, quæ oritur ex opere cogitato, sine desiderio executionis, est etiam peccatum mortale, si perfectè consentias. Ita D. Th. q. 74. art. 8. ad 4. & alij passim contra Lyranum in cap. 5. Matt. & colligitur ex Scriptura Ierem. 4. 14. *Vsque quò morabuntur in te cogitationes noxiæ?* Et Iob. 31. 1. *Pepigi fœdus cum oculis meis: vt ne cogitarem quidem de virgine.* Et Sapientiæ 1. 3. *Peruersæ cogitationes separant à Deo.* Ratio D. Thomæ est, quia qui cogitando delectatur in opere prauo, necessariò habet affectum propensum ad opus prauum. Dices, habet quidem affectum ad opus prauum, vt est in imaginatione, non tamen vt est in executione. Respondeo. Habet etiam vt est in executione, tametsi nolit executionem propter infamiam, aut aliquod aliud incommodum.

QVÆSTIO VII.

An in membris & potentijs exterioribus possit esse peccatum?

1. SEnsus est, an actus exteriores, qui proximè eliciuntur à membris vel sensibus exterioribus, possint esse peccata? Possunt autē eiusmodi actus dupliciter spectari. 1. quatenus sunt obiecta actuum interiorum. 2. quatenus sunt actiones exercitæ, & iam versantur in executione, tanquam effectus interiorum actuum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si actus exterior spectetur primo modo quatenus est obiectum actus interioris, sic potest esse malus obiectiuè, non tamen potest esse peccatum actuale. Prior pars patet, quia

potest malè appeti. Posterior patet, quia obiectum peccati actualis non est ipsum peccatum actuale.

3. Secunda Conclusio. Si actus exterior spectetur secundo modo quatenus actus est, & versatur in executione, potest esse malus formaliter, ac proinde potest esse peccatum. Quæres. Vnde habeat quòd sit malus, & peccatum quatenus versatur in executione? Respondeo. Non habet à potentia exteriori, à qua elicitur, sed ab interno actu voluntatis, à quo liberè imperatur. Quæres secundò, An malitia ipsius distincta sit à malitia actus interioris? Respondeo. Malitia formalis nō est distincta: sed eadem. Nam actus exterior, quatenus est in executione, non dicitur malus intrinsecè à malitia sibi inhærente, sed extrinsecè à malitia existente in actu interiori.

4. Ex dictis, sequitur primò. Malitiam obiectiuam actus exterioris, esse priorem malitia actus interioris Nā actus interior ideo malus est, quia versatur circa obiectum malum. Ergo malitia actus interioris supponit malitiam obiectiuam. Secundò sequitur, malitiam formalem actus exterioris esse posteriorem malitia actus interioris; non eo sensu, quasi sint duæ malitiæ formales, quarum vna sit prior quàm altera, sed quia est vna malitia formalis, quæ in hæret actui interiori, & per denominationē extrinsecam tribuitur actui exteriori. Tertiò sequitur, Actum interiorem habere suam malitiam formalem ab exteriori, tanquam ab obiecto, & vicissim actum exteriorem habere suam malitiam formalem ab interiori, tanquam à causa imperante. Quartò sequitur, malitiam obiectiuam actus exterioris distinctam esse à malitia formali actus interioris, & vnam esse causam alterius, at malitiam formalem vtriusque actus esse eandem, quæ vni intrinsecè inhæret, & alteri extrinsecè communicatur. Hæc omnia superiùs dicta sunt, in materia de bonitate & malitia actuum externorum.

CAPVT VI.

De causa peccati actualis?

DE hac re agit D. Tho. q. 75. & aliquot sequentibus. Ac. 1. de causa peccati in genere: 2. speciatim de causis internis, nempe de ignorantia, passione, & malitia. 3. De internis, ex parte Dei, diaboli & hominis. Nos solùm agemus de Deo, hoc ordine. 1. An Deus sit causa peccati. 2. An concurrat ad actum peccati. 3. An sit causa excæcationis & obdurationis. 4. Quo sensu dicatur indurare cor hominis.

QVÆSTIO I.

An Deus sit causa peccati?

1. DVo examinanda sunt 1. quomodo Deus ab æterno se habuerit circa peccata, quæ futura erant ab hominibus. 2. Quomodo nunc in tempore se habeat circa eadem peccata. Caluinistæ sic docent, 1. Deum ab æterno non solùm præsciuisse, sed etiam efficaciter voluisse, ordinasse & prædestinasse, vt fierent omnia illa peccata, quę iam fiunt ab hominibus. Idque non præuisa determinatione voluntatis humanæ. 2. Deum in tempore mandare & impellere diabolum, vt homines ad peccatum inducat. Vide opusc. de anct. pecc. 3. Deum in tempore incitare & necessitare ipsos quoque homines ad peccandum. 4. Deum non solùm impellere & incitare ad peccandum, sed etiam operari nostra peccata, imò ipsum magis operari quàm nos, eo quòd ipse sit agens principale, nos tantùm instrumenta.

2. Prima Conclusio. Deus ab æterno præsciuit omnia peccata, quę futura erant ab hominibus. Ita D. Aug. Prosper, Fulgent. & alij citandi in seq. conclus. Ratio est, quia scientia Dei est infinita: ergo ad omnia scibilia se extendit. Hanc conclus. non negat Caluinus. Solùm controuersia est, an hæc præscientia Dei respectu peccatorum fuerit mala, & simplex, vt docent Theologi, an vero coniuncta cum voluntate, ordinatione, & prædestinatione, vt vult Caluinus.

3. Secunda Conclusio. Licèt Deus ab æterno præsciuerit, omnia peccata, quæ reuera futura erant, non tamen voluit, ordinauit, aut prædestinauit vt fierent, ac proinde præscientia Dei fuit simplex seu speculatiua, non autem practica. Ita D. August. in lib. de Prædest. Sanct. c. 10. cùm ait: *Prædestinatio sine præscientia esse non potest: potest autem esse sine prædestinatione, præscientia. Prædestinatione quippe Deus ea præsciuit, quæ fuerat ipse facturus: præscire autem potens est etiam, quæ ipse non facit, sicut quæcunque peccata.* Et in lib. de anima & eius origin. cap. 7. *Præscientia Dei peccatores prænoscit, non facit.* Et lib. 3. de lib. arbit. cap. 4. *Deus omnia, quorum ipse auctor est, præscit, nec tamen omnium, quæ præscit, ipse auctor est. Quorum autem non est auctor, iustus est vltor.* Et S. Prosper in resp. ad cap. Gallorum cap. 14. *Infidelitas non credentium Euangelio, nequaquam ex Dei prædestinatione generatur; bonorum enim Deus auctor est, non malorum.* Et S. Leo Pontifex sentent. 25. Concilij Arausicani: *Aliquos ad malum diuina potestate prædestinatos esse, non solùm non credimus, sed etiamsi sunt, qui tantùm malum credere volunt, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* Et S. Fulgent. lib. 2. ad Monimum, c. 13. *Potuit, sicut voluit, prædestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad pœnam: sed quos prædestinauit ad gloriam, prædestinauit ad iustitiam, quos autem prædestinauit ad pœnam, non prædestinauit ad culpam. Posset enim peccatum aliquod ex prædestinatione Dei esse, si posset aliquis hominum iustè peccare: nullus autem hominum iustè peccat.* Et cap. 23. *Proinde fidelibus congruit credere & fateri, Deum præsciuisse quidem peccaturos homines, quia nihil eum latere potuit futurorum, non tamen prædestinasse quemlibet hominem ad peccatum: quia si ad peccatum aliquod hominem Deus prædestinaret, pro peccatis hominem non puniret.* Et cap. 24. *Deus omnia hominum opera, siue bona, siue mala præsciuit, quia eum latere nihil potuit: sed sola bona prædestinauit.*

4. Prima ratio concl. est, quia quæ Deus ab æterno voluit aut decreuit, vt aliquando fierent, non possumus cognoscere, nisi duobus modis. 1. Ex reuelatione Dei. 2. Ex iis, quæ in tempore fiunt. Priori modo cognoscimus Deum ab æterno quosdam elegisse ad vitam æternam, & præparasse illis præmia. Nam hoc ipse reuelauit nobis in Scriptura Matth. 25. 24. *Possidete paratum vobis regnū à constitutione mundi.* 1. Corinth. 2. 9. *In cor hominū non ascendit, quæ præparauit Deus illis qui diligunt illum: nobis autem reuelauit per Spiritum suum.* Posteriori modo cognoscimus Deum ab æterno decreuisse incarnari, quia in tempore incarnatus est. At neutro modo constare potest, Deum ab æterno voluisse & prædestinasse peccata. Non 1. quia Deus in tota Scriptura hoc nusquam reuelauit. Nec. 2. quia peccata, quæ modò fiunt, non fiunt Deo volente, sed prohibente, vt passim patet in Scripturis.

5. Respondent Caluinus & Beza, duplicem esse voluntatem Dei: vnam reuelatam quæ nobis in Scriptura patefacta est, alteram arcanam, quæ patefacta non est. Itaque Deū priori voluntate prohibere peccata, posteriori velle. Hæc responsio nulla est. Primò, quia vnde sciunt Caluinistæ, Deum velle peccata per voluntatem arcanam, quæ nobis in Scripturis patefacta non est? Nam si arcana est, quomodo cognoscitur à Caluinistis? & si in Scripturis patefacta non est, non potest admitti à Caluinistis, quia ipsi ni-

hil admittunt, quod in Scripturis non est. Secundò, quia in Deo non possunt esse contrariæ voluntates; sed velle peccatum, & nolle peccatum, sunt contraria: ergo si Deus vult peccata, sequitur, in Deo non esse voluntatem, qua nolit peccata, ac proinde voluntatem illam in Scripturis reuelatam nihil aliud esse, quàm voluntatem mentiendi. Quid enim est velle peccata, & tamen dicere ac reuelare se nolle peccata, nisi velle mentiri?

6. Secundò probatur conclusio sic, quia Deus non potest id velle, quod ipsius naturæ contrarium est: at peccatum est contrarium naturæ Dei, quia peccatum est malitia & Deus est summa bonitas. 3. Si Deus vellet hominem peccare, sequeretur eos, qui peccant, non peccare, quod implicat. Nam illi non peccant, qui suam voluntatem conformant diuinæ voluntati. 4. Sequeretur nos quotidie orare, vt fiant peccata. Nam quotidie dicimus, *fiat voluntas tua*. 5. Sequeretur nos frustra orare, *Ne nos inducas in tentationem.*

7. Obiectio. Scriptura dicit, quædam peccata facta esse voluntate & consilio Dei, v.g. peccatum fratrum Iosephi, & Iudæorum crucifigentium Christum. Genes. 45. 8. *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum.* Et c. 50. 19. *Num Dei possumus resistere voluntati?* Et Actor. 2. 23. *Hunc definito consilio & præscientia Dei traditum interemistis.* Et c. 4. 27. *Conuenerunt aduersus Christum facere, quæ manus tua & consilium tuum decreuerunt fieri.* Respondeo. Duo hîc spectari possunt. 1. Mala voluntas fratrum Iosephi & Iudæorum. Hanc Deus ab æterno præsciuit, & permisit. 2. Bonus effectus, quem Deus poterat elicere ex illa mala voluntate. Hunc Deus ab æterno voluit & ordinauit. Vtrumque patet ex illis verbis Iosephi. *Vos cogitastis de me malum, sed Deus vertit illud in bonum, vt exaltaret me.* Vide D. Augustinum in Enchir. in cap. 100. & lib. 22. de ciuitate Dei, c. 1. Dices: Si Deus ab æterno voluit bonum effectum, nempe exaltationem Iosephi & mortem Christi, ergo etiam voluit causam illius effectus: sed causa illius est peccatum fratrum Iosephi & Iudæorum: ergo voluit illorum peccatum. Respondeo, Deus voluit illum effectum, non tamen sine præuisione peccati, ex quo poterat elicere talem effectum.

8. Tertia Conclusio. Deus in tempore neminem incitat aut impellit ad peccandum. Ecclesiastic. 15. 12. *Non dicas, Deus me implanauit. Non enim necessarij sunt ei homines impij.* Et infrà v. 21. *Nemini mandauit impiè agere, & nemini dedit spatium peccandi: non enim concupiscit multitudinem filiorum infidelium & inutilium.* Et Iacobi 1. 13. *Deus intentator malorum est: ipse autem neminem tentat.* Et 1. Corinth. 10. 13. *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari suprà id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione prouentum, vt possitis sustinere*, id est, tantùm abest, vt Deus vos tentet, vt ne patiatur quidem vos tentari, quin cum diuina gratia possitis tentationi resistere. Denique huc spectat illud Ierem. 19. 5. *Ædificauerunt excelsa Baalim, quæ non præcepi, nec locutus sum, nec ascenderunt in cor meum*, Et ratio conclusionis est, 1. quia qui alium incitat & impellit ad peccatum, fit particeps eiusdem peccati, at Deus non potest esse particeps vllius peccati. 2. quia contra legem amicitiæ est, incitare amicum, vt violet amicitiam, & ex amico fiat inimicus. 3. contra legem iustitiæ est, innocentem velle punire, & vt possis punire, incitare illum ad lapsum.

9. Obiectio. Scriptura dicit Deum aliquando per se ipsum, aliquando per malos Angelos hortari & instigare hominem ad peccatum, v. 2. Reg. 6. *Dominus præcepit Semei, vt malediceret Dauid.* Et 2. Reg. 24. *Commouit Dominus Dauid dicens: Vade, numera Israël & Iudam.* Et 3. Reg. 22. *Dixit Dominus, decipies & præualebis, egredere, & facito.* Et infrà, *Dedit Dominus spiritum mendacij in ore omnium Prophetarum.* Et Ezech. 14. *Ego Dominus decepi Prophetam illum.* Et 2. Thess. 2. *Mittet illis Deus operationem erroris, vt credant mendacio.* Hic accedunt similia testimonia, in quibus Deus dicitur inclinare, quasi interius impellere homines ad malum, vt Psal. 43. *Declinasti semitas nostras à via tua.* Et Psal. 104. *Conuertit cor eorum, vt odirent populum eius.* Et Psal. 118. *Inclina cor meum in testimonia tua, & non in auaritiam.* Respondeo primò. Hæc non posse intelligi perinde quasi Deus verè ac propriè impellat hominem ad malum, siue physicè per realem motionem voluntatis, siue moraliter per consilium aut imperium. Nam Scriptura in aliis locis apertè hoc negat, vt suprà probatum est. Vide D. Augustinum tractat. 53. in Ioan. & l. de gratia & lib. arbitr. c. 20. Respondeo secundò, hæc posse & debere intelligi de permissione iuxta illam communem Sanctorum regulam; Quando aliqua hominis vel dæmonis improbitas Deo tribuitur, id tantum permissiuè intelligẽdum est. Ita Chrysostom. hom. 35. in Matthæum, Damascenus 4. de fide. cap. 20. Augustinus de gratia & lib. arb. c. 23. Quamuis enim non omnis, qui aliquid permittit, rectè dicatur imperare, aut impellere, aut instigare, vt fiat, tamen Deus, sine cuius permissione nihil fieri potest, cùm ad certum aliquem finem consequendum permittit aliquid fieri, rectè dicitur illud imperare, aut ad illud impellere. Simile est de venatore, qui rectè dicitur canem immittere in leporem, quamuis nihil aliud faciat, quàm quod funem laxet, quo canis retinebatur. Respondeo tertiò. Deum variis modis permittere peccata. Primò, quia non impedit conatum eorum, qui parati sunt malè agere. Hoc modo permisit diabolo, vt vexaret Iob. Secundò, quia negat aliquibus speciale auxilium gratiæ, quo possent cauere peccata, si non negaretur. Hoc sensu intelligenda sunt illa, *Declinasti semitas nostras à via tua, Inclina cor meum in testimonia tua, & non in auaritiam.* Item illud Psal. 81. *Dimisi eos secundùm desideria cordis eorum.* Et Actor. 14. *Qui in præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas.* Tertiò, quia ita regit, gubernat, & interiùs flexit voluntates humanas; vt licèt vitio suo malæ fiant, tamen à diuina prouidentia ad vnum potiùs malum, quàm ad aliud, non positiuè, sed permissiuè ordinentur. Hoc sensu dixit Hugo de S. Victore lib. 2. de sacr. part. 5. cap. 29. *Deum malis voluntatibus non dare corruptionem, sed ordinem*, quia scilicèt permittit, vt ferantur in vnum, & non permittit, vt ferantur in aliud malum. Quartò. His addit D. Thomas in cap. 9. ad Rom. lect. 3. Deum nõ solùm inclinare voluntates malas ad vnum potiùs, quàm ad aliud permissiuè, vt explicatum est, sed etiam positiuè, inclinando scilicèt in vnum, & auertendo ab aliis: non quidem per se & physicè mouendo voluntatem ad vnum, & remouendo ab aliis, quod libertati arbitrij repugnaret, sed occasionaliter vt Diuus Thomas loquitur, immittendo scilicèt cogitationem aliquam bonam, ex qua homo malus sumit occasionem iudicandi, melius esse huic nocere, quàm illi, siue huic potius iniquitati seruire, quàm illi. Hoc sensu D. Augustinus & Theodoretus exponunt illud Psalm. 104. *Conuertit cor eorum, vt odirent populum eius.* Dicunt enim fecisse, non peruertendo corda Ægyptiorum, sed benefaciendo populo suo: vnde Ægyptij maioris odij, occasionem sumpserunt.

10. Addit denique D. Basilius in homil. *Quòd Deus*

non sit auctor malorum, Deum facere instar Medicorum. Nam sicut Medici non faciunt venenum viperæ, sed illo vtuntur ad curanda corpora: ita Deus non facit malas voluntates, sed eas ordinat ad salutem electorum suorum. Ex dictis explicari possunt omnia loca suprà citata. Nam Deus dicitur præcepisse Semei, vt malediceret Dauid, tum quia non impediuit conatum eius, tum etiam, quia inclinauit illum ad hôc malum potiùs, quàm ad aliud, non positiuè, sed permissiuè, vel certè non Physicè, sed occasionaliter, vt explicatum est. Hoc autem fecit ad augendum meritum Dauidis: Sic explicat Diuus Augustinus in lib. de gratia & libero arbitrio, cap. 10. Similiter Deus dicitur commouisse Dauidem, vt numeraret populum, quia scilicet permisit diabolo, vt Dauidem commoueret. Permisit autem, quia id peccata populi merebantur. Quòd autem non ipse Deus, sed diabolus, Deo permittente, hoc fecerit, apertè habetur. 1. Paralip. cap. 21. Idem ferè dicendum est de Spiritu decipiente Achab. Nam ipsemet Spiritus obtulit se Deo ad decipiendum Regem, nec tam imperio, quàm permissione diuina egebat, cum ex se esset promptissimus ad nocendum. Reliqua loca intelligenda sunt de illa permissione, quæ continet specialis auxilij denegationem, vt Patres exponunt, & ex contextu clarum est.

11. QVARTA CONCLVSIO. Deus in tempore non operatur nostra peccata, nec est principale agens respectu illorum. Probatur primò, quia Deus nihil eorũ odit, quæ operatur, iuxta illud Sap. 11. 25. *Nihil odisti eorum, quæ fecisti.* Sed Deus odit peccatum iuxta illud Sap. 14. 9. *Odio est Deo impius & impietas eius.* Ergo Deus non operatur peccatum. Secundò, Quidquid Deus operatur, hoc voluntate operatur, iuxta illud Ephes. 1. 11. *Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.* At Deus non vult peccatum, sed auersatur, vt suprà probatum est: ergo non operatur peccatum. Tertiò, quia si Deus operaretur peccatum, tanquam agens principale, & homo duntaxat esset instrumentum; planè sequeretur, Deum potiùs peccare quàm hominem, quod est impium dicere. Sequela patet, quia in opere malo non solet reprehendi instrumentum, sed principale agens: vel quia non vsus est bono instrumento, vel quia sciens & volẽs malè vsus est. Quartò, quia sequeretur hominem puniri ac damnari propter peccata, quæ Dei potius, quàm ipsius sunt opera. Quintò, quia peccatum formaliter consistit in priuatione & defectu: ergo non potest esse nisi à causa deficiente: Deus autem non potest in agendo deficere. Hinc Augustinus lib. 12. de ciuitate Dei, capite 7. ait: *Nemo quærat causam malæ voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens, quia neque illa est effectio, sed defectio.*

12. Prima obiectio. Scriptura dicit Deum reipsa operari & efficere quæ mala sunt. 2. Reg. 12. 11. *Hæc dicit Dominus. Ego suscitabo super te malum de domo tua, & tollam vxores tuas in oculis tuis, & dabo proximo tuo, & dormiet cum vxoribus in oculis solis huius. Tu enim fecisti absconditè, ego autem faciam verbum istud in conspectu omnis Israël, & in conspectu solis huius.* Vrget hunc locum Caluinus lib. 1. Instit. capite. 18. §. 1. cum ait: *Absalon incesto coitu patris thorum polluens, detestabile scelus perpetrat. Deus tamen hoc opus suum esse pronunciat.* Huc pertinet illud Luc. 2. 34. *Ecce positus est hic in ruinam, & in resurrectionem multorum in Israel.* Et Rom. 9. 33. *Ecce pono in Sion lapidem offensionis, & petram scandali.* Respondeo, hæc explicanda sunt ex dictis. Nam primum testimonium nihil aliud vult, quàm Deum præuisa mala voluntate Absalonis voluisse ea vti ad puniendum Dauidem, & ideo indicasse potius in illum finem, quàm in alium. Duo sequentia testimonia de Christo posita in ruinam, & in petram scandali, non significant Christum ideò missum esse à Deo in hunc mundum, vt esset causa ruinæ, sed vt esset causa salutis. Nihilominus tamen etiam futurum fuisse, vt esset occasio ruinæ, & scandali, non ipso præbente occasionem, sed hominum malitia eam accipiente. Ita S. Fulgentius lib. 1. ad Trasimundum Regem, cap. 4. & Theodoretus q. 12. in Exod. vbi dicit non fuisse scopum Dei, Christum mittentis, vt stantes ruerent, vel ambulantes in petram offenderent, sed Scripturam indicasse id, quod futurum erat.

13. Secunda obiectio. Scriptura dicit, Deum vti hominibus, tanquam instrumentis ad ea opera, quæ sine peccato perfici non possunt. Hoc sensu Rex Sennacherib vocatur serra in manu Domini, & virga furoris, & baculus iræ eius. Isaiæ 10. 5. Itẽ Rex Babylonis vocatur malleus vniuersæ terræ, Ierem. 50. 23. deniq; idem Rex vocatur rete Dei expansum ad capiendum Israelitas, & Ezech. 12. 13. Huc spectat illud Isaiæ 13. 17. *Ego suscitabo contra vos Medos.* Et Ierem. 5. 11. *Excitauit Dominus Spiritum Regum Medorum, quia cogitatio eius est contra Babel.* Denique huc spectat rebellio Ieroboam contra Roboam, & Iehu contra Achab, quam Deus dicitur excitasse. 3. Reg. 11. & 12. & 4. Reg. 9. & 10. Resp. Hæc etiam explicanda sunt ex dictis. Deus enim, quia præuidet & permittit malas hominum voluntates, vtitur illis ad aliorum correctionem & punitionẽ, & inclinat illas ad vnum potius, quàm ad aliud, siue permissiuè, siue occasionaliter. Porrò de Ieroboam & Iehu est aliqua quæstio, an ipsi deficiendo à proprijs dominis, & inuadendo regnum, peccauerint nec-ne? Affirmat Caluin. lib. 1. Inst. cap. vltim. & Petr. Martyr in cap. 11. lib. 3. Negat D. August. lib. 17. de ciuitate Dei, cap. 21. & 21. & plerique alij, asserentes vtrumque fuisse legitimum Regem, & à Deo legitimè electum, ac proinde neutrum peccasse inuadendo Regnum.

QVÆSTIO II.

An Deus concurrat ad actum peccati?

1. Ratio dubitandi est, quia inde videtur sequi, Deum esse causam peccati, quod dupliciter probari potest. Primò, quia ille est causa peccati, qui sciens & volens producit aliquem actum, cui annexa est malitia: sed hoc facit Deus, si concurrit ad actum peccati, ergo si concurrit, est causa peccati. Secundò, quia homo non alia ratione dicitur esse causa peccati nisi quia liberè concurrit etiam ad actum peccati, & ergo Deus concurrit etiam liberè ad actum peccati, dicitur etiam causa peccati. Et confirmatur: quia duo sunt in peccato, actus scil. & malitia. Si actum spectemus, totus est à Deo, & totus ab homine. Si malitiam, nec à Deo, nec ab homine intenditur. Est ergo par ratio Dei & hominis. Vel ergo vterque est causa peccati, vel neuter.

2. Hæc omnia facillimè soluuntur in sententia Durandi, qui negat Deum immediatè concurrere ad omnem actionem causæ secundæ. Nam hoc posito, cessant obiectiones allatæ. Apud alios verò Theologos, qui immediatum Dei concursum & efficientiam admittunt, magna difficultas est, vt paulò post videbimus.

3. PRIMA CONCLVSIO. Deus effectiuè concurrit ad actionem peccati, quatenus est ens, seu actio realis. Ita passim Scholastici in secunda distinct. 37. contra Durandum. Ratio sumitur ex generali influẽtia & concursu causæ primæ cum causis secundis. Nihil enim possunt operari causæ secundæ, nisi simul cooperetur causa prima. Ratio est, quia in causis essentialiter subordinatis, inferior non agit nisi depen-

denter à superiori; sed omnis causa secunda est essentialiter subordinata causæ primæ; ergo causa secunda nihil agit, nisi concurrente prima. Et confirmatur, quia omnis creatura, non solùm quoad esse, sed etiam quoad fieri, est ens per participationem: ergo vtroque modo pendet ab ente per essentiam, quod est Deus: sed omnis actio causæ secundæ est contraria in fieri: ergo omnis actio causæ secundæ pendet à Deo. Vide plura apud Philosophos.

4. Secvnda Conclvsio. Deus effectiuè concurrit ad totam actionem peccati, secundùm omnem gradum entitatis, non solùm genericum, sed etiam specificum & singularem. Ita Diuus Thomas lib.3.contra Gent.cap.162. Ratio est, quia actio peccati debet eo modo pendere à Deo per influxum generalem, quo modo reliqui effectus naturales ab eo pendent. Hi autem secundùm totam suam entitatem ab eo pendent: ergo actio peccati. Et confirmatur, quia vnaquæque creatura secundùm totam suam entitatem, & secundùm omnes gradus entitatiuos, est ens per participationem: ergo secundùm omnes gradus pendet à Deo, qui est ens per essentiam.

5. Tertia Conclvsio. Tametsi Deus effectiuè cõcurrat ad totam physicam entitatem actionis malæ, vt dictum est, non tamen censetur esse causa malitiæ seu peccati. Hæc conclusio certa quidem est, non tamen facilè explicatur. Non enim commodè intelligi potest, cur homo ex eo præcisè, quia concurrit ad actum peccati, censeatur esse causa peccati, & non similiter Deus: cùm non minus concurrat, quàm homo.

6. Variæ sunt Theologorum responsiones. Prima est, hominem peccare, non Deum, quia homini lex posita est, non Deo. Ita nonnulli Scholastici, & ex hæreticis Zvvinglius in sermone de prouidentia, cap.5.&6. Hoc interest, quod Zvvinglius dicat, Deum non tantum concurrere ad actum peccati, sed etiam impellere ad peccandum, quod Scholastici non dicunt. Hæc responsio non est sufficiens, quia solùm procedit de lege positiua, quæ prohibet actus ex se indifferentes: non autem de lege naturali, quæ prohibet actiones ex se malas. Quamuis enim verum sit, Deo non esse positam legem ab alio, sicut homini posita est à Deo, tamen falsum est, Deum non habere legem naturalem, quæ ipsi dictat, quid agendum, aut omittendum sit. Nam ipsa bonitas & natura Dei, est ipsi lex naturalis. Quærenda ergo est causa quare non pugnet cum lege naturali, Deum concurrere ad actionem peccati, & tamen pugnet hominem concurrere. Non enim satisfaciunt, qui respondent, Deum non posse deficere à lege, hominem posse. Nam quæstio est, quare homo dicatur deficere à lege, concurrendo ad actum peccati, & non Deus, aut quare concursus hominis repugnet legi naturali, & non concursus Dei.

7. Secunda responsio est, peccatum formaliter consistere in priuatione seu defectu, ac proinde non esse quærendam causam eius efficientem, sed deficientem: Hominem autem posse deficere, non Deum. Ita Scotus, & quidam alij, ex Augustino lib. 12. de ciuit. cap. 7. Hæc responsio videtur esse eadem cum præcedenti. Nihil enim aliud dicit, quàm hominem posse deficere à lege, Deum non posse. Et quidem si agatur de lege positiua, quæ prohibet ex se indifferentes, certum est Deum non posse deficere à tali lege, quia non habet legem ab alio sibi positam. Si autem agatur de lege naturali, seu de lege æterna, quatenus prohibet res ex se malas, Deus sibi ipsi est lex. Danda ergo est ratio, quare Deus non deficiat à sua lege, quando concurrit ad actum peccati, & tamen homo deficiat.

8. Tertia responsio est, Hominem peccare, non Deum, quia licèt vterque concurrat ad actum peccati, tamen concursus hominis est particularis & determinatus, ex cuius vi sequitur defectus in actione: at concursus Dei est generalis, & ex se indifferens, ex cuius vi nulla sequitur deformitas seu malitia. Vnde actio, quæ ab vtroque procedit, non habet à concursu Dei, quòd sit mala, sed à concursu hominis, & ideò Deus non est causa peccati, sed homo. Ita Molina in concordia; q. 14.art.13.disp.31.& Bellarm.l.2.de statu peccati, c.18 & videtur esse sententia D.Th.q.80.art.1.ad 3. & l.3. contra Gen.c.66. Hæc responsio bona est, si coniungatur cum præcedentibus. Nam prima ratio, cur Deus concurrens ad actum peccati, non sit causa peccati, & tamen homo concurrens sit causa peccati, hæc est, quia Deus concurrendo ad talem actum, non deficit ab vlla lege, neque positiua, quam non habet, neque naturali, quam habet: at homo deficit ab vtraque. Ratio autem, cur homo deficiat, & non Deus, hæc est, quia concursus Dei ex se indifferens est, & ideo non repugnat legi naturali: at concursus hominis est determinatus ad malum, & ideò repugnat legi naturali.

9. Prima obiectio. Concursus Dei tam est particularis & determinatus, quàm concursus hominis: ergo hæc responsio nititur falso fundamento. Antecedens probatur primò, quia Deus concurrit ad totam entitatem actionis, etiam in particulari, vt dictum est. Secundò, quia concursus Dei, quo concurrit ad actum odij, specie distinguitur à concursu, quo concurrit ad actum amoris: ergo non est vniformis & differens, sed multiplex & determinatus ad certas species. Tertiò, quia concursus Dei, vel est vnus & idem cum concursu hominis, vel est numero distinctus. Si est vnus & idem, quomodo simul potest esse determinatus & indeterminatus? Si est alius, cum vterque sit ad totam actionem in particulari, quomodo vnus alterum determinat? Respondeo, quando Deus & homo concurrunt ad eandem actionem, duo spectari debent. Primò duæ causæ concurrentes, nempe Deus, & homo. Secundò ipsa actio, quæ ab illis causis immediatè proficiscitur. Si concursus sumatur actiuè pro ipsis causis concurrentibus, duo sunt, si autem passiuè pro ipsa actione, quæ fit, vnus tantùm est. Quando ergo dicimus, concursum Dei esse indifferentem, non debet intelligi ex parte actionis, sed ex parte agentis, vel quod idem est, ex parte modi, quo actio procedit ab agente. Nam si actio secundùm se spectetur, constat esse determinatam & particularem, & habet totam suam entitatem particularem tam à Deo, quàm ab homine. Si autem spectetur modus, quo Deus & homo concurrunt ad illam actionem, rectè dicimus concursum Dei ex se esse indifferentem, concursum verò hominis ex se esse determinatum. Potest autem concursus Dei tribus modis esse indifferens. Primò ad exercitium actus. Secundò, ad speciem actus. Tertiò, ad malitiam actus. Primum & secundum patet, quia cùm voluntas hominis sit libera, tum quoad exercitium, tum etiam quoad speciem actus, concursus Dei neutro modo illam determinat, sed indifferenter se habet ad vtramque partem libertatis: Deus enim ita offert cõcursum suum voluntati liberæ, vt integrum sit voluntati, non solùm vti vel non vti concursu diuino, sed etiam ad hanc vel illam speciem actus eo vti. Quare ex parte Dei nulla fit determinatio, sed tãtùm ex parte hominis. Tertiò probatur, quia tota illa actio realis, quatenus à Deo est, posset manere sine vlla culpa aut malitia morali. v. g. Si homo cum ignorantia inuincibili eliceret aliquem actum prohibitum, ille

actus

actus non haberet rationem culpæ, contra verò, si eliceret eundem actum sciens & volens, iam haberet rationem culpæ, & tamen in vtroque casu esset idem concursus ex parte Dei, ergo quòd talis actus sit malus, hoc non habet ex concursu Dei.

10. Secunda obiectio. Si propterea Deus non est causa peccati, quia concursus ipsius ex se indifferens est; iam eadem ratione non erit etiam causa bonorũ operum, quia etiam ad bona opera concurrit per concursum vniuersalem & indifferentem. At consequens est falsum: ergo & antecedens. Resp. non est simile. Quamuis enim Deus per influxum generalem concurrat ad bona & mala opera, tamen bonorum potest dici causa, non autem malorum. Primò, quia Deus, intendit bona opera, non autem mala. Secundò, quia dedit nobis liberum arbitrium vt benè, non autem vt malè agamus. Tertiò, quia ad eundem finem offert nobis suum concursum generalem. Quartò, quia bona opera præcipit, & ad ea nos hortatur, mala verò prohibet & detestatur. Hinc sequitur non stare per Deum, sed per solum hominem, quo minus producatur bona actio; vnde etiam sumitur noua ratio, cur Deus concurrens ad actum peccati, non dicatur esse causa peccati. Est autem hæc ratio, quia priuatio formæ efficiendæ à duobus causis, solùm tribuitur illi causæ, per quam stat, quominus producatur illa forma: sed peccatum est priuatio alicuius perfectionis, quæ deberet produci à Deo & homine: causa autem per quàm stat, quominùs illa perfectio producatur, est solùm homo: ergo solus homo est causa peccati. Maior patet in similibus exemplis. Primò in priuatione calefactionis, quæ cõtigit in fornace Babylonica. Nam illa calefactio debebat produci à Deo & igne. Causa autem per quam stetit, ne produceretur, fuit solus Deus, qui negabat suum concursum, ac proinde soli Deo poterat tribui priuatio calefactionis, Secundò idem patet in cõtractibus. Nam si aliquis contractus celebrandus esset inter duos, quorum alter paratus esset contrahere, alter non vellet, hic solus esset causa negationis contractus. Idem ergo de peccato dicendum est. Atqui hoc sensu vera est illorum sententia, qui dicunt peccatum non habere causam efficientem. Nam causa deficiens illa est per quam stat, quo minùs producatur forma, quæ erat producenda.

11. Tertia obiectio. Etiamsi concursus Dei ex se indifferens sit, tamen quia Deus præscit hominem malè vsurum illo concursu, non deberet eum illi offerre. Patet à simili. Nam qui offert alicui gladium, quo scit illum malè vsurum peccat offerendo gladium, etiamsi gladius sit indifferens ad bonum & malum vsum. Respondeo, non est simile. Nam aliud est loqui de eo, qui gerit curam & prouidentiam aliorum, aliud de homine priuato: item aliud est loqui de eo, quòd ex generali lege datur omnibus, aliud de eo, quod in casu particulari datur alicui. Deus tanquam supremus Dominus habet prouidentiam omnium rerum, & ex generali quadam lege, dat omnibus suum concursum generalem. Ex priori capite sequitur, eum posse præferre bonum totius communitatis bono priuato; ex posteriori, posse dare omnibus, quod ex æquo omnibus debetur. Rursum ex priori sequitur eum posse permittere aliqua peccata, si hoc cedat ad maius bonum totius humani generis, ex posteriori, posse dare suum concursum illi, quem præuidet malè vsurum, quia quod omnibus ex æquo debetur, potest dari singulis, etiamsi quidam malè vtantur. Vide D. Th. 1. p. q. 22. art. 2. ad 2.

QVÆSTIO III.

An Deus sit causa excæcationis & obdurationis?

1. Ratio dubitandi est, quia Scriptura passim videtur hoc significare, Exod. 7. 3. *Ego indurabo cor Pharaoni.* Deuter. 2. 30. *Indurauerat Dominus spiritum Sehon.* Iosue. 11. 20. *Domini sententia fuerat, vt indurarentur corda eorum.* Isaiæ. 6. 10. *Excæca cor populi huius, & aures eius aggraua.* Rom. 1. 28. *Cuius vult, miseretur, & quem vult indurat.* Propter hæc & similia testimonia docent Caluinistæ, Deum verè & propriè loquendo, excæcare & indurare hominem.

2. Prima Conclvsio. Excæcatio & Induratio distinguuntur. Nam excæcatio seu cæcitas mentis, est prauus affectus animi, quo quis illustrationes diuinas repellit, & veritatem sibi euidenter demonstratã non vult acceptare: obduratio seu diuitia cordis est prauus animi affectus, quo quis admonitiones diuinas, siue internas, siue externas cõtemnit, & semper magis ac magis eis resistit, donec ad eum statum deueniat, vt eas ne sentiat quidem. Vide D. Bernardum l. 1. de cõsid. ad Eug. vbi hæc fusiùs prosequitur.

3. Secvnda Conclvsio. Vtrumque peccatum est grauissimum, vt patet ex Scriptura, vbi passim reprehenduntur excæcati & obdurati Matth. 15. 14. *Sinite illos, cæci sunt, & duces cæcorum.* Actorum 7. 51. *Dura ceruice & induratis cordibus & auribus, vos semper Spiritui sancto resistitis.* Rom. 2. 5. *Secundùm duritiem tuam & impœnitens cor thesaurizas tibi iram.* Psal. 94. 8. *Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Ecclesiast. 3. 27. *Cor durum malè habebit in nouissimo.* Prouerb. 18. 3. *Impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit: sed sequitur eum ignominia & opprobrium.* Iere. 5. 3. *Domine percussisti eos & non doluerunt, indurauerunt facies suas suprà petram.* Et cap. 17. 1. *Peccatum Iuda scriptum est stylo ferreo in vngue adamantino: exaratum super latitudinem cordis eorum.* Et cap. 30. 12. *Insanabilis fractura tua: pessima plaga tua.*

4. Tertia Conclvsio. Vtrumque non modò peccatum est, sed etiam causa peccati, & effectus seu pœna peccati, vt docet D. Aug. 5. contra Iulian. ca. 3. his verbis: *Cæcitas mentis, quam solus illuminator Deus remouere potest, & est peccatum, quo in Deum non creditur, & est pœna peccati, quia cor superbum digna animaduersione punitur: & est causa peccati cum aliquid mali cæci cordis errore committitur.* Idem patet ex Scripturis. Roman. 1. 25. *Quia mutauerunt veritatem Dei in mendacium, & seruierunt creaturæ potius, quàm creatori, propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ, &c.* Et 2. Thessal. 2. 10. *Quia charitatem veritatis non receperunt, vt salui fierent, ideò mittet illis Deus operationem erroris, &c.*

5. Qvarta Conclvsio. Deus propriè loquendo non est causa excæcationis aut indurationis, vt passim docent Catholici. Ratio patet ex dictis, quia excæcatio est peccatum: Deus autem nullius peccati causa est, nec physicè, nec moraliter. Non physicè, quia licet concurrat ad actum peccati, tamen concursus ille ex parte Dei indifferens est, & ex vi illius nulla sequitur malitia in actu. Nec moraliter, quia neque suadet, neque consulit, neque præcipit peccatum, sed potius dissuadet, & prohibet. Quæres: Quomodo ergo Deus dicitur indurare cor hominis? Respondeo per sequentem quæstionem.

QVÆSTIO IV.

Quo sensu Deus dicatur indurare cor hominis?

1. Prima expositio est, Deum dici indurare cor hominis manifestatiuè, quia scilicet manifestis signis declarat aliis, quàm durum sit cor peccatoris. Hunc sensum insinuat D. Aug. q. 18. in Exodum. Vbi

Aa

agens de obduratione Pharaonis sic ait: *Videndum sane est, vtrum etiam sic accipi posit,: Ego indurabo, tanquam diceret, quàm durum sit, demonstrabo.* Hæc expositio non omnino satisfacit. Primò, quia videtur esse nimis dura. Secundò, quia licèt aliquo modo accommodari possit Pharaoni, non tamen aliis obduratis, quia Scriptura sæpè testatur Deum indurasse multorum corda, & tamen eorum obdurationem externis signis non manifestauit.

2. Secunda expositio est, Deum indurare cor hominis permissiuè, quia scilicet permittit indurari hominem non præueniendo eum sua gratiâ, quæ indurationem cordis prohibeat. Ita glossa in illud Exod. 4. 21. *Ego indurabo cor eius*, id est, indurari permittam. Et Chrysost. circa illud Rom. *Tradidit illos Deus in reprobum sensum*, id est, permisit. Et Diuus Augustinus in lib. de essent. diuinitatis, & multi alij. Hæc expositio vera est, sed non sufficiens, quia plus videtur Deo tribuendum circa obduratos, quàm sola permissio, vt patet ex August. lib. 5. contra Iulian. cap. 7. vbi fusè probat, Deum concurrere ad excæcationem, non tantùm secundùm *permissionem & patientiam*, sed etiam secundùm *potentiam & actionem*.

3. Tertia expositio est, Deum dici indurare hominem negatiuè, quia scilicet non dat ei gratiam, qua molliri & inflecti ad bonum possit. Hoc autem facit Deus in pœnam præcedentium peccatorum, quibus peccator meruit diuinis auxiliis priuari. Vnde etiam huiusmodi peccatores in Scriptura dicuntur *derelicti, despecti, repulsi & proiecti à Deo*. Ita Chrysost. hom. 67. in Ioann. D. Augustin. epist. 105. ad Sixtum, & in lib. de prædestin. & gratia, cap. 4. D. Gregor. l. 11. Mor. c. 8. Isidorus l. 2. de summ. bono. cap. 19. Lyranus & Tostatus super cap. 4. Exodi, & Caietanus in cap. 9. Exodi. Hæc expositio potest duobus modis intelligi. Primò, quòd Deus omnino deserat hominem, & nullam gratiam illi conferat, in pœnam præcedentium peccatorum. Secundò, quòd conferat illi gratiam sufficientem, non tamen abundantem & efficacem. Prior sensus falsus est, posterior verus, vt suppono ex materia de Prædestinatione.

4. Quarta expositio est, Deum dici indurare hominem non propriè, sed figuratè, quia scilicèt patientia & longanimitas Dei, qua peccatorem tolerat & pœnam differt, est occasio, vt peccator magis induretur in suis peccatis. Quo pacto etiam pater dicitur perdere filium, quia nimis indulgens est, & peccata filij dissimulat. Ita Origen. lib. 3. περὶ ἀρχῶν, Basilius, in hom. *Quòd Deus non sit auctor malorum.* Hieron. in epist. 150. ad Hedibiam in respons. ad quæst. 10. Theodor. quæst. 12. in Exod. August. quæst. 36. in Exod. & Serm. 78. de tempore. Et probant ex illo Rom. 2. 4. *An diuitias bonitatis Dei, & patientiæ, & longanimitatis contemnis? Ignoras, quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit? Secundùm autem duritiam tuam & impœnitẽs cor thesaurizas tibi irã in die iræ.* His verbis apertè docet Apostolus, multos propter nimiam Dei longanimitatem fieri duros & impœnitenter & ad peccandum confidentiores. Huc etiam spectat illud Ecclesiast. 8. 11. *Quia non profertur citò contra malos sententia, absque timore vllo filij hominum perpetrant mala.* Et Iob. 24. 23. *Dedit ei Dominus locum pœnitentiæ, & ille abutitur eo in superbiam.*

5. Quæres. Cur Deus vtatur tanta patientia & benignitate circa peccatores, præsertim quando scit illos abusuros? Respondeo, hoc facit ob multas causas. Primò, vt magis innotescat Dei bonitas & misericordia, & ex altera parte hominum malitia. Secundò, vt tantò iustior appareat punitio & vindicta. Tertiò, vt nos Dei patientiam & longanimitatem imitemur circa nostros inimicos. Quartò, quia licèt hæc Dei patientia non prosit omnibus, prodest tamen aliquibus. Non profuit Pharaoni, profuit tamen Nabuchodonosori, vt pulchrè disputat August. l. de prædest. & gratia, c. 15. Denique si non prodest reprobis, prodest tamen prædestinatis, qui ex tantæ Dei bonitatis contemplatione magis ad eum amandum incitantur, iuxta illud. 1. Tim. 1. 16. *Ideo misericordiam consecutus sum, vt in me primo ostenderet Christus omnem patientiam ad informationem eorum, qui credituri sunt illi in vitam æternam.* Hæc expositio verissima est. An autem sufficiens sit, posteà videbimus.

6. Quinta expositio est, Deum ideò dici indurare hominem, quia multa circa ipsum facit interiùs & exteriùs: è quibus capit ipse occasionem magis obdurandi cor suum. Cum enim diu multùmque peccando deprauatum animum habeat, tam bona, quàm mala vertit in suam perniciem, sicut è contrario, qui bonus est, omnia vertit in bonum. Ita D. Aug. qu. 18. in Exodum, & hoc sensu intelligendum est, quod dixit l. 5. contra Iulianum, c. 3. Deum dici quosdam indurare & excæcare, non solùm *per patientiam & remissionem*, sed etiã *per potentiam & actionem*. Nam Deus multa facit circa hominem obduratum; quibus ille fit deterior. Primò excitat in eo varios affectus, vt spei, fiduciæ, cupiditatis, iræ, timoris, tristitiæ. Secundò, immittit varias imaginationes, & cogitationes dubias ac perplexas. Tertiò, somnia, & visa nocturna iniicit. Quartò, procurat illi admonitiones, correptiones, flagella, beneficia, miracula. Quintò, permittit illi obiici varia obiecta voluptatum ac bonorum. His omnibus ad suam perniciem ille abutitur, accipiendo quæ mala sunt, & contemnendo quæ bona sunt. Non aliter quàm ægrotus, qui salutaria medicamenta contemnens, & noxia arripiens, morbum suum facit insanabilem. Quæres, cur Deus aut faciat, aut fieri permittat ista, quibus scit hominem abusurum? Respondeo, varias ob causas. Primò, in pœnam præcedentium peccatorum. Secundò, ad ostendendam seueritatem suæ iustitiæ. Tertiò ad incutiendum aliis salutarem timorem, malis vt resipiscant, bonis vt in bono perseuerent. Hoc modo Deus in Ægypto multiplicauit flagella & miracula, non propter Pharaonem, cui sciebat ea nihil profutura, sed partim propter Hebræos, qui magis Deo creduli & obedientes futuri erant, partim propter alias gentes, quæ auditis tot & tantis prodigiis, cœperunt Deum Hebræorum timere ac reuereri, vt patet Iosue. 2. 9. & sequent. Hæc expositio bona est, in qua videtur D. Augustinus acquieuisse: Reliquæ tamen non sunt excludendæ.

CAPVT VII.

De macula, quæ est primus effectus peccati actualis.

DVo sunt in peccato actuali, actus & malitia. Peccatum, ratione actus, habet vnum effectum, nempe habitum vitiosum, inclinantem ad similes actus. De hoc non agimus. Ratione malitiæ habet tres effectus. Primus est culpa habitualis, quæ complectitur maculam, offensam & iniuriam. Secundus est reatus pœnæ. Tertius pœna ipsa. De primò hîc agimus. Et quæritur 1. quid sit macula. 2. quomodo differat ab offensa & iniuria.

QVÆSTIO I.

Quid sit macula?

1. PRimò certum est, transacto actu peccati, manere aliquid in homine per modum habitus, à quo verè ac propriè dicatur peccator, quandiu remissionem non consequitur, vt patet ex Scripturis. Matth. 9. 10. *Multi publicani & peccatores discumbebant cum Iesu.* Luc. 5. 8. *Exi à me Domine, quia homo peccator sum.*

Luc. 7. 37. *Mulier, quæ erat in ciuitate peccatrix.* Vide Augustinum l. 9. contra Iulian. ca. 8. Secundò, certum est, transacto peccati actu, manere in homine maculam, à qua verè dicatur maculatus, immundus, sordidus, inquinatus, abominabilis, vt patet ex Scripturis, Iosu. 22. 17. *Vsque in præsentem diem macula huius sceleris in vobis permanet.* Eccles. 13. 8. *Beatus diues, qui inuentus est sine macula.* Iere. 2. 22. *Maculata es in iniquitate tua coram me, dicit Dominus.* Apoc. 22. 11. *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Matth. 15. 11. *Quod procedit ex corde, hoc coinquinat hominem.* Hinc & fit, vt illi quibus remittitur peccatum, dicantur esse abluti & mundati. Act. 22. 16. *Ablue peccata tua.* 1. Cor. 6. 11. *Abluti estis, sanctificati estis.* Et 2. Cor. 7. 1. *Mundemini vos ab omni inquinamento.*

2. His positis, quæstio est, quid sit macula, quæ manet in peccatore per modum habitus, quando actus peccati transijt? An sit priuatio gratiæ. An verò respectus quidam ad actum peccati præteritum, non retractatum, nec dimissum? An verò vtrumque simul?

3. Prima opinio est, maculam peccati consistere in priuatione gratiæ & sanctitatis, & in nullo alio. Ita recentiores Thomistæ cum Dominico Soto, in 4. d. 15. q. 1. art. 2. Prior pars probatur 1. quia eadē est proportio peccati habitualis, & peccati originalis; sed macula peccati originalis cōsistit in priuatione gratiæ, vt plerique sentiunt; ergo etiam macula peccati habitualis. 2. quia gratia est nitor, ornatus, & pulchritudo animæ: ergo priuatio gratiæ est macula, deformitas, & turpitudo animæ. Posterior pars probatur 1. quia posita sola gratia in anima, & sublato quocunque alio, habet anima suum nitorem, vitam & pulchritudinem: ergo sublatâ solâ gratiâ, erit priuata suo nitore, vita & pulchritudine: ergo in hac sola priuatione consistit eius macula. 2. quia si præter priuationem gratiæ esset aliquid aliud necessarium, iam ex vno peccato actuali nascerentur duæ maculæ, nempe priuatio gratiæ & illud aliud, quod adderetur. 3. quia respectus ad actum peccati præteritum, manet in homine, etiam post pœnitentiam & infusionem gratiæ: ergo non pertinet ad maculam.

4. Secunda opinio est, maculam peccati non consistere in priuatione gratiæ, sed in solo respectu ad actum peccati præteritum, non retractatum nec remissum. Ita multi recentiores. Et probatur primò, quia si homo fuisset creatus in statu puræ naturæ, & commisisset homicidium vel adulterium, verè mansisset peccator, & maculatus, & tamen non habuisset priuationem gratiæ, sed solum respectum ad actum peccati præteritum: ergo macula non consistit in priuatione gratiæ, sed in tali respectu. Secundò, quia peccatum veniale hominis iusti relinquit maculam in homine iusto, & tamen non priuat illum gratia & sanctitate: ergo macula non consistit in priuatione gratiæ. Tertiò, quia si essent duo inæqualiter iusti, & is qui iustior esset, committeret simplex homicidium, alter verò peccaret multò grauiùs, iam maiori gratia priuaretur is, qui minùs peccaret, quàm qui magis peccaret: & tamen non contraheret maiorem maculam: ergo macula non cōsistit in priuatione gratiæ. Quartò, quia Gentilis, qui existit in peccato originali, iam est priuatus gratia, & tamen si committat homicidium, contrahit nouam maculam, non autem nouam priuationem gratiæ: ergo macula distinguitur à priuatione gratiæ. Quintò, idem de homine Christiano dicendum est, qui priuatus est gratia per peccatum intemperantiæ: Nam si posteà committat peccatum furti & odij, contrahit nouam maculam, & tamen non contrahit nouam gratiæ priuationem.

5. PRIMA CONCLVSIO. Probabilius est, non vnam, sed duplicem esse maculam peccati: alteram, quæ consistit in respectu ad actum peccati præteritum moraliter permanentem: alteram, quæ consistat in priuatione gratiæ. Ita colligitur ex D. Tho. q. 86. art. 1. vbi dicit duplicem esse nitorem in anima: alterum refulgentia luminis naturalis: alterum ex refulgentia luminis diuini seu supernaturalis. Vnde sequitur duplicem esse maculam, alteram, quæ consistit in priuatione luminis naturalis, alteram quæ consistit in priuatione luminis supernaturalis.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Hæ duæ maculæ tripliciter differunt. Primò, quia prior habet locum, etiam in statu naturæ: posterior non item. Secundò, prior oritur ex quouis peccato siue mortali, siue veniali: posterior ex solo mortali. Tertiò, prior est propria in vnoquoque peccato: & sicut singula peccata actualia sunt inter se distincta, ita singulæ maculæ ex illis relictæ, inter se distinguuntur. At priuatio gratiæ non est propria alicui peccato actuali, sed æqualiter à quolibet mortali causari potest. Hinc sequitur primò, hominem denominari furem, blasphemum, homicidam, à priori macula quæ vnicuique peccato propria est: non autem à posteriori. Secundò, priorem esse inæqualem, ratione inæqualium peccatorum, à quibus causatur. Maior enim est macula homicidij, quàm furti. Posteriorem verò vel esse æqualem in omnibus, si in se spectetur, vel esse inæqualem ratione gratiæ, cui opponitur, quatenus scilicet est priuatio maioris vel minoris gratiæ. Tertiò, in homine peccatore posse esse plures maculas prioris generis, nō autem posterioris. Nam qui per actum furti contraxit maculam furti, potest etiam per actum homicidij cōtrahere maculā homicidij, & sic deinceps. At qui per vnum peccatum mortale priuatus est semel gratia, non priuatur iterum per alia peccata subsequentia.

7. Prima obiectio. Deus non est causa maculæ aut peccati habitualis: sed Deus est causa priuationis gratiæ: ergo priuatio gratiæ non est macula seu peccatum habituale. Minor probatur, quia sicut solus Deus producit gratiam, ita solus corrumpit gratiam, subtrahendo suum influxum conseruatiuum. Respondeo, aliud est physica corruptio gratiæ, quæ Deo tribuitur, aliud voluntaria omissio seu priuatio gratiæ quæ homini tribuitur. In priori non consistit macula, sed in posteriori.

8. Secunda obiectio. Si macula consistit in priuatione gratiæ, ergo is, qui maiori priuatur gratia, habebit maiorem maculam: at hoc falsum est, quia potest aliquis priuari maiori gratia per peccatum minùs graue. Respondeo, aliud est spoliari maiori gratia, aliud verò spoliari maiori gratiā debita. Qui iustior est, si peccet mortaliter, spoliatur maiori gratia, non tamen spoliatur maiori gratiā debita. Nemo enim tenetur ex debito habere tātam vel tantam gratiam, sed satis est, si habeat gratiam.

QVÆSTIO II.

Quomodo differat macula ab offensa & iniuria?

1. PRIMA CONCLVSIO. Macula consistit in quadam animæ turpitudine & deformitate. Hæc autem deformitas ex eo oritur, quòd homo sit auersus à Deo, per peccatum. Nam sicut membrum censetur turpe ac fœdum, quod ita distortum est, vt non retineat naturalem situm, ac ordinem cum reliquis membris: ita anima rationalis est fœda, quæ non retinet debitum ordinem ad Deum, ad quem tanquam ad finem vltimum creata est. Hunc autem ordinem non retinet, quando peccando auertit se à Deo; ergo tunc fœda & turpis est. Nam generatim loquendo, quidquid inordinatum est, turpe est. Ordo enim

est pulchritudo quædam & perfectio in rebus omnibus.

2. Secunda Conclusio. Offensa seu inimicitia in eo consistit: quòd homo per voluntatis auersionem, & quasi turpem defectionem à Deo, offendat ipsum Deum, eique displiceat, & se indignum amicitia diuina constituat.

3. Tertia Conclusio. Iniuria consistit in eo, quòd homo per voluntariam auersionem à Deo violat ius diuinum, quo tenetur plus diligere Deum propter infinitam ipsius bonitatem, quàm creaturam. An autem gratia sanctificans, quæ tollit maculam & offensam, tollat etiam iniuriam, disputabitur in materia de iustificatione.

CAPVT VIII.

De pœna, & reatu pœnæ.

De his duobus effectibus quæritur primò: Quid sit pœna & reatus pœnæ. 2. An omnis pœna sit propter aliquam culpam. 3. An aliquis puniatur aliquando pro peccato alterius. 4. An peccatum possit esse pœna peccati. 5. An pœna peccato debita sit æterna. 6. An sit infinita intensiuè?

QVÆSTIO I.

Quid sit pœna, & reatus pœnæ?

1. Prima Conclusio. Pœna propriè dicta est malum, seu incommodum aliquod, naturæ vel voluntati contrarium, quòd eo fine infligitur, vt culpa vindicetur. Hæc definitio continet tres conditiones, quæ requiruntur ad pœnam, iuxta D. Thomam & Augustinum locis citandis. Prima est, quòd pœna debeat esse quoddam malum seu incommodum. Ita D. Thomas 1. p. quæst. 48. art. 3. & D. Augustinus l. 1. de libero arbit. cap. 1. qui distinguunt duplex malum, vnum culpæ, alterum pœnæ: Ergo supponunt pœnam esse quoddam malum, sicut & culpam. Hoc discrimen est, quòd culpa sit malum simpliciter; pœna autem secundùm quid, ac proinde Deus possit esse auctor pœnæ, non tamen culpæ, vt notat D. Augustinus ibidem. Nam licèt pœna sit malum patienti, non tamen simpliciter malum est, sed bonum, quia punire est actus iustitiæ vindicatiuæ, ergo obiectum istius actus, nempe pœna ipsa, debet esse bonum, non malum. Secunda conditio pœnæ est, quòd debeat esse contraria naturæ vel voluntati. Ita D. Thomas partim loco citat. partim in 1. 2. quæst. 46. art. 6. ad 2. & sequitur ex dictis, quia pœna non est malum simpliciter, sed malum patienti: ergo debet esse contrarium naturæ, aut voluntati patientis, & hoc sensu vocatur ab Augustino, supplicium. Dices primò, aliquando fit vt aliquis sponte & libenti animo suscipiat pœnam pro peccato: ergo non semper est contraria voluntati. Respondeo, licet pœna aliquando non sit contraria voluntati, est tamen contraria naturæ. Vnde dixi in definitione, debere esse contrariam naturæ, aut voluntati. Si quis ergo sponte velit sibi pœnam assumere pro peccatis, debet talem assumere, quæ repugnet naturali ipsius inclinationi: alioqui non erit illi pœna, quia non erit illi malum aut incommodum, quod tamen est de ratione pœnæ. Dices secundò, Negatio gratiæ est quædam pœna à Deo inflicta, & tamen fieri potest, vt neque naturæ, neque voluntati sit contraria. Non naturæ, quia cùm gratia non sit homini connaturalis, negatio gratiæ non potest esse contra naturam hominis. Nec voluntati, quia multi peccatores sunt, qui non curant gratiam Dei, ac proinde carentia gratiæ non est contraria ipsorum voluntati. Respondeo. Non est necesse, vt pœna talis sit, cui voluntas actu repugnet, sed satis est, talem esse, cui voluntas repugnaret, si illam rectè æstimaret & perpenderet. Tertia conditio est, quòd pœna debeat infligi ad vindicandam culpam. Ita D. Thomas in 2. 2. quæst. 46. art. 6. ad. 2. & D. Augustinus l. 1. retract. cap. 9. vbi sic habet: *Omnis pœna, si iusta peccati pœna est, supplicium nominatur.*

2. Secunda Conclusio. Reatus pœnæ nihil aliud est, quàm morale quoddam debitum, seu obligatio, quæ ex peccato nascitur ad pœnam subeundam. Ita Scholastici in 2. d. 42. & in 4. d. 14. Nota, posse aliquem duobus modis obligari ad pœnam. Primò, propter culpam à se commissam. Secundò, propter culpam ab alio commissam, cuius satisfactionem in se recipit. Prior obligatio dicitur reatus pœnæ, non autem posterior. Vnde Christus, licèt obligatus esset ad pœnam subeundam pro genere humano, tanquam fide-iussor, non tamen erat reus pœnæ, quia non contraxit illam obligationem ex propria culpa. Hinc sequitur, reatum non esse aliquod accidens physicum, sed solùm morale debitum, quod quis per actum peccati contrahit ad subeundam pœnam, & esse reum nihil aliud est, quàm ratione peccati commissi posse puniri secundùm rectam rationem. Vnde ex parte Dei, vel iudicis, importat ius quoddam morale, quod acquirit ad vindictam de peccatore sumendam.

3. Tertia Conclusio. Reatus pœnæ est aliquid medium inter culpam & pœnam, & ab vtroque distinguitur. Probatur primò, quia oritur ex culpa tanquam ex causa; & antecedit pœnam. Secundò, quia sine vtroque esse potest. Nam sæpè fit, vt sublatâ culpâ, maneat reatus pœnæ saltem temporalis iuxta Concil. Trident. sess. 6. canon. 30. Similiter sæpè fit, vt aliquis fiat reus æternæ pœnæ per peccatum mortale, & tamen non puniatur æterna pœna, quia nimirum agit pœnitentiam in hac vita.

4. Dices: Reatus pœnæ non videtur esse aliud, quàm ipsa culpa, quia per ipsam culpam est homo dignus pœna. Vnde D. Dionys. de diuinis nominibus dicit, puniri non esse malum, sed fieri pœna dignum, quod de malo culpæ necessariò intelligendum est. Et confirmatur, quia omne malum vel est pœnæ, vel culpæ, vt docet D. Thom. 1. p. q. 88. art. 5. Sed reatus est quoddam malum, & non est malum pœnæ, ergo est malum culpæ. Respondeo, Homo est dignus pœna per culpam, tanquam per radicem, non autem formaliter, ac proinde *esse dignum pœna*, dicitur à Dionysio malum culpæ, non in se, sed in radice. Ad D. Thomam respondeo, omne malum vel esse pœnæ, vel culpæ, vel saltem ad alterutrum reuocari. Itaque reatus pœnæ est quoddam malum: quod ex parte termini pertinet ad pœnam, & ex parte radicis ad culpam: magis tamen pertinet ad culpam, quia antecedit pœnam, & necessariò sequitur ex culpa. Vnde propriè à Deo fieri non potest, sicut neque culpa.

5. Qvarta Conclusio. Pœna, & reatus pœnæ non eodem modo sunt effectus peccati, vt colligitur ex Tho. q. 87. art. 1. ad 2. Et probatur, quia reatus pœnæ directè procedit à peccato, & inseparabiliter, & necessariò ex illo consequitur. Nam qui peccat, eo ipso quòd peccat, necessariò constituit se dignum pœna. Pœna verò cum sit bona & iusta, non potest directè causari à peccato, sed solùm dispositiuè; quia scilicet homo per peccatum disponitur, vt sit dignus, cui pœna legitimè infligatur.

6. Qvinta Conclusio. Homo per peccatum actuale obligatur ad triplicem pœnam, vt docet D. Tho. q. 87. art. 1. Ratio est, quia peccator peruertit triplicem ordinem, quando peccat. Agit enim

contra rationem, contra legem humanam, & contra legem diuinam: Vnde triplicem pœnam incurrit; vnam à seipso, quæ consistit in remorsu conscientiæ alteram ab homine iudice, tertiam, à Deo.

QVÆSTIO II.

An omnis pœna sit propter aliquam culpam?

THeologi cum D.Th.q.87.art.7. distinguunt triplicem pœnam: vnum medicinalem, alteram satisfactoriam, tertiam propriè dictam seu pœnam simpliciter.

1. PRIMA CONCLVSIO. Pœna medicinalis, quatenus pœna est, semper supponit culpam: quatenus verò medicina est, potest infligi propter alium finem. Prior pars probatur, quia illa pœna, quatenus habet rationem pœnæ, est aliquod malum; sed omne malum, quod contingit homini, est propter peccatum, siue actuale, siue originale, iuxta illud D. August. Ser.139. de temp. *Malorum omnium nostrorum causa peccatum est.* Posterior probatur, quia pœna quatenus medicina est, non habet rationem mali, sed boni vtilis, quia ordinatur ad consequendum maius bonum. Hoc modo detrimenta rerum corporalium & temporalium sæpè habent rationem medicinæ, quia sæpè à Deo permittuntur propter bonum animæ. Iuxta hanc conclus. facilè intelligitur, quomodo Deus in hac vita sæpè affligat quosdam homines varijs morbis & calamitatibus. Nam huiusmodi mala non essent in mundo, nisi per peccatum originale excidissemus ex statu innocentiæ, & tamen Deus ordinat illa sæpè ad bonum finem, nempe ad salutem animarum: quo sensu intelligendum est illud Ioannis 9. 2. *Rabbi quis peccauit? hic, an parentes eius, vt cæcus nasceretur? Respondit Iesus: neque hic peccauit, neque parentes eius, sed vt manifestentur opera Dei in illo, &c.* Nam illa cæcitas ex vna parte erat malum quoddam pœnale, sic ortum habuit ex peccato originali; ex alia verò parte, ordinabatur ad maius aliquod bonum, nempe ad conuersionem illius hominis cæci, & ad gloriam Dei manifestandam, & sic à Deo infligebatur huic potius homini, quàm alicui alteri, non quòd ille aut parentes eius magis id meriti essent, quàm alij, sed quia Deus in illo volebat potius manifestare suam potentiam & gloriam, quàm in aliis.

2. Quæres: An hæc pœna medicinalis semper consistat in priuatione donorum corporis, vel fortunæ, & nunquam in priuatione bonorum spiritualium. Ratio dubitandi est, quia Deus sæpè negat alicui singularem gratiam & protectionem, & permittit illum labi in peccatum, vt postea fiat humilior & feruentior; ergo negotio bonorum spiritualium aliquando habet rationem medicinæ. Respondeo cum D. Thom. q.87.art.8. solam priuationem rerum corporalium, & temporalium esse medicinam, non autem spiritualium. Ratio ipsius est, quia medicina debet ordinari ad maius aliquod bonum consequendum; sed priuatio gratiæ per se non ordinatur ad maius bonum consequendum, sed potius impedit hominem, quia constituit illum impotentem ad bene operandum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Pœna satisfactoria necessariò supponit culpam, non tamen semper in illo, qui pœnã patitur. Prior pars patet, quia satisfactio non habet locum, nisi vbi est debitum. Posterior patet in Christo, qui satisfecit pro peccatis nostris. Item, in aliis iustis, qui possunt pro alijs satisfacere. iuxta illud Coloss.1.24. *Adimpleo quæ desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius, quod est Ecclesia:* & hoc modo iusti in hac vita sæpè satisfaciunt pro ijs, qui sunt in Purgatorio. Ratio sumitur ex coniunctione charitatis, ex qua fit, vt omnes iusti componant vnum corpus. 1. Cor. 12. Membra autem vnius corporis possunt se inuicem iuuare. Ibidem.

4. TERTIA CONCLVSIO. Pœna simpliciter seu propriè dicta semper est effectus alicuius culpæ, vt patet ex definitione pœnæ superiùs data. *Nam pœna est malum quoddam inflictum ad vindicandam culpam.* Hinc dici solet, culpam & pœnam esse correlatiua. Vide Augustinum loco citato. Quæres: Vnde cognosci possit an sit pœna simpliciter, an satisfactoria, aut medicinalis? Respondeo, Pœna medicinalis & satisfactoria, quæ pro alio suscipitur, semper est pœna aliqua temporalis huius vitæ in rebus temporalibus: pœna verò propriè dicta, non solum est huius vitæ, sed etiam alterius in Inferno & Purgatorio, nec tantùm in rebus temporalibus, sed etiam in spiritualibus.

QVÆSTIO III.

An aliquis puniatur aliquando pro peccato alterius?

1. PRIMA CONCLVSIO. Pœnâ satisfactoriâ potest aliquis puniri pro peccato alterius, sine sua culpa. Ita D. Thom. q.78.art. 8. Et patet primò, in Christo, qui innocens pro nobis satisfecit. Secundò, in hominibus iustis, qui satisfaciunt pro existentibus in Purgatorio.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Pœna medicinali potest etiam aliquis puniri pro alio in temporalibus. Ita D. Thomas ibidem. Et probatur, quia Deus aliquando aufert filios innocentes ob peccata parentum, vt patet in Filio Dauidis nato ex adulterio. Nam eiusmodi mors, respectu parentum est pœna, quia Deus punit illos propter sua peccata: at respectu filiorum, est medicina præseruatiua, quia Deus aufert illos tempestiuè ex hac vita, ne amittãt innocentiam, si diutius viuerent. Vnde propriè loquendo, non tam filij puniuntur, quàm parentes in filiis, quia respectu filiorum non est pœna, sed medicina. Non tamen eiusmodi mortem, etiam respectu filiorum posse dici pœnam, si respiciamus peccatum originale, propter quod morti obnoxii sumus.

3. TERTIA CONCLVSIO. Pœnâ propriè dictâ nemo vnquam punitur pro peccato alterius, nisi in ipso qui punitur sit sufficiens culpa & meritum illius pœnæ. Patet ex Scriptura, quia Ezech. 18. 2. reprehendit Deus Iudæos quod dicerent: *Patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum obstupescunt:* id est, Patres nostri peccauerunt, & nos propter peccata eorum punimur, & minatur illis, sic hoc ampliùs dixerint, his verbis: *Anima quæ peccauerit ipsa morietur: filius non portabit iniquitatem patris, &c.* Eodem spectat illud Ierem. 31. 29. *In diebus illis non dicent vltrà, Patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum obstupuerunt: sed vnusquisque in iniquitate sua morietur.* Et illud Apostoli ad Gal. 6. 4. *Vnusquisque onus suum portabit.*

4. Prima obiectio, Exod. 2. 5. *Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem.* Respondeo, hoc intelligendum est de filiis, qui imitantur peccata suorum parentum, vt explicat D. Hieron. super Ezech. 38. D. Augustin. super Psal. 108. & alii passim. Et patet ex ipso contextu, qui sic habet: *Visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem eorum qui oderunt me.*

5. Secunda obiectio. Heli Sacerdos punitus est propter peccata filiorum, vt patet 1. Reg. 2. Item multa millia de plebe perierunt propter peccata Dauidis. 2. Reg. 14. Respondeo, Heli, & subditi Dauidis non

caruerunt propriis peccatis. Dicuntur tamen propter peccata aliorum puniti esse, quia nisi aliorum peccata accessissent, non fuissent adhuc puniti. Est enim certa quædam peccatorum mensura, qua completa, Deus solet punire regna, respublicas & familias, iuxta illud Matth. 23. 32. *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Ad quam mensuram singuli addunt sua peccata, & sic tota *Multitudo propter singulorum peccata dicitur* puniri, quatenus illa mensura sine illis peccatis non esset plena.

QVÆSTIO IV.

An peccatum possit esse pœna peccati?

1. IN peccato tria spectari possunt. Primò, quædam antecedentia, vt est permissio peccati, & negatio gratiæ. Secundò, quædam subsequentia, vt tristitia & vermis conscientiæ: Item, labor & molestia actum peccati concomitans. Tertiò, ipsum peccatum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ea quæ antecedunt vnum peccatum, possunt esse pœna prioris peccati. Nam Deus sæpe permittit aliquem labi negando illi suam gratiam, quia iam antea peccauerat, & malè vsus fuerat donis gratiæ vel naturæ, iuxta illud Rom. 1. 28. *Propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ea quæ sequuntur ex peccato, vt tristitia & vermis conscientiæ, vel quæ actum peccati comitantur, vt labor, vel molestia, possunt etiam esse pœna peccati. Prior pars patet experientia, quia multi cruciantur in conscientia post peccatum admissum. Vnde & illa celebris sententia D. August. in l. 1. confess. c. 12. *Iussisti Domine, sic est, vt pœna sua sit sibi omnis inordinatus animus.* Posterior patet ex illo Sapientiæ 5. 7. *Lassati sumus in via iniquitatis, & perditionis, & ambulauimus vias difficiles.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Peccatum ipsum secundum se, non potest ita esse pœna alterius peccati, vt Deus propter culpam præcedentem velit peccatorem incidere in aliud peccatum, aut ad aliud alium excitare, vel inducere. Probatur primò ex dictis, quia Deus nullo modo est causa vel auctor peccati. Secundò, quia culpa & pœna habent naturam & essentiam planè contrariam, ac proinde, culpa non potest esse pœna. Antecedens patet, quia culpa consistit in actione, pœna in passione, teste August. Item culpa est voluntaria, pœna inuoluntaria ex eodem Augustin. l. de fide ad Petrum. Item pœna est obiectum iustitiæ, ac proinde potest directè intendi & appeti, non autem culpa. Item, Deus est auctor pœnæ, iuxta illud. *Non est malum in ciuitate quod non fecerit Dominus,* non tamen est auctor culpæ. Item peccator potest compelli ad pœnam, non tamen ad culpam.

QVÆSTIO V.

An pœna peccato debita, sit æterna?

1. PRimus error est, pœnas damnatorum non fore æternas, sed certo tempore duraturas. Ita Origenes, teste August. l. de hær. c. 43. quanquam multi sint, qui conentur Origenem ab hoc errore liberare, quasi non ab ipso, sed ab æmulis ipsius operibus eius insertus sit.

2. Secundus error est, pœnas dæmonum fore æternas, non hominum. Ita sensisse D. Hieronymum docet Ruffinus l. 1. contra eundem, propter verba eius lib. 5. in Esaiã, quæ habentur in glossa ordinaria. Isai. 14. vbi dæmoni loquens ait: *Etiam si omnes animæ aliquando habuerint requiem, tu nunquam habebis.* Sed quòd hæc non fuerit Hieronymi sententia, satis constat ex Apologia ipsius contra Ruffinum. Igitur verba illa per quandam exaggerationem impossibilẽ sũt intelligenda. Vide D. Tho. in 4. d. 46. q. 2.

3. Tertius error est, pœnas Christianorum non fore æternas. Hic etiam error imponitur Hieronymo, propter verba eius l. 1. contra Pelagium. Sed vt patet ex contextu, loquitur de pœnis purgatorij. Vide D. Aug. l. de fide & oper. c. 15. & in Enchir. c. 67. vbi impugnat hunc errorem.

4. Quartus error est, pœnas eorum hominum, qui fuerunt ante Christi aduentum, non fuisse perpetuas, quia per Christum descendentem ad inferos fuerunt liberati, aliorum verò pœnas, post Christi aduentum esse perpetuas. Ita refert D. Aug. l. de hæres. c. 79. & Alfon. à Castro in lib. de hæres. v. infernus, hær. 2.

5. PRIMA CONCLVSIO. Vnicuique peccato mortali duplex respondet pœna: vna damni, altera sensus. Pœna damni, est carentia visionis beatificæ, exclusio à regno cœlorum, iuxta illud 1. Cor. 6. *Iniqui regnum Dei non possidebunt.* Pœna sensus est, quæ infligitur ab igne infernali, iuxta illud Mat. 25. 41. *Discedite à me maledicti in ignem æternum.* Rationem vtriusque pœnæ reddit D. Thom. q. 87. art. 4. quia in peccato mortali sunt duo, conuersio ad creaturam, & auersio à Deo. Vtrique ergo debet correspondere pœna proportionata. Auersioni meritò imponitur pœna damni, quia æquum est, vt is, qui se sponte auertit à Deo, maneat auersus à Deo, & nunquam in eius conspectum & amicitiam admittatur. Conuersioni autem respondet pœna sensus, quia æquum est, vt is qui se inordinatè conuertit ad creaturam, patiatur aliquid à creatura.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Vtraque pœna erit æterna. Matth. 25. 46. *Ibunt, hi in supplicium æternum.* Isai. 66. 24. *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur.* Ratio potest esse duplex. Vna sumitur ex Dei voluntate, quia cùm totius creaturæ perfectissimum habeat dominium, potuit etiam peccatum mortale sub æterna pœna prohibere, sicut è contrario potuit etiam meritum æterno præmio remunerari. Altera sumitur ex natura ipsius peccati, quia peccatum mortale & malitia eius per se æterna est. Nam qui semel mortaliter peccauit, non potest vnquam suis viribus ab illo malo se liberare, etiamsi in perpetuum viuat: ergo malum illius tale est, quod naturæ viribus tolli aut expiari non potest; ergo ex se æternum est: ergo æternam pœnam meretur.

7. Obiectio. Deus est summè clemens & misericors: ergo non puniet in æternum, etiamsi habeat perfectissimum dominium omnium creaturarum, & confirmatur, quia ipsius misericordia maior est, quàm iustitia, iuxta illud Psal. 144. *Miserationes eius super omnia opera eius*: Atsi puniret peccatores in æternum, iam eius iustitia esset maior, quàm misericordia. Respondeo, Deus est, & misericors & iustus. Misericordiam præcipuè ostendit in hac vita, iustitiã in altera. Dicitur autem misericordia eius esse maior, quàm iustitia, duobus modis, 1. quia cùm potuisset omnes homines, propter peccatum Adami, perpetuò excludere à regno cœlorum secundùm iustitiam, voluit tamẽ omnes redimere, & illis regnum cœlorum aperire, quæ summa misericordia est. 2. quia etiam in inferno non sumit tantam vindictam de peccatoribus, quanta illis debetur, vt clariùs dicam seq. quæst.

QVÆSTIO VI.

An pœna peccato debita sit infinita intensiuè.

1. PRIMA CONCLVSIO. Tam pœna sensus, quàm pœna damni, simpliciter finita est; licet pœna damni sit infinita secundùm quid. Probatur, quia pœna sensus consistit in cruciatu ignis: sed actio ignis non potest esse intensiuè infinita, nec

potest producere qualitatem intensiuè infinitā. Similiter pœna damni consistit in priuatione visionis beatificæ: sed visio beatifica simpliciter finita est, quoad intensionem: ergo & priuatio eius. Potest tamen dici infinita secundum quid, quia licet immediatè sit priuatio boni finiti, nempe visionis beatificæ, tamen mediatè & remotè est priuatio boni infiniti, nempe ipsius Dei, qui videtur.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Pœna peccati mortalis non solùm finita est de facto, sed etiam de iure, quia scilicet non debetur illi pœna simpliciter infinita. Ita D. Thom. quæst. 87. art. 4. Probatur primò, quia malitia peccati mortalis est simpliciter finita: ergo ex natura sua non meretur pœnam simpliciter infinitam. Secundò, quia alioqui omnia peccata mortalia essent meritoria æqualis pœnæ, quod est absurdum. Tertiò, quia iusti vno actu charitatis non merentur præmium infinitum: ergo neque iniusti vno peccato pœnam infinitam.

3. TERTIA CONCLVSIO. Pœna peccati mortalis non solùm de facto infinita est, sed etiam minor, quàm in rigore deberet esse. Hoc sensu dicunt Theologi *Deum punire infrà condignum*, & probant ex illo Psalm. 24. 10. *Vniuersæ viæ Domini misericordia & veritas.* Et Psal. 76. 10. *Nunquid obliuiscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua misericordiam suam?*

CAPVT IX.

De peccato originali.

QVæritur 1. An detur aliquod peccatum originale in posteris Adami. 2. An hoc peccatum sit substantia, vt putauit Illyricus. 3. An sit concupiscentia, vt docent Lutherani & Caluinistæ. 4. An sit aliqua morbida qualitas, vt sentiūt nonnulli Catholici. 5. An sit ipsamet Adami præuaricatio, vt existimant Albert. Pighius, & Ambrosius Catharinus. 6. An sit priuatio iustitiæ originalis, vt est communior Catholicorum sententia. 7. In quo subiecto sit peccatum originale. 8. Quæ sit causa efficiens peccati originalis, & quomodo hoc peccatum transfundatur in posteros. 9. A quo transfundatur in posteros, an ab Adamo, an ab Eua, an ab vtroque. 10. Ad quos transfundatur, omnino ad omnes. 11. Qui sint effectus peccati originalis in hac vita. 12. Qui sint effectus illius post hanc vitam:

QVÆSTIO I.

An detur aliquod peccatum originale in posteris Adami?

1. NEgant Pelagiani, asserentes peccatum Adami nocuisse ipsi soli, non autem posteris, nisi fortè exemplo & imitatione. Idem docent Anabaptistæ, Zvvinglius, Iacobus Faber, Erasmus apud Bellarmin. lib. 4. de statu peccati, cap. 2. & seq.

2. PRIMA CONCLVSIO. Datur reuera aliquod peccatum propriè dictum, quod contrahimus in conceptione, & in quo nascimur. Est vnum ex præcipuis fidei nostræ fundamentis, teste Augustin. lib. 1. contra Iul. cap. 2. Et probatur primò ex Script. Iob. 14. 4. *Quis potest facere mundum, de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es?* Psal. 50. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea.* Eph. 2. 3. *Eramus & nos natura filij iræ sicut & cæteri.* Secundò probatur ex Patribus & variis Conciliis, quibus damnatus est error Pelagianorum apud eundem Bellarm. cap. 6. Tertiò, probatur duplici ratione. Prior sumitur ex necessitate Baptismi. Nam paruuli ideo baptizantur, vt deleatur eorum peccatum, vt fiant hæredes regni cælorum, à quo nemo nisi ob peccatum excluditur: ergo signum est, paruulos nasci cum aliquo peccato. Respondebant Pelagiani, eos baptisari, non vt peccatum abluatur sed solùm vt fiant hæredes regni cœlorum, vt refert Aug. lib. de hæres. cap. 88. Sed contra est, quia Baptismus à Christo institutus est in remissionem peccatorum, vt patet tum ex ipsa materia & forma Baptismi, quæ ablutionem significant: tum ex illo Actor. 2. 38. *Baptizetur vnusquisque vestrum in remissionem peccatorum.* Posterior ratio est, Christus est vniuersalis redemptor omnium hominum, non tantùm adultorum, sed etiam infantium iuxta illud. 2. Cor. 5. 15. *Pro omnibus mortuus est Christus.* Et Ioan. 1. 29. *Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Illud peccatum in quo nascimur, deriuatur in nos ex peccato Adami per seminalem generationem. Probatur primò ex Script. Ro. 5. 12. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransijt, in quo omnes peccauerunt.* Et infrà, *Per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi.* Nec valet responsio Pelagianorum, qui dicebant, peccatum intrasse in hunc mundum, non propagatione sed imitatione. Nam Apostolus contrarium docet Ephes. 2. 3. *Eramus natura filij iræ*: Secundò probatur ex Patribus & Concilijs apud Bellarminū. Tertiò, ratione, quia Deus constituerat Adamum, quasi caput & principium totius humani generis & omnium posterorum voluntates in illius voluntate collocauerat, ita vt peccante Adamo, omnes posteri censerentur in eo peccare, quod etiam factum est iuxta illud Rom. 5. 12. *In quo omnes peccauerunt.* Vide D. Augustinum lib. 3. de pec. mer. & remis. cap. 7.

4. Quæres: Quare Deus voluerit vt si Adam peccaret, censerentur omnes posteri in eo peccare? Respondeo. Hoc factum est iusto Dei iudicio, sed occulto, vt docet D. August. lib. 5. contra Iulian. c. 5. & D. Bernard. Serm. 1. de Dom. 1. post Octauam Epiphaniæ.

5. TERTIA CONCLVSIO. Illud peccatum, quod in nos deriuatur ab Adamo, vocatur originale, quia in prima nostra origine seu conceptione illud contrahimus. Vocatur etiam peccatum naturæ, quia non committitur propria voluntate, sed per naturalem generationem nobis communicatur, vt inferiùs explicabo iuxta illud. *Eramus natura filij iræ.* vide D. August. lib. 2. de pecc. mer. cap. 10.

6. Prima obiectio. Ezech. 18. 20. *Filius non portabit iniquitatem patris.* Respondeo, nisi sit particeps peccati patris. Potest autem duobus modis esse particeps. Primò, si imitetur peccatum patris. Secundò si ipsius voluntas constituatur in voluntate parentis, tanquam in capite & principio totius posteritatis. Hoc modo sumus participes peccati Adæ.

7. Secunda obiectio. 2. Corinth. 5. 10. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque in proprio corpore sicut gessit, siue bonum, siue malum.* At paruuli nihil gesserunt. Respondeo. Vel Pelagiani volunt hunc locum intelligendum esse de solis adultis, & sic non valet obiectio: vel etiam de paruulis, & tunc quæram, quid boni gesserint paruuli baptizati? quod si satis est, eos gessisse bonum per alios, etiam satis erit, paruulos non baptizatos gessisse malum par alios. Vide D. August. lib. 6. contra Iulian. cap. 2.

8. Tertia obiectio. Rom. 4. 15. *Vbi lex non est, ibi præuaricatio non est*: sed paruulis non est lex quia non est illis cogitatio legis: ergo nec præuaricatio. Respondeo. Illa lex, quæ data est Adamo in paradiso de non comedendo fructum, fuit etiam data omnibus eius posteris in illo: & quia ille trāsgressus est legem, omnes quoque posteri in illo transgressi sunt, iuxta illud Apostoli. *In quo omnes peccauerunt*

9. Quarta obiectio. Rom. 5. 19. *Per vnius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi.* Hinc colligebant Pelagiani, Peccatum Adami non deriuari in posteros propagatione, sed imitatione. Nam si propagatione deriuaretur, iam omnes æqualiter illud contraherent: at Apostolus dicit non omnes, sed multos illud contrahere: ergo non loquitur de propagatione, sed de imitatione. Respondeo. Apostolus vtrumque dixit, & *multos*, & *omnes*. Nam antea dixerat, peccatum Adæ transiisse in omnes, & similiter iustitiam Christi transire in omnes. Nunc dicit, per inobedientiam Adæ multos constitui peccatores, & similiter per obedientiam Christi multos constitui iustos. Qui sunt illi multi? nempe omnes, qui ex Adamo nascuntur per seminalem generationem: & similiter omnes qui in Christo renascuntur per Baptismum. Hi ergo & multi sunt, & omnes sunt: non quidem simpliciter omnes (quia Eua & Christus non sunt constituti peccatores per Adamum, nec infideles constituti sunt iusti per Christum) sed omnes, qui ex Adamo & Christo nascuntur. Eodem sensu dictum Genes. 17. 5. *Patrem multarum gentium constitui te.* Et cap. 22. 18. *In semine tuo benedicentur omnes gentes.* Vbi patet, eos qui promittuntur Abrahæ in filios, nunc dici *multos*, nunc *omnes*, quia omnes sunt in certo quodam genere, non tamen omnes respectu totius humani generis.

10. Quinta obiectio Ro. 5. 12. *Per vnum hominem peccatum in mundum intrauit.* Hinc colligebant Pelagiani, peccatum intrasse in mundum per imitationem, non autem per generationem. Si enim per generationem intrasset, iam non intrasset per vnum hominem, sed per duos, quia generatio requirit marem & fœminam. Respondet August. lib. 2. hypognosticon virum & mulierem coniunctos per matrimonium, non esse duo, sed vnum iuxta illud Matth. 19. 6. *Non sunt duo, sed vna caro.* 2. Respondet vtrumque dictum esse in Scriptura, & *per vnum*, & *per vnam*, intrasse peccatum in hunc mundum vt satisfieret curiosis Pelagianis. Nam loco citato dicitur: *per vnum hominem.* At Ecclesi. 25. 33. dicitur. *A muliere factum est initium peccati, & per illam omnes morimur.* 3. Responderi potest Adamum esse primariam causam peccati, non autem Euam, quia peccatum Adami transit per posteros, non autem peccatum Euæ.

11. Sexta obiectio. Rom. 5. 14. *Regnauit mors ab Adam vsque ad Mosen, etiam in eos, qui non peccauerunt in similitudinem præuaricationis Adæ.* Hinc colligit Zvvinglius mortem quidem ex Adamo trahi, non autem peccatum, quia multi non peccauerunt in similitudinem præuaricationis Adæ. Respondeo. Apostolus duo præstat in illis verbis. 1. Probat ante legem Mosaïcam fuisse peccatum in mundo, & omnes homines fuisse peccatores. Hoc autem probat ex effectu peccati, nimirum ex morte, cui omnes erant obnoxij. 2. Ostendit pœnam mortis ita fuisse communem omnibus, vt nemo fuerit exceptus etiam si nunquam actualiter propria voluntate peccasset. Itaque sensus verborum Apostoli hic est, mors regnauit etiam in eos, qui Adamum in actuali peccato non sunt imitati.

12. Septima obiectio. Iustitia Christi nihil prodest non credentibus: ergo etiam peccatum Adæ nihil obest non peccantibus; sed infantes non peccant, iuxta illud Rom. 9. 11. *Antequam aliquid boni egissent aut mali*: ergo. Respondeo, iustitia Christi nihil prodest iis qui nullo modo credunt, nec propria, nec aliena fide: eodem modo peccatum Adæ nihil obest illis, qui nec propria, nec aliena voluntate peccant. Infantes autem licet propria volūtate nihil boni aut mali agant, iuxta locum citatum, tamen aliena voluntate peccarunt cum ille peccauit, in quo omnes peccauerunt. Vide D. Aug. l. 3. de pecc. mer. & re. c. 2.

13. Octaua obiectio. Si peccatum originale per generationem à parentibus traheretur, sequeretur, coniugium esse malum, quia esset causa peccati. Respondeo, non sequitur, quia coniugium secundum se non est causa peccati, sed tantùm per accidens. Nam infans non ideo nascitur cum peccato, quia ex coniunctione viri & fœminæ nascitur, quod est proprium coniugij (alioqui etiam in statu innocentiæ fuisset natus cum peccato, quod tamen falsum est) sed ideo nascitur cum peccato, quia accidit naturæ humanæ quæ per coniugium propagatur, vt à primo parente corrupta ac vitiata fuerit. Vnde coniuges, dum filios generant, naturam quidem corruptam ac vitiatam propagant, sed tamen culpa illius corruptionis non ad ipsos sed primum parentem pertinet. Vide D. Aug. in 2. lib. de nup. & concupisc.

14. Nona obiectio. Peccatum non est in corpore, sed in anima: at animæ posterorum non trahuntur ex Adamo per naturalem generationem: ergo nec peccatum. Hæc obiectio soluetur infrà suo loco.

QVÆSTIO II.

An peccatum originale sit subsistens?

1. Affirmat Mathias Illyricus in libell. de peccato orig. vbi tria potissimùm asserit. Primò, peccatum originale esse substantiam, non accidens. 2. hanc substantiam esse à diabolo factam, & esse viuam & essentialem imaginem diaboli, idque per veram transformationem substantialem. Tertiò, hanc substantiā non esse aliud, quàm ipsam animam rationalem, quæ tota substantialiter corrupta est, & ex imagine Dei transformata in imaginem diaboli.

2. Prima Conclusio. Peccatum originale non est ipsa anima rationalis in homine. Probatur primò, quia anima creatur immediatè à Deo, at peccatum non est à Deo. Secundò, anima est immortalis & incorruptibilis: ergo non potest substantialiter transmutari. Tertiò, vel illa substantialis transmutatio fit in ipsa creatione, vel postea. Non prius, quia *solus* Deus effectiuè concurrit ad creationem. Nec posterius, quia nulla creatura potest transmutare substantiam animæ, cùm sit immortalis.

3. Secunda Conclusio. Peccatum originale non est ipsa natura vel essentia, vel substantia hominis. Probatur primò, quia diabolus nec producit substantiam hominis, nec substantialiter transformat. Secundò, quia anima rationalis est præcipua pars substantiæ hominis: sed anima non potest substantialiter transformari: ergo nec substantia hominis. Tertiò, quia Christus habet naturam humanam eiusdem speciei nobiscum: sed ipsius natura non est substantialiter peccatum originale: ergo nec nostra.

4. Prima obiectio. Quando scriptura describit peccatum originale, vtitur verbis substantiam significantibus; ergo peccatum originale est substantia. Antecedens patet Rom. 6. 6. *Vetus homo noster simul crucifixus est, vt destruatur corpus peccati.* Hîc peccatum vocatur verus homo, & dicitur habere corpus: ergo est substantia. Et infrà vers. 12. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Hîc peccatum dicitur regnare: ergo est viua substantia, non accidens mortuum. Et 2. Corinth. 5. 21. *Eum qui non nouerat peccatum, pro nobis peccatum fecit.* Hic Christus dicitur esse factus peccatum: sed Christus est substantia; ergo peccatum est substantia. Respondeo ad primum locum, per veterem hominem figuratè significari veterem vitam, quæ agitur in peccatis, & similiter per nouum hominem significari nouam vitam, quæ

agitur per virtutem. Ratio est, quia si propriè loquamur, verus homo est Adam qui peccauit, & nouus homo est Christus, qui sanctè vixit. Hinc fit vt figuratè per veterem hominem significetur vita mala, per nouum, vita sancta. Hoc sensu loquitur Apostolus ad Ephes. 4. & ad Coloss. 3. quando iubet *exui veterem hominem, & indui nouum.* Nihil enim aliud vult significare, quam vt deponamus vitia, & induamus virtutes, vt apertè patet ex illo Colos. 3. vers. 8. *Deponite iram, indignationem, malitiam.* Et paulò post: *Induite benignitatem, humilitatem, modestiam.* Porrò per corpus peccati intelligitur tota congeries peccatorum, quam viuendo contraximus. Ad secundùm respondeo, nomine peccati intelligi concupiscentiam, quæ metaphoricè regnare dicitur, quando ardentiùs incitata extorquet consensum voluntatis. Vocatur autem concupiscentia peccatum per metonymiam, quia est causa & effectus peccati. Ad tertium respondeo, Christum vocari peccatum, quia fuit hostia pro expiatione peccati.

5. Secunda obiectio. Peccatum originale est fons omnium peccatorum: sed fons omnium peccatorum est cor, iuxta illud Matth. 15. 16. *De corde exeunt cogitationes malæ, adulteria, furta, &c.* Cor autem est substantia: ergo peccatum originale est substantia. Respondeo primò, ex puris affirmatiuis in secunda figura nihil sequitur. Secundò, maior falsa est, quia peccatum originale nec fuit fons peccati primorum parentum & Angelorum, nec est fons peccatorum omnium, quæ iam committuntur ab hominibus. Tertiò, etiam si maior esset vera, tamen non rectè sequeretur conclusio. Nam alio modo peccatum originale, alio modo cor est fons peccatorum. Nam cor, siue anima, est fons peccatorum per modum principii actiui & intrinseci: At peccatum originale per modum remouentis obstaculum, aut aliquo alio modo, iuxta diuersas sententias de peccato originali.

6. Tertia obiectio. Quidquid pugnat cum lege, peccatum est: sed caro, seu totus homo carnalis pugnat cum lege, iuxta illud Galat. 5. 17. *Caro concupiscit aduersus spiritum*: ergo totus homo peccatum est. Homo autem est substantia: ergo peccatum est substantia. Resp. Maior falsa est, quia non omne quod repugnat legi, peccatum est, tametsi omne peccatum repugnet legi. Potest enim variis modis aliquid repugnare legi, seu rectitudini alicuius regulæ. Primò effectiuè, & sic homo efficiens actum malum, pugnat cum lege. Secundò priuatiuè, & sic malitia seu deformitas actus pugnat cum lege, quia est priuatio rectitudinis præscriptæ à lege. Tertiò contrariè, & sic vna lex potest repugnare alteri, quia præcipit contrarium. Igitur maior vera est in secundo sensu, non autem in reliquis.

7. Quarta obiectio. Imago Dei in homine fuit substantia, non accidens: sed homo per peccatum amisit imaginem Dei, & induit imaginem diaboli, iuxta illud Ioan. 8. 44. *Vos ex patre diabolo estis*, ergo induit nouam substātiam, quæ est peccatum originale. Respon. Imago Dei, quæ est in nobis, tribus modis considerari potest. Primò, quoad naturam, & sic est ipsa anima rationalis quæ per peccatum nec amissa, nec substantialiter transformata est. Secundò, quoad habitum, & sic est gratia sanctificans, qua ornatur anima seu naturalis imago Dei. Hæc autem gratia fuit perdita per peccatum, & ad eam recuperandam hortatur nos Apostolus, Ephes. 4. *Renouamini spiritu mentis vestræ.* Tertiò, quoad actum, & sic est actualis cognitio & dilectio Dei. Illud autem. *Vos ex patre diabolo estis*, nihil aliud significat, quàm quòd Iudæi imitarentur diabolum in suis peccatis. Vide D. Aug. lib. contra Adimant. cap. 3. vbi docet, tribus modis aliquos dici filios aliorum. Primo per naturam, quo pacto Abel fuit filius Adami. Secundo per doctrinam quo pacto D. Paulus vocat Corinthios suos filios. Tertio per imitationem, quo pacto omnes fideles dicuntur filij Abrahæ, & omnes peccatores filij diaboli.

8. Quinta obiectio. Accidens est, quod potest abesse & adesse præter subiecti corruptionem: sed peccatum originale non potest adesse animæ sine ipsius corruptione, quia reuera corrumpit animam ideoque dicitur mors animæ: ergo non est accidens, sed substantia. Respondeo: peccatum originale non propriè, sed metaphoricè vocatur mors animæ, quia anima reuera non corrumpitur, cū sit immortalis, sed gratia sanctificans quæ inhæret animæ, corrumpitur: & quia gratia est quasi vita animæ coram Deo, ideo corruptio gratiæ solet vocari mors animæ.

QVÆSTIO III.

An peccatum originale sit concupiscentia?

1. Nomen cōcupiscentiæ tribus modis vsurpatur. Primo, pro fomite seu naturali inclinatione ad malum. Secundo, pro motu concupiscentiæ inuoluntario. Tertiò, pro motu concupiscentiæ voluntariò. Est ergo quæstio, an concupiscentia primo modo sumpta, sit peccatum originale. Affirmant Lutherani & Caluinistæ, qui hanc concupiscentiam alio nomine appellant *hæreditariam naturæ nostræ corruptionem seu prauitatem, quæ reos faciat nos damnationis.*

2. Prima Conclvsio. Corruptio naturæ, quam contraximus per peccatū primi parentis complectitur quatuor illa vulnera naturæ quæ enumerat D. Th. q. 85. art. 3. nempe, ignorantiam in intellectu, malitiam seu auersionem in voluntate, infirmitatem in appetitu irascibili, & concupiscentiam in appetitu concupiscibili. Est communis sententia Catholicorum & Caluinistarum. Ratio est, quia per peccatum primi parentis amisimus iustitiam originalem, quæ erat sanitas totius naturæ, & quæ efficiebat, vt omnes potentiæ animæ essent bene dispositæ & ordinatæ. Hac autem sanitate amissa secuta est supra dicta corruptio. Est ergo quæstio an tota hæc corruptio, & singulæ eius partes, sint peccatum originale? Affirmant Caluinistæ. Vnde consequenter dicunt, peccatum originale manere in nobis, quandiu sumus in hac vita quia tota illa corruptio non sanatur per Baptismum, neque sanari potest, nisi integra iustitia originalis restituatur, quæ tamen nunquam in hac vita restituitur.

3. Secvnda Conclvsio. Corruptio naturæ superioris, quæ est in voluntate & intellectu, sanatur per baptismum. Ratio est, quia per Baptismum infunduntur nobis habitus supernaturales fidei, spei, charitatis & gratiæ iustificantis, quibus intellectus & voluntas bene disponuntur: ergo tunc cessat corruptio, qua malè disponebantur. Hoc fusiùs probandum est in materia de iustific. & Baptismo. Nam hęretici id negant. Non enim admittunt iustitiam inhærentem, sed tantùm imputatiuam, vt suo loco videbimus.

4. Tertia Conclvsio. Corruptio naturæ inferioris, quæ est in vtroq; appetitu sensitiuo, & cōmuniter appellari solet concupiscentia, non sanatur per Baptismum, in hoc conueniunt Catholici & hæretici, nec indiget probatione: quia experientia docet manere in nobis hanc concupiscentiam, iuxta illud Rom. 7. 23. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Solùm quæstio est, an hæc concupiscentia, seu fomes in appetitu sensitiuo, sit propriè & formaliter peccatum originale; Affirmant hæretici, nos negamus, vt seq. conclus. probatur.

5. QVARTA CONCLVSIO. Quando voluntas hominis per Baptismum sanata est, tunc concupiscentia, quæ relinquitur in appetitu sensitiuo, non est propriè & formaliter peccatum originale. Ratio est, quia quidquid habet rationem peccati, hoc per Christi gratiam in Baptismo tollitur ac deletur, vt in materia de iustificatione probandum est. Nunc obiter probatur ex illo Rom. 8. *Nil damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu.* Et 1. Ioan. 1. 7. *Sanguis Christi emundat nos ab omni peccato.*

6. Prima obiectio. Concupiscentia vocatur peccatum in Scriptura. Rom. 6. 12. *Non regnet peccatum in corpore vestro mortali.* Resp. nomen peccati sumitur quatuor modis in Scriptura. 1. propriè pro peccato, vt Ioan. 1. 29. *Ecce agnus Dei qui tollit peccata mundi.* 2. impropriè pro causa peccati, vt in loco citato. 3. impropriè pro effectu vel pœna peccati, vt Zach. 14. 19. *Hoc erit peccatum Ægypti*, id est, pœna. 4. impropriè pro sacrificio quo expiatur peccatum, vt 2. Cor. 5. 21. vbi Christus vocatur *peccatum*, quia fuit sacrificium pro expiatione peccati.

7. Secunda obiectio. D. Aug. 1. de nupt. & concup. c. 25. dicit concupiscentiam carnis remitti in Baptismo *non vt non sit, sed vt non imputetur in peccatum*: ergo vult, concupiscentiam esse peccatum originale. Respondeo, loquitur de concupiscentia, ratione culpæ, vt reatus peccati originalis. Nam propter peccatum originale sumus rei concupiscentiæ. Potest autem dupliciter spectari concupiscentia secundum Aug. Primò, quatenus est coniuncta reatui peccati originalis quo veluti extrinsecus informatur. Secundò, quatenus est separata à reatu peccati originalis. Priori modo remittitur quoad reatum, non quoad se. Posteriori non remittitur. Hoc sensu alibi dicit, concupiscentiam *transire reatu, & manere actu*, vt lib. 6. contra Iul. cap. 3. & 8.

8. Tertia obiectio. Deus odit concupiscentiam, quæ remanet in baptizatis vt docet Aug. in Psal. 35. circa illa verba, *Malitiam autem non odiuit*, ergo concupiscentia peccatum est, quia Deus nihil odit, nisi peccatum. Resp. Deus odit non solùm peccatum, sed etiam morbum & languorem relictum ex peccato, licet non eodem modo. Nam odium, quo Deus prosequitur peccatum, redundat in personam, quia Deus propter peccatum vult damnare personam: odium autem, quo prosequitur concupiscentiam, & similes morbos ex peccato relictos, non redundat in personam, quia Deus non vult hominem baptizatum dãnare, etiam si videat in ipso esse concupiscentiam incitantem ad malum, sed solùm vult concupiscentiam paulatim sanare, & minuere: donec penitus consumatur. Hinc facilè intelliges, quo sensu dixerit Conc. Tridẽt. sess. 5. *Deum in renatis nihil odisse*: & quo sensu dixerit Augustinus loc. citat. *Deum in renatis odisse concupiscentiam.* Nam Concil. loquitur de odio, quod redundet in personam, non item Augustinus.

9. Quarta obiectio. Concupiscentiam non est à Deo, vt patet 1. Ioan. 2. sed quicquid à Deo non est, peccatum est. Respondeo, concupiscentia non est à Deo, quia Deus creauit hominem rectum sine omni inordinato motu concupiscentiæ. Quando verò peccauit homo, tunc Deus abstulit illi iustitiam originalem, & ita cœpit concupiscentia dominari. Hoc sensu concupiscentia est à Deo per modum pœnæ.

10. Quinta obiectio. Christus assumpsit omnes humanas miserias, excepto solo peccato: sed non assumpsit concupiscentiam: ergo concupiscentia est peccatum. Maior patet ex illo Hebr. 2. 17. *Debuit per omnia fratribus similari.* Et Hebr. 4. 15. *Habemus pontificem tentatum per omnia pro similitudine absque peccato.* Resp. Maior falsa est, quia non assumpsit ignorantiam inuoluntariam, nec motus concupiscentiæ inuoluntarios, nec febrim, nec podagram, nec alios morbos. Ratio est, quia hæc non proderant ad redimendum genus humanum. Vide D. Tho. in 3. p. q. 15. art. 2. & 3. Nec contrarium docet D. Paulus in locis citatis. Nam in priori solùm dicit, Christum debuisse assimilari nobis per omnia, quæ ad naturam spectant. Debuit enim esse verus & perfectus homo. In posteriori dicit, Christum expertum esse omnia mala, quæ solent homines perpeti, & tamen nullo horum malorum adduci potuisse ad peccandum. Solent enim homines fieri impatientes, quando aliquid mali accidit, quod de Christo dici non potest.

QVÆSTIO IV.

An peccatum originale sit aliqua qualitas?

1. AFfirmant Magister, Gregorius, Henr. Driedo. Horum sententia cõsistit in his punctis. 1. Corpus Adami post peccatum fuisse infectũ aliqua morbida qualitate seu contagione. 2. Hanc qualitatẽ nõ solùm fuisse in carne, sed etiã in semine Adæ. 3. Hinc fieri, vt omnes posteri, qui ex Adami semine nascuntur, contrahant eandem qualitatem in carne. 4. Ex hac qualitate carnis deriuari similem qualitatem in animam, idque fieri in puncto conceptionis, quando anima carni coniungitur. 5. Vtramque qualitatem, tam quæ in anima, quàm quæ in corpore est, vocari posse concupiscentiam. 6. Solam posteriorem, quæ in anima est, esse peccatum originale. 7. Hanc eandem excitare in nobis praua desideria & concupiscentias. Fundamentum horum auctorum est, quia putant esse sententiam D. Aug.

2. PRIMA CONCLVSIO. Certum est, duplex vitium concupiscentiæ reperiri in homine, alterum in carne seu in parte hominis inferiori, quę sensualitas dicitur, alterum, in parte superiori. Ratio est, quia homines non tantùm sunt proni ad appetẽda bona sensibilia contra rectam rationem, sed etiam ad concupiscendos honores & alias vanitates, quæ supra naturam sensitiuam sunt. De priori vitio loquitur Apostolus Rom. 7. Vbi dicit concupiscentiam esse *malum inhabitans in carne, & repugnare legi mentis.* De posteriori loquitur ad Galatas 5. vbi dicit *carnem*, id est hominem qui secundùm carnem viuit, *concupiscere* non solùm fornicationem & ebrietatem, quæ ad partẽ inferiorem pertinent, sed etiam hæresim, idololatriam, & inimicitiam, quæ spectent ad partem superiorem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hoc vitium concupiscentiæ, quod est in carne & sensualitate, non est positiua qualitas superaddita vt putant Auctores citati, sed est ipsa sensualitas, quatenus prona est ad cõcupiscendum contra rectam rationem, non ex aliqua insita qualitate eam iudicante, sed ex carentia iustitię originalis, quæ eam perfectè rationi subiiciebat. Prima pars probatur primò, quia in bestiis nõ est aliqua corrupta qualitas, qua sint pronæ ad concupiscendũ, sed est solus appetitus sensitiuus, quo feruntur ad carnalia desideria: ergo neque in homine est talis qualitas, quæ sit vitium concupiscẽtiæ. Sequela patet, quia quod in homine est vitium concupiscentiæ, hoc in bestiis est natura, vt docet D. Aug. 2. de pec origin. c. 40, his verbis; *Comparatur homo pecoribus per vitium, non per naturam non pecoris vitio, sed naturæ. Tanta namque excellentiæ est comparatione pecoris homo, vt vitium hominis natura sit pecoris.* Et lib. 4. contra Iulian. c. 5. *Hæc autem libido ideo malum non est in belluis, quoniam non repugnat rationi, qua carent.* & in Psal. 103. conc. 4. *Quod equo natura est, homini crimen est.* Secundò probatur, quasi vitium concupiscentiæ esset positiua qualitas, deberet habere causam positiuam, à qua produ-

ceretur. Quarto igitur, à quo producta fuerit in corpore Adami? An ab halitu serpentis? vt vult: Gregorius. At hoc fictitiū est. Nec serpens egit cum Adamo, sed cū Eua. An à pomo vetito: vt alij putant. At pomū natura sua erat bonum, non autem vitiatum aut corruptum, vt expressè docet Aug. lib. 14. de ciuit. c. 12. An à solo Deo: At tunc Deus esset causa peccati. Posterior pars est D. Aug. qui vbicunq; concupiscentiæ causam explicat, semper recurrit ad absentiam iustitiæ originalis, vt lib. 1. de pec. mer. & rem. cap. 16. his verbis: *Quando peccauit Adam non obediens Deo, tunc eius corpus gratiam perdidit, qua eius anima omni ex parte obediebat: tunc ille extitit bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate.* Et lib. 4. contra Iul. cap. vlt. *Quid est gustato cibo prohibito, nuditas indicata, nisi peccatum nudatum, quod gratia contegebat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, vbi terrenum & animale corpus bestialem libidinem non habebat.*

4. Tertia Conclusio. In anima hominis non est aliqua vitiosa qualitas, quæ sit peccatum originale. Est directè contra Auctores citatos. Et probatur. Primò ex dictis, quia illa qualitas, vt ipsi volunt, oritur à qualitate vitiosa quæ est in corpore: sed iam ostēdi, non esse talem qualitatem in corpore. Secundò quia licet esset aliqua vitiosa qualitas in corpore, nō tamen apparet, quomodo naturali sua virtute posset producere qualitatem in anima, præsertim cum altera ponatur materialis, altera spiritualis. Tertiò, vel Deus esset auctor illius qualitatis in anima, vel non. Si esset, iā esset auctor peccati. Si nō, iā daretur aliqua creatura, quæ non esset à Deo. Vtrumque falsum est. Quartò, illa positiua qualitas, quā ipsi concupiscentiā vocant, vel tollitur per Baptismum, vel non tollitur. Si tollitur, iam in homine baptizato non amplius est concupiscentia, quod constat esse falsum. Si nō tollitur, iam peccatum originale manet post Baptismum, quod est hæreticum. Fortè dicent, manere quidem, sed non imputari ad culpam. At hic est error hæreticorum, quem refutauimus quæstione præcedente.

5. Prima obiectio. D. Augustinus docet concupiscentiam esse qualitatem, præsertim lib. 1. de nup. & concupis. cap. 25. vbi sic ait: *Non substantialiter manet sicut aliquod corpus, aut spiritus, sed est affectio quadam malæ qualitatis, sicut languor.* Et cap. 13. *Carnem nunc appellauit, vbi est morbibus quidem carnis affectus, non ipsam corporis conformationem.* Resp. Augustinus per qualitatem seu morbidum affectum intelligit ipsum appetitum sensitiuum; quatenus vitiatus est, non aliqua positiua tabe, sed ex carētia iustitiæ originalis Eodem sensu loquitur D. Thom. quæst. 82. art. 1. cum dicit peccatum originale esse habitum corruptum & deprauatum. Non enim intelligit qualitatem aliquam superadditam, sed ipsam naturalem inclinationem appetitus, vt ipse explicat seipsum art. 3. Hanc autem inclinationem seu concupiscentiam, non vult formaliter esse peccatum originale, sed tantùm materialiter. Nam vt ipse inquit art. 3. formale peccati originalis est priuatio iustitiæ originalis; materiale verò est concupiscentia.

6. Secunda obiectio, D. August. dicit, animam in corpore vitiari, tanquam in vase vitiato, lib. 5. contra Iulian. cap. 3. Respond. anima dicitur vitiari in corpore, quia incipit habere peccatum originale, quādo infunditur corpori. Sicut enim in coniunctione corporis & animæ nascitur homo, ita nascitur filius Adæ. Dicitur autem corpus, cui anima infunditur, vas corruptum & vitiatum, quia ex vi generationis naturalis ex Adamo debetur illi, vt sit morti & aliis passionibus obnoxium.

7. Tertia obiectio. D. August. dicit libidinem in homine natam esse ex afflatu serpentis, vt lib. 4. Hypog. Respondeo, hoc metaphoricè intelligendum est: quia scil. peccatum ortum est ex suasione serpentis, & ex peccato orta est libido. Potest autem metaphora explicari hoc modo: sicut serpens corporalis afflatu suo inficit humanum corpus, ita serpens spiritualis, id est, diabolus, sua suggestione inficit animam primi parentis.

QVÆSTIO IV.

An peccatum originale sit ipsamet Adami præuaricatio?

1. Affirmant Alb. Pighius & Ambr. Catharin. asserentes peccatum originale, nihil aliud esse, nisi illam primam Adami inobedientiam, qua violauit legem Dei, comedendo de ligno prohibito. Hinc inferunt 1. peccatum originale esse vnum & idem in omnibus. 2. hoc peccatum in Adamo fuisse reipsa in nobis per imputationem. 3. nihil esse in paruulis reipsa inhærens, quod habeat rationem peccati. 4. priuationem iustitiæ, maculam, reatum, & alia similia, non habere rationem culpæ, sed pœnæ. Hæc sententia partim vera est, vt patebit ex prima conclusione, partim falsa, vt patebit ex secunda.

2. Prima Conclusio. Certum est, actuale peccatum Adami aliquo modo ad nos pertinere, & aliquo sensu rectè vocari nostrum peccatum. Probatur ex illo Rom. 4. 12. *In quo omnes peccauerunt.* Hinc enim sequitur nos omnes aliquando peccasse in Adamo. At non peccauimus in illo nisi per actuale ipsius peccatum: ergo illud actuale peccatum non fuit solius Adami, sed etiam nostrū. Vnde D. August. lib. 1. de peccat. merit. & remiss. cap. 10. dicit, nusquam in Scriptura legi nos omnes peccasse in diabolo, sicut legitur, nos omnes peccasse in Adamo. Ex quo colligit, peccatum Adami magis ad nos pertinere, quàm peccatum diaboli. Eodem spectat illud Roman. 5. 19. *Per vnius inobedientiam peccatores constituti sunt multi.* Non enim per Adami inobedientiam constitueremur peccatores, nisi inobedientia illius esset etiam nostra inobedientia.

3. Secunda Conclusio. Falsum est peccatum originale nihil esse aliud, quàm actuale peccatum Adami. Probatur primò ex Conc. Trid. sed. 5. vbi tria dicuntur de hac re. Primò peccatum originale transfundi propagatione, non imitatione. At quod est vnum numero non propagatur aut transfūditur. Respondet Catharinus, peccatum Adami propagari & transfundi, non secundùm se, quod fieri nequit, sed quoad pœnas, quæ ex ipso natæ sunt, cuiusmodi est mors & aliæ miseriæ huius vitæ. At hoc Pelagianum est, quia recentiores Pelagiani docent, mortem trahi ex Adamo, nō peccatū. Secūdò, dicitur peccatū originis inesse vnicuique propriū. At peccatū Adami non inest cuique propriū, sed est omnibus cōmune. Tertiò dicitur, per Baptismum remitti peccatū originis & illud remitti non esse idem quod nō imputari, sed verè tolli. At si peccatum originis nihil aliud esset, nisi peccatum Adami posteris per imputationem communicatum sequeretur peccatum illud remitti nihil esse aliud, nisi nō amplius imputari. Secūdò probatur cōclusio ex Apostolo, Rom. 5. vbi cōparat peccatū originale, quod ab Adamo contrahimus per carnalē generationē, cum iustitia, quàm à Christo accipimus per spiritualē regenerationem. At non dicimur propriè & formaliter iusti per iustitiam Christi, sed per eam, quam vnusquisque in se habet: ergo neque dicimur peccatores per peccatum Adami, sed per id quod vnicuique proprium est. Sicut ergo à Christo deriuatur ad singulos ex ipso natos propria iustitia, sic etiam ad singulos ex Adamo natos propria iniquitas.

4. Tertiò probatur ex D. Aug. qui dicit peccatum originale esse distinctū ab actuali peccato Adami, vt effectū à causa Nam.l.2.de nup.& conc. c.26.sic ait. *Non sunt nuptiæ causa peccati, quod trahitur à nascente, & expiatur in renascente, sed voluntarium peccatum hominis primi, originalis est causa peccati.* Quartò probatur auctoritate eorum Theologorum, qui docent B. Virginem cum cæteris hominibus peccasse in Adamo, & tamen non contraxisse in se peccatū originale. Quintò probatur ratione, quia sicut eo ipso, quod Adam peccauit, remansit in illo peccatum habituale, à quo dictus est peccator: ita etiam, quia nos in ipso peccauimus, eo ipso, quòd ex illo nascimur, contrahimus ex illo actu præterito peccatum habituale.

5. Obiect. Conc. Tr. sess. 5. expressè dicit, hoc peccatum esse vnum origine. Resp. peccatum Adami est vnum origine, & multiplex propagatione, vt ex verbis Concilij patet.

QVÆSTIO VI.

An peccatum originale sit priuatio iustitiæ originalis?

1. AFfirmat D.Tho,q.82.art.3.Bonauent.Scotus. Durandus, Gabriel, & alii in 2.d.30. discrepāt tamen in modo explicandi, quia difficulter intelligi potest, quomodo priuatio iustitiæ originalis sit peccatum. 1. quia illa priuatio est potiùs effectus & pœna peccati, quàm ipsum peccatū. Ideo enim Adamus cum suis posteris priuatus est iustitia originali, quia peccauit. 2. quia iustitia originalis non restituitur in Baptismo: ergo vel Baptismus non tollit peccatū originale, vel certè peccatum originale non est priuatio iustitiæ originalis. 3. quia si Adamus nō habuisset iustitiam originalem, & tamen peccasset in persona totius humani generis, sicut iam peccauit; non minus nasceremur in peccato originali, quàm modò nascimur, tamen non nascimur cum priuatione iustitiæ originalis: ergo peccatum originale non consistit in illa priuatione. 4. quia illa priuatio physica est à Deo. Nam Deus est, qui physicè subtrahit iustitiam originalem. At peccatum propriè non est à Deo: ergo illa priuatio propriè non est peccatum. Propter has difficultates sunt varii modi explicandi, & defendendi hanc sententiam.

2. PRIMA CONCLVSIO. Iustitia originalis habebat duas partes: altera subiiciebat mentē Deo, altera carnem spiritui. Prior pars continebat habitū fidei in intellectu, habitum spei & charitatis in voluntate, & gratiam habitualem in essentia animæ. Posterior complectebatur donum aliquod supernaturale, quo appetitus sensitiuus refrænabatur, & perfectè subiiciebatur rectæ rationi. Hinc fit, vt priuatio iustitiæ originalis habeat etiam duas partes; altera est priuatio iustitiæ originalis in mente: altera priuatio eiusdem in appetitu sensitiuo.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Peccatum originale nō est priuatio totius iustitiæ originalis, quoad vtramque partem. Est cōmunis sententia. Ratio est, quia priuatio totius iustitiæ non tollitur per Baptismū. Nam vt supra dictum est, per Baptismum sanatur voluntas & intellectus: non autē appetitus sensitiuus.

4. TERTIA CONCLVSIO. Peccatum originale est priuatio iustitiæ originalis in parte superiori. Est etiam communis. Ratio est, quia omne peccatum formaliter consistit in aliqua priuatione, ergo sicut peccatum actuale est priuatio rectitudinis actualis, ita peccatum habituale est priuatio rectitudinis habitualis: sed peccatum originale, est habituale: ergo est priuatio rectitudinis habitualis: At non potest esse alterius, quàm iustitiæ originalis in parte superiori: ergo illius est priuatio.

5. QVARTA CONCLVSIO. Peccatum originale potissimum cōsistit in priuatione gratiæ & charitatis originalis. Ratio est, quia sicut per gratiam & charitatem homo est iustus & habitualiter conuersus ad Deum, ita per priuationem gratiæ & charitatis est iniustus & habitualiter auersus à Deo. Et confirmatur quia infans baptizatus hoc ipso quòd infunditur illi gratia & charitas, fit habitualiter iustus & conuersus ad Deum, ergo antea erat habitualiter iniustus & auersus à Deo, per priuationem gratiæ & charitatis.

6. QVINTA CONCLVSIO. Peccatum originale consistit in priuatione gratiæ & charitatis, quatenus voluntaria est voluntate primi parentis, in qua simul positæ erant voluntates omnium posterorum. Nam hoc ipso, quòd primus parens per peccatum actuale voluntariè auertit se à Deo, censentur omnes posteri se auertisse à Deo & per illam actualem auersionem spontè abiecerunt gratiam & charitatem, atque ita manserunt habitualiter auersi per voluntariam priuationem gratiæ & charitatis.

7. SEXTA CONCLVSIO. Priuatio gratiæ & charitatis non est pœna peccati originalis, quę à Deo infligitur, sed est ipsum peccatum originale. Nam illa priuatio duobus modis spectari potest. Primò quatenus fuit in Adamo. Secundò, quatenus est in posteris Adami. Neutro modo est propriè à Deo. Non primo, quia Adamus hoc ipso, quòd peccauit actualiter, priuauit se gratia & charitate. Non enim potest peccatū mortale cōsistere cum gratia & charitate. Nec 2. quia hoc ipso, quòd posteri peccauerunt in Adamo, priuauerunt se etiam gratia & charitate, & amiserunt ius habendi gratiam & charitatem. Dices, Adamus priuauit se gratia moraliter seu demeritoriè, non autem physicè: ergo saltem physicè loquendo, Deus est causa illius priuationis. Et ratio est, quia gratia physicè non perditur, nisi per subtractionem influxus diuini, quo antea conseruabatur: hæc autem substractio fit à solo Deo. Resp. probabile est, Adamum non solùm demeritoriè, sed etiam effectiuè & physicè priuasse se gratia & charitate, Hoc enim multi docent, & præsertim D. Th. 2.2.q.24.art.10. vbi dicit habitum charitatis, qui à solo Deo infunditur & conseruatur, expelli per actum peccati mortalis, non solùm demeritoriè, sed etiam effectiuè. Ratio est, quia charitas non potest consistere cum actu peccati mortalis: ergo hoc ipso, quòd aliquis effectiuè introducit in voluntate actum peccati mortalis, effectiuè expellit charitatem. Hoc potest duobus exēplis explicari. Primò, quia qui effectiuè introducit albedinem in subiectum, simul effectiuè expellit nigredinem. Secundò, qui se sponte auertit à sole, ille se priuat lumine solari.

8. SEPTIMA CONCLVSIO. Priuatio gratiæ & charitatis, tametsi non sit pœna aut effectus peccati originalis, vt dictum est, potest tamen dici effectus peccati actualis primi parentis. Ita D. Aug. lib. 2. de nupt. & concup. quæst. 26. & ratio est, quia omne peccatum habituale est effectus alicuius peccati actualis.

9. Prima Obiectio. Si Adam non habuisset gratiam, & tamen peccasset in persona generis humani, nihilominus posteri contraxissent peccatum originale: ergo peccatum originale non consistit in priuatione gratiæ. Respondeo. Si Adam non habuisset gratiam, sed peccasset in statu puræ naturæ, tunc peccatum ipsius fuisset alterius rationis, quàm nunc fuerit, ac proinde peccatum originale, quòd in tali casu posteri contraxissent, fuisset alterius generis ab eo, quod nunc contrahunt. Ratio est, quia si peccasset in statu puræ naturæ, tunc solùm auertisset se à Deo, vt fine naturali, & solùm caruisset rectitudine naturali, quam debuisset. At nunc peccauit in statu gratiæ, & auerti-

auerti

auertit se à Deo, vt fine supernaturali, ac proinde caret rectitudine supernaturali, quā seruare debuisset.

10. Secunda Obiectio. Si peccatum originale nihil aliud est, quàm priuatio charitatis & gratiæ: ergo quando aliquis post Baptismum peccat mortaliter, tunc contrahit peccatum originale, quia tunc priuatur gratia & charitate. Respondeo, illa priuatio potest dupliciter in nobis spectari. 1. quatenus facta est aliena voluntate, & sic est peccatum originale. 2. quatenus fit propria voluntate; & sic est peccatum personale. Vtrumque tamen est habituale.

QVÆSTIO VII.

In quo subiecto sit peccatum originale?

1. PRIMA CONCLVSIO. Certum est, peccatum originale debere esse in eo subiecto, in quo fuit gratia & charitas originalis. Ratio est, quia forma & priuatio formæ habent idem subiectum: sed peccatum originale est priuatio gratiæ & charitatis originalis: ergo est in illo subiecto, in quo fuit gratia & charitas originalis.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si gratia & charitas sunt duæ distinctæ qualitates, quarum altera immediatè sit in essentia animæ; altera in voluntate: necesse est, peccatum originale partim esse in essentia animæ, partim in voluntate. Et hæc est sententia D. Thomæ quæst. 83. art. 2. & ratio patet ex dictis, quia priuatio & forma debent habere idem objectum: si ergo forma partim est in essentia animæ, partim in voluntate, debet etiam priuatio esse in vtroque.

3. TERTIA CONCLVSIO. Probabile est, quod docet D. Th. loco citato, peccatum originale primariò esse in essentia animæ, & secundariò in voluntate. Ratio eius est, quia peccatum originale est peccatum naturæ: sed natura humana constituitur potiùs per essentiam animæ, quàm per voluntatem: ergo peccatum naturæ potius est in essentia animæ, quàm in voluntate. Deinde, quia peccatum originale causatur per originem: sed origo prius attingit animam, quàm voluntatem: ergo hoc peccatum potius est in anima, quàm in voluntate.

4. QVARTA CONCLVSIO. Probabilius est, peccatum originale primariò esse in voluntate, & secundariò in essentia animæ. Ratio est, quia peccatum Adami fuit primariò in voluntate Adami. Nam inde primò expulit habitum charitatis, ac deinde consequenter expulit gratiam habitualem, quæ erat in essentia animæ. Idem ergo seruandus est ordo in posteris Adami, ad quos hæreditas illius peccati deuoluta est. Et confirmatur, quia hoc peccatum consistit in quadam habituali auersione à Deo. Hæc autem auersio cùm sit voluntaria; priùs est in voluntate, quàm in essentia animæ. Nec obstant argumenta D. Tho. Primò, quia peccatum originale non ideo vocatur peccatum naturæ, quòd primariò sit in natura seu in essentia, sed quia per naturalem generationem deriuatur in posteros. Secundò, quia origo non solùm attingit, prius animam quàm voluntatem, sed etiam prius attingit totam substantiam hominis, quàm eius accidentia, & tamen inde non sequitur, peccatum originale esse in tota substantia hominis.

5. Obiectio. Nasci filium Adæ, nihil aliud est quàm nasci in peccato originali: sed homo nascitur filius Adæ, ratione essentiæ animæ, non autem ratione potentiarum: ergo peccatum originale primariò est in essentia animæ. Resp. Maior falsa est. Nam prius natura hic homo est filius Adæ, quàm intelligatur infectus esse peccato originali, vt docetur in 3. part. q. 27. Nam in illo priori naturæ est indifferens ad gratiam vel peccatum, & vtriusque capax. Vnde posterius natura, in eodem tamen instanti temporis, vel potest contrahere peccatum originale, vel per gratiam sanctificari, & hoc necessariò dicendum est de B. Virgine, si non est concepta in peccato originali. Nam certum est, natam esse filiam Adami, & tamen non est certum, natam esse in peccato originali. Deinde, minor etiam falsa est, quia homo nascitur filius Adæ ratione carnis & vnionis animæ cum carne, atque adeò ratione totius compositi. Vnde si argumentum aliquid concluderet, sequeretur, peccatum originale primariò esse in carne, vel certè in toto composito, quod tamen falsum est.

QVÆSTIO VIII.

Quæ sit causa efficiens peccati originalis? & quomodò hoc peccatum transfundatur in posteros?

1. HÆc quæstio semper difficilis visa est Augustino, vt patet l. 1. de moribus Ecclesiæ, c. 22. vbi fatetur nihil esse notius, quàm peccatum originale traduci, nihil obscurius, quàm quomodo traducatur. Et epist. 29. ad Hieronymum, vbi dicit, sufficere nobis, vt sciamus modum, quo quis liberari possit à peccato originali, etiam si nesciamus modum, quo inciderit in illud peccatum. Ratio autem difficultatis est, quia peccatum originale est in anima, non in corpore: sed anima non trahitur ex Adamo per propaginem: ergo non potest ab Adamo per propaginem vitiari. Confirmatur, primò, quia anima nec inficitur à Deo, à quo creatur, nec à carne, cui coniungitur: ergo nullo modo inficitur. Secundò, quia vt argumentatur Iulianus, non peccat is, qui nascitur, neque qui genuit, neque qui condidit: *per quas ergo rimas inter tot præsidia innocentiæ fingis peccatum ingressum?*

2. PRIMA CONCLVSIO. Non datur aliqua causa realis, quæ actione reali producat peccatum originale in paruulis. Ratio est, quia peccatum illud formaliter non consistit in aliqua reali entitate, sed in priuatione, vt dictum est. Neque illa priuatio oritur in paruulis per realem expulsionem alicuius formæ, sed quasi iure hæreditario illis communicatur. Vnde est differentia inter Adamum & posteros eius. Nam priuatio gratiæ & charitatis facta est in Adamo per actionem realem, & physicam expulsionem gratiæ & charitatis: hoc autem modo non fit in paruulis. Ratio est, quia Adamus reuera habebat in se gratiam & charitatem, qua priuatus est: at paruuli in se illam non habent.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Datur duplex causa moralis peccati originalis. Vna est ipsum peccatum commune, quo omnes in Adamo peccauimus: altera est naturalis propagatio ex Adamo: diuerso tamen modo hæ duæ causæ concurrunt ad hoc peccatum causandum. Nam ipsum peccatum commune; quasi directè causat peccatum originale in primo instanti conceptionis, nisi diuinitus præueniatur eius actio, & eodem instāti infans iustificetur: Generatio verò naturalis solùm substituit & applicat subiectum in quo peccatum Adami producat suum effectum, id est, peccatum originale. Dices peccatum Adami iam multis annorum millibus transijt; ergo nunc non potest producere peccatum originale in infantibus, qui nascuntur. Respondeo, non sequitur, quia causa moralis non necessariò debet existere, quando producit suum effectum, maximè si effectus non sit res physica, sed moralis tantùm, vt apertè patet in iuribus & dominijs. Nam proles in primo instanti conceptionis accipit iura & dominia, ex vi contractus paterni, qui initus est ante multos annos.

4. TERTIA CONCLVSIO. Siue proximi parentes nostri sancti sint, siue peccatores, hoc nihil ad rem facit, vt ex dictis patet. Nam nihil aliud requiritur ad peccatum originale deriuandum, quàm actuale

peccatum Adami ; & naturalis propagatio ex Adamo: reliqua omnia impertinentia sunt. Hinc colligitur primò, quomodo anima maculetur, quæ creatur à Deo sine macula. Nam hoc ipso, quod per naturalem generationem vnitur corpori, transfunditur in illam peccatum originale, per moralem efficientiam prioris peccati ab Adamo commissi. Secundò colligitur, quid dicendum sit ad argumentum Iuliani, quod refert D. Aug. l. 2. de nuptiis & concup. c. 28. quærebat Iulianus *per quam portam intrasset peccatum originale* ? Respondet Aug. his verbis : *Quid quæris latentem rimam, cum habeas apertam ianuam* : *Per vnum hominem*, ait Apostolus, *peccatum intrauit in mundum.* Vult dicere Aug. non esse quærendam aliam causam peccati originalis in infante, quàm illud peccatum actuale, quo infans in Adamo peccauit.

5. Objectio. D. August. l. 5. contra Iulian. cap. 3. expressè docet duos tantùm posse cogitari modos, quibus peccatum originale transfundatur. Primus est, vt anima & corpus simul vitiata trahantur ex Adamo, secundùm illorum sententiam, qui propaginem animarum defendunt. Secundus est, vt anima in corpore tanquam in vase vitiato corrumpatur, secundùm illorum sententiam, qui docent animam creari à Deo, & solam carnem à parentibus propagari. Addit August. se nescire, vter modus sit verior & certior. Nos priorem modum non sequimur, quia non defendimus, animam produci ab Adamo per propaginem. Ergo debemus sequi secundùm modum, & dicere, animam ideo contrahere peccatum originale, quia vnitur carni vitiatæ. Putat autem Augustinus carnem vitiari & corrumpi, quia generatur cum libidine, ac proinde non generationem, sed libidinem esse, quæ propriè peccatum traducit, vt patet lib. 1. de pecc. mer. & remiss. cà. 9. & lib. 2. de nupt. c. 24. & l. 6. contra Iulian. c. 9. Idem docet Fulgentius lib. de fide ad Petrum, c. 2. & hanc sententiam videntur sequi Magister & Gregorius Ariminensis, vt supra dixi. Resp. August. non est ita intelligendus, quasi affirmet animam infici à carne prius vitiata, quia hoc apertè falsum est, sed vult significare animam non infici, quatenus creatur à Deo, sed quatenus per coniunctionem cum carne ex Adamo tracta efficitur pars hominis. Vocat autem carnem vas vitiatum, vt suprà dixi, quia caro hoc ipso, quòd ex Adamo trahitur per naturalem generationem, est obnoxia morti & aliis passionibus, quas Adamus peccando incurrit. Eodem modo, cum dicit Augustinus, peccatum originale traduci, non generatione, sed libidine, non vult significare, ipsam actualem libidinem esse veram causam peccati originalis, quia hoc falsum est: nam illa libido, cum sit in carne, non potest inficere animam, quia anima spiritualis est, & caro corporalis. Vult ergo significare, causam peccati originalis non esse simpliciter generationẽ, quia etiam in paradiso fuisset generatio, vbi tamen non fuisset peccatum, sed generationem ex natura corrupta, cuius certissimum signum est ardor libidinis, qui in paradiso nõ fuisset.

QVÆSTIO IX.

A quo transfundatur peccatum originale, an ab Adamo, an ab Eua, an ab vtroque?

1. TRia quæri possunt. 1. an peccatum originale transfundatur in posterus à solo Adamo? 2. si Adam non peccasset, sed sola Eua, an tunc peccatum Euæ ad posteros transisset? 3. si nec Adam, nec Eua peccasset, sed Cain, aut aliquis alius ex filiis Adæ, an peccatum illius transisset ad posteros? Prima quæstio procedit de facto: reliquæ duæ ex hypothesi.

2. PRIMA CONCLVSIO. Peccatum originale de facto deriuatur ad posteros ex solo Adamo, & non ex Eua. Ita D. Th. q. 81. art. 5. & colligitur ex Scrip. Rom. 5. 12. *Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum.* Et 1. Corinth. 15. 22. *Sicut in Adamo omnes moriuntur, ita in Christo omnes viuificabuntur.* Ratio est, quia solus Adam sustinuit personam totius posteritatis, & cum illo solo initum fuit pactum, vt si ipse peccaret, omnes posteri in eo peccarent, si non peccaret, omnes nascerentur in iustitia originali. Dices primò, Scriptura contrarium docet, nempe à sola Eua deriuari peccatum in posteros: iuxta illud Ecclesi. 25. 33. *A muliere factum est initium peccati, & per illam omnes morimur.* Respondeo, primò Eua peccauit ante Adamum, & incitauit illum ad peccandum, & hoc sensu à muliere factum est initium peccati. 2. aliud est mori per Euam: aliud, mori in Eua. Scriptura dicit omnes mori per Euam, quia illa præbuit Adamo occasionem peccati, ex quo mors consecuta est. At non dicit omnes mori in Eua, sed in Adamo, quia non Euæ, sed Adami peccatum commune fuit omnibus, & ideo illo peccante, omnes in illo peccauimus, & illo moriente, omnes in illo mortui sumus. Dices secundò: Non soli Adamo, sed etiam Euæ datum fuit præceptum, quod dabatur in persona totius humani generis: ergo non sola Adami, sed etiam Euæ inobedientia transit in posteros. Respondeo, non sequitur, quia præceptum illud fuit datum Adamo, tanquam capiti & principi humani generis, quo titulo non fuit datum Euæ.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si sola Eua peccasset, & non Adamus, peccatum Euæ non transisset ad posteros. Ita D. Tho. ibidem. Ratio eius est, quia mater non concurrit actiuè ad generationem: ergo posteri non præexistebant in Eua, tanquam in principio actiuo. Hæc ratio probabilis est, sed non firma. Non constat, an mater solùm passiuè concurrat ad generationem. Vera ratio patet ex dictis, quia Eua nõ sustinuit personam totius posteritatis. Quæres, an ex peccato solius Euæ, si non peccatum originale, saltem mors corporis in posteros transiuisset? *Aliqui* affirmant. Rectius negat D. Thom. q. 81. art. 5. ad 2. Ratio est, quia mors est pœna peccati, iuxta illud Rom. 6. 23. *Stipendium peccati mors.* Sed posteri non traxissent peccatum ex Eua: ergo nec mortem. Et confirmatur primò, quia si posteri non traxissent peccatum ex sola Eua, nati fuissent cum iustitia originali: ergo fuissent impassibiles & immortales. Nam iustitia originalis non solùm erat in anima, sed etiam in corpore: & sicut animam reddebat iustam & subiectam Deo, ita corpus reddebat immortale & impassibile. Confirmatur secundò, quia constat Euam prius peccasse, quàm Adamum, & tamen simul constat mortem non ex Eua, sed ex Adamo ad nos deriuari. 1. Cor. 15. 22. *In Adam omnes moriuntur.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Si Adam non peccasset, quocunque alio peccante, peccatum illius non trãsisset in posteros. Ita D. Tho. art. 2. Ratio est, quia solus Adam gerebat personam totius humani generis. Dices: si quis alius præter Adamum peccasset in statu innocẽtiæ, mox fuisset priuatus iustitia originali, ergo naturam priuatam iustitia originali transfudisset in suos filios, ergo filij fuissent nati in priuatione iustitiæ originalis: ergo in peccato originali. Res. Si Cain, aut aliquis alius peccasset, Adamo non peccante, ille quidem amisisset iustitiam originalem pro se, non tamẽ pro posteris. Ratio est, quia sicut soli Adamo datũ fuit præceptum in persona totius posteritatis, sic etiam iustitia originalis. Sicut ergo à solo Adamo trahitur peccatum originale siue proximi parẽtes sint boni, siue mali: sic etiã à solo Adamo transfusa fuisset iustitia originalis, siue proximi parentes

peccassent, siue non peccassent. Simile est in nouo Testamento. Nam quicunque renascuntur ex Christo, trahunt gratiam sanctificantem à Christo, siue ministri Ecclesiæ, à quibus proximè Baptismus administratur, sint boni, siue mali.

QVÆSTIO X.

Ad quos transfundatur peccatum originale? An omninò ad omnes?

1. TRia quæri possunt. Primò, an peccatum originale transfundatur ad solos posteros Adæ. Secundò, an ad omnes posteros Adæ, tam fidelium, quàm infidelium filios. Tertiò, an etiam ad B. Virginem transfusum fuerit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Illi soli contrahunt peccatum originale, qui per carnalem generationem ab Adamo descendunt. Ratio est, quia illi soli in Adamo peccauerunt. Hinc sequitur, nec Christum, sed Euam contraxisse peccatum originale: nec eos contracturos, qui aliunde, quàm ex Adamo nascerentur.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Omnes illi, qui ab Adamo per naturalem generationem descendunt, siue sint filij fidelium, siue infidelium, ordinariè contrahunt peccatum originale. Est communis sententia Catholicorum contra Caluinistas, qui putant filios fidelium nasci Sanctos ex vtero materno. Et probatur primò ex Scripturis, Roman. 3. 23. *Omnes peccauerunt, & egent gratia Dei*, Roman. 5. 12. *In omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccauerunt.* Ephes. 2. 3. *Eramus & nos natura filij iræ sicut & cæteri.* Hæc testimonia vniuersalia sunt, & comprehendunt omnes filios, tam fidelium, quàm infidelium. Secundò probatur exemplis. Nam Iacob & Esau erant filij fidelium, & tamen Esau non est natus sanctus ex vtero materno. Similiter Dauid erat filius parentum fidelium, & tamen fatetur se conceptum in peccato originali, Psalm. 50. 7. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum.* Tertiò ex necessitate Baptismi. Quartò ex traditione Ecclesiæ, in concilio Mileuit. & Carthagin. apud Augustin. epist. 90. & 92. Denique ex illo communi axiomate Patrum, *Christianos non nasci, sed fieri.* Vide D. Hieron. epist. 7. ad Lætam, & Tertul. in apolog. cap. 17. in fine.

4. TERTIA CONCLVSIO. Probabile est, B. virginem contraxisse peccatum originale ex Adamo. Ita sentiunt antiqui Scholastici, qui fuerūt ante Scotum, vt D. Th. 3. p. q. 27. art. Bonau. Albertus, Richard. Durandus, Paludanus, Capreolus in 3. & multi ex recētioribus. Probatur primò ex scriptura, quæ generatim loquitur, & sine vlla exceptione, Rom. 5. 12. *In quo omnes peccauerunt.* Et 1. Corinth. 15. 21. *In Adam omnes moriuntur.* Et Corinth. 5. 14. *Omnes mortui sunt; & pro omnibus mortuus est Christus.* Hæ sententiæ generales sunt, à quibus non licet aliquem excipere sine Patrum aut Ecclesiæ traditione, quæ in proposito nulla est: Hinc D. Tho. q. 2. de malo, art. 6. dicit, errorem esse, aliquos ex Adamo genitos, per seminalem generationem immunes facere à peccato originali. Secundò probatur, quia Christus est vniuersalis redemptor omnium hominum: ergo etiam redemit B. Virginem, at non potuisset illam redimere, nisi fuisset in seruitute peccati: ergo reuera fuit in seruitute peccati. Maior patet ex illo 1. Corinth. 5. 14. *Pro omnibus mortuus est Christus.* Et 1. Timoth. 2. 6. *Dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Tertiò probatur, quia pœnæ peccati originalis fuerunt in B. Virgine, nempe mors, morbus, & similia: ergo & ipsum peccatum originale, quia pœna supponit culpam. Huc spectat illud Roman. 5. 12. *Per vnum hominem peccatum intrauit in hunc mundum, & per peccatum mors.* Quartò probatur, quia nisi Beata Virgo contraxisset peccatum originale, sequeretur eam, si ante Christum fuisset mortua, statim visuram fuisse Deum, cùm nullum haberet impedimentum. Hoc autem falsum est, quia Christus debuit omnibus aperire ianuam regni cœlestis. Quintò, quia fuit singulare priuilegium Christi, quòd natus sit sine peccato originali, iuxta illud Luc. 1. 35. *quod nascetur ex te sanctum.* Sextò, quia prædestinatio & reprobatio hominum facta est ex præuisa massa perditionis, vt passim docet Augustinus: ergo prædestinatio B. Virginis supponit illam prius fuisse in massa. Septimò, quia Pius V. abstulit proprium officium Conceptionis, idque propterea, quia in illo B. Virgo dicebatur immaculata & præseruata. Octauò, Plerique Patres ita sentiunt, vt Anselmus libro secundo, *Cur Deus homo cap. 16.* Bernard. epistol. 174. & Rupertus Abbas l. 1. Cant. circa principium.

5. QVARTA CONCLVSIO. Probabilius est, B. Virginem peccasse quidem in Adamo, & ex vi suæ conceptionis habuisse debitum contrahendi peccatum originale, non tamen contraxisse illud peccatum, eo quòd per diuinam gratiam fuerit præseruata. Prima pars probatur ex illo Roman. 5. *In quo omnes peccauerunt.* Item ex eo, quòd Christus sit redemptor totius humani generis. Secunda sequitur ex priori, quia si peccauit in Adamo, ergo hoc ipso, quòd ex Adamo per naturalem generationem nata est, habuit debitum contrahendi peccatum originale ab Adamo. Tertia pars defenditur à Scoto in 3. dist. 3. & multis aliis Scholasticis. Fundamentum consistit in his tribus punctis. Primò, quia potuit fieri, vt B. Virgo conciperetur sine peccato originali, cùm nulla appareat repugnantia. Secundò, quia decuit ita fieri, cum esset futura mater Dei. Tertiò, quia Scriptura, Patres, & Ecclesia insinuant ita factum esse.

6. Probatur primò, quia ex Scriptura constat, Adamum gessisse figuram Christi, Roman. 5. 12. & 1. Corinth. 15. 22. Sed Adam fuit factus ex terra nondum maledicta: ergo verisimile est, Christum quoque natum fuisse ex matre non maledicta: iuxta illud Lucæ 1. 42. *Benedicta tu inter mulieres.* Hanc figuram notauit S. Andreas Apostolus his verbis: *Sicut de terra immaculata factus fuerat primus homo, ita necesse erat, vt de immaculata virgine Christus nasceretur.* Ita referunt Presbyteri Achaiæ in libro de passione eiusdem Apostoli. Secundò, probatur ex quibusdam Scripturę locis, quæ secundùm sensum spiritualem accommodantur B. Virgini, vt Cant. 2. 2. *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Et c. 4. 7. *Tota pulchra es amica mea, & macula non est in te.* Et Psal. 45. 5. *Sanctificauit tabernaculum suum Altissimus.* Tertiò probatur ex illo Gen. 3. 15. *Inimicitias ponam inter te & mulierem.* Hinc enim colligitur, B. Virginem nunquam fuisse subiectā diabolo. Fuisset autem subiecta, si contraxisset peccatum originale. Quartò, quia Ecclesia celebrat festū Cōceptionis, & Sixtus IV. in Extrau. *Cùm præexcelsæ*, inuitat omnes ad hoc festum celebrandum, concessis indulgentiis. Hanc Extrauagātem approbauit Pius V. & Concilium Tridentinum sess. 5. Similiter Alexander VI. Iulius II. & Leo X. approbarunt, & priuilegiis ornarunt quēdam ordinem religiosum peculiariter institutū ad honorē immaculatæ Conceptionis B. Virginis. Denique Concil. Basilense sess. 36. definiuit, B. Virginem sine peccato originali conceptam esse, quamuis Martinus V. hanc sessionem non approbauit. Quintò probatur, quia in Academia Parisiensi, Valentina, & aliis quibusdam, nemo potest fieri Doctor Theologiæ, nisi iuramentū præstet, nunquam se hanc veritatem oppugnaturum. Sextò, quia Deus solet vnicuique dare gratiam cōuę-

nientem suo statui & dignitati: sed B. Virgo excellit omnes homines & Angelos in dignitate; cum sit mater Dei: ergo debet omnes excellere in gratia. Cùm ergo Angeli & primi parentes producti sint in gratia sanctificante, non debuit hoc negari matri Dei, præsertim cùm ipsa sit Regina hominum & Angelorum. Septimò, quia Christus dispensauit cum matre sua in alijs legibus, præsertim in lege fomitis, & in illa, *In dolore paries filios*: & in illa, *In puluerem reuerteris*. Ergo verisimile est, quod etiam dispensauerit cum illa in lege peccati. Octauò, accedit auctoritas Patrum, & præsertim Conc. Trid. sess. 5. vbi sic habet: *Declarat sancta Synodus, non esse suæ intentionis comprehendere in hoc decreto, vbi de peccato originali agitur, beatam & immaculatam virginem Mariam.*

7. Ad primum argumentum contrarium patet solutio ex dictis. Nam B. Virgo peccauit quidem in Adamo, & in eo mortua fuit: tamen non in se contraxit peccatum originale, quia in ipso conceptionis instanti per gratiam sanctificantem præseruata est. At secundum, Christus fuit vniuersalis redemptor omnium hominum, & sua redemptione effecit, vt B. Virgo non contraheret in se peccatum originale, ad quod contrahendum erat obnoxia. Hic modus redimendi est nobilissimus. Ad tertium, pœnæ peccati fuerunt in B. Virgine, quia peccauerat in Adamo. Ad quartum, si B. Virgo fuisset mortua ante Christum, expectasset in limbo Patrum, donec Christus aperuisset ianuam regni, quæ fuerat clausa per peccatum Adami, in quo etiam B. Virgo peccauit. Ad quintum, priuilegium Christi in eo consistbat, quòd ex vi suæ conceptionis nasceretur Sanctus, quod de B. Virgine dici non potest. Ad sextum, prædestinatio facta est ex massa corrupta per peccatum Adami, non per peccatum originale. Ad septimum, Pius V. non ideo mutauit officium Conceptionis, quasi aliquid falsi in eo contineretur, sed quia voluit omnia reuocare ad antiquum morem, ideóque etiam B. Annam, & S. Rochum ex Calendario expunxit. Ad octauum fatendum est aliquos Patres contrarium sentire.

QVÆSTIO XI.

Quid sint effectus peccati originalis in hac vita?

1. Effectus, qui tribui solent peccato originali, commodiùs tribuuntur peccato primi parentis, in quo omnes peccauerunt. Ratio est, quia aliqui ex illis effectibus fuerunt in B. Virgine, in qua tamen non fuit peccatum originale.

2. Prima Conclvsio. Actuale peccatũ primi parentis, quod est commune omnium posterorum, habet varios effectus in nobis. Primus & immediatus est, substractio Iustitiæ originalis. Porro hæc iustitia non erat simplex aliqua qualitas, sed cõtinebat varia dona supernaturalia, quorum aliqua erant in anima & potentijs eius, aliqua in corpore. Nam in anima erat gratia gratum faciens: in intellectu, fides; in voluntate, spes & charitas: in appetitu sensitiuo, diuersi habitus, qui illum rationi subijciebant: denique in corpora, qualitas quædam supernaturalis, quæ ipsum à morte & alijs nocumentis præseruabat, adiuncta tamen externa Dei protectione. Itáque omnia ista dona sublata sunt nobis per peccatũ Adami, licèt in ipso Adamo manserit fides & spes, vt alibi dictum est.

3. Secvnda Conclvsio. Ex subtractione iustitiæ originalis, secutus est secũdus effectus in potentijs animæ, vt ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, concupiscentia in appetitu cõcupiscibili, infirmitas in appetitu irascibili. Et hæc sunt quatuor vulnera, quæ dicũtur esse inflicta naturæ humanæ per peccatum Adami, vt docet D. Thom. q. 85. art. 3. Ratio est, quia iustitia originalis efficiebat, vt omnes potentiæ animæ essent bene dispositæ & ordinatæ, subtracta verò iustitia, statim subsecutæ sunt prædictæ imperfectiones. Dices; Istæ imperfectiones sunt naturales, & fuissent etiam in statu puræ naturæ, ergo non sunt effectus peccati, neque vulnera per peccatum inflicta. Respondeo, sunt quidem naturales, sed tamen per iustitiam originalem fuerunt sublatæ: & quia per peccatum iterum reuixerunt, ideo dicuntur esse effectus peccati.

4. Tertia Conclvsio. Sicut ex subtractione iustitiæ originalis secutus est secundus effectus in anima, quem iam explicauimus: ita ex eodem secutus est tertius effectus in corpore, vt mortalitas, morbus, mors, & alij defectus corporales, quos patimur. Ita D. Tho. quæst. 85. art. 5. & 6. Et ratio est, quia quamuis hi defectus sint etiam quodammodo naturales, tamen per iustitiam originalem erant penitus sublati, & quia postea per peccatũ redierunt, dicuntur esse effectus peccati. Ex dictis colligitur, quomodo intelligendum sit, quod dicit Concil. Trid. sess. 5. *Totum hominem secundùm corpus, & animam, per Adami præuaricationem, in deterius esse mutatum.* Hoc enim verum est, quia amisit iustitiam originalem, & sic incidit in omnes istas miserias corporis & animi, quas iam enumerauimus.

5. Qvarta Conclvsio. Præter hos tres effectus peccati primi parentis, qui sunt in nobis, sunt etiam alij extra nos, vt ira Dei, captiuitas sub diabolo, crudelitas hominum in alios homines, inimicitia & rebellio bestiarum; denique omnia mala quæ à cœlo, terra, mari, cæterisque elementis patimur. His omnibus addunt Lutherani & Caluinistæ amissionem liberi arbitrij, quos suprà refutauimus.

QVÆSTIO XII.

Qui sint effectus peccati originalis post hanc vitam?

1. Sensus est, quas pœnas patiantur pueri post hanc vitam propter peccatum originale, si sine Baptismo, aut alio remedio discedat. Potest autem esse quæstio de triplici pœna. Primò, de pœna damni, quæ consistit in amissione vitæ æternæ. Secundò de pœna sensus, quæ infligitur ab igne infernali. Tertiò, de alio quouis dolore corporis aut animi.

2. Prima Conclvsio. Paruuli in originali decedentes perpetuò carituri sunt conspectu Dei, quæ carentia vocatur pœna damni. Est communis sententia Catholicorum, & colligitur ex illo Ioan. 3. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu, non potest intrare in Regnum Dei*, Et Marci 6. 16. *Qui non crediderit, condamnabitur*. Et ratio est, quia qui caret gratia, non habet ius ad gloriam; paruuli in peccato originali carent gratia. Ergo.

3. Secvnda Conclvsio. Paruuli nullum dolorem percipient propter carentiam regni cælorũ. Ita D. Thom. Bonau. Scotus, Richardus, Durandus in 2. d. 33. & Molina. 1. p. 46. art. 3. disp. 2. & multi alij. Et probatur primò rationib. seq. conclusionis. Secundò, quia peccatum originale, propter quod excluduntur à regno Dei, nihil aliud est, quã priuatio doni supernaturalis: ergo per se non tollit rectitudinem naturalem, ergo pœna illius peccati non debet esse sensibilis, quæ naturam ipsam lædat, sed debet cõsistere in sola carentia visionis beatificæ, sine vllo sensibili seu vitali dolore aut cruciatu. Dices, illa carentia visionis nõ potest esse sine dolore ac tristitia. Nã cognitio boni amissi naturaliter causat tristitiam, sed paruuli cognoscunt se amisisse beatitudinem: ergo naturaliter ac necessariò tristantur. Minor patet, quia tametsi nunc fortasse nesciant se propter peccatum originale excludi à regno Dei, scient tamen in die iudicij, quando non solùm reipsa excludentur per sententiam

iudicis, sed etiam videbunt aliquos è suis parentibus vel amicis cum Christo in cælum ascendere, & se non posse eos comitari. Hoc ergo non fiet sine aliquo dolore & tristitia. Respondeo. Triplex solutio est. Prima Durandi & quorundam aliorum, qui dicunt paruulos non adfuturos in iudicio, ac proinde non cognituros se propter peccatum priuari cœlesti beatitudine. Ratio est, quia quoties Scriptura loquitur de extremo iudicio, significat illud futurum de propriis tantùm actibus vel omissionibus eorum, qui iudicandi sunt, vt Matth. 25. 34. *Venite benedicti Patris mei: esuriui enim, & dedistis mihi manducare, &c. discedite à me maledicti in ignem æternum; esuriui enim, & non dedistis mihi manducare.* Et 2. Corinth. 5. 10. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis, prout gessit, siue bonum, siue malum.* Et Apoc. 20. 12. *Libri aperti sunt & iudicati sunt mortui secundùm opera ipsorum.* Hæc & similia testimonia de solis adultis, non autem de paruulis explicari possunt: ergo soli adulti comparituri sunt in extremo iudicio. Et confirmatur, quia nemo solet legitimè iudicari & condemnari, nisi potuerit iustè accusari: ac nemo iure accusari potest, nisi sciens & volens legem transgressus sit. Paruuli autem nullam legem scientes & volentes transgressi sunt. Altera solutio est D. Tho. in 4. d. 47. q. 1. art. 3. q. 1. ad 3. & q. 5. de malo, art. 3. vbi docet, paruulos quidem comparituros in iudicio, non tamen cognituros beatitudinem sanctorum quam ipsi amiserunt: neque etiam causam, propter quam amiserunt. Ratio est, quià talis cognitio, non potest haberi per solas vires naturales, sed per reuelationem, & fidem supernaturalem: ergo non scient quidquam de amissione beatitudinis supernaturalis, aut de peccato originali, propter quod illam amiserunt: ergo de illa amissione non poterunt tristari. Tertia solutio est aliorū, qui asserunt, paruulos & adfuturos in iudicio, & cognituros omnia, quæ ibi fient, non tamen percepturos vllum dolorem de amissa beatitudine; quia partim ex diuina prouidentia, partim ex naturali rectitudine voluntatis ipsorum futurum est, vt sint omnino conformes diuinæ voluntati, & contenti iis bonis naturalibus, quibus erunt prædìti. Vide Suarez Tom. 2. 3. p. disp. 57. sect. 6. & Vasquez in 1. disp. 134. cap. 3.

4. Tertia Conclusio. Paruuli non patientur pœnam ignis, aut alias corporis afflictiones. Ita communiter Scholastici contra Ariminens. Driedonem, & quosdam alios. Probatur primò ex illo Apoc. 18. 7. *Quantùm glorificauit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* At paruuli nullo modo se glorificauerunt, neque in delicijs fuerunt: ergo nullum merentur tormentum & luctum. Secundò, quia nemo punitur pœna positiua & sensibili, nisi propter peccatum actuale propria voluntate commissum, etiam si habeat aliquem defectum habitualem. Non enim punitur à magistratu qui caret habitu iustitiæ, aut qui pronus est ad furtum, sed qui reipsa furatur. Quamquam verum sit, eiusmodi hominem posse reijci ab aliquo officio tanquam indignum propter defectum virtutis. Ergo idem dicendum est de paruulis, qui licèt reijci possint à conspectu Dei, tanquam indigni propter peccatum habituale & defectum gratiæ, non tamen debent puniri pœna positiua & sensibili, quia propria voluntate nihil commiserunt. Et confirmatur alio exemplo. Princeps viro nobili & toti ipsius posteritati concedit feudum, ea conditione, vt si ipse peccet, non solùm ipse, sed etiam posteri eius excludantur à feudo, & similiter ab aula principis. Contingit illum peccare: puniri potest non modò amissione feudi & amicitiæ, sed etiam pœna carceris aut capitis, pro grauitate delicti. At filii ipsius qui in cunis iacent, neque propria voluntate læserunt principem, imò neque conscij sunt peccati sui parentis, possunt quidem priuari feudo, & excludi ab aula, non tamen debent plecti capite, aut similem pœnam sustinere. Hoc enim rectæ rationi non esset consentaneum. At planè simile est in nostro opposito. Vide Nazianz. orat. in sanctum lauacrum.

5. Primò obiicitur illud Matth. 3. 12. *Permundabit aream suam, & congregabit triticum suū in horreum, paleas autem comburet igne inextinguibili.* At paruuli in peccato originali decedentes, non sunt triticum, sed paleæ; ergo comburentur igne inextinguibili. Respondeo, per aream intelligitur Ecclesia: per triticum, boni Christiani: per paleas, mali Christiani. Itaque parabola illa non pertinet ad paruulos, quia cùm non sint baptizati, non sunt in Ecclesia.

6. Secundò obiicitur illud Matth. 25. 41. *Tunc dicet illis, qui à sinistris erunt, discedite à me maledicti in ignem æternum:* sed paruuli erunt à sinistris, ergo ibunt in ignem æternum. Respondeo, ibi tantùm exprimitur forma, qua iudicabuntur fideles, qui sunt in Ecclesia vt docet D. Aug. lib. 6. contra Donatist. post collationem c. 4. Comparantur enim boni & mali ouibus & hœdis eiusdem pastoris & ouilis. Paruuli autem ante Baptismum non pertinent ad ouile Ecclesiæ.

7. Tertiò obiicitur illud Apocal. 2. 15. *Qui non inuentus est in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis:* at, paruuli, de quibus sermo est, non sunt scripti in libro vitæ: ergo mittentur in stagnum ignis. Respondeo. Scriptura loquitur de adultis, qui iudicabuntur ex propriis operibus, vt patet ex verbis præced. quæ sic habent: *Et libri aperti sunt, & iudicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris, secundùm opera ipsorum.*

8. Quartò obiicitur auctoritas Aug. ferm. 14. de verbis Apostoli, & Fulgentiū l. de fide ad Petrum. c. 26. qui dicunt paruulos non baptizatos ituros in ignem æternum. Resp. Per ignem æternum duo possunt intelligi. 1. locus infernalis, in quo est ignis æternus. 2. pœna sensibilis, quæ infligitur ab illo igne. Itaque Patres intelligendi sunt in priori sensu, non in posteriori. Tametsi enim putent paruulos fore in eodem loco inferni, in quo alii damnati futuri sunt, non tamen affirmat passuros aliquem cruciatum ab igne, sicut alij passuri sunt. At quamuis id affirmarent, non tamen cogeremur nos idem fateri.

9. Quinta obiectio. Paruuli in hac vita puniūtur pœna sensibili propter peccatū originale, quia patiūtur famem, sitim, morbū & similes calamitates corporis: ergo probabile est in altera quoq; vita similia passuros esse. Respondeo, non est par ratio. Nam pœna, quam hic patiuntur, sequitur naturalem cōstitutionē corporis, ex sola subtractione iustitiæ originalis. Vnde nō infligitur directè propter peccatum, sed indirectè. Imò eandem patiuntur omnia animalia, quæ tamen non peccauerunt. At pœna gehennæ non est vllo modo naturalis, sed à Deo directè infligitur propter peccatum propria voluntate commissum.

10. Sexta obiectio. Christus pro expiādo peccato originali passus est pœnam sensibilē: ergo talis pœna debetur peccato originali. Resp. Non sequitur, quia Christus nō suscepit præcisè illas pœnas, quæ directè debētur nostris peccatis, siue originali, siue actualibus (alioqui debuisset carere visione beatifica, & pati ignē infernalē) sed tales suscepit, quibus posset satisfacere pro nobis: qualescumque tandē illæ essent.

11. Septima obiectio Paruuli post diē iudicij non habebunt corpora gloriosa, sed passibilia: ergo aliquid patientur. Resp. habebūt quidem corpora natura sua

passibilia, sed tamen actu non patientur. Ratio est, quia vel paterentur, à causis naturaliter agentibus. vel ab igne supernaturaliter affligente. Non prius, quia post diem iudicij cessabit omnis ortus & interitus rerum naturalium, ac proinde causæ naturales nō amplius agent in se mutuò actione corruptiua. Non posterius, quia ignis infernalis non agit, nisi vt instrumentum diuinæ iustitiæ, vindicando peccata actualia cuiusque damnati. At paruuli non commiserunt vlla peccata actualia: non igitur ex iustitia vindicatiua patientur ab igne infernali.

12. Hìc aliqui disputant de futuro statu paruulorum, post diem iudicij. Franciscus Suarez in 3. par. to. 1. disp. 50. sect. 5. disp. 51. sect. 6. sic sentit. Primò, habituros corpora sana, vegeta, pulchra, incorruptibilia, sine cibo & potu, sine carnis rebellione. Secundò habituros etiam varias perfectiones animarum. Ac 1. quidem naturalem cognitionem & multarū aliarum rerum. 2. aliquam etiam cognitionem Christi, non quidem supernaturalem, sed qualis haberi poterit per euidentiam signorum & effectuum, quos vel audituri, vel visuri sunt. Putat enim, vt paulò ante insinuaui, paruulos non solùm fore præsentes in die iudicij, sed etiam agnituros Christum Iudicem, cúmque tanquam Dominum, principem ac benefactorem suum reuerituros. Hæc omnia prolixè ibi prosequitur.

TRACTATVS III.
DE LEGIBVS.

Dicam 1. De lege in communi. 2. De lege æterna. 3. De lege naturali. 4. De lege Mosaïca, seu de lege diuina veteris Testamenti. 5. De lege Euangelica, seu de lege diuina noui Testamenti. 6. De lege humana, tam Ciuili, quàm Ecclesiastica. 7. De lege pœnali. 8. De consuetudine vim legis habente. Videri possunt D. Thomas in 1. 2. quæst. 90. & sequent. Scholastici in 3. dist. 37. Dominicus Sotus lib. 1. & 2. De Iustitia & Iure, Ioannes Driedo in opere de libertate Christiana, Franciscus Suarez, in particulari tractatu de legibus, Gabriel Vasquez in 1. 2. disp. 150. & sequentibus, & alij plures.

CAPVT I.

De lege in communi.

QVÆRITVR 1. Quid sit lex. 2. Quotuplex. 3. Quæ sit materia legis. 4. An promulgatio sit de essentia legis. 5. Cuius sit legem condere. 6. In quem finem condatur lex. 7. Qui sint effectus & officia legis. Vide D. Thomam q. 90. 91. 92.

QVÆSTIO I.

Quid sit lex?

1. Lex iuxta D. Thomam, à ligando dicta est, quia obligat ad agendum: iuxta Isidorum, à legendo passiuè, quia ex scripto legitur: iuxta Ciceronem à legendo actiuè, quia legit seu deligit, quid agendum aut omittendum sit.

2. Definitur à D. Thoma q. 90. art. 1. hoc modo. *Lex est quædam regula & mensura actuum, secundùm quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur.* Et iterum art. 4. *Lex est quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*

3. Vt res tota melius intelligatur, notandum est, legem tribus modis spectari posse. 1. Secundùm se. 2. Vt est in legislatore. 3. Vt est in subdito. Hoc posito sit.

4. PRIMA CONCLVSIO. Si lex in se spectetur, nihil aliud est, quàm quædam regula seu mensura, quæ nos dirigit & obligat in nostris actionibus. Ostendit enim, quid agendum aut omittendum sit. Et simul obligat: vt quod agendum est, agamus & quod omittendum omittamus. Vnde patet, duo potissimum esse officia legis: vnum dirigere seu illuminare; alterum, obligare. Lex enim dirigit, quatenus est regula quædam humanorum actuum: obligat verò, quatenus tenemur eam regulam sequi & seruare: siue illa obligatio oriatur ex natura rei, vt fit in lege naturali, siue ex voluntate & potestate superioris, vt fit in legibus positiuis.

5. Quæres, quid propriè sit hæc regula, quam vocamus legem? Aliqui putant esse iudicium practicum, quo quis iudicat, hoc aut illud faciendum esse, vel omittendum, quia hoc iudicium est, quod hominem dirigit in suis actionibus. Alii voluntatem legislatoris, qua vult hoc, aut illud fieri: vel omitti: quia hæc voluntas est, quæ obligat subditos ad aliquid faciendum vel omittendum. Cæterùm, hoc non est considerare legem secundùm se, sed quatenus est in subdito vel superiore. Dicendum ergo est, regulam actuum humanorum, quam vocamus legem, secundùm se spectatam, esse obiectum intellectus practici, non simplex, sed complexum. Exempli causa. Hoc complexum. *Furtum est fugiendum*, est quædam regula, quæ nos dirigit in agendo: & hoc idem complexum est obiectum nostri intellectus, quia apprehendimus illud intellectu, & iudicamus esse sequendum in nostris actionibus. Hinc facilè apparet, in quo subiecto sit lex secundùm se spectata. Est enim fundamētaliter in rebus ipsis, obiectiuè autem in intellectu. Nam in ipso furto, & est ratio *furti*, & ratio *fugiendi*, & præte-

rea connexio harum duarum rationum. Hæc autem connexio constituit hanc regulam, seu hoc complexum, *Furtum est fugiendum.*

6. Dices, Huic regulæ secundùm se consideratæ non conueniunt supradicta officia legis. Nam lex non potest dirigere subditum, nisi sit in subdito, neque potest obligare, nisi sit in superiore, à quo accipit vim obligandi. Respondeo. Solutio pendet ex duobus. Vnum est, quid sit considerare legem, vt est in subdito vel superiore. Alterum, quo sensu dicatur lex dirigere & obligare. Vtrumque explicabitur post tertiam conclusionem,

7. Secvnda Conclvsio. Si lex consideretur, vt est in legislatore, nihil aliud est, quàm actus ille quo legislator iudicat, vult & imperat, vt hæc aut illa regula à subditis seruetur. Vbi nota tres potissimum actus requiri in legislatore, præsertim quando lex est positiua. Primus est, *Iudico expediens esse bono communi, vt hæc regula seruetur à subditis.* Secundus, *Volo eam à subditis seruari.* Tertius, *Impero, vt deinceps seruetur:* Et quidem primus actus pertinet ad prudétiam legislatoris. Debet enim prudenter & sapienter iudicare, an expediat bono communi, hoc aut illud fieri à subditis; alioqui lex non esset iusta; ac proinde nec vera lex. Hoc sensu dici solet, sapientis esse leges condere. Vnde Prouerb. 8. 15. *Per me*, inquit Sapientia, *Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt.* Reliqui duo actus pertinent ad potestatem & authoritatem legislatoris. Non enim potest legitimè velle & imperare alijs, vt hoc aut illud faciant, nisi habeat potestatem id volendi & imperandi. Porrò tertius est quasi signum & explicatio secundi. Nam legislator nō potest subditis manifestare suam voluntatem, quæ in animo latet, nisi per imperium & promulgationem.

8. Tertia Conclvsio. Si denique lex consideretur, vt est in subdito, nihil aliud est, quàm iudicium practicum, quo subditus iudicat, hanc aut illam regulam à superiore præscriptam & promulgatam, sibi seruandam esse. Vnde patet legem hoc modo spectatam pertinere ad intellectum, non ad voluntatem. Id enim, quod dirigit subditum in suis actionibus, non est voluntas eius, sed iudicium practicum, quod etiam ipsam voluntatem dirigere debet, cùm ipsa alioqui cæca sit. Porrò, hoc iudicium in subdito non vocatur lex, nisi quia legem proponit.

9. Ex dictis sequitur primò, quomodo intelligendum sit, legem tribus modis spectari posse. 1. Secundùm se. 2. vt est in legislatore. 3. vt est in subdito. Nam lex secundùm se, non debet ita sumi, quasi nullo modo sit in superiore vel in subdito (est enim in illis obiectiuè, id est, per modum obiecti cogniti & voliti) sed quod non sit in illis subiectiuè, per modum actus intellectus aut voluntatis, sicut est secundo & tertio modo.

10. Hinc secundò sequitur, quomodo lex secundùm se spectata, possit dirigere & obligare. Dirigit enim subditum, non per modum cognitionis seu iudicij, sed per modum obiecti cogniti: sicut exemplar, quod artifex intuetur, dirigit ipsum in operando. Obligat verò subditum, non quidem effectiuè, causando ipsam obligationem in subdito (hæc enim, vt dixi, oritur vel ex ipsa natura rei, si sit naturalis, vel ex voluntate & potestate superioris, si sit positiua) sed terminatiuè, quia scil. lex secundùm se spectata, est terminus obligationis. Est enim id, ad quod sequendum obligatur homo in suis actionibus. Quo pacto etiam obiectum dicitur mouere voluntatem, non quòd effectiuè producat motum in voluntate, sed quia est, in quod voluntas tendit per suum motum & operationem.

11. Tertiò sequitur, quid respondendum sit ad illam quæstionē, quæ à Scholasticis disputatur, an lex pertineat ad intellectum, an ad voluntatem? D. Thom. cum suis Discipulis vult ad intellectum pertinere, quia illius est dirigere & illuminare: Scotus, Bonauentura, & multi alij, ad voluntatem, quia illius est monere & obligare. Respondeo. Lex, vt est in legislatore, & habet vim obligandi, partim ad intellectum, partim ad voluntatem pertinet, vt patet ex 2. conclusione. Vt verò est in subdito, & habet vim dirigendi per modum cognitionis, pertinet ad intellectum practicum, vt patet ex 3. conclusione. Vnde iuxta secundam conclusionem intelligendum est illud Matth. 7. 21. *Qui facit voluntatem Patris mei*, id est, qui obseruat legem eius. Et illud Vlpiani, *Quod principi placuit, legis habet vigorem.* Iuxta tertiam, illud Psal. 18. 9. *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos.*

12. Quartò sequitur, hoc interesse inter legem, & consilium, quòd lex habeat vim obligandi, non item consilium, vt docet D. Thom. quæst. 108. artic. 4. Hoc significat Hieronym. lib. 1. contra Iouin. cùm ait, *Vbi consilium datur, offerentis arbitrium est, vbi præceptum, necessitas est seruientis.* Igitur sicut lex est quædam regula, quæ nos dirigit & obligat, ita consilium est regula, quæ dirigit, sed non obligat.

QVÆSTIO II.

Quotuplex sit Lex?

1. Tres sunt celebriores diuisiones legis. Prima D. Thomæ qu. 91. Altera aliorum Theologorum. Tertia Iuristarum. Et quidem D. Thomas vtitur nomine legis, alij nomine iuris.

2. Prima Conclvsio. Lex secundùm D. Thomam diuiditur in 4. membra, nempe in legem æternam, naturalem, diuinam & humanam. Hæc membra seorsim explicanda sunt inferiùs. Quæstio est, an præter has leges sit aliqua alia lex, quæ vocetur lex peccati, seu fomitis? Hoc enim videtur colligi ex Apostolo. Ro. 7. 23. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.* Et infrà v. 25. *Mente seruio legi Dei, carne autem legi peccati.* Respondeo, Apostolus loquitur de concupiscentia, quæ potest tripliciter spectari. Primò, quatenus homini molesta est, & sic est effectus quidam legis diuinæ pœnalis. Secundò, quatenus directè impellit ad quædam opera naturæ; & sic subijcitur legi naturali. Tertiò, quatenus incitat ad peccatum; & sic potius est discessio à lege quàm lex, vt notat D. Thom. q. 91. art. 6. Quamquam Bellarm. lib. 5. de statu peccati cap. 10. putat etiam hoc modo vocari posse legem; quia sicut lex mentis est regula bonæ actionis, & qui illam sequitur, bene agit: sic concupiscentia est regula malæ actionis & qui illam sequitur, malè agit.

3. Secvnda Conclvsio. Iuxta alios Theologos, Ius diuiditur in naturale & positiuum. Ius naturale est, cuius obligatio oritur ex natura rei, & inde se diffundit in præceptum. Positiuū est, cuius obligatio oritur ex voluntate & præcepto legislatoris, & inde deriuatur in obiectum. Hoc iterum diuiditur in ius diuinum & humanum. Diuinum duplex est: alterum veteris, alterum noui Testamenti. Humanum subdiuiditur in ius gentium, ciuile, & canonicum.

4. Tertia Conclvsio. Iuristæ omisso iure diuino & canonico, diuidunt ius in naturale, gentium, & ciuile. Naturale vocant, quod commune est hominibus cum brutis, vt coniunctio maris & fœminæ, liberorum procreatio, & id genus alia. Ius gentium vocant, quod est proprium hominibus, & illis omnibus aut ferè omnibus commune, vt religio erga Deum, obsequium erga patriam & parentes, licentia vim vi repellendi. Ius ciuile vocant, quod est pro-

prium alicui Reipublicæ aut ciuitati. Vide lib. 1. instit. de iure naturali, gentium & ciuili. §. 1. & sequentibus. Et ff. de iustitia & iure l. 1. Theologi multò aliter accipiunt ius naturale & gentium, vt c. 3. explicandum est. In definitione iuris ciuilis conueniunt.

5. Addo tamen, ius ciuile duobus modis vsurpari. 1. propriè & strictè pro eo præcisè, quod est proprium alicui regno aut ciuitati, vt iam dictum est. Et sic distinguitur à iure naturali & gentium. Secundò, latè pro toto illo iure, quo vnumquodque regnum aut ciuitas gubernatur, & sic complectitur tria membra, nempe ius naturale, ius gentium, & ius ciuile strictè acceptum. Hoc sensu affirmat Vlpian. *collectum esse ex naturalibus præceptis, gentium & ciuilibus*, ff. de iustitia & iure, l. 1.

QVÆSTIO III.

Quæ sit materia legis.

1. NOmen materiæ sumi potest dupliciter. Primò pro subiecto, quæ vocatur materia, in qua. Secundò, pro obiecto, quæ vocatur materia circa quam. Quæritur ergo primò in quo subiecto sit lex, Secundò, circa quam materiam versetur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lex est in rebus ipsis fundamentaliter: Est in intellectu & voluntate, tanquam in subiecto: est in voce, tabulis, & scripturis tanquam in signo. Duo priora membra patent ex dictis q. 1. Tertium per se notum est. Solùm quæri potest, an sit de essentia legis, vt scribatur in tabulis aut libris? Respondeo. Est quidem vsitatum, & commodum, vt id fiat, non tamen necessarium. Prior pars certa est, quia nō modò lex Mosaïca in tabulis lapideis, & Euangelica in nouo Testamento scripta est, sed etiam pleræque leges humanæ, tam ciuiles, quàm Ecclesiasticæ, in scripto proponi solent. Vnde est illa definitio Aristotelis. lib. 1. Rhetoricorum ad Alexandrum cap. 1. *Lex est communis ciuitatis consensus, qui scriptis præceperit, quomodo vnumquodque agendum sit.* Hinc etiam Isidorus, vt suprà monui, putat legem à legendo dictam esse, quia scripto legitur. Posteriorem partem docet Aristoteles lib. 10. Ethic. cap. 9. cum ait, *Scriptæ-ne sint leges, an non scriptæ, interesse nihil videtur.* Similia habet Cicero lib. 1. de legib. & Iulianus ff. de leg. senatusque consultis & longa consuetudine, lib. 32.

3. Dices, Lex in eo differt à consuetudine, quòd lex sit ius scriptū, consuetudo sit ius non scriptum: Ergo scriptura pertinet ad essentiā legis. Hinc lib. 1. instit. de iure naturali, gentium & ciuili sic habetur, *ius scripto, aut non scripto consistit. Scriptum autem est lex, plebiscitum, senatusconsultum. Principum placita, magistratuum edicta, responsa prudentum. Sine scripto ius venit, quod vsus comprobauit* Et apud Gratianum cap. ius naturale, d. 1. dicitur, *Lex est constitutio scripta: mos est longa consuetudo ex moribus vtentium tantummodo tracta.* Respondeo. Inter consuetudinem & legem hoc interest, quòd consuetudo vsu tantùm, & non scripto, lex etiam scripto constet, non quidem semper, sed vt plurimùm.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Obiectum legis seu materia, circa quam versatur lex, sunt actiones humanæ. Lex enim præcipit actiones bonas prohibet malas. Quòd si aliquæ in sua specie sint indifferentes, præcipit eas, quæ ad certum finem consequendum sunt idoneæ, prohibet, quæ finis assecutionem impediunt. Hæc cōclusio patet inductione. Nam lex naturalis iubet Deum colere, parentes honorare, proximum diligere, qui actus natura sua boni sunt: Prohibet autem furtum, falsum iuramentum, adulterium, homicidium, quæ omnia ex se mala sunt. Idem est de lege positiua tam diuina, quàm humana, quia semper præcipit aliquem actum, qui ad certum finem obtinendum vtilis est, & prohibet contrarium.

Nota tamen, duplex esse discrimen inter legem affirmatiuam, quæ præcipit, & negatiuam, quæ prohibet. Vnum, quia negatiua prohibet omnes actiones malas; affirmatiua non præcipit omnes bonas. Non enim tenemur omne bonum facere, sed tenemur ab omni malo abstinere. Alterum, lex negatiua prohibet malum omni tempore, & pro omni tempore: affirmatiua non præcipit bonum pro omni tempore. Semper enim tenemur abstinere à quocunque malo, non tamen semper tenemur facere quodcunque bonum.

QVÆSTIO IV.

An promulgatio sit de essentia legis?

1. ESsentia legis consistit in eo, vt sit regula dirigens & obligans, vel potius, vt habeat vim dirigendi & obligandi. Quæritur ergo 1. An lex possit habere vim dirigendi & obligandi, antequam promulgata sit? 2. In quo consistat hæc promulgatio? 3. An facta sufficienti promulgatione, cum iam lex incipit obligare, non solùm obliget eos, quibus iam innotuit, sed etiam eos, qui eam ignorant? Et quamuis hæ tres quæstiones potissimùm habeant locum in lege positiua, tam diuina, quàm humana, tamen etiam extendi possunt ad legem naturalem, vt dicam in 2. conclusione.

2. Porro, præter has 3. qq. poterat aliæ duæ disputari. Vna, an leges Pontificiæ & Imperatoriæ, vt vbique obligent, debeant promulgari in singulis prouinciis, an verò sufficiat, in Curia Pontificis, aut imperatoris promulgatas esse; Altera, quantum temporis requiratur post promulgationem, vt obligent? Sed has infrà suo loco commodiùs tractabimus. Nunc ad tres priores per totidem conclusiones respondendum est.

3. PRIMA CONCLVSIO. Lex non potest exercere officium legis, id est, non potest dirigere & obligare subditos, nisi sit promulgata. Ita D. Thom. q. 90. art. 4. & alij passim, Ratio est, quia non potest dirigere subditos in agendo, nisi sit illis cognita, non potest esse cognita, nisi promulgetur. Similiter, si lex est positiua, non obligat, nisi quando superior sua voluntate & auctoritate inducit obligationem: non inducit autem, nisi quando suam voluntatem per imperium & promulgationem patefacit. Hinc illud apud Gratianum, cap. in istis temporalib. d. 4. *Leges instituuntur, cùm promulgantur.*

4. Dices, tametsi lex non possit dirigere subditum, nisi sit cognita & promulgata, non potest tamen obligare. Ergo saltem ad obligandum non est necessaria promulgatio Antecedens probatur, quia multæ leges diuinæ non sunt promulgatæ infidelibus, & tamen eos obligant, vt verbi gratia, lex Baptismi. Omnes enim tenentur ad Baptismum. Item lex, quæ vetat repudium vxoris legitimæ. Nam si aliquis Gentilis, repudiata legitima vxore, duxisset aliam, & postea fieret Christianus, teneretur redire ad vxorem repudiatam & alteram deserere: ergo euidens signum est, repudium non fuisse validum, ac proinde talem hominem obligatum fuisse ad nō faciendum repudium, tametsi legem ignorauerit. Similiter lex de vnica vxore habenda licèt non sit omnibus promulgata, tamen omnes obligat, vt patet in simili exemplo. Nam si infidelis haberet duas vxores, & deinde fieret Christianus deberet priorem retinere, & posteriorē dimittere, Resp. Hæc obiectio soluetur ex tertia conclusione.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Non omnes leges eodē modo promulgatur. Alia est enim promulgatio legis humanæ, alia diuinæ, alia naturalis, alia æternæ. Singula explicanda sunt. Et quidem ad promulgationem legis humanæ duo requirūtur ex cōmuni vsu. 1.

vt legislator externo signo suam voluntatem proponat & manifestet subditis. 2. vt solemni ritu id faciat. Prius requiritur propter notitiam & directionem, posterius propter obligationem. Nam neque subditi possunt cognoscere voluntatem sui Principis, & secundùm eam dirigere suas actiones, nisi sit illis externa signo proposita & manifestata: neque Princeps censetur illā proponere & manifestare, vt Princeps, & cùm potestate obligandi, nisi solenni ritu id faciat. Hinc sequitur, non sufficere ad vigorem legis, si Pontifex aut Imperator in Senatu coram suis Consiliariis proponat & explicet suam voluntatem, sed debet eam subditis manifestare eo modo, quo dixi. Nec item sufficere si bullæ Pontificiæ vel leges imperatoriæ typis excudantur, & in excusis Exemplaribus habeantur hæc verba, *Publicatæ tali die*: nisi enim reipsa publicatæ sint cum debita solennitate, non habent vim obligandi. Et ita seruatur in praxi Romanæ curiæ vt notat Vasquez in 1. 2. disp. 155. c. 2.

6. Promulgatio legis diuinæ potest fieri tripliciter. Primò, per internam reuelationem. Secundò, per externam propositionem sine solennitate. Tertiò, per externam propositionem adhibita solennitate. Ratio est, quia his omnibus modis potest Deus sufficienter suam voluntatem patefacere, & nos obligare. Primò modo patefecit Christo præceptum moriendi pro hominibus. Hoc enim non fecit externa voce, sed interna reuelatione. Secūdo modo Christus multa mandauit Apostolis per externam locutionem, sine vlla solennitate. Tertio modo lex Mosaica promulgata est Iudæis in monte Sinai, Exodi 20. & lex Euangelica nouis Christianis in die Pentecostes, Actor. 2.

7. Quæres, quæ sit ratio, cur solennitas requiratur ad promulgationem legis humanæ, non autem diuinæ? Respōdeo, quia principes, qui condunt leges humanas, sustinent duplicem personam: vnam priuatam, qua aliis pares sunt: alteram publicam, qua superiores. Vt Ergo certò constet an ex publica potestate, quam habet quatenus superiores sunt, velint obligare subditos, necesse est, vt aliqua solēni & publica ceremonia testentur se id facere. Deus non indiget hac ceremonia, quia sine illa potest efficere, vt certò constet diuina potestate se velle nos obligare.

8. Promulgatio legis naturalis fit per naturale dictamen rectæ rationis, vt docet D. Thom. q. 70. artic. 4. ad 1. Hoc ipso enim quod Deus dedit nobis lumen naturale, censetur promulgasse legem naturalem per modum habitus. Et quando lumine vtimur naturali, id est quando recta ratio dictat nobis, hoc aut illud faciendum esse, tunc promulgatur nobis lex naturalis per modum actus. Hoc sensu dixit Apostolus Rom. 2. legem naturalem scriptam esse in cordibus nostris. Et eodem spectat illud Psal. 46. *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*

9. De promulgatione legis æternæ maior difficultas est, D. Thom. q. 91. art. 3. ad 2. & quidam alij dicunt promulgationem fieri dupliciter, nempe verbo & scripto: & vtroque modo legem æternam, ex parte Dei promulgantis, ab æterno promulgatam esse. 1. Verbo Dei ab æterno producto. 2. libro vitæ, qui dicitur scriptus in ipsomet Deo, non tamen ab æterno, sed in tempore promulgatam esse, ex parte creaturæ audientis aut incipientis, quia nulla fuit creatura ab æterno, quæ audierit Verbum diuinū ab æterno productum, aut inspexerit librum vitæ, qui ab æterno scriptus est. Hæc difficultas non potest commodè explicari, nisi priùs constet quid intelligatur per legem æternam. Hoc autem infra c. 2. explicandum. Eò igitur Lectorem remittimus.

10. TERTIA CONCLVSIO. Quando lex sufficienter promulgata est, ita vt obligare incipiat (siue incipiat obligare statim post factam promulgationem, siue post aliquod interuallum, de quo iam non disputo) non solùm obligat eos quibus iam innotuit, sed etiam eos qui eam ignorant. Ita Dominicus Sotus lib. 1. de iure & iustitia, qu. 1. art. 4. Med. in 1. 2. q. 90. art. 4. & colligitur ex lib. 1. Decretalium de postulatione Prælatorum cap. ad hæc. Et probatur. 1. quia obligatio legis non pendet ex scientia subditi, sed ex voluntate superioris per signum externum sufficienter expressa: ergo quando superior suā voluntatē sufficienter expressit, iam viget obligatio legis, etiā si cōtingat aliquos ignorare legem esse promulgatā, quia hoc est per accidens. 2. quia obligatio illa, qua subditus tenetur seruare legem, est debitum quoddam morale simile aliis rebus moralibus, vt iuribus, dominiis, seruitutibus, quæ possunt in nobis nasci per solam actionem & voluntatem alterius, nobis etiam ignorātibus: ergo etiam obligatio potest nasci in subdito per solam voluntatem superioris sufficienter explicatam & promulgatam.

11. Idem confirmari potest inductione. Nam lex naturalis obligat omnes mortales ab initio natiuitatis, non quidem, vt eam tunc seruent, quia sunt adhuc destituti vsu rationis, sed vt eam suo tempore seruent. Et ratio est, quia hæc obligatio oritur ex ipsa natura rationali, quæ ab ipsa natiuitate in nobis est. Idē patet in legibus positiuis. 1. in lege Baptismi, ad quā omnes mortales obligantur. 2. in lege restitutionis, quia tametsi aliquis ignoraret rē inuentam esse domino restituendam, nihilominus ad eam restituendam obligaretur. 3. in legib. irritantibus contractus, electiones, donationes, collationes beneficiorum. Huiusmodi lex est Conc. Trid. sess. 25. quæ irritat clandestina matrimonia. Nam si quis contrahat clādestinum matrimonium, aut faciat alium contractum lege prohibitum contractus non tenet etiam si lex ignoretur. 4. in legibus inducentibus inhabilitatem, reuocātibus consuetudines & priuilegia, statuentibus certa pretia rerum venalium, & in aliis similibus.

12. Hinc patet solutio argumenti contra primam cōclusionem propositi. Nihil enim aliud probat, quàm quod hic asserimus, non requiri ad obligationem legis, vt ad singulorum notitiam peruenerit, sed satis esse solennem & sufficientem promulgationem fuisse factam, per quam superior obligationem inducit.

13. Dices. 1. Lex non dirigit ignorantes: ergo nec obligat. Antecedens patet, quia non dirigit, nisi sit cognita: at ignorantibus non est cognita. Sequela etiam patet, quia essentia legis est in vtroq; simul, nempe in dirigendo, & obligādo, nec vnum ab alio separari potest. Si ergo lex dirigit, etiam obligat: & contra, si non dirigit, non obligat. Respondeo. Aliud est loqui de vi dirigendi & obligandi, aliud de actuali directione & obligatione. Item, aliud est spectare essentiam & substantiam legis in se, aliud spectare officium legis, respectu huius aut illius hominis in particulari. Vis quidē dirigendi & obligandi pertinet ad essentiā legis, sed actualis directio & obligatio ad officium. Similiter vis dirigendi non potest separari à vi obligandi, si spectes essentiam legis in se, actualis tamen directio potest separari ab actuali obligatione, & hæc vicissim ab illa, si spectes officiū legis in hoc aut illo homine in particulari. Potest enim fieri vt aliqui per dispensationem sit exemptus ab obligatione legis, & tamen sponte secundùm legem se dirigat. Et è contrario fieri potest, vt sit obligatus lege, & tamen, quia legem ignorat, à lege non dirigatur. Hoc supradictis exemplis satis ostensum est.

14. Dices 2. Si lex obligat omnes, etiam ignorantes, sequuntur duo absurda. Vnum est, quod ignorantes legem obligentur ad impossibile, nam impossibile est seruare legem, quam inuincibiliter ignoras. Alterum quòd ignorantes legem, peccent contra legem, quia faciunt contra obligationem legis, Respondeo. Excusantur à peccato propter inuincibilem ignorantiã. Vnde etiam sequitur non obligari ad impossibile sub peccato. Hinc dupliciter confirmatur nostra sententia Primò quia qui excusat se à peccato, quando legem non seruauit, significat se obligatum quidem fuisse ad eam seruandam, sed tamen non potuisse eam seruare propter ignorantiam. Si enim nullo modo fuisset obligatus, quid opus esset excusatione? Secundò, quia quando postea intelligit à viro fide digno, legem promulgatam esse, tunc sine dubio obligatur: at non obligatur vi verborum istius viri: ergo vi promulgationis solenniter factæ; ergò iam antea obligabatur, licèt legem ignoraret.

15. Dices 3. Si lex obligaret ignorantem, haberet aliquem effectum in illo: at nullum habet, ergò nõ obligat. Maior patet, quia per omnem actionem producitur aliquis effectus. Minor probatur, quia qui ignorat legem, neque culpam, neque pœnam incurrit, propter transgressionem legis, vt omnes fatetur: ergo lex nullum effectum habet in tali homine: ergo nec actu illum obligat. Resp. Minor neganda est. Nam lex superioris, simulátque sufficienter promulgata est, causat in omnibus subditis debitum quoddam morale, quod per modum habitus manet in ipsis subditis, quandiu lex vigorem habet. Hoc autem debitum est ipsa obligatio, nõn quidem illa actualis, quia superior obligat suos subditos volũtate & imperio, sed potius habitualis, quæ in subditis nascitur ex voluntate & imperio superioris, si lex sit positiua, vel ex ipsa natura rerum, si lex sit naturalis. Et hic effectus in omni lege communis est. Præter hunc, sunt multi alij particulares, qui à certis quibusdam legibus proueniunt etiam in illis hominibus, qui inuincibiliter legem ignorant. Hoc patet in legibus, quæ inhabilitant personas, quæ irritant contractus, quæ reuocant priuilegia & facultates, & in alij similibus. Atque hæc sufficiant hoc loco de promulgatione legis. Nam aliæ quæstiones, quæ de eadem re excitari solent, infrà c. 6. discutientur.

QVÆSTIO V.

An cuiusuis hominis sit legem condere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Non quiuis homo priuatus, sed vel ipsa communitas, vel qui præest communitati, potest ferre legem. Ita D. Thom. q. 90. art. 3. Et probatur 1. ex fine legis. Nam lex ordinatur ad bonum commune, vt paulò post dicam: Ergo is solus potest ferre, qui habet curam boni communis, 2. ex officio legis. Debet enim dirigere & obligare subditos: nemo autem potest obligare alios, nisi qui habet iurisdictionem & authoritatem. Vnde rectè dixit Baldus ff. de legibus l. quib. *Tantum quisque habet de authoritate condendi leges, quantum habet de iurisdictione.* Vnde sequitur, neminem posse ferre legem, nisi populo sibi subiecto.

2. Quæres, an legislatori sufficiat potestas iurisdictionis, an etiam requiratur potestas coactiua; D. Thom. quæst. 90. art. 3. ad 2. & quæst. 100. art. 9. dicit requiri vim coactiuam in eo, qui fert legem: vt possit efficaciter inducere subditos ad obseruationem legis. Vnde sequitur 1. illud directè cadere sub præceptum, ad quod lex cogit. 2. illos propriè capaces esse præcepti, qui possunt cogi, nisi obediant.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Qui præest communitati, vel est ipse Deus, vel habet authoritatem immediatè à Deo, vt Pontifex, vel ab ipsa communitate, vt plerique Reges & principes. Nam communitas seu Respublica, cum sit veluti corpus quoddam liberum, habet naturaliter ius regendi seipsam. Itaque potest hoc ius vel sibi reseruare, vel in vnum aliquem è toto populo transferre, & ei suas vices delegare. Vnde sequitur, Reges & principes, qui suam potestatem à communitate acceperunt, non posse vti maiori potestate, quàm ipsis data sit, ac proinde, si ferant legem contra voluntatem totius populi seu communitatis, censebitur esse iniusta, præsertim si sit merè humana & positiua.

4. TERTIA CONCLVSIO. Deus potest condere legem pro toto humano genere: Pontifex pro toto populo Christiano: communitas seu Respublica pro suis partibus, Reges & Principes pro suis subditis. Ratio patet ex dictis, quia quisque potest imponere legem iis in quos habet iurisdictionem. Vide plura c. 6. q. 1. & 2.

QVÆSTIO VI.

Quis sit finis legis: seu, an lex ordinetur ad bonum commune?

1. ALiud est, legem ferre pro communitate, aliud, pro bono communitatis. De vtroque dicam per duas conclusiones, quæ sequuntur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lex, vt habeat rationem legis, debet ferri pro communitate, nõn pro vno homine priuato. Nam in eo differt à præcepto vel mandato, quòd præceptum vel mandatum possit obligare vnum hominem, lex non nisi communitatem. Hinc ff. de legibus, l. 1. dicitur. *Lex est commune præceptum.* Quæres, an necesse sit, vt lex obliget totam communitatem? Affirmat Iason in l. citatam, asserens non posse ferri legem, quæ obliget vnam tantùm partem ciuitatis, alia relicta, eo quòd lex debeat esse communis. Alij putant sufficere, si obliget vel totam communitatem, vel mediam partem: potest enim fieri, vt media pars vel belli, vel mercaturæ tempore, habeat aliquid peculiare, propter quod obligari possit præ alia parte.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Lex vt iusta sit, debet seruire bono communitatis, non autem priuato tantùm bono legislatoris. Ita D. Tho. q. 90. art. 2. Isidorus apud Gratianum d. 4. can. *Erit autem lex.* Vbi glossa dicit, in eo legem distingui à priuilegio, quod lex respiciat bonum commune, priuilegium verò bonum priuatum. Et probatur 1. quia lex est regula cõmunis, quæ dirigit totam communitatem, vel maiorem eius partem, vt dictum est: ergo debet eam dirigere ad finem communem & publicum, quod est bonum communitatis. 2. quia Reges & Principes, qui legem ferunt, vel à Deo, vel à communitate deputati sunt, vt communem Reipublicæ pacem conseruent ac tueantur; ergo ad eum finem debent vti sua potestate & iurisdictione. Hinc sequitur primò, legem esse iniustam & tyrannicam, quæ spectat bonum priuatum, & non commune, eósque non Reges, sed tyrannos esse qui student suis commodis & non Reipublicæ. Contra quos est illud Ezechielis 34. *Væ pastoribus Israël, qui pascebant semetipsos. Nonne greges à pastoribus pascuntur.* Secundò, cessante fine legis in aliquo particulari, non statim cessare obligationem legis, quia lex immediatè ordinatur ad bonum commune, nõ ad aliquod particulare duntaxat. Vnde, quandiu bonum commune nõ cessat, nec aliquid occurrit, ratione cuius seruare legem, esset contra bonum commune, tandiu manet legis obligatio. Hoc patet in lege ieiunij. Etsi enim hic aut ille nõ indigeat castigatione carnis, propter quã illa lex est instituta, nõ tamẽ ideo in aliis cessat obligatio legis, nisi in tota hominum commu-

nitate hæc causa cessauerit. Et ratio est, quia membra Reipublicæ debent inter se esse conformia, vt vnum corpus efficiant.

4. Dices 1. Samuel explicans ea, quæ pertinent ad ius Regis, multa recenset, quæ nullo modo cadunt in publicam vtilitatem populi, sed in commodum solius Regis, patet 1. Reg. 8. Ergo lex Regum & Principum non semper refertur ad bonum commune. Respondeo. Samuel non loquitur de vero ac legitimo iure quod Regi competit, sed de vsurpato, quod sibi per potentiam arrogare solet. Vult enim populum deterrere, ne Regem sibi poscant, & ideo recenset ea, quæ Rex per vim & tyrannidem plerumque vsurpat.

5. Dices 2. Multæ sunt leges, quæ respiciunt bonum priuatum. 1. lex naturalis de tuēda propria vita. 2. lex eleemosynæ; & correctionis fraternæ. 3. lex diuina, qua quisque tenetur suam salutem curare. Respond. Hæ leges, & dantur pro tota communitate, & simul ordinantur ad bonum communitatis. Prodest enim toti communitati singularum partium conseruatio, sustentatio, & probitas vitæ.

6. Quæres, an possit esse lex iusta, quæ fertur à legislatore in odium priuatæ personæ? Non enim videtur respicere bonum publicum; sed priuatum. Aliqui Iuristæ docent, posse fieri appellationem à tali lege, & opponi exceptionem doli. Sed quidquid sit de foro contentioso, de quo ipsi loquuntur, dicendum est in foro conscientiæ posse iustam esse legem, etiam si fiat in odium priuatæ personæ, modo materia legis sit vtilis communitati. Nam quando agitur de iustitia legis non debemus attendere, an legislator sit vir bonus, nec-ne: sed potius, an id, quod ab eo præcipitur, sit iustum, & vtile Reipublicæ, nec-ne. Neque subditi tenentur se conformare vitę & moribus suorum principum, sed eorum legibus & statutis.

QVÆSTIO VII.

Quænam sint effectus legis?

1. Diuus Thom. quæst. 92. art. 2. Isidorus l. 5. etymologiarum, c. 19. & Modestinus Iurisconsultus ff. de legibus, Senatúsque consultis l. 7. docent esse quatuor effectus legis, nempe imperare, vetare permittere, punire. Diuus Thom. art. 1. addit quintum, nempe facere bonos subditos. Alij addunt alios. Vt distinctè procedamus, notandum est, legem habere duplices effectus, quosdam circa subditos, quosdam circa materiam legi subiectam. De vtrisque dicam aliquid.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lex habet sex potissimum effectus circa subditos. 1. dirigere. 2. obligare. 3. transgressorem facere obnoxium culpæ & pœnæ. 4. facere bonos subditos. 5. permittere indifferentia. 6. permittere minora mala, ad euitanda maiora. Singuli explicandi sunt. Igitur primus est, directio subditorum. Lex enim dirigit subditos in suis actionibus Imperando bona opera, & prohibendo mala. Hinc, vt supra dixi, vocatur regula seu norma humanorum actuum. Et quidem lex secundùm se sumpta dirigit per modum obiecti cogniti, sicut exemplar dirigit artificem. Vt verò est in subdito, dirigit per modum cognitionis, quia subditus videt & iudicat hoc faciendum, illud omittendum.

3. Alter effectus est obligatio subditorum: Lex enim non solùm dirigit & ostendit, quid agere vel omittere debeamus, vt finem nobis propositum assequamur, sed etiam obligat, & quasi necessitatem quandam imponit, vt hoc agamus, illud omittamus. Vnde dici solet legem habere vim non solùm directiuam, sed etiam coactiuam. Hæc autem obligatio vel oritur ex ipsa rerum natura, si lex naturalis est, vel ex potestate & voluntate superiori, si positiua est. Et quidem lex secundùm se sumpta obligat terminatiuè per modum exemplaris, quod in nostris actionibus intueri ac sequi debemus. Vt autem est in superiore, obligat potiùs effectiuè, quia voluntas superioris per modum causæ efficientis inducit obligationem. Vt denique est in subdito obligat per modum iudicij & naturalis connexionis inter voluntatem & intellectum. Nam subditus tenetur voluntatem suam conformare recto iudicio, quo iudicat hanc vel illam regulam sibi seruandam esse.

4. Tertius effectus est, transgressorem facere obnoxium culpæ & pœnæ, nisi per inuincibilē ignorantiā excusetur. Hic effectus secundarius est, quia non prouenit à lege, nisi supposita ipsius violatione. Et quamuis omni legi communis sit, tamē designare, seu exprimere certam pœnam, non conuenit nisi quibusdam legibus, quæ propterea pœnales appellantur, cuiusmodi sunt multæ humanæ in iure ciuili & canonico, & illa diuina: *In quocunque die comederis ex eo, morte morieris.* Similiter, infligere pœnam ipso facto, non nisi paucorum est, præsertim Ecclesiasticorum, quibus infligūtur censuræ. Quæres, an sicut effectus legis est, transgressorem facere obnoxium pœnæ, sic etiam effectus eius sit, executorem facere dignum præmio: Negat D. Thomas quæst. 92. art. 2. ad 3. & nonnulli alij. Primò, quia dare præmium non pertinet ad solum ministrum legis, sicut punire. Nam interdum is præmia tribuit, qui iurisdictionem non habet. Secundò, quia non sola legis obseruatione meretur aliquis præmiū, sed quacunque boni operis executione. Hæ tamen rationes nihil aliud probant quàm non esse effectum solius legis, quod verum est. Sicut etiam dirigere subditos non conuenit soli legi, sed etiam consilio, vt per se notum est.

5. Quartus effectus est, facere bonos subditos. Hic parum differt à præcedentibus. Nam lex non aliter facit bonos subditos, quàm dirigendo, obligando, coërcendo. Facit autem eos bonos, vel simpliciter, vel secundùm eam rationem, qua legi subiecti sunt, vt patet ex intentione cuiusque legis. Lex enim diuina, præsertim Euangelica, intendit, vt homo fiat simpliciter bonus, non modò in exteriori opere, sed etiam in interiori animo: atque adeò, vt fiat filius Dei adoptiuus per gratiam. Lex naturalis, vt fiat bonus virtutibus moralibus, quæ naturæ commensuratæ sunt. Lex ciuilis, vt fiat bonus ciuis, qui exteriùs faciat ea, quæ ad pacem Reipublicæ sunt necessaria. Lex Ecclesiastica, vt fiat bonus Clericus, qui exterius satisfaciat suo muneri. Dixi *exteriùs*; quia Lex humana non præcipit aut prohibet actus internos, sed tantùm externos, in quo differt à lege diuina, quæ ad vtrosque se extendit.

6. Quintus effectus est permittere indifferentia, quod potest fieri 2. modis. Primò negatiuè, nihil scilicet statuendo de re aliqua indifferente, & sic non est propriè effectus legis. Secundò positiuè, statuendo aliquid de re indifferente, non quidem per modum absoluti præcepti aut prohibitionis, sed decernendo, rem talem debere esse liberā: & sic propriè est effectus legis, qui tamen potest reuocari ad præceptum vel prohibitionem: Hoc modo. Lex Concilij Tridentini permittit vtramque opinionem de conceptione B. Virginis, id est, iubet neutram partem ab altera damnari. Itē Lex ciuilis permittit militi, vt post sententiam exceptione vtatur, id est, præcipit Iudici, ne ab huiusmodi exceptione militem arceat. Vnde patet, in hoc genere permissionis includi semper aliquod præceptum aut prohibitionem, iuxta illud Alphonsi à Castro lib. 1. de lege pœnali cap. 7. *In omnibus, quæ leges permittunt, est quoddam præceptum permixtum.*

7. Sextus effectus est, permittere minora mala ad euitanda maiora, quod etiam duobus modis potest conuenire legi. Primò negatiuè, quia non prohibet, neque pœnam statuit in eos, qui huiusmodi mala committunt. Hoc modo lex ciuilis permittit meretrices & vsurarios in ciuitatib⁹, quia nec prohibet, nec punit. Secundò positiuè, quia exprimit se permittere aliquod malum, & hominem propterea non debere puniri. Talis est lex, *Gracchus*, in C. ad legem Iuliam, de adulterijs & stupro, quæ sanxit non esse puniendum eum, qui alterum cum vxore in adulterio deprehensum occiderit. Et lex, *nec in ea*, ff. Ad legem Iuliam de adulteriis coercendis, non esse puniendum parentem, qui occiderit filiam in adulterio deprehensam. Hæc tamen permissio includit prohibitionem. Imo vix aliud est, quàm prohibitio, ne quis idcirco puniatur. Vnde inducit obligationem in iudicibus, vt non puniant tale crimen. In ijs autem, qui hoc crimen perpetrarunt, inducit ius quoddam, vt non puniantur. Hæc de effectibus prioris generis.

8. SECVNDA CONCLVSIO. Circa materiam, de qua lex disponit, habet etiam varios effectus. Primus est reddere personas inhabiles ad aliquod munus vel dominium acquirendum, vel ad aliquem contractum ineundum; tunc enim ipsæ personæ sunt materia legis. Huiusmodi lex est, quæ vetat bigamum promoueri ad ordines: spurium institui hæredem, consanguineos contrahere intra quartum gradum. Nota tamen inhabilitatem aliquando infligi per legem ob culpam, & tunc habet rationem pœnæ, & pertinet ad effectum legis, qui est punire. Secundus est irritare contractus, non quidem propter inhabilitatem personarum, de qua iam dictum est, sed propter aliam causam, v. g. propter defectum solennitatis à lege præscriptæ. Huiusmodi lex est, quæ irritat testamenta, quibus deest præscripta solennitas, & quæ irritat clandestina matrimonia propter defectum Parochi & testium. Tertius est, taxare rerum pretia & æstimationes, quod plus est, quàm obligare subditos, quia non solùm peccant subditi, quando v. g. vendunt frumenta vltra pretium iustè constitutum à Magistratu sed etiam contractus ex parte est irritus, & tenentur restituere, quidquid vltra pretium à Republica taxatum acceperunt. Quartus est reuocare priuilegia & facultates, quæ antea erant concessæ. Huiusmodi sunt aliquæ leges Sixti V. derogantes priuilegiis Religiosorum, quibus poterant absoluere à quibusdam censuris, vt patet ex constitutione de malè promouentibus & promotis ad ordines, & de illegitimis ad religionem non admittendis.

9. Porrò lex habet hos effectus, vbi sufficienter & legitimè fuerit promulgata? etiamsi inuincibiliter ignoretur, quia immediatè ex iusta voluntate legislatoris sufficienter promulgata proueniunt. Excipe tamen primum, tertium, & quartum circa subditos. Non enim potest lex dirigere subditos, & bonos efficere; sine illorum cooperatione, neque pœnæ reddere obnoxios, nisi intercedat culpa, à qua excusat legis ignorantia. Ignorantia autem pœnæ à lege constitutæ non excusat à pœna, quando scitur opus esse malum, nisi in quibusdam censuris, quæ requirunt contumaciam. Vnde si adulterio statuta sit pœna suspendij, licitè suspendi potest adulter, etiamsi inuincibiliter ignoret illam pœnam legalem: Satis enim est, quòd sciat se peccare, ac proinde pœna aliqua dignum esse.

CAPVT II.

DE LEGE ÆTERNA.

HActenus de legibus in communi. Nunc de singulis in particulari dicendum est. Ac primò de lege æterna, quæ est quasi fons & origo omnium aliarum legum, vt paulò post dicam. Potest autem disputari hoc loco. 1. quid sit lex æterna. 2. an omnia subiiciantur legi æternæ. 3. an aliæ leges ab ea deriuentur. 4. an sit lex propriè dicta?

QVÆSTIO I.

Quid sit lex æterna?

1. LEx, generatim loquendo, vt supra dictum est, tribus modis spectari potest. 1. in se. 2. vt est in legislatore. 3. vt est in subdito. Nunc ergo videndum est, an hoc etiam legi æternæ possit accommodari. Inde enim constabit, quid propriè sit lex æterna; quod hîc quæritur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lex æterna sumi potest duobus modis. Primò pro quauis regula practica necessariæ & æternæ veritatis, ad quam naturaliter obligamur, vt Deum esse colendum, parentes honorandos, nemini faciendam iniuriam. Hæ *enim* regulæ sunt leges omnino immutabiles, ac proinde æternæ, ideòque rectè dicimus hoc sensu multas esse leges æternas. Secundò, pro actu diuinæ mentis, quo concipit & iudicat illas regulas seruãdas esse à creatura, cum voluntate eam obligandi. Hoc modo accepit. D. Th. legem æternam quæst. 93. art. 1. cum ait; nihil aliud eam esse, quàm rationem diuinæ sapientiæ, secundùm quam dirigit omnium creaturarum motus & actiones in suos fines. Sicut enim in Deo est ratio rerum creandarum, quæ dicitur Idea, sic etiam est ratio rerũ gubernãdarum, quæ dicitur lex æterna. Rursum sicut ratio rerum creãdarum nihil est aliud, quàm conceptus diuinæ mentis, quo concipit rem, & iudicat quomodo illa facienda, sic ratio rerum gubernandarum, quam vocamus legem æternam, *nihil* aliud est, quàm conceptus diuinæ mentis, quo concipit & iudicat, quomodo vnaquæque creatura *debeat* suas functiones obire, adiuncta simul voluntate eam obligandi, vel imprimendi inclinationem ad suam regulam seruandam.

3. Patet igitur, legem æternam dupliciter sumi posse. Primò secundùm se, vt est regula quædam practica æternæ veritatis. Secundò, vt est in Deo, tanquam legislatore. Dices, potest etiam sumi tertio modo, vt est in subditis, iuxta ea, quæ supra dicta sunt. Respondeo. Hoc verum est quoad rem ipsam, non quoad modum loquendi. Nàm regula illa practica, quam Deus ab æterno concepit & iudicauit seruandam esse, potest esse in nobis per modum obiecti, quia secundùm dictamen rectæ rationis iudicamus talem regulam seruandam esse: nihilominus, quatenus in nobis est, non vocatur lex æterna, sed naturalis, quia non est in nobis ab æterno, sed per lumen naturale nobis promulgatur. De quo plura capite sequenti.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Lex æterna secundo modo sumpta, prout est in Deo legislatore, realiter idem est cum idea & prouidentia diuina, sed tamen ratione ab iis distinguitur. Et quidem ab idea distinguitur dupliciter. Primò, quia idea est conceptus rei faciendæ, lex est conceptus rei gubernandæ. Secundò, idea non includit voluntatem obligandi creaturam, quam includit lex. Totidem modis distinguitur etiam à prouidentia. Primò, quia prouidentia respicit res singulas in indiuiduo. Nam alia est prouidentia circa Petrum, alia circa Paulum, alia circa Iudam. Lex non respicit primores singulos, quia singulis non imponũtur singulæ leges, sed vna eadémq; lege tenetur totum

tum genus humanum. Secundò, prouidentia non includit voluntatem obligandi, sicut lex.

5. Quæres, an sicut rectè dicimus plures esse ideas diuinas, sic etiam plures esse leges æternas, quatenus lex æterna sumitur pro conceptu diuino? Nam si sumatur pro regula practica, certum est, sicut multæ sunt regulæ practicæ, sic multas esse leges æternas. Resp. Idem dici potest de lege æterna, quod de idea. Nam sicut ideæ multiplicantur per respectum ad diuersas creaturas, quarum sunt conceptiones & exemplaria, sic etiam leges æternæ multiplicari possunt respectu diuersarum rerum, quæ alio & alio modo gubernantur. Alia est enim lex cœlorum, alia hominum, alia bestiarum. Addo tamen, legem æternam magis esse vnam, quam ideam. Nam lex æterna per se primò refertur in commune bonum totius vniuersi, quod vnicum est, nempe, mundi perfectio: & ab illo vnico bono, tanquam à termino vnitatem habet. Ideæ magis referuntur ad rerum singularum species & naturas, neque includunt illum ordinem ad vnum terminum.

QVÆSTIO II.

An omnia subiiciantur legi æternæ?

1. HIc duo quæri possunt. Primò, an omnes creaturæ subiectæ sint legi æternæ? Secundò, an etiam Deus illi subiectus sit?

2. PRIMA CONCLVSIO. Omnes creaturæ, tam rationales, quàm irrationales, subiiciuntur legi æternæ, licet non eodem modo. Prior pars est D. Thomæ quæst. 93. art. 1. & duobus sequētibus, & D. Augustini lib. 3. de ciuitate Dei, cap. 11. Et ratio est quia, omnes creaturæ non modò creantur, sed etiam gubernantur à Deo. ergo Deus ab æterno concepit modum gubernandi creaturas, id est, concepit modum, quo vnaquæque creatura deberet suas actiones exercere, & in suum finem dirigi. Hic autem conceptus diuinæ mentis nihil aliud est, quā lex æterna. Omnes igitur creaturæ huic legi subiectæ sunt, id est, omnes secundùm hanc legem dirigūtur & gubernantur. Huc spectat illud Sapient. 8. 1. *Attingit à fine vsque ad finem fortiter & disponit omnia suauiter.* Et quæ similia sunt.

3. Dices, Multi sunt transgressores legis æternæ, qui se sponte ab illa subtrahunt, ergo illi saltem non sunt subiecti legi æternæ tametsi teneantur esse subiecti. Respondeo. Sunt nihilominus subiecti. Ratio patet ex dictis, quia subiici legi æternæ, nihil aliud est, quàm gubernari secundùm legem æternam. At tam boni, quàm mali secundùm illam gubernantur: vtrique igitur illi subiecti sunt. Hoc interest, quòd boni, qui sequuntur directionem legis, perueniant ad finem à lege præscriptum, mali qui non sequuntur, secundùm legem puniantur.

4. Posterior pars est etiam D. Thomæ art. 6. Et ratiò est, quia creaturæ irrationales subiiciuntur legi æternæ per naturalem tantùm inclinationem, rationales verò per cognitionem & iudicium. Vnde fit, vt hæ liberè, illæ necessariò subiiciantur: item, vt hæ propriè obligentur, illæ impropriè. Vbi enim libertas non est, ibi nec obligatio sub peccato. Hinc vlterius sequitur, legem æternam propriè non habere rationem legis, nisi respectu hominum & Angelorum, quia illi soli habent liberum arbitrium, ac proinde soli possunt propriè obligari sub peccato.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Deus propriè loquendō non est subiectus legi æternæ, Ita D. Thom. art. 4. Ratio est, quia subiectū esse legi æternæ, nihil est aliud quàm gubernari secundùm legem æternam, sed Deus propriè non gubernatur, quia non habet superiorem à quo gubernetur: ergo propriè nō est subiectus legi æternæ. 2. quia vbi est summa æqualitas, & identitas, ibi non potest esse subiectio: sed inter Deum & legem æternam est summa æqualitas & identitas, cùm lex æterna sit conceptus diuinæ mentis, qui est ipsa essentia diuina: ergo Deus non potest esse subiectus legi æternæ. 3. qui subiicitur legi, subiicitur illi quoad suas actiones, at Deus nullam habet actionem legi subiectam. Omnis enim actio diuina, vel est productio diuinarum personarum, vel actio liberæ voluntatis circa creaturas. Neutra subiicitur legi. Non prior, quia productio diuinarum personarum non est libera, sed naturalis ac necessaria: ergo propriè non subiicitur legi. Nec posterior, quia Deus non obligatur ad liberam actionem circa creaturas. Dices, obligatur ad dandam vitam æternam filiis adoptiuis. Respondeo. Non obligatur ex voluntate alicuius superioris, sed ex propria benignitate: nec est obligatio legis, sed pacti & promissionis.

QVÆSTIO III.

An omnes aliæ leges deriuentur à lege æterna?

1. AFfirmant D. Thomas q. 93. art. 3. Ratio eius est, quia sicut virtus secundi mouentis deriuatur à virtute primi mouentis, sic omnes rationes gubernandi, quæ sunt in gubernatoribus inferioribus, deriuantur à ratione supremi gubernatoris: sed lex æterna est ratio gubernationis in supremo gubernatore: ergo ab illa deriuantur omnes reliquæ leges, quæ sunt rationes gubernandi in inferioribus gubernantibus. Hoc paulò clariùs explicandum est. 1. de lege naturali. 2. de legibus positiuis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lex naturalis, prout in nobis est deriuatur à lege æterna, prout in Deo est. Probatur, quia lex naturalis sic considerata nihil est aliud, quàm dictamen rectæ rationis, quo iudicamus hanc aut illam regulam practicam æternæ veritatis seruandam esse, vt v.g. Deum esse colendum, parentes honorandos, nemini faciendam iniuriam: at hoc dictamen rectæ rationis deriuatur ab æterno dictamine diuinæ rationis, quo Deus ab æterno iudicauit easdem regulas practicas esse seruandas, & in quo dictamine consistit ratio æternæ legis: Ergo lex naturalis, prout in nobis est, deriuatur à lege æterna, prout in Deo est. Minor patet, quia sicut mens nostra est quædam participatio & imago diuinæ mentis, ita iudicium mentis nostræ vt rectum sit, debet esse conforme iudicio mētis diuinæ & ab eo deriuari. Loquor autem de lege naturali prout in nobis est, & de lege æterna, prout in Deo est, quia si sermo sit de vtraque in se spectata, quatenus est practica regula æternæ veritatis, iam altera ab altera non distinguitur, sed vna & eadem planè est, vt cap. sequēti latiùs patebit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Omnes leges positiuæ, tam diuinæ, quàm humanæ, si spectentur, vt in nobis sunt, deriuātur à lege æterna, vt in Deo est. De diuina probatur simili discursu, quia lex positiuā, diuina prout in nobis est, nihil est aliud, quàm rectum iudicium, quo iudicamus regulas à Deo præscriptas, sequendas esse, vt v.g. Baptismum suscipiendum, Eucharistiam frequentandam: sed hoc iudicium est conforme diuino iudicio, & ab eo deriuatur, ergo, &c. De humanis probatur dupliciter. 1. eodem argumento. 2. quia potestas humana, qua conduntur leges humanæ, deriuatur à potestate diuina, iuxta illud Rom. 13. 1. *Omnis potestas à Deo est.* Hinc sequitur legem humanā duplici titulo deriuari à lege æterna. 1. ratione directionis, quia iudiciū illud, quo dirigimus nos in agēdo, & iudicamus hoc esse faciendū, aut omittēdū, debet esse cōforme iudicio diuino, & ab eo deriuari. 2. ratione obligationis, quia potestas humana à qua procedit obligatio legis humanæ, deriuatur à potestate

diuina. At lex naturalis, & diuina positiua, solùm vno titulo deriuantur à lege æterna, nempe ratione directionis & iudicij, vt ostensum est, non autem ratione obligationis aut potestatis, quia potestas in omnibus eadem est.

4. Tertia Conclusio. Omnes leges positiuæ, tam diuinæ, quàm humanæ, si secundùm se spectentur, quatenus regulæ quædam sunt, deriuantur à lege æterna secundum se spectata, quatenus regula quædam est. Patet inductione, quia ex hac regula æterna, *Deus est colendus*, deducuntur omnes aliæ regulæ à Deo præscriptæ de fide, Baptismo, & aliis rebus ad cultum diuinum spectantibus. Similiter ex hac regula æterna, *Nemini facienda est iniuria*, deriuantur multæ regulæ humanæ quæ ad societatem & iustitiam vitæ humanæ spectant.

QVÆSTIO IX.

An lex æterna sit propriè dicta lex?

1. Dictum est quæst. 2. legem æternam propriè non habere rationem legis, respectu creaturæ irrationalis, sed tantùm respectu hominum & Angelorum. Hoc posterius nunc examinandum est. Nam neque respectu hominum & Angelorum videtur habere rationem legis propriè dictæ. Vt enim suprà ex D. Thoma ostensum est, ad rationem legis propriè dictæ pertinet promulgatio, sed lex æterna, quatenus æterna, non est promulgata, quia nec homines, nec Angeli fuerunt ab æterno, quibus posset promulgari: ergo lex æterna, quatenus æterna, non habet rationem legis propriè dictæ.

2. Hanc difficultatem attigi superius cap. 1. quæstione 4. §. 9. & simul insinuaui responsionem D. Thomæ, quæ est huiusmodi: lex dupliciter potest promulgari, verbo, & scripto. Lex æterna vtroque modo ab æterno promulgata est ex parte Dei. Verbo quidem, quia Deus ab æterno produxit verbum diuinum, quo legẽ æternam promulgauit. Scripto, quia ab æterno scripsit librum vitæ, quo eandem legem consignauit.

3. Hæc responsio subtilis quidem est, non tamen videtur satisfacere, triplici de causa. Primò, quia productio verbi diuini à solo Patre facta est: ergo, si lex æterna promulgata est per productionem verbi diuini, necesse est, à solo Patre promulgatam esse, ac proinde solum Patrem esse legislatorem. At hoc falsum est, ergo & illud. Minor probatur, quia is dicendus est legislator, qui sua lege dirigit & obligat subditos: Hoc autem non facit solus Pater, sed tota Trinitas: ergo solus Pater non est legislator, nec solus legem æternam promulgauit. Secundò, quia productio verbi diuini est aliquid relatiuum & personale, lex autem æterna est aliquid absolutum & essentiale: at relatiua in Deo non sunt de essentia absolutorum: ergo productio Verbi diuini non est de essentia legis æternæ: at promulgatio est de essentia legis, vt docet D. Thomas: ergo productio Verbi diuini non est promulgatio legis æternæ. Tertiò, quia absurdum est dicere, legislatorem promulgare suam legem, & tamen nullos adesse subditos, quibus illam promulget. Non enim censetur lex promulgari, nisi quatenus innotescit iis quibus imponitur. At ab æterno non innotuit vlli subdito: ergo ab æterno non potest dici promulgata.

4. Ego sic sentio. Lex tribus modis spectari potest, vt sæpe dixi. 1. in se, vt est regula quædam practica. 2. vt est in legislatore. 3. vt est in subdito. Igitur, si lex æterna spectetur, vt est in subditis, non habuit rationem legis propriè dictæ ab æterno. Nam ab æterno nulli fuerunt subditi. Si autem spectetur vt est in legislatore, non habuit etiam rationem legis ab æterno. Nam lex, vt est in legislatore, includit tres actus, iudicium, voluntatem, imperium. Licèt ergo duo priores actus fuerint in Deo legislatore ab æterno, tertius tamen non fuit. Hoc patet ex iis quæ suprà dicta sunt quæst. 1. §. 7. Si denique spectetur lex æterna in se, vt est regula quædam practica, nec si quidem potuit ab æterno habere rationem perfectæ legis, nisi à legislatore imponatur subditis cum imperio, quòd ab æterno factum non est.

CAPVT III.

De lege naturali.

Qvia lex naturalis parum differt à lege æterna, vt paulò post patebit, ideo proximè de illa disputandum est. Ac 1. quæri potest, quid sit lex naturalis, & quomodo distinguatur à iure gentium. 2. quotuplex sit. 3. an mutari & abrogari possit. 4. an possit in ea fieri dispensatio.

QVÆSTIO I.

Quid sit lex naturalis, & quomodo differat à iure gentium?

1. Iuristæ & Theologi hîc discrepant, si non in re, saltem in modo loquendi & explicandi. Nam Iuristæ ius naturale vocant, quod est homini commune cum brutis, vt coniunctio maris & fœminæ, liberorum procreatio & educatio. Ius gentium vocant, quod solis hominibus inter se commune est, vt religio erga Deum, obsequium erga patriam & parentes. Et hoc iure dicunt introducta esse bella, seruitutes, diuisiones agrorum, dominia contractus. Vide ff. de iustitia & iure, lib. 1. & seq. & Inst. de iure naturali, gentium & ciuili. §. 1. & sequentibus. Hinc sequitur, omnia præcepta, Decalogi pertinere ad ius gentium: non autem ad legem naturalem. Non enim sunt homini communia cum brutis, sed ipsis hominibus inter se communia.

2. Theologi aliter definiunt. Ius naturale vocant, quod ex instinctu naturæ rationalis, omnibus hominibus inter se commune est. Ius gentium, quod ex consensu populorum illis omnibus, aut ferè omnibus commune est. Pro quo notandum est, naturam rationalem dupliciter spectari posse. 1. Secundùm se, & absolutè. 2. quatenus degit in ciuili societate, & communi viuendi cõsuetudine. Igitur ius naturale (quod aliqui vocant primæuum) conuenit naturæ rationali secundùm se consideratæ: ius gentium (quod vocant secundarium,) conuenit eidem naturæ in societate & republica ciuili constitutæ. Vide D. Tho. in 2. 2. q. 57. art. 3. Dominicum Sotum lib. 3. de iustitia & iure, q. 1. art. 3. & plures alios, quibus consentit Couarruuias in regula, *peccatum*, q. 2. §. 11. num. 4.

3. Hinc sequitur, ad legem naturalem pertinere omnia præcepta, quæcunque recta ratio ex instinctu naturali dictat seruanda esse homini absolutè considerato, vt Deum esse colendum, parentes honorandos, nemini faciendam iniuriam: ad ius gentium quæ in ciuili societate, communi populorum consensu constituta sunt; vt diuisiones bonorum, dominia, contractus, bella, captiuitates, seruitutes, & quæ similia sunt. Pro maiori tamen explicatione, sit.

4. Prima Conclusio. Lex naturalis tribus modis spectari potest. 1. vt est regula practica æternæ veritatis, ad quam seruandam naturaliter obligamur. 2. vt est actus diuinæ mentis, quo Deus iudicat talem regulam à nobis seruandam esse, & simul eam seruari. 3. vt est actus humanæ mentis, quo nos naturali instinctu iudicamus, eandem regulam à nobis seruari oportere. Inter hos duos modos hoc interest, quòd quatenus est in mẽte diuina, dicatur lex æterna, quia ab æterno ibi fuit; quatenus est in mẽte nostra dicatur lex naturalis, quia ex naturali instinctu nobis inest;

5. SECVNDA CONCLVSIO. Lex naturalis est quasi pars quædam legis æternæ. Ita D. Thomas q. 91. art. 2. cùm ait: *Lex naturalis est participatio legis æternæ in rationali creatura.* Quod sic explico, Lex æterna extendit se ad omnes creaturas, tam rationales, quàm irrationales, sicut etiam prouidentia diuina: at lex naturalis ad solam creaturam rationalem, id est, ad homines & Angelos duntaxat. Si ergo accipiamus illas regulas practicas æternæ veritatis, quæ dirigunt hominem & Angelum in suis actibus, & non alias regulas, quæ dirigunt creaturam irrationalem, iam habebimus legem naturalem.

QVÆSTIO II.

Quotuplex sit lex naturalis?

1. SEnsus est, an lex naturalis, prout distinguitur à iure gentium, contineat multa præcepta, an vnum? vel clarius, an sit tantùm vna regula practica; quam ex naturali instinctu rationis iudicamus seruandam esse, an plures?

2. PRIMA CONCLVSIO. Est vnum quasi primarium ac generale præceptum legis naturalis, ex quo reliqua omnia dependent, nempe, *Bonum esse prosequendum, & malum fugiendum.* Ita D. Th. q. 94. art. 2. Ratio eius est, quia sicut primum obiectum intellectus est ens, ita primum obiectum voluntatis est bonum. Quidquid enim ab intellectu percipitur, habet rationem entis, & quidquid à voluntate appetitur habet rationem boni. Ergo sicut primum principium speculatiuum, quo intellectus dirigitur, debet fundari in ente, sic primum principium practicum, quo voluntas dirigitur, debet fundari in bono. Primum autem principium speculatiuum, quod fundatur in ente, est hoc, *idem non potest simul esse & non esse*; ergo primum principium practicum, quod fundatur in bono, est hoc, *Bonum est prosequendum, & malum fugiendum.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ex hoc primo præcepto practico, tanquam ex quodam fonte, proximè deducuntur alia præcepta legis naturalis, vt, Deum esse colendum, parentes honorandos, nemini faciendam iniuriam, propriam vitam conseruandam, & generatim omnia præcepta Decalogi, & quotquot illis affinia sunt. Patet ex dictis. Nam recta ratio ex instinctu naturæ dictat bonum esse, *Deum colere, parentes honorare, propriam vitam conseruare, cum alijs iustitiam, & amicitiam colere.* Et similiter iudicat, malum esse, *Deum odisse, blasphemare, parentes contemnere, propriam vitam prodigere, mentiri, furari, homicidium & adulterium committere*: & vno verbo, *alteri facere quod tibi non velis fieri.*

QVÆSTIO III.

An lex naturalis mutari possit?

1. HÆc mutatio tribus modis potest intelligi. Primò, per additionem, vt si aliquid addatur legi naturali. Secundò, per desitionem aut detractionē, vt si lex naturalis abrogetur, aut desinat obligare. Tertiò, per abolitionem, vt si deleatur de cordibus hominū. De his tribus modis agit D. Tho. 94. art. 4. 5. & 6.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lex naturalis mutari potest per additionem. Ita D. Thomas artic. 5. Et probatur, quia multa præcepta per legem diuinam & humanam superaddita sunt legi naturali, vt præcepta cæremonialia & iudicialia in veteri Testamento, præcepta Sacramentalia in nouo Testamento, præcepta Pontificia & Imperatoria in iure ciuili & canonico. Dices, lex naturalis præcipit actus omniū virtutum, vt docet D. Thomas art. 3. Ergo superfluum videtur aliquid illi superaddere. Respondeo. Negatur antecedens, quia non præcipit actus virtutum supernaturalium, vt fidei, spei, charitatis, qui tamen maximè necessarii sunt ad finem vltimum consequendum. 2. Negatur etiam consequentia quia præter actus virtutum multa alia sunt, quæ vtiliter præcipi possunt. Ac primò quidem sæpe præcipitur sola determinatio legis naturalis ad quædā particularia. Cùm enim præcepta naturæ communia sint, quæ ad circunstantias particulares nō statim applicari possunt, adiectæ sunt quædam leges speciales, quæ certis personis, locis ac temporibus accommodātur. v. g. Præceptum iuris naturalis est, *Deum colendum esse.* Hoc determinatur in vtroque Testamēto per multa præcepta particularia de sacrificiis, orationibus, sacramentis. Item de Iure naturali est *Malefactorem puniendum esse.* Hoc etiam determinatur partim in veteri Testamento, partim in iure ciuili & canonico, per multas leges particulares, quibus certa pœnarū genera statuuntur in hos malefactores. 2. Potest aliquid addi iuri naturali, non solū per modum determinationis, vt iam explicatum est, sed etiam per modum noui præcepti, quod tamen vtile aut necessarium sit, vel ad acquirendas & conseruandas virtutes, vel ad finem aliquem bonum consequendum. Hoc modo iure gentium introducta est rerum diuisio & proprietas, bella, captiuitates, seruitutes, varii contractus, quæ omnia faciunt, tum ad vitādum otium, tum ad iustitiam & pacē reipublicæ conseruandā. Idem dicendū est de multis legibus ciuilibus & Ecclesiasticis, vt facilè patebit cōsideranti. Nō ergo superfluum est addere aliquid ad legē naturalē.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Lex naturalis in se immutabilis est, vt nec abrogari possit, nec desinat obligare. Ita D. Tho. art. 5. D. August. l. 3. de doctrina Christiana, c. 14. Et expressè habetur in decreto Gratiani d. 5. vbi inter alias differētias iuris naturalis & positiui, adfertur etiam illa, quod *ius naturale non varietur tempore, sed immutabile semper permaneat*, ius verò positiuum mutari & abrogari possit. Et probatur 1. quia ius naturale nihil est aliud, quàm naturale dictamen rectæ rationis, quod vbique idem est, & immutabile, quia fundatur in natura rationali, quæ semper eadem & immutabilis est. Quò spectat illud Isid. lib. 5. Etymol. cap. 4. *Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod vbique instinctu naturæ, non constitutione aliqua, habeatur.* 2. quia obligatio legis naturalis oritur ex ipsa rerum natura: hæc autem mutari non potest: Ergo nec illa. Hinc sequitur omnia præcepta legis naturæ, quæ aliquando obligarunt, semper & vbique obligare.

4. Dices, Hoc verum est de primis & communibus præceptis legis naturalis, non tamen de omnibus particularibus, quæ sæpe mutari possunt, vt docet D. Th. art. 5. Et probatur exemplis. 1. quia ius naturale est, vt omnia sint communia, & tamen hoc mutatum est iure gentium, quò introducta fuit rerum diuisio & proprietas. 2. ius naturale est, vt nemo retineat alienum inuito domino, quod etiam sublatum est lege præscriptionis, & alia lege, quæ vetat gladium restitui domino furioso. 3. ius naturale est, vt omnes nascantur liberi, & tamen iure gentium seruitus introducta est. Ergo multa sunt, quæ aliquādo fuerūt iuris naturalis, & iā esse desierūt, ac proinde lex naturalis in aliquibus mutari potest. Res. Hæc argumēta nō conuincūt.

5. Ad 1. dico, omnia fuisse communia iure naturali, non positiuè, quasi ius naturale præceperit rerum omnium communitatem, & prohibuerit diuisionem ac proprietatem (quod sine dubio falsum est) sed negatiuè, quia nihil ab initio de hac re statuit, nec quidquam proprium alicui assignauit, permittēs omnia in commune vsum. Postea tamen, propter rationabiles causas statutū est iure gentium vt vnusquisque sua propria possideret: & cum antea nullum

esset præceptum legis naturalis de rerum communitate aut proprietate, factum est præceptum iuris gentium, vt sublata communitate, singuli haberent propria. Itaque ius naturale non est in se mutatum iure gentium, sed aliquid illi additum est, iuxta primam conclusionem. Vide D. Thom. art. 5. ad 3. in fine.

6. Ad 2. dico, adhuc esse iuris naturalis, vt nemo retineat alienum inuito domino. Neque huic iuri derogat lex præscriptionis. Non enim efficit illa lex, vt inuito domino retineatur alienum, dum persistit alienum, quod esset derogare iuri naturali, sed solùm efficit, vt id, quod erat alienum, iam non sit alienum, sed proprium. Cum enim Princeps iure naturali habeat potestatem spoliandi subditos dominio rerum suarum, illudque in alium transferendi, quando communi bono Reipublicæ id expedit, potuit iustè statuere, vt qui bona fide rem alienam certo quodam tempore possideret, compararet illius dominium, & prior dominus illud amitteret. Nam hac ratione & plurimæ lites rescinduntur, & iusta pœna statuitur in negligentes dominos, qui rerum suarum curam non habent. Quod additur de gladio non restituendo furioso domino, nihil contra nos facit. Nunquam enim fuit iuris naturalis, furioso gladium restituere, ac proinde in hac re nulla facta est mutatio. Imò, sicut dictat ratio naturalis, ita semper dictauit, non esse furioso reddendum gladium.

7. Ad 3. dicò de iure naturali esse, vt omnes sint liberi nulla supposita culpa vel iniuria. Hac autem interueniente potest tolli libertas, & introduci seruitus. Et ratio est, quia ius naturale permittit, vt iusto bello me defendam, hostem interficiam. Si ergo licet iure naturali interficere hostem; licebit etiam in seruitutem redigere, & mortem seruitute commutare, quod etiam factum est iure gentium, vt vel nomen ipsum *seruorum* indicat. Dicti enim sunt *serui* à seruando, quia à morte seruati, vt habetur ff. de statu hominum, l. 4. Et instit. de iure personarum: *Serui autem ex eo appellati sunt, quod Imperatores captiuos vendere, ac per hoc seruare, nec occidere solent.* Hinc facilè patet, quo sensu dicant Iureconsulti, seruitutem esse ius naturale, & fuisse contra naturam de iure gentium introductam, vt habetur Instit. de iure naturali, gentium & ciuili. Hoc enim verum est, spectata præcisè prima rerum constitutione, antequam bella orirentur inter populos. Tunc enim fuisset contra ius naturæ, redigere aliquem in seruitutem. At postea, quando propter iniurias illatas licuit se defendere, & hostem interficere, licuit etiam seruitutem introducere, vt dictum est.

8. Quod ad D. Thomam attinet, dicit is quidem legē naturalem immutabilem esse, quoad præcepta prima & communia; mutabilem verò, quoad secundaria, quæ ex primis deducuntur: non tamen sic intelligit, quasi lex naturalis immutari possit, sed quòd materia legis aliquando mutetur, propter aliquam circunstantiam occurrentē, & ita subtrahatur ab obligatione legis, vt latiùs in sequenti quæstione explicabitur.

9. TERTIA CONCLVSIO. Lex naturalis, quoad communia præcepta, cuiusmodi est illud, *Bonum est faciendum, malum fugiendum*, non potest deleri de cordibus hominum, nihilominus tamen quoad quædam particularia, quæ ex illis deducuntur, quodammodo deleri potest, vt notat Diuus Thomas art. 6. Nam fieri potest, vt per falsas opiniones, aut prauas peccandi consuetudines ita obscuretur intellectus, vt in particulari vix attendat, quod rectum & honestum sit, iuxta illud Rom. 12. *Obscuratum est insipiens cor eorum.* & Ephes. 4. 18. *Tenebris obscuratum habentes intellectum, alienati à vita Dei per ignorantiam, quæ est in illis, propter cæcitatem cordis ipsorum.*

QVÆSTIO VI.

An possit fieri dispensatio in lege naturali?

1. Duplicia sunt præcepta legis naturalis: quædam expressè habentur in Decalogo, alia sunt extra Decalogum. De vtrisque est quæstio. Igitur aliqui putant Deum in vtrisque posse dispensare, vt Ocham in 2. q. 19. Gerson in tract. de vita spirituali, lect. 1. corol. 10. & Almaynus tract. 3. moralium. c. 15. Ratio est, quia putant furtum, homicidium, adulterium, mendacium, & similia, quæ fiunt contra legem naturalem, ideò solùm esse mala, quia sunt à Deo prohibita, proinde, si non essent prohibita, non fore mala: fieri autem posse, vt alicui Deus non prohibeat; igitur fieri posse, vt alicui liceat agere contra legem naturalem: quod nihil aliud est, quàm dispensare in lege naturali.

2. Alii adhibent distinctionem: Aiunt Deū in quibusdam præceptis legis naturalis posse dispensare, non tamen in omnibus. Quæ autem sint illa, in quibus nō possit, non eodem modo explicant. Dominicus Sotus l. 2. de iustitia & iure, q. 3. art. 8. Bellarminus c. 11. de matrimonio, & quidam alij, excipiūt omnia præcepta Decalogi. In his putant Deū non posse dispensare, in alijs posse. Durandus in 1. dist. 47. q. 4. excipit omnia præcepta decalogi, præter hæc duo, *Honora patrem & matrem*, & *Non occides*, Nam in his duobus admittit dispensationem. Bonauētura ibidē excipit tria prima. Scotus & Gabriel in dist. 37. q. 1. duo prima negatiua, *Non coles Deos alienos*, & *Dei non adduces nomen in vanum per iuramentum*. In cæteris putant posse dispensari, imò aliquando dispensatum esse. Nam in tertio præcepto de sabbato sanctificando, dispensatum est cum Machabæis, 1. Machab. 2. In furto, cum Israëlitis, quando iussi sunt auferre vasa Ægyptiorum. Exod. 12. In fornicatione, cum Osea propheta, quando ex mandato Dei accessit ad mulierem fornicariam Oseæ 1. In homicidio, cum Abrahamo, quando iussus est interficere filium suum Isaac, Genes. 22.

3. Vt status quæstionis melius intelligatur, notandum est, dispensationem legis differre ab irratione, abrogatione, derogatione, & declaratione, seu interpretatione. Irritatio est, quando lex aboletur, antequam perfectè obliget: quod tunc fit, quando plena & perfecta legis obligatio pendet ex voluntate alicuius, qui illam non vult approbare. v. g. si oporteat legem alicuius Reipub. approbari à Principe, vel vicissim, legem principis approbari à Rep. deficiente tali approbatione, lex dicitur irritari. Hoc modo Pontifex censetur irritare legem in Concilio latam, quam non approbat, & parens irritare votum filij impuberis, si cōtradicat. Abrogatio est, quando lex quæ iam perfectè obligabat, simpliciter tollitur, seu aboletur. Derogatio, quando ex parte tollitur, & ex parte manet, vt sæpè fit in legibus mixtis. Dispensatio, quando in aliquo casu, quo reuera viget & obligat lex, tollitur obligatio legis ab aliquo homine, in particulari, reliquis manentibus obligatis. Declaratio, quando declaratur, legem in aliquo casu non obligare. Aliqui vocant interpretationem legis.

4. Sunt tamen, qui pro eodem accipiant dispensationem & declarationem. Sed nō rectè. Primò, quia dispensatio non potest fieri, nisi à superiore. Declaratio sæpè fit subdito, præsertim quando res liquida est. Nā in re dubia potest superior sibi ipsi reseruare interpretationem legis. Igitur ad dispensandum, opus est potestate & iurisdictione; ad declarandum, doctrina & prudentia. Secundò, tunc locum habet dispensatio, quando lex viget, & obligat: tunc declaratio, quando putatur non obligare. Non dispensatio relaxat obligationem; declaratio ostendit legem non

obligare. Tertiò, dispensatio requirit vt maneant circunstantiæ, sub quibus lex antè obligabat; declaratio vt mutatæ sint. Atque ita sentiunt plerique Theologi, Richardus in 3.d.37.art.1.q.5. Durandus in 1. d.47.qu.4. Herueus ibidem q.3.artic. 1. Valentia q.4.de legibus, puncto 6. Petrus de Aragonia in 2. 2. q. 88. artic.10. Ioannes Azorius lib.6. Inst. moralium cap.1.q.3. Gabriel Vasquez in 1.2. disp.178.cap. 2. Et clarè ostendi potest in lege de ieiunio Quadragesimali. Nam illa lex obligat hominem Christianum, vt abstineat ab esu carnium, cum hac duplici circunstantia, si nimirum sit sanus, & habeat alios cibos, quibus vitam sustentare possit. Igitur, quandiu manent hæ circunstantiæ, lex obligat, & nemo potest eximi ab illius obligatione, nisi per dispensationem. Si autem mutentur circunstantiæ, id est, si quis ex sano fiat æger, vt iuuari non possit, nisi esu carnium, aut si præter carnes nihil adsit, quo vita sustentetur, iam locum habet declaratio, non autem dispensatio. Nam in tali casu declaratur legem non obligare.

5. His positis generatim dicendum est, Deum non posse dispẽsare in vlla lege naturali, siue sit in Decalogo, siue extra Decalogum. Ratio est, quia dispensare in lege, nihil est aliud, quàm concedere alicui, vt agat contra legem quando lex viget & obligat, seu vt agat contra legem, permanentib. omnib. circunstantiis, sub quibus lex viget & obligat: sed Deus non potest alicui concedere, vt agat contra legem naturalẽ, permanentibus omnibus circunstantiis, sub quibus lex naturalis viget & obligat: ergo nõ potest dispensare in lege naturali. Maior patet ex dictis. Minor probatur, quia quidquid fit contra legem naturalem, quatenus viget & obligat, hoc intrinsecè malum ac turpe est: ergo non potest fieri licitum & honestum per dispensationem. Quod sic clarius ostendo. Lex naturalis nihil aliud est, quã naturale dictamen rectæ rationis: ergo quidquid est conforme legi naturali, hoc etiam conforme est rectæ rationi: & viciffim, quidquid difforme est legi naturali, hoc etiam difforme est rectæ rationi. Vlterius, quidquid conforme est rectæ rationi, hoc ita bonũ est, vt non possit fieri malum, quandiu manent illæ circunstantiæ, secundùm quas est bonum. Et similiter quidquid est difforme rectæ rationi, hoc ita malum est, vt non possit fieri bonum; quandiu manent illæ circunstantiæ, secundùm quas est malum. Sed quidquid fit contra legem naturalem, est difforme rectæ rationi: ergo quidquid fit contra legem naturalem, hoc ita malum est, vt iisdem circunstantiis manentibus non possit fieri bonum: ac proinde non potest fieri licitum per dispensationem.

6. Et hic discursus habet locũ in omnibus præceptis legis naturalis. Est tamen notanda aliqua differentia inter eiusmodi præcepta. Nam aliqua simpliciter & semper obligant, positis quibuscũque circunstantiis, ac proinde nunquam cessat eorum obligatio. Huiusmodi sunt ea quibus prohibentur mendacium, periurium, odium Dei, idololatria. Hæc enim in nullo casu sunt licita. Nunquam enim, positis quibuscũque circunstantiis, licitum est mentiri, peierare, Deum odisse, idola colere: alia non obligant simpliciter, sed sub certis circunstantiis, ideoque quandiu manent tales circunstantiæ, tandiu obligant: quandò mutantur, nõ obligant. Huiusmodi est præceptum quo prohibetur occisio hominis. Obligat enim sub his circunstantiis, vt non liceat occidere hominem *priuata authoritate, & extra causam necessariæ defensionis*. Ergo, quandiu manent hæ circunstantiæ, semper obligat: quando mutantur, non obligat. Similia sunt multa alia.

7. Hinc facilè soluuntur omnes obiectiones, quæ contra hanc doctrinam adferri solent. Possunt autem reuocari ad duas, quarum vna procedit de iis præceptis legis naturalis, quæ continentur in decalogo, altera de iis, quæ sunt extra decalogum. Prior est hæc, Deus dispensauit cum Abrahamo, vt possit occidere suum filium, cum Osea, vt possit fornicari, cum Israelitis, vt possint furari vasa Ægyptiorum; cum Machabæis, vt possint sabbathum violare: ergo præcepta Decalogi admittunt dispensationem. Respondeo. In his exemplis nulla est dispensatio in lege naturali. Hoc breuiter ostendam de singulis. Ac primò, lex naturalis, quæ prohibet occisionem hominis, cõsistit in eo, vt non liceat occidere hominem priuata authoritate, vt dixi. In eo non dispensauit Deus cum Abrahamo. Non enim cõcessit illi, vt priuata sua authoritate, sed vt Dei authoritate occideret & offerret filiũ. Similiter, lex naturalis, quæ prohibet fornicationem & adulterium consistit in eo; vt non liceat accedere ad fœminam sine præuio contractu matrimoniali. In ea etiam non dispensauit cum Osea. Non enim concessit illi, vt accederet ad fœminam ante contractum matrimonij, sed potius iussit, vt illam quæ priùs fuerat fornicaria duceret in vxorem, & ad eam affectu maritali accederet, vt explicat D. Hieronym. in cap. 1. Oseæ; & D. Aug. lib. 22. contra Faustum, c. 80. Eodem modo lex naturalis, quæ prohibet furtum, in eo consistit vt non liceat accipere rem alienam, quandiu aliena est, inuito rationabiliter domino. Neque in illa dispensauit Deus cũ Israelitis. Non enim concessit illis, vt acciperet vasa Ægyptiorum tanquam aliena, sed tanquam propria per donationem à Deo factam. Cùm enim sit dominus totius mundi, voluit Ægyptios spoliare suis vasis, propter eorum peccata; & donare ea Israelitis, pro mercede laboris, quem in Ægypto subierant; portando lapides, & alia ad ædificandum necessaria. Nam pro iusto labore nihil acceperant ab Ægyptiis, præter verbera, vt patet Exodi 1. 11. & 5. 7. Vide D. Augustinum lib. 22. cõtra Faustum. cap. 7. *Ægyptii*, inquit, *erant sacrilegi, & iniqui: nam & auro illo malè vtentes, ad Creatoris iniuriam, suis idolis seruiebant; & homines peregrinos labore gratuito iniustè ac vehementer afflixerant*, &c. Vnde infert, dignos fuisse, qui hoc modo à Deo punirentur.

8. Superest lex de sabbato sanctificando, quæ partim naturalis partim positiua est. Quatenus naturalis est, consistit in eo, vt aliquando Deum colamus: quatenus positiua est, consistit in eo, vt in Sabbato Deum colamus. Igitur, quatenus naturalis est, non admittit dispensationem. Nec Machabæis concessum est, vt nunquam colerent Deum. Quatenus positiua est, admittit quidem dispensationem, quia Deus potest alicui concedere, vt alio die exhibeat ipsi cultum: hac tamen dispensatione non sunt vsi Machabæi, sed interpretatione, vt docet Diuus Thomas q. 100. art. 8. ad 4. Interpretabantur enim se non violare Sabbatum, præstando opus, quod ad vitæ conseruationem erat necessarium. Quam etiam interpretationem probat Christus in Euang. Matth. 12. 11. Marci 3. 4. & Luc 6. 9.

9. Posterior obiectio. Deus olim dispensauit cũ Patriarchis in polygamia, & cũ Iudæis in libello repudii, quæ erant cõtra legem naturalem: & quotidie per pontificem dispensat in voto & iuramento, quæ sunt etiã iuris naturalis: ergo in iure naturali potest fieri dispensatio. Respondeo. Neque in his exẽplis est vlla dispensatio in lege naturali, sed tantùm ablatio alicuius circunstantiæ, qua facta, cessat obligatio legis naturalis. Hoc etiam facilè ostendi potest. Nam lex naturalis, quæ prohibet polygamiã, seu pluralitatem vxorum, consistit in eo, vt nulli quãdiu inhabilis est,

liceat accipere secundam vxorem. In hac Deus non dispensauit. Quid ergo? Abstulit circunstantiam inhabilitatis, & ex persona inhabili fecit habilẽ. Ablata autẽ hac circunstantia, iam non obligat lex naturalis, prohibens polygamiam. Non enim obligat vt dixi, nisi personas inhabiles. Porrò illa inhabilitas in eo sita est, quòd vir, qui per contractum matrimonialem semel dedit vni fœminæ potestatem sui corporis, alteri dare non potest, quandiu prior superstes est, vt explicat Apost. Rom. 7. 2. & 1. Cor. 7. 4. Et hoc sensu dicitur inhabilis ad secundum matrimonium contrahendum. Hanc autem inhabilitatem potest Deus auferre, non vt Legislator, sed vt supremus omnium Dominus, quia potest vsum corporis, qui per priorem contractum vni tantùm fœminæ datus est, permittere communem esse duabus, & sic ex aliqua parte priorem contractum rescindere. Facta autem hac permissione, potest vir aliam ducere, nec amplius obligatur lege naturali prohibente polygamiã, quia illa lex non obligat nisi personas inhabiles.

10. Simile est de libello repudij. Nam lex naturalis, quæ prohibet viro dimittere vxorem, & aliam ducere consistit in eo vt nemini liceat dimittere priorẽ vxorem, & aliam accipere, quandiu durat vinculum prioris matrimonij. In hac etiam non dispensauit Deus, non enim concessit Iudæis, vt dimitterent suas vxores & alias sibi coniungerent, manente vinculo prioris matrimonij, sed dissoluto. Non est autem contra legem naturalem contrahere secundum matrimoniũ, quando primum dissolutum est: siue dissoluatur per mortem alterius coniugis, vt quotidie fit, siue authoritate Dei, vt in veteri Testamento factum est.

11. Idem est de voto. Nam lex naturalis, qua tenemur præstare, quod Deo promisimus, supponit promissionem Deo factam esse, & non relaxatam, & sub hac circunstantia obligat ad præstandum, quod illi promisimus. Deus nunquam dispensat in hac lege, manente illa circunstantia. Quid ergo? Per Pontificem Vicarium suum remittit seu relaxat promissionem sibi factam, & sic spontè cessat obligatio legis naturalis de præstãdo quod promisimus. Neque hoc mirum videri debet. Nam idem fit in promissione homini facta. Petrus enim lege naturali tenetur præstare quod promisit Paulo, quandiu Paulus non relaxat promissionem. Si relaxet, iam Petrus liber est ab obligatione præstandi quod promisit. Eodem modo fide in contractu. Nam contrahentes, vigente contractu, iure naturali obligantur ad præstandum; quòd si ex mutuo consensu rescindant cõtractum, cessat illa obligatio.

12. Igitur exempla, quæ hactenus allata sunt, tum in priori, tum in posteriori obiectione, non ostendunt, factam esse dispensationem in lege naturali, sed solùm factam esse mutationem alicuius circunstantiæ, & sic sponte cessasse obligationem legis naturalis. Est tamen aliqua differentia inter exempla vtriusque obiectionis. Nam in prioribus nulla prorsus apparet dispensatio: in posterioribus potest aliqua concedi, non quidem in lege naturali (quia obligatio legis naturalis non potest remitti, quandiu manent eædem circunstantiæ; sub quibus obligat lex naturalis, vt hactenus satis explicatum est) sed in aliqua circunstantia, quam supponit obligatio legis naturalis. Fit enim relaxatio alicuius vinculi, seu debiti, qua facta non amplius obligat lex naturalis. Huiusmodi est relaxatio vinculi matrimonialis, aut promissionis Deo, vel homini factæ, vt ex dictis perspicuum est.

13. Ex dictis colligo, magnum esse discrimen inter legem naturalem & positiuam. Nam in lege naturali nunquam tollitur obligatio per dispensationẽ, quandiu manent omnes circunstantiæ, secundùm quas obligat lex naturalis. In positiua potest tolli obligatio manentibus iisdem circunstantiis; v. g. Lex positiua est, vt tempore pacis nemo gestet arma præter Principem. Potest Princeps, alicui concedere, vt durante pace, secus faciat. De quo plura suo loco.

CAPVT IV.

De lege diuina veteri, seu Mosaica.

1. PRæter legem naturalem necessaria fuit lex positiua duplici de causa, vt supra insinuaui. 1. quia naturalis per se sola non potest nos dirigere ad finem supernaturalem, ad quem creati sumus. 2. quia non est satis determinata ad casus particulares. Est autem duplex positiua, nempe diuina & humana. Rursum diuina vel veteris, vel noui Testamenti, id est, Mosaïca, vel Euangelica. Hîc ago de veteri, seu Mosaïca. Ac 1. quæri potest, an lex vetus fuerit bona. 2. An à Deo data. 3. An obligauerit solos Iudæos. 4. Quotuplicia fuerint præcepta illius legis. 5. Quæ fuerint præcepta moralia. Quæ cæremonialia. 7. Quæ iudicialia. 8. An lex vetus sit abrogata, quoad omnia hæc præcepta. 9. à quo, & quando sit abrogata. 10. An statim post abrogationem cœperit esse mortifera.

QVÆSTIO I.

An lex vetus fuerit bona?

1. NEgant Manichæi, teste D. August. in libro contra Adimantum, & in libris contra Faustum Manichæum, præsertim lib. 22. Et probat multis modis. Primò, quia lex vetus aduersatur legi nouæ: cùm ergo noua bona sit, vetus bona esse non potest. Vetus dicit, Deum creasse omnia, Gen. 1. 1. Noua dicit, Verbum creasse omnia, Ioan. 1. 3. Vetus dicit, hominem factum esse ad imaginem Dei, Gen. 1. 27. Noua dicit, hominem ex diabolo esse, Ioan. 8. 44. Vetus dicit, Deum die 7. quieuisse ab omni opere, Gen. 2. 2. Noua dicit, Deum vsque modò operari, Ioan. 5. 17. Non ergo conueniunt. Secundò, quia lex vetus fuit inhumana & tyrannica, vt patet ex illo præcepto, Exod. 21. 24. *Oculum pro oculo, dentem pro dente*: quod Christus abrogauit, Matth. 5. 38. cum ait: *Audistis quia dictum est, oculum pro oculo, & dentem pro dente: Ego autem dico vobis, non resistere malo.* Tertiò, non solùm fuit tyrannica, sed etiam intolerabilis, ac obseruatu impossibilis, iuxta illud Actor. 15. 10. *Quid tentatis Deum imponere iugum super ceruices discipulorum, quod neque Patres nostri, neque nos portare potuimus?* Quartò, fuit etiam iniusta, quia concessit vsuras & libellum repudii, Deut. 23. & 24. Denique propter has & similes rationes sæpe reprehenditur in Scripturis, vt Ezech. 20. 25. *Ego dedi eis praecepta non bona, & iudicia, in quibus non viuent.* Et Rom. 4. 15. *Lex iram operatur.* Et Rom. 5. 20. *Lex subintrauit, vt abundaret delictum.* Et Rom. 7. 8. *Sine lege peccatum mortuum erat, sed cum venisset mandatum, peccatum reuixit.* Et Hebr. 8. 7. *Si prius testamentum culpa vacasset, non vtique secundi locus inquireretur.* Hæc pro Manichæis. Nihilominus sit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lex Mosaïca fuit bona, iusta, & sancta, vt patet ex illo Rom. 7. 12. *Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, & iustum, & bonum.* Et Psal. 18. 8. *Lex Domini immaculata, conuertens animas.* Et probatur primò ex causa efficiente; quia lex Mosaïca fuit à Deo condita, vt sequenti quæstione ostendam: at Deus non potest esse author malæ & iniustæ legis, quia, vt inquit Iob. c. 36. 22. *nullus ei similis est in legislatoribus.* Et vt habetur Prou. 8. 15. *Per illam Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt.* Secundò, ex causa formali & materiali, quia lex illa fuit regula humanorum actuum, conformis rectæ rationi; Præcipiebat enim bona opera, & prohibebat mala vt patet inductione, discurrendo per singula præcepta

moralia, cæremonialia, & iudicialia. Vnde Apostolus dixit Rom. 7. 16. *Consentio legi, quoniam bona est*. Tertiò, ex causa finali, quia lex illa data fuit ob varias vtilitates, vt iam explicabitur.

3. Secunda Conclusio. Lex Mosaïca non solùm fuit in se bona, sed etiam valde vtilis, vt ex Scriptura colligitur. Ac primò, per eam cognoscebant homines se esse peccatores, iuxta illud Rom. 3. 20. *Per legem cognitio peccati.* Nam ante legem scriptam plerique propter flagitia adeo erant excæcati, vt sæpe nescirent se peccare, etiam si reuera malè agerent, teste Apostolo Rom. 1. 21. *Obscuratum est insipiens cor eorum.* At post legem, cum in ea viderent, quid faciendum aut omittendum esset, cœperunt agnoscere sua peccata, vt testatur idem Apostolus Rom. 7. 7. cũ ait. *Peccatum non cognoui nisi per legem: Nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces.* Et iterum. *Sine lege peccatum mortuum erat: sed cum venisset mandatum peccatum reuixit.* Hæc autem cognitio erat necessaria via ad suscipiendum Christum: Cùm enim in Euangelio dicatur Christus venisse ad delenda peccata, certè si homines non cognouissent se esse peccatores, non vtique Christum suscepissent. Et hoc potissimùm tractat Apostolus in epistola ad Romanos & Galatas. Nam vt ostendat fidem in Christum esse necessariam ad salutem, in primis statuit omnes homines esse peccatores, tam Iudæos, quàm Gentiles, neque eos per Philosophiam moralem, aut per legem Mosaïcam iustificari posse. Hinc oritur secunda vtilitas legis. Cùm enim viderent Iudæi se esse peccatores, & indigere Christo redemptore, cœperunt eum summo desiderio expectare, vt patet ex illo Psal. 143. 5. *Domine inclina cœlos tuos, & descende.* Et Isaiæ. 46. 1. *Vtinam dirumperes cœlos, & descenderes.* Hanc vtilitatem breuissimè complexus est D. Aug. in lib. de spiritu & litera. c. 19. cum ait. *Lex data est, vt gratia quæreretur: gratia data est, vt lex impleretur.* Tertia vtilitas est, quòd Iudæi per legem Mosaïcam non tantùm cognoscebant se esse peccatores, & indigere gratia Christi, vt iam dictum est, sed etiam paulatim disponebantur & erudiebantur ad altiorem Christi doctrinam suscipiẽdam. Quò spectat illud Apostoli ad Gal. 3. 24. *Lex pædagogus noster fuit in Christo.* Quarta vtilitas huic annexa est, quòd per legem Mosaïcam, tanquam per vmbram, aliquo modo venirent in cognitionem legis Euangelicæ, quæ est quasi corpus illius vmbræ. Hebr. 10. 1. *Vmbram habens lex futurorum bonorum.* Hæc vtilitas in eo consistit, quòd Iudæi, cum iam assuefacti essent colere Christum in vmbris & figuris, faciliùs poterant illum suscipere, patefacta veritate. Quinta vtilitas est, quòd lex Mosaïca metu pœnarum contineret homines in officio, juxta illud Deut. 19. 20. *Vt audientes cæteri timorem habeant, & nequaquam talia audeant facere.*

4. Tertia Conclusio. Lex Mosaïca, tametsi esset bona & vtilis, vt ostensum est, non tamen erat perfecta & sufficiens ad salutem, sicut lex Euangelica est. Ita D. Thom. qu. 98. artic. 1. Et patet ex illo Hebr. 7. 19. *Nihil ad perfectum adduxit lex.* Et ratio est, quia non conferebat gratiam, quam confert lex Euangelica, iuxta illud Ioan. 1. 17. *Lex per Mosen data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est.* Hoc sensu est D. Paulus ad Galat. 4. 9. cæremonias legis Mosaïcæ vocat *infirma & egena elementa.* Et apud Ezechielem c. 20. 2. 5. præcepta eius dicuntur *non bona*, id est, imperfecta. Et Hebr. 8. 7. per *culpam* intelligitur imperfectio. Hæc igitur est differentia inter legem Mosaïcã & Euangelicam, quòd Mosaïca dirigeret quidem Iudæos, & ostenderet, quid agendum aut omittendum esset, non tamen præberet vires, & gratiam, qua legis præcepta implerentur: Euangelica vtrumque facit. Docet enim quid agere, & omittere debeamus, & præterea confert gratiam, quæ nos iuuat & corroborat, vt possimus omnia præstare, vt latiùs explicabitur cap. sequenti. Hinc oritur secunda differentia, quòd lex Mosaïca per se non potuerit hominem perducere ad vitam æternam, quia id sine gratia fieri non potest: at Euangelica per se sufficiens est ad hunc effectum consequendum. Ex hac differentia sumpta est ratio D. Thomæ pro hac conclusione, quæ sic formari potest: sicut perfectio legis humanæ est, efficere subditos bonos bonitate quadam ciuili, & deducere illos ad pacem & tranquillitatem Reipublicæ, ita perfectio legis diuinæ est, efficere homines simpliciter iustos coram Deo, & deducere illos in sempiternam fœlicitatem: ergo lex diuina, quæ potest hoc præstare, censetur esse perfecta; quæ non potest, imperfecta: at noua seu Euangelica potest, vetus seu Mosaïca non potest: ergo noua perfecta est, vetus imperfecta. Et hoc frequenter inculcat D. Paulus in epistola ad Romanos & Galatas, cùm ait, *hominem non iustificari ex operibus legis, sed ex fide in Christum.* Dices quomodò ergo Sancti veteris Testamenti iustificati sunt? Respondeo. Non sunt iustificati ex lege Mosaïca, sed ex Euangelicã, cuius futura virtus ad eos vsque, quamuis longè adhuc remotos, porrigebatur. Habebant enim quasi anticipatam fidem & gratiam ex Euangelio. De qua re plura cap. sequenti, vbi ex professo agemus de discrimine veteris ac noui Testamenti.

5. Argumenta, quæ initio pro Manichæis allata sunt facilè diluuntur. Ad primum copiosè respondet D. Aug. in libro contra Adimantum, conciliando loca Scripturæ, quæ videntur inter se pugnare. Non enim repugnat, Deum fecisse omnia, & tamen fecisse per verbum veluti per suam artem seu ideam. Nec repugnat, hominem factum esse ad imaginem Dei, quoad naturam suam, & tamen esse ex diabolo, quoad malitiam. Denique non repugnat, Deum quieuisse die septimo ab opere creationis mundi, & tamen semper operari, conseruando & gubernando mundum.

6. Ad 2. respondeo, legem Mosaïcam, præsertim ex ea parte, qua dicit, *Oculum pro oculo, & dentem pro dente,* non quidem fuisse tyrannicam, sed tamen seruilem, & accommodatam statui Iudæorum. Sicut enim Christiani sunt in statu filiorum ac libertatis, sic Iudæi erant in statu timoris ac seruitutis. Debebant igitur metu pœnarum à peccatis absterreri. Huc spectat illud Deut. 19. 20. *Vt audientes cæteri, timorem habeant, & nequaquam talia audeant facere.* Christus sustulit illam seruitutem, quia non voluit Christianos esse in statu seruorum, sed filiorum Dei. Et hoc est, quod ait Apostolus ad Galat. 4. 3. *Non sumus ancillæ filij, sed liberæ: qua libertate Christus nos liberauit.* Et Rom. 8. 15. *Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum.*

7. Ad 3. respondeo, legem Mosaïcam fuisse quidem difficilem, non tamen impossibilem. Erat autem difficilis si conferatur cum lege Euangelica, quæ est facillima. Rationem huius discriminis iam insinuaui. Nam Lex Mosaïca data fuit Iudæis, qui erãt in statu seruorum: lex Euangelica data est Christianis, qui sunt in statu filiorum. Seruorum autem conditio difficilior est quàm filiorum. Vnde sicut de Mosaïca dictum est Act. 15. 10. *Quid tentatis Deum, imponere iugum super ceruices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus?* Sic de Euangelica dicit Christus Matth. 11. 30. *Iugum meum suaue est, & onus meum leue.* Nec mirum. Nam Euangelica habet annexam gratiam & charitatem, quæ suppeditat vi-

res vt facillimè legem impleamus. *Amanti enim nihil difficile*. Hinc Apostolus Rom.8. 26. *Spiritus adiuuat infirmitatem nostram*. Et Phil.4.13. *Omnia possum in eo qui me confortat*,

8. Ad 4. duplex solutio est. Vna, vsuram & libellum repudii fuisse quidem permissa, tanquam minora mala, ad euitandum maius malum, non tamen fuisse præcepta aut licita. Ita D. Thom.q.31.de malo, art. vltimo, & in 2.2.q.78.art.1.ad 2. Caietanus ibidem, Dominicus Sotus l.6.de iustitia & iure, quæst.1.art.1.ad 2. Altera libellum repudii non solùm fuisse Iudæis permissum, sed etiam licitum, ita vt non peccarent dimittendo vxores. Ita Bellarminus in libro de matrimonio, c. 17. circa finē, & alii ab eo citati. Eodem modo, vsuram fuisse illis permissam & licitam, non quidem simpliciter, sed respectu Gentilium, contra quos iustum bellum gerebant. Sicut enim Deus, tanquam supremus omnium dominus, dabat illis vasa Ægyptiorum, vt suprà dictum est, sic poterat eis dare illam partem pecuniæ, quam loco vsuræ accipiebant à suis hostibus: atque ita nō fuisset propriè vsura, sed acceptio rei donatæ. Sed de hoc alibi. Interim videri potest Molina tractatu 2. de iustitia, disputatione 304. Porro testimonia quæ vltimo loco adducebantur, nihil aliud probant, quàm quod diximus in 3. Conclusione, nempe legem Mosaïcam fuisse imperfectam, & non potuisse iustificare.

QVÆSTIO II.

An lex vetus à Deo data sit?

1. SIcut Manichæi, vt supra dixi, negant legem veterem fuisse bonam, sic consequenter affirmant, non à Deo, sed à diabolo datam esse, vt refert D. Aug. partim locis citatis, partim in duobus libris contra aduersarium legis, & Prophetarum, & in libro de hæresibus, vbi ponit hoc eorum dogma, *Deum qui legem per Mosen dedit, & in Hebræis Prophetis locutus est, non esse verum Deum, sed vnum ex Principibus tenebrarum.*

2. Prima Conclusio. Idem est author veteris ac nouæ legis, nempe Deus, & Pater Domini nostri Iesu Christi. Ita Concilium Tridentinum sess.4. Et apertè colligitur ex Scriptura. Nam Christus Matth.15. 6. loquens de lege Mosaïca, appellat mandatum Dei cum ait, *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras*. Et D. Paulus non semel affirmat, Patrem Christi fuisse authorem veteris Testamenti, vt Rom. 1. 1. *Paulus Apostolus segregatus in Euangelium Dei, quod antea promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo*. Et Hebr. 1.1. *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens in Prophetis, nouissimè diebus istis locutus est nobis in Filio*. Et probatur ratione D. Tho. q.98. art.2. Quia eiusdem est, proponere finem, & disponere media ad finem: sed lex Euangelica est finis legis Mosaïcæ, vt colligitur ex illo Roman. 10. 4. *Finis legis est Christus*: Ergo idem Deus, qui est author legis Euangelicæ, est etiam author legis Mosaïcæ. Et explicatur hæc ratio, quia author legis Mosaïcæ hoc potissimum spectauit, vt per illam legem deduceret homines ad Christum, quod duobus modis præstitit. Primò, per vaticinia Prophetarum, qui multa de Christo prædixerunt, Matth.11.13. Lucæ 24.25. Act.3.28. Secundò, per sacrificia Mosaïca, quæ erant figuræ mortis Christi. Ergo diabolus non potuit esse author illius legis, vt putant Manichæi, quia ipse non conatur homines adducere ad Christum, sed potiùs abstrahere.

3. Secunda Conclusio. Quanquam Deus sit author vtriusque legis, tam veteris, quàm nouæ neutram tamen immediatè per se promulgauit, sed veterem ministerio Angelorum proposuit Mosi, & per Mosen populo Iudæorum: nouam verò per Christum hominem proposuit Apostolis, & per Apostolos toti mundo. Ita D. August. lib.3. de Trinitate. cap. vltimo, & D. Thom. quæst. 98. artic.3. Et apertè colligitur ex Apostolo Hebr. 2. 2. vbi confert inter legem Mosaïcam & Euangelicam, & affirmat, hanc per Christum, illam per Angelos traditam esse. *Si enim*, inquit, *qui per Angelos dictus est sermo, factus est firmus, & omnis præuaricatio & inobedientia accepit iustam mercedis retributionem, quomodò nos effugiemus si tantam neglexerimus salutem, quæ cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab iis, qui audierunt, in nos confirmata est, &c.* Si puniti sunt præuaricatores legis Mosaïcæ, quæ per Angelos data est, quantò magis punientur præuaricatores legis Euangelicæ, quæ per Christum enarrata est, & postea per Apostolos toti orbi prædicata? Porro, quòd Moses legem veterem ab Angelis acceperit, & populo Iudæorum tradiderit, docet idem Apostolus in Epist. ad Galat. cap. 3. 19. cùm ait, *Lex ordinata est per Angelos in manu Mediatoris*, id est, Mosis. Et ratio, seu potius congruentia est, quam assignat D. Thom. quia lex vetus erat imperfecta, & quasi dispositio quædam ad legem nouam: ergo conueniens fuit vt noua daretur à Christo Domino, vetus autem à ministris. Sic enim fit in artibus ordinatis, vt supremus artifex per suos ministros disponat ea, quæ necessaria sunt ad opus, ipse verò vltimam perfectionem adhibeat.

4. Quæres, an omnia præcepta legis veteris tradita sint à Deo, an verò aliqua data sint ab ipso Mose, tanquam præcipuo legislatore? Aliqui putant, Mosen propria authoritate quædam dedisse, quod colligunt ex illo Matth. 19. 7. *Quid ergo Moses mandauit dare libellum repudij, & dimittere?* & paulo post, *Moses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere vxores vestras: ab initio autem non fuit sic.* Sed verius est omnia mandata quæ sunt scripta in veteri lege, fuisse à Deo instituta, nec vllum à Mose propria authoritate datum esse. De nullo enim constare potest, ne quidem de libello repudij. Nam per illum libellum, vt probabilior fert opinio, dabatur facultas dissoluendi prius matrimonium, & nouum contrahendi. At nullus hominum propria authoritate potest dare talem facultatem, iuxta illud Christi in Euangelio Matth. 18. 6. *Quod Deus coniunxit, homo non separet.*

QVÆSTIO III.

An lex vetus obligauerit solos Iudæos?

1. PRIMA CONCLVSIO. Lex vetus data & promulgata est soli populo Iudæorum. D. Tho. qu.98. art.4. Et patet ex cap. 19. Exodi, & sequentibus, & ex illo Deut. 4. 8. *Quæ est alia gens sic inclyta, vt habeat cæremonias, iustáque iudicia, & vniuersam legem?* Et Psal. 147. 20. *Non fecit taliter omni nationi, & iudicia sua non manifestauit eis.* Et Rom. 3. 1. *Quid ergo amplius Iudæis est? Multùm per omnem modum. Primùm quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei.* Et Rom. 9. 4. *Quorum adoptio est filiorum, & gloria, & testamentum, & legislatio.* Ex quibus locis duo colliguntur. 1. Legem fuisse datam soli populo Iudæorum. 2. fuisse quandam prærogatiuam illius populi, quòd daretur illi lex. Quæres, an hoc factum sit propter merita illius? Respondeo. Non propter merita, sed propter promissionem Dei, quæ Abrahæ facta est: Deus enim promiserat Abrahæ, quòd ex ipsius semine & posteritate nasciturus esset Christus, vt patet Genes. 22. & ad Galat. 3. Itaque propter hanc promissionem voluit populum illum, ex quo Christus nasceretur, peculiari quodam modo ab aliis distinguere, dando illi legem, Prophetas, Sacerdotes, sacrifi-

cia, & alia specialia ornamenta, quibus cæteras nationes antecelleret, & Deo magis consecraretur, iuxta illud Exodi 19. 5. *Eritis mihi in peculium de cunctis populis.* Et Leuit. 19. 2. *Sancti estote, quia ego sanctus sum.* Et ratio est, quia lex, prophetæ & sacrificia, tanquam figuræ quędam ordinabantur ad Christum venturum: ergo cui promissus erat Christus, illi danda erat lex, Prophetæ, & sacrificia.

2. Sed quæres iterum, quare Abrahæ & posteritati eius promissus fuit Christus, & non aliis gentibus? D. Tho. respondet, id non esse factum propter meritum ipsius Abrahæ, sed ex gratuita Dei volũtate, iuxta illud Isaiæ 41. *Qui suscitauit ab oriente iustum* (Abraham scilicet) *vocauit eum vt sequeretur se.* Sunt tamen, qui putant Abrahamum sua fide & obedientia, non quidem de condigno, sed tamen de congruo meruisse, vt Christus potius ex ipsius, quàm ex alterius progenie nasceretur, posita conditione, quod esset nasciturus: quemadmodum dici solet. B. Virginem de congruo meruisse, vt ipsa potius esset mater Dei, quàm vlla alia fœmina, si quidem Deus vellet nasci ex fœmina. Hoc colligi potest ex illo Gen. 22. 16. *Quia fecisti hanc rem, & non pepercisti filio tuo vnigenito propter me, benedicam tibi, & benedicetur in semine tuo,* id est, in Christo; vt exponit Apostolus ad Galat. 3. *omnes gentes terræ, quia obedisti voci meæ.* Dices. Hæc benedictio iam antè fuerat illi promissa, cum nondum obtulisset filium, vt patet Genes. 12. & 13. Ergo non est facta propter fidem & obedientiam, quæ postea secuta est. Respondeo. Fuit quidem antea promissa, non tamen sine ordine & respectu ad fidem & obedientiam postea secuturam: sicut etiam apud Isaiam. c. 7. facta est promissio B. Virgini de futuro partu non tamen sine ordine ad meritum B. Virginis, quod postea secutum est. Ad locum Isaiæ, quem citat D. Tho. responderi potest, intelligendum esse de priuata electione seu vocatione Abrahæ ad gratiam, non autem de singulari priuilegio, quod illi concessum est, propter fidem & obedientiam, vt ex ipsius progenie nasceretur Christus Saluator.

3. Secunda Conclusio. Lex vetus, sicut soli populo Iudæorum data & promulgata fuit, sic solùm illum populum obligabat. Vnde Gentiles, licèt tunc obligarentur lege naturali, & nunc etiam obligentur lege gratiæ, non tamen fuerunt obligati lege veteri seu Mosaïca. Ita D. Tho. q. 89. art. 5. Et probatur ex dictis, 1. quia lex non obligat, nisi quibus imponitur & promulgatur, at solis Iudæis fuit imposita & promulgata. 2. quia quæ statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos solos: sed lex vetus data est Iudæis ad specialem ipsorũ sanctificationem, eo quòd ex ipsis Christus esset nasciturus: ergo non nisi Iudæos obligabat. Maior patet inductione in similibus exemplis, quia soli Clerici obligantur ad certa ministeria diuina, & soli religiosi ad certa opera consiliorum. Et ratio communis est, quia qui ad sublimiorem religionem assumuntur, pluribus religantur, quàm reliqui laxioris vitæ 3. quia multi Gentiles sine obseruantia legis Mosaïcæ consequebantur salutem & gratiam, vt patet ex Dionysio cap. 6. cœlestis Hierarchiæ: Ergo non obligabantur ad legem Mosaïcam. Dices, Ergo illorum conditio fuit melior quàm Iudæorum, quia Iudæi non poterant saluari, nisi obseruarent legem Mosaïcam, quæ continebat plurima & difficillima præcepta, vt patet ex illo Deut. 27. 26. *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius.* Si ergo Gentiles poterant saluari sine lege Mosaïca, certè illorum conditio fuit expeditior, ac proindè lex illa non fuit Iudæis data, tanquam priuilegium, sed tanquam onus. Respondeo. Is simpliciter est melioris cõditionis qui magis coniungitur & consecratur Deo, etiamsi debeat plura præcepta obseruare. Iudæi autem erant Deo magis coniuncti & consecrati, propter legem, sacrificia, sacerdotium, & promissionem Christi venturi, vt ex dictis patet. Erant ergo simpliciter melioris conditionis, licèt plura præcepta tenerentur obseruare. Simile est de Clericis & religiosis, qui licèt ad plures obseruationes obligentur, simpliciter tamen sunt melioris conditionis, quia Deo magis coniunguntur & consecrantur. Vide D. Thomam. art. 5. ad 2.

4. Tertia Conclusio. Licèt Gentiles non obligarētur lege Mosaïca, vt iam dictum est, tamen qui volebant se aggregare populo Iudæorum, legémque recipere, admittendi erant, & exinde obligabantur. Ita D. Thom. art. 5. ad 3. Et colligitur ex illo Exodi 12. 48. *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, & facere Phase Domino, circumcidetur prius omne masculum eius, & tunc ritè celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Dices, Ex hoc loco solùm colligitur, quòd Gentiles accepta circuncisione potuerint celebrare Pascha cum Iudæis, nõ autem quòd fuerint obligati. Respondeo. Vtrumque colligitur. Nam circuncisio ita se habebat in veteri Testamento, sicut se habet Baptismus in nouo. Vnde sicut omnes baptizati obligantur ad præcepta Euangelica, ita omnes circuncisi obligabantur ad Mosaïca, iuxta illud Apostoli ad Gal. 5. 3. *Testificor omni homini circuncidenti se, quoniam debitor est vniuersæ legis faciendæ.* Quòd autem multi Gentiles ad Iudæos concesserint, & eorum legem receperint, constat ex illo Esther 8. 17. *Plures alterius gentis & sectæ, Iudæorum religioni & cæremoniis iungebantur.* Vnde patet, sicut modo licitum est laïcis transire ad clericatum, & sæcularibus ad statum religiosum, sic olim licuisse Gentilibus transire ad Iudaïsmum.

5. Quarta Conclusio. Tametsi lex vetus ad solos Iudæos pertinuerit, quoad obligationes & obseruantiam, tamen etiam aliquo modo pertinuit ad nos Christianos, nempe, quoad significationem, quatenus erat figura quædam eorum, quæ per Christum adimpleta sunt. Ita D. Aug. lib. 19. contra Faustum Manichæum, c. 7. & sequentibus. Et apertè deducitur ex Scripturis. 1. Corinth. 10. 6. *Hæc autem in figura facta sunt.* Et infra 3. *Hæc autem omnia in figura contingebant illis, scripta sunt autem, ad correptionem nostram.* Et Rom. 15. 4. *Quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Et ad Galat. 3. 23. *Priusquã veniret fides sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quæ reuelanda erat: itaque lex pædagogus noster fuit in Christo.* Quod latiùs sic explico. 1. Omnia sacrificia veteris Testamenti erat figuræ sacrificij noui Testamenti. Quid enim aliud significabant immolationes boum, caprarum, ouium, quàm immolationem Christi in cruce, & in altari? 2. Omnes Prophetæ de Christo & Christianis vaticinati sunt. 3. Omnes promissiones veteris Testamenti impletæ sunt in Christo, qui est finis omnium promissionum, iuxta illud 2. Corinth. 1. 20. *Quotquot enim promissiones Dei, sunt, in ipso sunt.* Et Rom. 5. 8. *Dico Christum ministrum fuisse promissionis propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones Patrum.* Vide Augustinum loco citato.

QVÆSTIO IV.

Quotuplicia fuerint præcepta in veteri lege?

1. PRIMA CONCLVSIO. Triplicia fuerunt præcepta legis Mosaïcæ, moralia, cæremonialia, iudicialia. Ita D. Tho. quæst. 99. Et colligitur ex

illo Deut. 5. 31. *Loquar tibi omnia mandata mea, & cæremonias, atque iudicia.* Et Deut. 6. 1. *Hæc sunt præcepta, & cæremoniæ atque iudicia, quæ mandauit Dominus Deus vester, vt docerem vos.* Rom. 7. 12. *Lex, quidem sancta, & mandatum sanctum, & iustum & bonum.* Vbi Apostolus vocat mandatum sanctum propter cæremonialia; iustum, propter iudicialia, bonum, propter moralia, vt notat D. Tho.q.99.art.4.Ratio conclusionis est, quia lex diuina debet hominem dirigere, vt bene se gerat erga Deum & proximum.Hoc autem fit dupliciter.1.per præcepta moralia, quæ generatim docent Deum esse colendum,& cum proximo seruandam iustitiam.2.per præcepta cæremonialia & iudicialia,quæ speciatim determinant quibus ritibus ac cæremoniis colendus sit Deus,& quibus modis seruāda iustitia inter homines.Vnde patet præcepta cæremonalia & iudicialia nihil aliud esse, quā particulares quasdam determinationes præceptorum moralium, tum quoad cultum diuinum, tum quoad iustitiam humanam.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Omnia præcepta moralia sunt iuris naturalis,reliqua iuris positiui,Ita D.Tho.q.100.art.1.Et probatur,quia ratio naturalis dictat, Deum esse colendum & proximo non faciendam iniuriam, neque hoc mutari, aut abrogari potest, vt suprà c. 2. explicatum est.At quibus cæremoniis colendus sit Deus, & quibus modis iniuria coërcenda, pendet ex arbitrio & potestate legislatoris. Hinc sequitur,præcepta moralia ab omnibus semper obseruanda esse, reliqua verò non nisi in eo tempore quo legislator vult, & ab iis,quos ipse ad hoc obligauit. Plura de hac re dicemus in sequentibus.

QVÆSTIO V.

Quæ & quotuplicia sint præcepta moralia?

1. PRIMA CONCLVSIO. Præcepta moralia summatim continentur in decem præceptis Decalogi.Ita D.Th.q.100.art.3.Et quidem tria propriè respiciunt cultum diuinum, reliqua iustitiam cum proximo seruandam: Deus enim colitur tribus modis.1. per fidelitatem.2. per reuerentiam.3. per famulatum. Et ita constituuntur tria prima præcepta Decalogi.Cum proximo autem seruatur iustitia,si & parentes honoremus, & alios non lædamus, neque ore, neque opere, neque corde: & hæc est summa reliquorum præceptorum Decalogi. Dices, in Decalogo habetur præceptum de Sabbato sanctificādo,quod non est morale,sed cæremoniale. Respondeo. Hoc præceptum est morale quoad substantiam: cæremoniale quoad determinationem certi temporis: Nam ratio naturalis dictat Deo deberi aliquem famulatum,cum ipse sit Dominus vniuersorum; quando autem præstandus sit illi famulatus, hoc pendet ex libera ipsius voluntate.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Omnia præcepta moralia,quæ expressè non habentur in Decalogo,reuocari possunt ad Decalogum. Ita D.Tho.q.100.art.3.& 11.Possunt autem duobus modis eò reuocari.Primò, tanquam principia ad suas conclusiones. Hoc modo reuocantur illa duo generalia præcepta. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & proximum tuum sicut teipsum.* Nam ex illis duobus, tanquam ex communibus principiis, optimè deducuntur decem præcepta, quæ expressè habentur in Decalogo. Secundò, tanquam conclusiones ad sua principia. Nam ex ipsis decem præceptis,tanquam ex quibusdam principiis, deducuntur alia præcepta moralia, tanquam conclusiones, vt ostendi potest inductione.

3. Nam 1. præceptum est, *Ego sum Dominus Deus tuus; non habebis Deos alienos coram me.* Ex hoc deduci potest illud Deut. 18. 10. *Non inueniatur in te, qui lustret filium aut filiam, ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur, & obseruet omina atque auguria.* Secundum est, *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Hinc deducitur illud Leuit. 24. 16. *Qui blasphemauerit nomen Domini, morte moriatur.* Tertium est, *Memento vt diem Sabbati sanctifices.* Hinc deducuntur multa alia, quæ sunt moralia quoad substantiam, & cæremonialia quoad determinationem,de quibus in sequenti quæstione.Quartum est, *honora patrem & matrem.* Hinc deducitur illud Leuit. 18. 32. *Coram cano capite consurge, & honora personam senis.* Item omnia illa, quæ inducunt ad reuerentiam exhibendam maioribus, & ad beneficia præstanda minoribus aut æqualibus. Quintum est, *Non occides.* Hinc deducitur illud. Leuit.19. 16. *Non stabis contra sanguinem proximi tui, nec oderis fratrem tuum in corde tuo.* Sextum est. *Non mœchaberis.* Hinc deducitur illud Leuit. 18. 22. *Cum masculo non commiscearis, & cum pecore non coibis.* Septimum est; *Non furtum facies.* Hinc deducitur illud Deut. 23.19. *Non fænerabis fratri tuo ad vsuram.* Et c. 25. 13. *Non habebis in sacculo diuersa pondera, maius & minus.* Octauum est, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Hinc deducitur illud Exod. 23. 2. *In iudicio non acquiesces plurimorum sententiæ, vt à vero denies.* Nonum, & decimum est, *Non concupisces rem proximi tui.* Hoc ad omnes res particulares accommodari potest. Patet igitur, omnia præcepta moralia contineri in Decalogo, siue expressè, siue simplicitè.

QVÆSTIO VI.

Quot & quotuplicia sint præcepta cæremonialia?

1. PRIMA CONCLVSIO. Præcepta cæremonialia sunt,quæ præscribunt certas cæremonias pertinentes ad cultum diuinum, ac proinde sunt determinationes quædam eorum præceptorum Decalogi, quæ ad diuinum cultum referuntur. Ita D. Th. q.10. art.1. Vnde sequitur, tot esse genera præceptorum cæremonialium, quot sunt genera eorum, quæ ad cultum diuinum pertinent, vt iam explicabitur.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Quadruplicia sunt præcepta cæremonialia.Nam quædam versantur circa sacrificia,quæ in diuino cultu offeruntur Deo; quædam circa instrumenta diuini cultus: quædam circa sacramenta: quædam denique circa obseruantias legales. De singulis dicam breuissimè.

3. Sacrificiorum tria sunt genera, nempe Holocaustum, Hostia pacifica,Hostia pro peccato. Holocaustum totum comburebatur,quia erat peculiariter institutum ad protestandam maiestatem & bonitatem Dei,cui se totum debet homo. Ritus eius præscribitur Leuit. 1. & præceptum Leuit.6.

4. Hostia pacifica fuit duplex.Vna gratiarum actionis pro acceptis beneficiis, altera voti pro impetrandis,Leuit. 7. Porrò,cùm offerebatur hostia Pacifica, vna pars eius incendebatur ad honorem Dei: altera cedebat in vsum Sacerdotum: tertia in vsum offerentium. Ratio est,quia hoc modo volebat Deus significare, quòd salus, prosperitas,& similia beneficia sint quidem dona Dei, sed tamen conferantur à Deo per ministros, & non sine cooperatione eorum, qui ea percipiunt. Ritus hostiæ pacificæ describitur Leuit. 3.& præceptum Leuit. 7.

5. Hostia pro peccato fuit etiam duplex. Vna simpliciter pro peccato: altera pro delicto, Leuit. 7. Quomodo autem differant peccatum & delictum, non satis constat. Nam Origenes homil. 5. in Leuiticum, & D. Augustinus quæst. 21. in Leuiticum, dicunt peccatum esse, quod scienter committitur, delictum, quod ignoranter ac proinde peccatum grauius esse, quàm delictum. At Philo Iudæus in libro de sacrificiis contrarium sentit, asserens delictum esse scienter commissum, peccatum ignoranter. Et hoc videtur confirmari posse ex cap. 6. Leuitici, vbi significatur, delictum esse id quod per fraudem committitur. Aliam differentiam adferunt Origenes & Augustinus loco citato, nempe delictum pertinere ad omissionem, peccatum ad commissionem. Iam verò, quando offerebatur hostia pro peccato, aut delicto alicuius priuati hominis, vna pars comburebatur ad honorem Dei, altera cedebat Sacerdotibus, idque propterea, quia remissio peccati fit à Deo per ministerium Sacerdotum. Dixi, *pro peccato alicuius priuati hominis*, quia quando offerebatur hostia pro communi peccato populi, aut etiam peculiariter pro peccato Sacerdotum, tunc tota comburebatur, neque vlla pars cedebat Sacerdoti, quia & ipse censebatur tunc esse reus. Ritus hostiæ pro peccato describitur Leuit. 4. & 6. Præceptum de ea datur Leuit. 7.

6. Hæc de triplici genere sacrificiorum, itemque de ritu & præceptis eorum. Restat aliquid dicendum de materia quæ offerebatur in prædictis sacrificijs. Ac primò quidem ex animalibus terrestribus offerri poterant boues, oues & capræ; ex auibus autem turtures, columbæ & passeres: ex terræ fructibus, panis, vinum, sal, & thus, Horum omnium duplex causa potest assignari: vna literalis, quæ sumitur ex parte cultus diuini pro illo tempore: altera mystica, quæ sumitur ex parte Christi pro futuro tempore. Vide D. Tho. quæstione 102.

7. Instrumenta diuini cultus sunt, Tabernaculum, Templum, Arca fœderis, propitiatorium, candelabrum, mensa, duplex altare, vasa, vestes sacerdotales, & similia, de quibus D. Thomas quæst. 102. art. 4. Tabernaculum fuit mobile, de quo Exodi 26. Templum verò à Salomone constructum & à Zorobabele reædificatum, fuit firmum & immobile, de quo 3. Reg. 6. & seqq. Ratio est, quia Iudæi ab egressu ex Ægypto vsque ad tempora Dauidis & Salomonis non fuerunt quieti, aut enim errabant in deserto per 40. annos, aut habebant varia bella cum finitimis gentibus per sequentes annos. Ita conueniens erat, vt haberent tabernaculum, quod possent de loco transferre in locum, non autem firmum & stabile templum, ne à Gentilibus occuparetur. At verò tempore Salomonis, cùm essent in summa pace & quiete, poterant sine vllo periculo habere templum fixum & immobile, quod eodem loco semper perseueraret. Et hæc est ratio literalis. Ratio autem mystica est, quia per tabernaculum, quod mutabile est, significatur status præsentis vitæ mutabilis: per templum verò, quod erat fixum & stans, significatur status futuræ vitæ immutabilis. Vnde etiam legimus quòd in ædificatione templi non sit auditus sonitus mallei, vel securis, quia nec in futura vita erit vllus tumultus aut perturbatio.

8. Arca fœderis primò fuit in tabernaculo, postea in templo. Est autē magna quæstio, quid fuerit in Arca, Nam lib. 3. Reg. c. 8. v. 9. expressè dicitur, nihil aliud in ea fuisse, nisi duas tabulas legis Mosaïcæ, quod etiam repetitur lib. 2. Paralip. cap. 5. v. 10. his verbis: *Nihil aliud erat in arca, nisi duæ tabulæ, quas posuerat Moses in Horeb, quando legem dedit Dominus filijs Israël egredientibus ex Ægypto.* At Apostolus Hebr. 9. 4. affirmat præter duas tabulas fuisse etiam Manna, & Virgam Aaron: Sic enim scribit; *Tabernaculum habens Arcam testamenti, in qua vrna aurea habens manna, & Virga Aaron, quæ frondaerat, & tabula testamenti.* Hanc quæstionem tractat Franciscus Ribera l. 2. de templo. c. 2.

9. Porrò super Arcam erat Propitiatorium inter duo Cherubin qui vtrumq; latus illius tegebant suis alis. Exodi 25. Dictum est autem Propitiatorium, quasi locus placationis, quia ibi Deus Mosi apparens & cum eo loquēs, placabatur & propitiabatur populo Exod. 25. 22. & Num. 7. 8. 9. vbi etiam vocatur Oraculum, quia Deus reddebat ibi responsa.

10. De Candelabro & mensa propositionis habetur Exod. 25. Altare erat duplex: vnum thymiamatis seu incensi, in quo incēdebatur thus, & alia aromata suauissimi odoris, Exod. 3. Alterum holocausti, in quo omnes victimæ offerebantur, Exod. 27. & 38. De variis vasorum generibus vide Exod. 25. & 27. & 3. Reg. 7. & 2. Paralip. 4. Ibi enim enumerantur acetabula, phialæ, thuribula, cyathi, lebetes, hydriæ, mortariola, lucerna, &c. De quibus optimè Ribera l. 2. de templo, c. 22. & 23. Vestes sacerdotales erant variæ, vt patet Exodi 28. 10. Sacramenta veteris legis erant duplicia, vt colligitur ex D. Tho. qu. 102. artic. 5. Nam quædam erant communia omnibus, vt circuncisio, esus agni Paschalis, purificationes à quibusdam, expiationes à peccatis. Alia erant propria Sacerdotibus vt consecratio Sacerdotum, esus panum propositionis, & aliorum, quæ vsibus Sacerdotum deputabantur, ablutio manuum ac pedum, & rasio pilorum. Hæc omnia præter literalem significationem habebant etiam mysticam. Nam circuncisio erat figura Baptismi: Agnus paschalis, Eucharistiæ: sacerdotium legale, nostri sacerdotii; expiationes omnes, sacramenti pœnitentiæ. Quæres cur nulla fuerit figura reliquorum sacramentorum, vt confirmationis, extremæ vnctionis, & matrimonii? D. Tho. qu. 102. art. 5. ad 3. putat hanc esse causam, quia in confirmatione datur copiosa quædam gratia, qualis non dabatur in veteri lege, quæ teste Apostolo, *nihil ad perfectum adduxit*. In extrema autem vnctione tolluntur impedimenta ingressus in cœlum, quod in veteri lege nondum patebat. Denique in sacramento matrimonii significatur coniunctio Christi & Ecclesiæ; quæ tunc non erat peracta.

11. Obseruātiæ Legales, quibus ex decreto Dei populus Iudæorum discernebatur ab aliis gentibus, erant variæ. 1. Discretio ciborum mundorum ab immundis. 2. abstinentia à sanguine & adipe. 3. ieiunia Nazaræorum. 4. vota. 5. solennitates festorum. 6. certus vsus vestium. Leuit. 19. 19. *Veste, quæ ex duobus texta est, non indueris.* Et Deut. 22. 11. *Non indueris vestimento, quod ex lana, linoque contextum est.* Et Num. 15. 38. *Loquere filijs Israël, & dices ad eos, vt faciant sibi fimbrias per angulos palliorum ponentes in eis vittas hyacinthinas, quas cum viderint, recordentur omnium mandatorum Domini.* Vide Diuum Thomam quæst. 102. art. 6.

QVÆSTIO VII.

Quæ & quotuplicia sint præcepta iudicialia?

1. PRIMA CONCLVSIO. Præcepta Iudicialia sunt, quæ præscribunt certam formam conseruandæ iustitiæ inter homines, ac proinde sunt determinationes quædam eorum præceptorum Decalogi, quæ ad iustitiam humanam conseruandam spectant, vt colligitur ex D. Tho. qu. 101. art. 1. & q. 104. art. 1. Vnde sequitur, tot esse genera præceptorum iudicialium,

lium, quot sunt genera hominum, inter quos iustitia conseruari debet, vt iam explicabo.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quadruplicia sunt præcepta iudicialia, vt patet ex D. Th. qu. 104. art. 4. Nam quædam præscribunt certum ordinem iustitiæ inter Principem & populum: quædam inter ipsos populares inter se: quædam inter populum & extraneos: quædam denique inter domesticos eiusdem familiæ, vt inter parentes & filios, inter maritum & vxorem, inter seruum & dominum. Exempla passim sunt in Scripturis. v. g. Pro Principe dantur præcepta, quomodo creandus sit, quomodo se gerere debeat erga populum, & vicissim populus erga illum. Similiter pro popularibus dantur præcepta emptionis, venditionis, & aliorum contractuum. Item circa extraneos, de bello gerendo contra hostes, de susceptione peregrinorum & aduenarum. Denique circa domesticos, de seruis, de vxoribus, de filijs.

3. TERTIA CONCLVSIO. Triplex discrimen est inter præcepta iudicialia & cæremonialia, vt colligitur ex D. Thom. qu. 104. art. 1. 2. & 3. Primum est, quòd cæremonialia pertineant ad cultum diuinum, iudicialia ad iustitiam cum proximo seruandam. Alterum, quòd cæremonialia primariò instituta sint ad figurandum Christum, non autem iudicialia. Hoc sequitur ex dictis, quia cæremonialia pertinent ad cultum Dei: Deus autem non poterat rectè coli à Iudæis, nisi per fidem in Christum. Itaque conueniens erat, vt omnes cæremoniæ pertinentes ad cultum diuinum, essent figuræ quædam & prognostica venturi Christi. Præcepta autem iudicialia non pertinebant ad cultũ Dei, sed solùm ad iustitiam & æquitatem seruandam inter homines, ideóque non erat necesse, vt primariò instituerentur ad figurandum Christum, tametsi ex consequenti potuerint eò referri. Cùm enim totus status illius populi fuerit quędam figura populi Christiani, vt docet D. August. lib. 22. contra Faustum, c. 24. necesse est omnia, quæ illi statui conueniebant, aliquem respectum habuisse ad nostrum statum. Vide quæ suprà dixi quæst. 7. conclusi. 4.

4. Tertium discrimen est, quod cæremonialia non solùm sint mortua, sed etiam mortifera: iudicialia verò sint mortua quidem, non tamen mortifera. Vnde est, vt cæremonialia sine peccato repeti non possint, iudicialia verò possint. Ratio sequitur ex dictis, quia cæremonialia erant figurę & prognostica venturi Christi, ergo præsente Christo non possunt repeti, quia essent prognostica falsa & mendacia; significarent enim venturum esse Christum, qui iam præsens est. At iudicialia, cum non sint per se figuræ Christi venturi, sine vllo mendacio possunt repeti præsente Christo.

QVÆSTIO VIII.

An lex vetus sit abrogata quoad omnia præcepta?

1. ALiqui simpliciter negant asserentes legem veterem perpetuò seruandam esse cum noua, vt Cerinthus, teste Epiphanio hæresi 28. & Augustino hæresi 8. Alij contra simpliciter affirmant, vt plerique Scholastici. Alij denique distinguunt, abrogatam quidem esse quoad præcepta cæremonialia & iudicialia, non tamen quoad moralia.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lex vetus abrogata est quoad cæremonias & iudicialia. Ita omnes Catholici. Et patet ex Scripturis. Lucæ 16. 16. *Lex & prophetæ vsque ad Ioannem.* Et Gal. 3. 24. *Lex pædagogus noster fuit in Christo: at vbi venit fides, iam non sumus sub pædagogo.* Et Hebr. 7. 12. *Translato sacerdotio, necesse est, vt & legis translatio fiat.* Est autem abrogata propter has causas. Primò, quia erat imperfecta. Hebr. 7. 18. *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem eius & inutilitatem.* Secundò, quia erat graue iugum, quod Iudæi vix poterant portare. Actor. 15. 10. Tertiò, quia continebat figuras, quæ per Christum impletæ sunt, vt ratiocinatur D. Augustinus lib. 29. contra Faustum c. 13. Quartò, quia sicut maius lumen obfuscat minus, sic lumen Euangelij, & Sol iustitiæ Christus obfuscauit cæremonias legales, vt notat Hieronymus in commentario ad Gal. 4. Huc spectat illud Theodoreti ad Philip. 3. *Supernacaneus est lychnus, si Sol apparuerit: supernacaneus pædagogus iis, qui perfectam acceperunt sapientiam.* Et illud D. Bernardi hom. 1. super Missus est, *Prodeunte fructu, flos decidit.* Quintò, quia Christus, teste Apostolo Eph. 2. 14. *fecit vtraque vnum;* id est, duobus populis, Ethnico & Iudaïco, fecit vnum ouile, ac proinde debuit dissoluere medium parietem legis Mosaïcæ, qui separabat vnum populum ab alio, & vna eadémque lege Euangelica vtrumque populum concludere.

3. Dices 1. Scriptura docet legem veterem duraturam in æternum, Baruch. 4. 1. *Hic liber mandatorum Dei, & lex, quæ est in æternum.* D. Tho. qu. 103. art. 3. ad 1. respondet, legem veterem duobus modis dici posse æternam. 1. quoad præcepta moralia, quæ adhuc durant, vt sequenti conclusione dicemus. 2. quoad cæremonialia, quæ quidē abrogata sunt quoad significationem, tamen adhuc durant quoad rem significatam.

4. Dices 2. Circuncisio fuit instituta in signum fidei Abrahæ, vt patet Rom. 4. 11. Sed fides non abrogatur: ergo nec Circuncisio. Respondeo. Circuncisio fuit signum fidei in Christum venturum, sicut Baptismus est signum fidei in Christum præsentem.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Præcepta moralia legis veteris quatenus illa sunt iuris naturalis, non sunt abrogata, nec abrogari possunt. Est certa & communis, quia ratio naturalis dictat ea seruanda esse. Quæres, an saltem sint abrogata quatenus à Mose conscripta sunt in veteri Testamento? Vbi notandum est, præcepta illa tribus modis spectari posse. 1. quatenus scripta sunt in cordibus nostris, & sic certum est, ab omnibus debere obseruari. 2. quatenus scripta sunt in lege Mosaïca, & sic olim obligabant solos Iudæos, non autem Gentiles. 3. quatenus scripta sunt in lege Euangelica, & sic obligant omnes mortales. Quæstio ergo est, an obligent nos Christianos, non solùm quatenus in nostris cordibus, & in Euangelio scripta sunt, sed etiam quatenus tradita in lege Mosaïca.

6. Negant Dominicus Sotus lib. 2. de Iustitia, q. 5. art. 4. Medina in 1. 2. quæst. 103. art. 3. Gregorius de Valentia quæst. 7. de legibus p. 7. & nonnulli alij, asserentes totam legem veterem penitus abrogatam esse, ac proinde nos non obligari ad præcepta decalogi, prout tradita sunt in lege veteri, sed prout renouata sunt in Euangelio. Cum enim Christiani simus, & non Iudæi, non pótest nos obligare Moses, sed solus Christus. Et probatur 1. ex ipsis verbis Decalogi, Exodi 20. 2. *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxit te de terra Ægypti.* At nos Christiani nunquam fuimus serui in Ægypto: ergo illa verba ad nos non spectant. Secundò ex illo Lucæ 16. 16. *Lex & Prophetæ vsque ad Ioannem.* Vbi Christus loquitur de tota lege Mosaïca, quam dicit durasse tantùm vsque ad Ioannem Baptistam: ergo iam tota abrogata est. Tertio, ex Apostolo, Rom. 7. Hebr. 7. & Gal. 3. vbi videtur absolutè dicere, totam legem Mosis esse sublatam.

7. Nihilominus

7. Nihilominus contrarium sentit Bellarminus lib. 4. de iustificatione, cap. 6. asserens legem moralem, quatenus etiam per Mosen data, & in veteri testamento scripta est, verè obligare Christianos. Et probatur primò ex cap. 5. 6. & 7. Matthæi, vbi Christus approbat & explicat legem Mosis, addens, *se non venisse soluere legem, sed adimplere*, id est, bene interpretando perficere, remouendo scilicet corruptelas, quæ per falsas interpretationes illi accesserant. Secundò, ex Apost. Rom. 3. 31. vbi ait, *Legem ergo destruimus per fidem? Absit, sed legem statuimus*. Tertiò, quia Apostoli semper allegant verba veteris Testamenti, cùm docent præcepta moralia seruanda esse, v. Rom. 13. 9. Ephes. 6. 2. & Iacob. 2. 8. At cur id facerent, si illa testimonia ad Christianos non pertinerent? Quartò, quia S. Patres & omnes Theologi vtuntur authoritate veteris Testamenti ad probanda præcepta moralia. Nam vt probent vsuras esse illicitas, citant illud Psal. 14. 5. *Qui pecuniam suam non dedit ad vsuram*. Et illud Ezech. 18. 8. *Ad vsuram non accommodauerit*. Quintò, quia in Catechismis nostris scribuntur decem præcepta iisdem verbis, quibus Exod. 20. scripta sunt. Sextò, quia lex moralis, prout in veteri testamento tradita est, dicitur *immaculata, conuertens animas, & illuminans oculos*. Psal. 18. 8. Item, *æterna* Baruch. 4. 1. Item *spiritualis*, Rom. 7. 14. Nulla ergo est ratio, cur à Christo debuerit abrogari. Denique ita sentiunt sancti Patres. S. August. lib. 10. contra Faust. cap. 2. sic habet, *Iudæo dicenti mihi, cur tenes vetus testamentum, cuius præcepta non seruas? respondeo seruari à Christianis, etiam ex ipsis libris præcepta vitæ agendæ*, id est moralia: *præcepta verò vitæ significandæ*, id est, cæremonialia, *tunc rectè obseruata, cùm prænunciabantur ista, quæ nunc reuelata sunt*. Et Leo Papa ser. 6. de ieiunio decimi mensis affirmat præcepta moralia in eadem apud nos forma, in qua condita sunt, perseuerare.

8. Ego sic sentio. Lex moralis tripliciter spectari potest. 1. nudè secundum se. Sic viguit in statu naturæ ante legem Mosaicam. 2. quatenus habet annexas minas, terrores & pœnas temporales veteris testamenti. Sic viguit apud solos Iudæos. 3. quatenus habet annexam gratiam Euangelij. Sic viget apud Christianos. Nihil certius. Nec authores citati possunt in hoc puncto dissentire. Solùm videtur esse quæstio inter ipsos, an lex moralis, quatenus olim scripta & tradita est Iudæis, obliget etiam nunc Christianos. Sed facilis est responsio. Vel enim spectantur verba, quib. sola præcepta legis moralis olim scripta & tradita sunt Iudæis, & sic pertinent etiam ad Christianos, vt rectè ostendit Bellarm. vel spectantur verba, quibus minæ, terrores & pœnæ temporales quæ præceptis annexæ sunt, explicantur, & sic non pertinent ad Christianos. Nec huic doctrinæ obstant argumenta prioris sententiæ. Nam illud Exod. *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti*, potest etiam nobis applicari, quod sic ostendo. Tribus modis educti sunt homines ex Ægypto. 1. quidam in propriis personis, Moses, Aaron, & alij Iudæi qui tunc viuebant. 2. quidam in personis patrum suorum secundùm carnem, vt Iudæi qui postea in deserto & in Palæstina nati sunt. 3. quidam in personis patrum suorum secundùm fidem & promissionem, vt omnes Gentiles, qui ad Deum conuersi sunt, & in locum Iudæorum successerunt: vel, vt loquitur Apostolus Rom. 11. 17. qui in radicem bonæ oliuæ inserti sunt. Tales sumus nos Christiani. Sumus enim filij Abrahæ, & aliorum Patriarcharum, non minus quàm Iudæi, non quidem secundùm carnem, sed secundùm fidem & promissionem. Et de nobis locutus est Deus, quando dixit Abrahæ Genes. 17. 5. *Patrem multarum gentium constitui te*, De hac re videri potest Augustinus epist. 200. ad Asellicum, vbi ostendit ex Scripturis, Iudæos qui secundùm carnem ex Sara & Israël descendunt, & tamen increduli sunt, secundùm spiritum esse ramos fractos, & ad Agar & Esau pertinere: nos autem qui secundùm carnem Iudæi non sumus, & tamen in Christum credimus, esse veros Iudæos in spiritu, & ad Saram & Israël pertinere. Itaque meritò potest nobis dicere Deus, *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti*, non secundùm carnem, sed secundùm spiritum. 9. Illud verò, *lex & Prophetæ vsque ad Ioannem*, non intelligitur de lege morali, instruente per doctrinam, sed de cæremoniali prophetante per vmbras & figuras, vt patet ex illo Matthæi 11. 13. *Omnes Prophetæ & lex vsque ad Ioannem Prophetarunt*: Prophetæ quidem verbis, lex autem cæremonialis vmbris & figuris. Porrò ad Rom. 7. non abrogatur lex moralis, sed reatus illius legis, id est, non abrogantur præcepta moralia, sed minæ, terrores, & pœnæ temporales, quæ in veteri Testamento annexæ erant præceptis moralibus: in quorum locum successit gratia Euangelij, quæ nunc illis annexa est. Et hoc significat Apost. 2. Timoth. 1. 7. cùm ait, *Non dedit nobis spiritum timoris, sed virtutis & dilectionis*. Denique ad Gal. 3. & ad Hebr. 7. non est sermo de lege morali, sed de cæremoniali.

QVÆSTIO IX.

A quo, & quando abrogata sit lex vetus?

1. HÆretici nostri temporis docent abrogatam esse à Ioanne Baptista, non autem à Christo, vt refert Canisius in lib. de Ioanne cap. 6. Fundamentum illorum sumitur ex illo Lucæ 16. 16. *Lex & Prophetæ vsque ad Ioannem*. Sed errant. Sit ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lex Mosaïca à Christo abrogata est. Hoc sæpè insinuat Apostolus. Primò quia Christus dissoluit medium parietem maceriæ, quo separabatur populus Iudæorum à populo Gentilium, & ex vtroque populo fecit vnam Ecclesiam & vnum ouile, Ephes. 2. 14. Secundò, Christus redemit eos, qui erant sub lege, & ex seruitute Mosaïca traduxit in libertatem Euangelicam, Galat. 4. 5. Tertiò, lex Mosaica fuit quædam vmbra. Heb. 10. 1. Ergo non cessauit nisi veniente lumine: at Christus fuit lumen, non autem Ioannes Baptista, iuxta illud Ioan. 1. 8. *Non erat ille lux, sed vt testimonium perhiberet de lumine*. Quartò, lex vetus non est abrogata, nisi per nouam, sed Christus nouam instituit, vt sequenti capite probandum est: Ergo & veterem abrogauit.

3. Ad fundamentum Hæreticorum respondeo duobus modis intelligi posse illud: *Lex & Prophetæ vsque ad Ioannem*. Primò, quòd prædictio legis & Prophetarum de venturo Christo durauerit vsque ad Ioannem. Omnes enim Prophetæ qui de Christo vaticinati sunt, prædixerunt venturum esse. Primus Ioannes, qui non venturum, sed præsentem demonstrauit, cùm dixit *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*. Secundò, quòd Lex Mosaïca durauerit vsque ad Ioannem, non quòd tunc penitus abrogata sit, sed quia tunc cœpit ægrotare, & quasi ad mortem se disponere. Tunc enim cœpit prædicari Euangelium, quod erat inchoatio quædam legis nouæ. Hoc sensu dixit Cyrillus Hierosolyminanus, Ioannem fuisse *finem Prophetarum, & principium Euangelij*. Et Petrus Chrysologus *fibulam legis & gratiæ*, Et S. Paulinus, *metam legis, & ianuam Euangelij*.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Lex vetus non est abrogata ante mortem & passionem Christi. Est communis sententia. Et probatur primò, quia Christus, quandiu vixit, diligenter eam obseruauit, & ab aliis

obseruari voluit. Nam & ipse circuncisus est die octauo. Lucæ 2. 21. Et misit discipulos suos, vt ascenderent ad diem festum, Ioan. 7. 8. Et celebrauit cum ipsis Pascha, Marc. 14. 12. Et misit leprosum ad Sacerdotem, vt offerret munus suum iuxta legem Mosis, Matth. 8. 4. Secundò, quia Apostolus Heb. 7. 12. dicit translato sacerdotio translatam esse legem: sed sacerdotium Mosaicum non fuit translatum, nisi quando successit illi sacerdotium Christi, qui in Ara Crucis obtulit se hostiam Deo pro peccatis totius mundi: ergo tunc primùm translata fuit lex Mosaica.

5. Dices 1. Christus fuit lux, & lex Mosaica fuit vmbra: ergo statim veniente Christo debuit cessare lex. Respond. Lex Mosaica, præsertim cæremonialis, fuit vmbra Christi, quoad ea potissimum mysteria, quę in passione & morte Christi contigerunt. Omnia enim sacrificia Mosaica repræsentabant mortem Christi. Itaque moriente Christo, debuit etiam mori lex Mosaica, vt sequenti conclusione clariùs explicabitur.

6. Dices 2. Christus & Apostoli non videntur seruasse legem Mosaicam, quia in Euangelio sæpè accusantur à Pharisæis, tanquam legis transgressores, vt patet Matth. 12. 2. vbi accusantur, quod in sabbato spicas vellerent. Et Matth. 15. 2. quod pransuri manus non lauarent. Respondeo. Non fuit iusta illa accusatio, sed potius calumnia Pharisæorum, qui legem non ad legislatoris mentem, sed ad suam voluntatem & traditiones interpretabantur, vt ibidem obiicit illis Christus, *Vos*, inquit, *transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram*.

7. TERTIA CONCLVSIO. Lex vetus cessauit in morte Christi, quoad obligationem. Ita D. Thom. quæst. 10. art. 3. ad 2. Valentia quæst. 7. p. 7. vbi citat Aug. & Hieronymum. Et probatur primò, quia tunc translatum est sacerdotium: ergo & lex. Secundò, tunc Christus dixit. *Consummatum est*, Ioan. 19. 20. Hinc sequitur, ante mortem Christi, cum adhuc prædicaret & miracula faceret, viguisse simul legem & Euangelium, quia tunc Christi mysterium erat inchoatum, sed nondum consummatum. Hoc interest tamen quòd lex fuerit tunc in præcepto, Euangelium in consilio. Vnde consequens est, circuncisionem tunc obligasse, baptismum non obligasse.

8. Dices. Si aliquis Iudæus eo tempore infantem suum baptizasset, & non circuncidisset, infans fuisset salutem consecutus, & pater non peccasset: ergo circuncisio non fuit tunc in præcepto. Et confirmatur, quia baptismus ante mortem Christi fuit institutus & conferebat gratiam: ergo parentes habebant tunc sufficiens remedium pro suis infantibus: ergo non tenebantur eos circuncidere. Respondeo. Hæc objectio supponit Circuncisionem fuisse institutam in remedium peccati originalis, quòd multi negant. Sed quidquid sit de hac re; constat etiam institutam fuisse ad distinguendum populum Dei ab aliis. Hoc inde patet, quia si aliquis fuisset sanctificatus in vtero matris, adhuc tamen tenebatur ad Circuncisionem, vt constat de Ioanne Baptista. Itaque si Iudæus aliquis ante mortem Christi baptizasset suum filium, & non circuncidisset, ille quidem benè fecisset baptizando, peccasset tamen omittendo Circuncisionem, quæ adhuc erat in præcepto.

9. Dices, 2. Baptismus ante mortem Christi erat in consilio; ergo Circuncisio non erat in præcepto. Patet à simili, quia quando castitas est in consilio, tunc matrimonium non potest esse in præcepto, respectu eiusdem hominis. Respondeo. Non est simile, quia castitas & matrimonium inter se pugnant, non autem Circuncisio & baptismus.

10. Quæres, An lex vetus cessauerit statim in ipso puncto mortis Christi? Dominicus Sotus lib. 2. de Iustitia, quæst. 5. art. 4. dicit per mortem Christi non esse hoc loco præcisè intelligendum illud instans in quo Christus mortuus est; sed totum illud tempus, quod fuit à morte Christi vsque ad momentum Resurrectionis inclusiuè. Tunc enim primùm legem perfectè fuisse abrogatam. Hoc probat dupliciter. 1. quia tunc primùm perfectè completum fuit mysterium nostræ redemptionis, iuxta illud Rom. 4. 25. *Traditus est propter scelera nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram*. 2. quia mysterium Resurrectionis erat etiam in veteri Testamento significatum & prophetatum.

11. Nihilominus dicendum est cum Valentia, abrogatam esse legem in ipso articulo mortis Christi. 1. quia tunc Christus dixit. *Consummatum est*. 2. Tunc exsoluit pretium nostræ redemptionis. 3. tunc desiit esse in statu viatoris, ac proinde non ampliùs potuit mereri. 4. Nec opus erat expectare, donec omnia mysteria perficerentur, alioquin expectādum fuisset non solùm vsque ad resurrectionem, sed etiam vsque ad Ascensionem, & missionem Spiritus sancti, quod tamen falsum est. Satis igitur erat peractum esse mysterium nostræ Redemptionis quoad Christi meritum & satisfactionem. Hoc enim mysterium fuit finis cæremoniarum legis Mosaicę. 12. Nec obstant argumenta Soti. Ad 1. dico, Christum resurrexisse propter iustificationem nostram, id est, ad confirmandam fidem nostram, qua iustificamur. Tametsi enim Christus per mortem suam sufficienter nobis promeritus sit iustificationem & remissionem peccatorum, tamen hoc beneficium non applicatur nobis nisi per fidem in Christum. Fides autem nostra in Christum fuit vehementer confirmata per ipsius Resurrectionem, vt disputat Apostolus 1. Cor. 13. Ad 2. dico, inter omnia Chrsti mysteria præcipuum fuisse Redemptionis, quod in morte & passione peractum est.

13. QVARTA CONCLVSIO. Tametsi lex vetus in morte Christi cessauerit quoad obligationem, non tamen certum est, an etiam cessauerit quoad vtilitatem & efficaciam. Scotus & Gabriel putant non cessasse nisi in Pentecoste. Itaque à morte Christi vsque ad Pentecosten, Circuncisionem & alias cæremonias legales non quidem obligasse, sed tamen retinuisse suam vim, quam antea habebant. Ratio est, quia lex vetus non amisit suam vim, donec lex noua esset sufficienter promulgata, alioquin fuissent homines aliquo tempore sine lege & sacramentis: at lex noua primùm promulgata fuit in Pentecoste, i. quinquaginta diebus post mortem Christi, sicut lex Mosis promulgata fuit quinquaginta diebus post exitum ex Ægypto: ergo lex vetus habuit suam vim & vtilitatem vsque ad Pentec. etiamsi nō obligauerit. Hanc rationē insinuat D. Bern. epist. 77. cum ait, *Tandiu credendum est antiqua valuisse Sacramenta, quandiu palam interdicta non fuisse constiterit*.

14. Alij contra sentiunt, cæremonias legales non solùm quoad obligationem, sed etiam quoad vim & vtilitatem cessasse in ipsa morte Christi. Ratio est, quia tunc extinctum fuit sacerdotium Leuiticum, & omnia sacrificia Mosaica amiserunt suam vim. Tunc enim cruentum sacrificium noui Testamenti oblatum est in ara crucis, per quod vetera omnia sunt euacuata. Extincto autem sacerdotio, necesse est legem quoque extingui, vt argumentatur Apostolus Hebr. 7. 12.

15. Nota, circuncisionem & alias cæremonias legales dupliciter potuisse spectari. 1. quatenus erāt sacramēta. 2. quatenus erant opera religionis & virtutis. Priori modo amiserunt suam vim & vtilitatem in morte Christi, nō tamen posteriori. Nā illi qui post mortem

Christi ante promulgatum Euangelium, vtebantur illis cæremoniis, eo quòd inuincibiliter ignorarent abrogatas esse, & vim sacrementalem amisisse, non solum excusabantur à peccato, sed etiam percipiebant inde talem fructum & vtilitatem, qualem ex aliis piis & honestis operibus percipere solent, nullã tamen vtilitatem sacramentalem percipiebant. Ita sentiunt multi authores citati apud Gabrielem Vasquez in 12. disp. 182. c. 2. Et probatur 1. ratione iam allata, quia extincto sacerdotio, legem extingui necesse est. Secundò, ex Hieronymo & Augustino, qui licet inter se contendant, an cæremoniæ legales statim post mortem Christi fuerint mortiferæ, cum alter id affirmet, alter neget; in eo tamen consentiunt, quòd fuerint mortuæ. At si erant mortuæ, non solum cessarunt quoad obligationem, sed etiam quoad vim & efficaciam sacramentalem. Nam sacrementa non solent dici mortua, ex eo præcisè, quia non obligant, sed ex eo potius, quia vim suam amittunt. Hoc patet in Baptismo. Is enim non dicebatur mortuus ante promulgatum Euangelium, quia licet tunc non obligaret, habebat tamen vim sanctificandi.

12. Dices. Hinc sequitur 1. toto illo tempore, quod fuit à morte Christi, vsque ad Pentecosten, nullam fuisse legem obligantem. Nam Mosaica erat abrogata in morte Christi, Euangelica nondum erat promulgata. Secundò sequitur, Iudæos qui ignorabant institutionem baptismi, non habuisse sufficiens remedium contra peccatum originale. Nam si circumcisio amiserat vim suam in morte Christi, & Baptismus nondum erat promulgatus, non poterat haberi vllum remedium pro infantibus. Respondeo. Tametsi à morte Christi vsque ad Pentecosten non fuerit vlla lex diuina positiua, quæ obligaret, erat tamen lex naturalis, quæ obligabat, & præterea lex Euangelica, quæ dirigebat. Nec sequitur, Iudæos eo tempore non habuisse remedium contra peccatum originale. Habebant enim remedium legis naturæ, & simul Baptismum à Christo institutum. Nec obstat, quòd aliqui ignorauerint institutionem Baptismi. Nam etiam nunc plurimi Gentiles eam ignorant. Vtrunque pertinet ad occultum Dei iudicium.

QVÆSTIO X.

An lex vetus statim post abrogationem cœperit esse mortifera?

1. Dictum est, legem veterem in morte Christi fuisse mortuam & abrogatam. Nunc quæritur, an fuerit etiam mortifera? id est, an peccasset mortaliter, qui eam obseruasset? Ratio dubitandi sumitur ex scripturis. Nam ex vna parte certum est, Apostolos diu post mortem Christi obseruasse legem & cæremonias legales. Paulus enim circuncidit Timotheum, Actor. 16. 3. Et cum Iudæis purificatus est Actor. 21. 26. Ex altera parte æquè certum est, Petrum & Galatas à Paulo reprehensos esse, quòd eiusmodi cæremonias obseruarent, vt patet ex illo Galat. 2. 11. *Cùm autem venisset Cephas Antiochiam, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat*; propter obseruationem legalium. Et infrà, *Dixi Cephæ coram omnibus, quomodo Gentes cogis Iudaizare?* c. 5. 2. *Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit.* Et iterum; *Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini.*

2. Hæc quæstio fuit olim celebris inter Hieronymum & Augustinum. Hieronymus tria dicebat. Primum est, cæremonias legales statim post mortem Christi non solùm fuisse mortuas, sed etiam mortiferas, ac proinde nemini licuisse seriò eas vsurpare, iuxta illud; *Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit.* Alterum est, Apostolos nihilominus vsurpasse illas cæremonias, non quidem seriò, cum id non liceret, sed fictè & simulatè, idque propterea, vt per talem simulationem accommodarent se Iudæis, & hoc modo faciliùs illos lucrifacerent. Hoc modo Paulum animo simulandi Iudaïsmum, circuncidisse Timotheum, & cum Iudæis se purificasse, Et similiter Petrum per simulationem probasse ritus Iudæorum. Tertium est, nec Petrum peccasse simulando Iudaïsmum; nec à Paulo verè, sed simulatè reprehensum esse. Vtrumque autem per suam simulationem voluisse aliis prodesse: Petrum quidem Iudæis, quorum cæremonias vsurpabat; Paulum vero Gentilibus, ne putarent cæremonias ad salutem necessarias esse. Hæc Hieronymus in epistola ad Augustinum (quæ est vndecima inter Augustini epistolas) & in magnis Commentariis Epistolæ ad Galatas. Eius doctrinam sequitur & deffendit Adrianus in 4. q. 1. de Baptismo.

3. Quòd autem liceat vti simulatione sine peccato, præsertim ad propriam vel aliorum salutem, variis modis probari potest. Primò, quia Christus, dùm nullum haberet peccatum, venit in similitudinem carnis peccati. Rom. 8. 3. Secundò, idem Christus, cùm esset in Emaus, finxit se longiùs ire; Luc. 24. 28. Tertiò, Iosue ex mandato Dei simulauit metum & fugam, & sic per insidias occupauit vrbem Hai. Ios. 8. 4. Quartò, Rex Iehu, cùm non posset aliter interficere Sacerdotes Baal, finxit se velle sacrificare Baal. 4. Reg. 10. 19. Quintò, Naaman Syrus, postquam mundatus est ab Elisæo à lepra, petiuit, vt posset cum domino suo simulare cultum idolorum, & obtinuit, 4. Reg. 5. v. 18.

4. Augustinus in duobus dissentit ab Hieronymo. Primò, negat licuisse Apostolis, aut aliis Christianis vsurpare cæremonias legales ex affectu simulandi Iudaismum: tametsi concedat licuisse ex affectu compassionis, seu ad ostendendum cæremonias illas non fuisse malas, sed bonas. Secundò, negat Petrum simulatè à Paulo reprehensum esse. Imò asserit Petrum verè peccasse, ac seriò reprehensum esse. Vide Epistolam 19. ad Hieronymum. Augustinum sequuntur omnes Scholastici; excepto Adriano.

5. Pro maiori declaratione adhibenda est hæc distinctio. Poterat aliquis eo tempore vsurpare cæremonias legales quatuor modis. 1. eo fine, quo institutæ erant à Deo, nempe ad significandum Christum venturum. 2. ad colendum Deum, cum hac opinione, quod talis cultus esset necessarius ad salutem. 3. ex affectu simulationis. 4. ex affectu compassionis, seu animo ostendendi, non fuisse malas cæremonias, sed à Deo profectas. Non licuit illas vsurpare tribus primis modis; licuit tamen vltimo. Hoc explicandum est per sequentes conclusiones.

6. PRIMA CONCLVSIO. Si quis post mortem Christi vsurpasset circuncisionem aut alias cæremonias veteri testamenti, eò fine, quo institutæ erant à Deo, nempe ad significandum & protestandum venturum Christum, ille proculdubio peccasset. In hac conclusione non potest esse controuersia inter Hieronymum & Augustinum, quia certum est, talem significationem & protestationem esse falsam, mendacem & illicitam. Sicut enim is peccaret, qui verbo profiteretur, Christum nondum venisse, sed adhuc venturum esse, sic etiam peccaret, qui hoc ipsum opere & externo ritu profiteretur, vt bene argumentatur D. Thom. q. 10. art. 4.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Si quis vsurpasset illas cæremonias, non quidem ad significandum Christum venturum, sed solum ad colendum Deum, & protestandam ipsius excellentiam, cum hac tamen opinione, quòd talis cultus & protestatio necessaria esset.

ad salutem, ille etiam peccasset. Neque in hac conclusione potest esse dissentio inter Hieronymum & Aug. Constat enim Galatas reprehensos esse ab Apostolo, quod circuncisionem putarent esse necessariam post mortem Christi. Sic enim scribit Apostolus Galat. 5. 2. *Si circuncidamini, Christus vobis nihil proderit.* Et infra. *Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini*, id est, qui putatis legis obseruationem necessariam esse ad iustificationem.

8. Tertia Conclusio. Si quis vsurpasset cæremonias legales ex affectu simulationis, tunc dubio peccasset. Ita Augustinus contra Hieronymum. Et probatur primò generatim, quia omne mendacium, etiam officiosum, est peccatum, vt docet D. Thom. in 2.2.q.100.art.2.& 4. At simulatio est mendacium, vt docet idem author.q.111. art.1. vbi distinguit duplex mendacium: vnum consistens in verbis; alterum in rebus. Et hoc posterius vocatur simulatio. Sicut ergo mendacium consistens in verbis est illicitum, sic etiam mendacium consistens in rebus: ac proinde, sicut peccasset ille, qui dixisset cæremonias esse necessarias ad salutem? sic etiam is qui eas vsurpando simulasset esse necessarias. Secundò speciatim, quia non solum peccasset mentiendo, sed etiam duobus alijs modis. 1. confirmasset Iudæos in falsa opinione. 2. scandalizasset Gentiles, quia putassent se sine cæremoniis saluari non posse. Hoc fecit Petrus, & ideò à Paulo fuit reprehensus.

9. Dices; Si simulatio est peccatum, cur ergo Christus simulauit se peccatorem esse; cur finxit se longius velle ire? cur Iosue finxit fugam & timorem; cur Iehu finxit se velle sacrificare idolo? cur Naaman simulauit se falsos Deo adorare? Respondeo. Christus non simulauit se peccatorem. Imo sæpè suam innocentiam professus est. *Quis*, inquit, *ex vobis arguet me de peccato*? Nec finxit se longius ire, animo simulandi aut decipiendi, sed omnino significandi mysterium. Voluit enim significare, se longè abesse à cordibus discipulorum, cum quibus loquebatur. Iosue occultauit se & milites suos, vt aduersarij nescirent eos ibi esse, quod licitum est. Iehu non facto tantùm, sed & verbo mentitus est, ideo à peccato excusari non potest, nisi fortè propter ignorantiam. Eodem titulo, sed multò faciliùs, Naamā excusandus est.

10. Quarta Conclusio. Si quis vsurpasset cæremonias legales, eo solùm fine ac animo, vt ostenderet non fuisse malas, sed à Deo profectas, non peccasset. Ita Augustinus, & passim Scholastici. Hoc modo Paulus cum Iudæis purificatus est, & Timotheum circuncidit. Volebant enim significare, se non aspernari Circuncisionem & Purificationem, tanquam res malas & superstitiosas, sicut aliqui Gentiles faciebant, sed venerari, tanquam à Deo institutas. Vbi notandum est ex D.Thom.q.103.art.4. ad 1. tam Iudæos, quàm Gentiles qui tempore Apostolorum conuertebantur ad Christum, debuisse mutare cultum Religionis. Erat autem hæc differentia inter cultum Iudæorum & Gentilium, quòd Iudæorum cultus esset bonus, sanctus, & à Deo institutus; Gentilium verò superstitiosus & à diabolo excogitatus. Vt ergo hæc differentia aliquo modo innotesceret, concessum est vt cæremoniæ Iudæorum aliquandiu tolerarentur, non autem Gentilium. Et hoc sensu intelligendi sunt Theologi qui dicunt *Synagogam cum honore sepeliri debuisse*, id est, non statim hac mortua est, debuisse abijci in sepulchrum, quasi malam & odiosam dominam, sed aliquandiu tolerari & asseruari, tanquam boni parentis filiam, vt maiori cum pompa & honore sepeliretur. Hinc etiam patet, quare Paulus circuncideret Timotheum, & non Titum. Nam Timotheus ex Iudæa matre fuit genitus; & ideo potuit circuncidi more Iudæorum, vt hac ratione testaretur, Circuncisionem non fuisse rem superstitiosam. Titus verò fuit ex Gentibus oriundus, ad quos non pertinebat Circuncisio.

11. Dices, Apostoli in Concilio Hierosolymitano præceperunt Gentilibus ad Christum conuersis, vt obseruarent cæremonias legales, vt patet ex illo Act. 15. 28. *Visum est Spiritui sancto & nobis, nihil vltra imponere vobis oneris, quàm hæc necessaria, vt abstineatis vos ab immolatis simulachrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione.* Respōdeo. Contrarium verum est. Duo enim facta sunt ab Apostolis in illo Concilio. Primò; tractarunt quæstionem, quæ ipsis proposita fuerat à Gentilibus ad fidem conuersis. Erat autem hæc quæstio, an Gentiles ad Christum conuersi deberent circuncidi, & legalia obseruare? Affirmabant aliqui Iudæi his verbis, *Nisi circuncidamini secundùm morem Mosis, non potestis saluari*, Apostoli oppositum censuerunt, nempe non esse necessarium circuncidi & legem Mosaïcam obseruare. Imò circuncisionem & legem Mosaïcam esse onus importabile, & nullo modo imponendum ceruicibus nouorum Christianorum. Deinde, loco illius grauissimi oneris, nouam legem, sed facilem, dederunt Gentilibus Christianis, vt scilicet abstinerent à sanguine suffocato, & immolatis simulachrorum; idque propterea vt faciliùs cum Iudæis ad Christum conuersis, in vnū corpus ac societatem coalescerent. Nam Iudæi, propter antiquam consuetudinem, abominabantur sanguinem & suffocatum. Comestio verò eorum quæ simulachris fuerant immolata, poterat Iudæis dare occasionem suspicandi; quòd Gentiles, si talia comederent, vellent redire ad idololatriam. Itaque fuerunt ista prohibita pro illo tempore, quo primum Gentiles & Iudæi inter se coalescebant. Postea verò, cùm satis iam coaluissent, non erat opus ista prohibitione. Quod autem ad fornicationem attinet, ideo nominatim prohibetur Gentilibus, quia putabant non esse peccatum. Vide D. Tho. qu. 103. art. 4. ad 3.

CAPVT V.
DE LEGE NOVA, SEV Euangelica.

HActenus actum est de lege veteri seu Mosaïca, quæ viguit in veteri testamento apud Iudæos. Deinceps agendum est de lege noua seu Euangelica, quæ viget in nouo testamento apud Christianos. De qua tria quæri possunt. Primò, an lex noua à Christo lata sit, & quibus præceptis ea constet? Secundò, an obliget ad sui conseruationem; Tertiò, quomodo differat à lege veteri seu Mosaïca?

QVÆSTIO I.

An lex noua à Christo lata sit, & quibus præceptis ea constet?

1. ALiqui ex nouis hæreticis tria docent. 1. vetus Testamentum cum suis legibus abrogatum esse à Ioanne Baptista, quod suprà refutaui. 2. ab eodem institutum esse nouum Testamentum & nouum baptismum. 3. Christum non esse legislatorem, sed Redemptorem, neque in toto Euangelio contineri vllam legem, quæ nos obliget, præter legem fidei. Hoc damnatum est in Concilio Tridentino, sess. 6. can. 19. & 21. Sic enim decernitur cano. 19. *Si quis dixerit, nihil præceptum esse in Euangelio præter fidem, anathema sit.* Et canon. 21. *Si quis dixerit Christum Iesum à Deo hominibus datum fuisse vt Redemptorem: cui fidant, non etiam vt legislatorem, cui obediant, anathema sit.*

Hoc clariùs explicandum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ioannes Baptista nullam legem instituit ad Christianos pertinentem. Nam neque ex Scripturis, neque ex traditione, neque aliunde constat, vllam legem ab illo latam esse. Dices, ipse instituit Baptismum, quo etiam Christus vsus est. Respondeo. Baptismus Ioannis non pertinet ad nouam legem, neque Christianos obligat, sed tantùm fuit præparatio quædam ab Baptismum Christi, qui est sacramentum nouæ legis. Vide D. Thom. 3. part. quæst. 38. art. 1. ad 1.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Christus instituit nouam legem ad Christianos pertinentem, ac proinde non tantùm Redemptor, sed etiam legislator dicendus est, iuxta illud Isaiæ. 33. 22. *Dominus iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus Rex noster, ipse saluabit nos.* Et in Euangelio passim loquitur de sua lege. Ioan. 14. 15. *Mandata mea seruate.* Ioan. 15. 10. *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea.* Matth. 28. 19. *Docentes eos seruare omnia, quæcunque mandaui vobis.* Et Apostolus 1. Corinth. 7. 10. *Iis autem qui matrimonio iuncti sunt, præcipio, non ego, sed Dominus, vxorem à viro non discedere.* Et 1. Corinth. 9. 21. *Illis, qui sine lege erant, factus sum tanquam sine lege essem, cùm sine lege Dei non essem, sed in lege essem Christi.* Et Hebr. 2. confert inter se Christum & Mosen, tanquam duos legislatores, alterum veteris, alterum noui Testamenti, & ait, si transgressores legis à Mose datæ puniti sunt, multò magis transgressores legis à Christo latæ puniendos esse.

4. TERTIA CONCLVSIO. Lex noua, quæ à Christo data est, continet triplicia præcepta, nempe moralia, sacramentalia, & fidei. De moralibus constat, Matth. 5. 6. & 7. vbi Christus explicat, & perficit præcepta Decalogi, quæ propriè ad mores pertinent. Et Matth. 17. 6. vbi prohibet diuortium & libellum repudij, ac decernit, vt vinculum matrimonij deinceps non dissoluatur. De sacramentalibus patet ex illo Ioan. 3. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto non potest introire in regnum Dei.* Et Ioan. 9. 53. *Nisi manducaueritis carnem Filij hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Denique de præcepto fidei, ex illo Marci 16. 19. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur.* Et Ioan. 8. 24. *Si non credideritis quia ego sum, moriemini in peccato vestro;* Hoc tamen interest inter hæc triplicia præcepta, quòd sacramentalia sint verè & propriè à Christo instituta, reliqua non tam instituta, quàm aucta, vel explicata. Et quidem moralia, cùm sint iuris naturalis, non egebat institutione, sed explicatione. Præceptum autem fidei aliquo modo auctum est. Nam Christi natiuitas, passio, mors, & reliqua mysteria, quæ à Iudæis implicitè & obscurè credebantur, iam expressè & distinctè creduntur à Christianis.

5. Obijci potest illud Ioan. 1. 17. *Lex per Mosen data est, gratia & veritas per Christum facta est.* Hinc enim videtur colligi, Mosen fuisse legislatorem, non autem Christum. Respondeo. Hoc posterius perperam inde colligitur. Nam sensus illorum verborum est hic: Mose, dedit Iudæis nudam legem sine gratia, id est legem præcipientem, sed non iuuantem. Christus dedit nobis legem cum gratia, id est, legem præcipientem & iuuantem. Hinc fit, vt lex Mosis, quia tãtùm præcipiebat, & non iuuabat, retinuerit nomen legis: lex verò Christi, quia pauca præcipit, & plurimum gratiæ confert, obtineat nomen gratiæ ab effectu magis principali: Eandem ob causam vocatur à Christo *iugum suaue & onus leue;* & ab Apostolo. *Lex spiritus vitæ*, Rom. 8. 2. Vide Augustinum in libro de spiritu & litera.

QVÆSTIO II.

An lex noua obliget nos ad sui obseruationem?

DIxi in lege noua seu Euangelica contineri triplicia præcepta, nempe moralia, sacramentalia & fidei. Nunc quæstio est, an teneamur hæc præcepta obseruare; Caluinistæ tria docent. Primò, præcepta moralia, seu Decalogi, non posse à nobis seruari, ac proinde Christum liberasse nos ab eorum obseruatione iuxta illud Apostoli ad Galat. 3. 13. *Christus nos redemit de maledicto legis.* Fundamentum est, quia putant peccatum originale manere in nobis, quandiu in hac vita sumus; ideoque omnia nostra opera, quibus conamur legem Decalogi implere, vitiata & inquinata esse propter contagionem peccati originalis: per eiusmodi autem opera legi satisfieri non posse, atque hoc sensu legem seruatu impossibilem esse.

2. Secundò docent, Baptismum & alia sacramenta non esse absolutè necessaria ad salutem, & ideò præcepta sacramentalia non obligare Christianos. Fundamentum est, quia putant solam fidem iustificare, & sacramenta solùm adhiberi ad excitandam & nutriendam fidem: ac proinde esse quidem vtilia, non tamen necessaria præsertim cùm sine sacramentis fides excitari & nutriri possit per verbum Dei.

3. Tertiò docent, præceptum fidei obligare omnes mortales, & hoc solum præceptum sufficere ac necessarium esse ad salutem, iuxta illud Rom. 1. 17. *Iustus ex fide viuit.* Et Luc. 8. 50. *Crede tantùm, & saluus eris.* Ex his omnibus concludunt, libertatem Christianam seu Euangelicam in eo consistere, quòd simus liberi ab obseruatione legis: & sic interpretatur illud 1. Timoth. 1. 9. *Iusto non est lex posita.* Hæc tria Caluinistarum puncta damnata sunt in Concilio Tridentino, sess. 6. canone 18. & sequentibus. Et iam paucis refutanda per totidem conclusiones.

5. PRIMA CONCLVSIO. Præcepta Decalogi possunt seruari ab iis qui operantur ex gratia Dei, neque Christus ab eorum obseruatione nos liberauit. Prior pars probatur primò manifestis Scripturæ testimoniis. Psal. 118. 32. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* Ezech. 36. 27. *Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam, vt in præceptis meis ambuletis, & iudicia mea custodiatis.* Matth. 11. 30. *Iugum meum suaue est, & onus meum leue.* Ioan. 5. 3. *Hæc est enim charitas Dei, vt mandata eius custodiamus, & mandata eius grauia non sunt.* Quid clarius? Accedunt exempla eorum, qui in Scripturis narrantur legem seruasse. Seruauit illam Dauid: iuxta illud 3. Reg. 24. 8. *Non fuisti sicut seruus meus Dauid, qui custodiuit mandata mea, & secutus est me in toto corde suo, faciens quod placitum esset in conspectu meo.* Seruauit Zacharias & Elizabeth. Luc. 16. *Erant ambo iusti ante Deum, incedentes in omnibus mandatis & iustificationibus Domini sine querela.* Seruauit adolescens Euangelicus, Matth. 19. 20. *Omnia hæc custodiui à iuuentute mea.* Plura de hac re inuenies in Opusculo nostro de iustitia bonorum operum secundùm Caluinistas, c. 1. vbi etiam objectiones Caluinistarum solutæ sunt.

5. Posterior pas conclusionis, quòd scilicet Christus non liberauerit nos ab obseruatione præceptorum Decalogi, patet ex Euangelio & Apostolis. Ac primùm ex verbis Christi, Matth. 5. 8. *Non veni soluere legem, sed adimplere.* Matth. 7. 19. *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur & in ignem mittetur.* Matth 9. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Deinde ex verbis Apostoli, Iacob. 2. *Si tamen legem perficitis regalem secundum Scripturas, Diliges proximum tuum sicut te ipsum, benefacitis; si autem personas accipitis, peccatum*

operamini, redargüti à lege, quasi transgressores. Quicunque autem totam legem seruauerit, offendat autem in vno factus est omnium reus. Vide plura apud Bellarminum lib. 4. de iustificatione, c. 2. & seqq.

6. Fundamentum Caluinistarum de peccato originali in nobis manente, falsum est, & prolixè refutatum in Opusculo nostro de authore peccati. c. 4. illud porrò, *Christus redemit nos de maledicto legis*, non sic debet intelligi, quasi Christus voluerit nos esse liberos ab obligatione & obseruatione legis, vt fingunt Caluinistæ (hoc enim falsum est, vt iam ostendi) sed quòd dederit nobis gratiam, qua possimus legem implere, & maledictionem, quæ legis transgressoribus constituta est, euitare.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Præcepta sacramentalia de Baptismo & Eucharistia, etiam nos obligant, nec sine eorum obseruatione salutem consequi valemus. Hoc manifestè patet ex illo Ioan. 3. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto non potest introire in regnum Dei.* Et Ioan. 9. 5. 3. *Nisi manducaueritis carnem filij hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Quomodo autem hæc duo præcepta intelligenda sint, & an obligent solos adultos, an etiam infantes, alio loco explicandum est. Interea videri potest Bellarminus & alij. Loquor autem de solo Baptismo & Eucharistia, quia aduersarij vix admittunt plura sacramenta.

8. TERTIA CONCLVSIO. Præceptum fidei obligat omnes mortales, sed non solùm obligat: Prior pars conceditur à Caluinistis, & patet ex illo Marci 16. 16. *Qui non crediderit, condemnabitur.* Posterior sequitur ex dictis, quia præter præceptum fidei, obligant nos etiam præcepta Decalogi & sacramentalia. Hinc infero contra Caluinistas, libertatem Christianam non consistere in eo, quòd sumus liberi ab obseruatione præceptorum Dei. In quo ergo consistit? In his tribus. Primò, in libertate à peccato & morte, iuxta illud Ioan. 8. 34. *Omnis qui facit peccatum, seruus est peccati. Si ergo vos filius liberauerit, verè liberi eritis.* Et Rom. 6. 18. *Liberati autem à peccato, serui facti estis iustitiæ.* Secundò, in libertate à iugo legis cæremonialis & iudicialis Iudæorum, Galat. 4. 9. *Quomodo iterum conuertimini ad infirma & egena elementa, quibus denuò seruire vultis*; Tertiò, in libertate à dominio & reatu legis moralis. Rom. 6. 14. *Non estis sub lege, sed sub gratia* 2. Cor. 13. *Vbi spiritus Domini, ibi libertas.* Galat. 5. 18. *Si spiritu ducimini, non estis sub lege.*

9. Hîc notandum est cum Augustino in explicatione primi Psalmi, quòd aliud sit, hominem esse sub lege, & aliud, esse in lege. Iudæi erant sub lege, quia tanquam serui, subiecti erant pœnis, & terroribus legalibus. Nos sumus in lege, quia tanquam filij, ex amore & charitate viuimus secundùm legem. Hoc sensu Apost. 1. Cor. 9. 21. negat se esse sub lege, & affirmat se esse in lege. Et D. August. in lib. de continentia, c. 3. explicans illud Apostoli, *Non estis sub lege, sed sub gratia*, sic habet; *Non sumus sub lege, bonum quidem iubente, non tamen dante, sed sumus sub gratia, quæ id, quod lex iubet, faciens nos amare, potest liberis imperare.* Et in lib. de natura & gratia, c. 57. *Si spiritu ducimini, non estis sub lege, vtique lege, quæ timorem incutit, non tribuit charitatem.*

10. Illud Apostoli, quod aduersarij obiiciunt. *Iusto non est lex posita*, facilè explicatur ex dictis. Tametsi enim lex secundùm se spectata, æquè posita sit iustis & iniustis (vtrisque enim præscribit lex, quid faciendum aut omittendum sit) non tamen pœna legis imponitur iustis, qui ex amore legem seruant, sed iniustis, qui legem præuaricantur. Hoc sensu dixit idem Apostolus ad Galat. 3. 19. *Quid igitur lex? Propter transgressionem posita est.* Vide Augustinum in libro de spiritu & litera, cap. 10.

QVÆSTIO III.

Quomodo lex noua differat à veteri?

1. VTraque lex sumi potest dupliciter. *Primò*, speciatim pro solis præceptis noui ac veteris Testamenti. Sic hactenus sumpsimus. *Secundò*, generatim pro tota doctrina vtriusque Testamenti, quæ non tantùm præcepta, sed etiam multa alia cōplectitur. Si hoc loco sumitur. Est ergo quæstio, quod sit discrimen nouæ ac veteris legis, id est, noui ac veteris Testamenti? vel, vt alij loquuntur legis & Euangelij; Hæretici ponunt hoc potissimùm discrimen, quòd vetus Testamentum promittat homini iustitiam, & salutem, cum conditione totius legis implendæ, nouum verò, cum conditione solius fidei.

2. Catholici sic distinguunt. *Primò*, noua lex continetur in veteri, sicut perfectum in inchoato, sicut arbor in semine, sicut frumentum in spica. Ita D. Thom. q. 107. art. 3. *Secundò*, nouum Testamentum est reuelatio veteris, & vetus est occultatio noui. Ita Diuus Augustin. lib. 15. de ciuitate Dei, cap. 26. *Tertiò*, nouum continetur in veteri, sicut rota in rota, apud Ezechielem. Ita Diuus Gregorius hom. 6. in Ezechiel. *Quartò*, nouum habet vim iustificandi, non vetus. Ita Scholastici ex Apostolo ad Galat. 3. *Quintò*, nouum est amoris & libertatis; vetus, timoris & seruitutis, ex eodem Apostolo Rom. 8. & Gal. 4.

3. Ego rem sic explico. Fundamentum totius discriminis inter vetus ac nouum Testamentum sumi debet partim ex authore, qui vtrumque condidit, partim ex differentia eorum, pro quibus cōdidit. Author vtriusque sine dubio est Deus. Hoc interest, quòd vetus Testamentum dederit Iudæis per famulum suum Mosen; nouum dederit nobis per Filium suum Christum (Heb. 2. & 3.) Hinc sequitur, vetus conditum esse pro seruis, nouum pro filiis & hæredibus. Quod pulchrè ostendit Apostolus ad Gal. 4. 22. his verbis, *Scriptum est, quoniam Abraham duos filios habuit: vnum de ancilla, & vnum de libera. Sed qui de ancilla, secundùm carnem natus est: qui autem de libera, per repromissionem. Quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo Testamenta. Vnum quidem in monte Sina, in seruitute generans, quæ est Agar: Sina enim mons est in Arabia, qui coniunctus est ei; quæ nunc est Ierusalem, & seruit cum filiis suis. Illa autem, quæ sursum est Ierusalem, libera est, quæ est mater nostra,* Et infrà: *Non sumus ancillæ filij, sed liberæ.*

4. Sicut ergo Abraham aliter egit cum Ismaële, qui erat natus ex ancilla, aliter cum Isaac, qui erat ex libera, sic Deus aliter disposuit in veteri Testamento pro Iudæis, aliter in nouo pro Christianis. Hæc autem dispositio sic habet. In vtroque Testamento spectari debent hæc quinque. 1. mysteria fidei. 2. promissiones. 3. comminationes. 4. leges seu præcepta. 5. sacrificia & sacramenta. Hæc omnia in veteri testamento accommodata erant statui seruorum; in nouo accommodantur statui filiorum. De singulis videamus.

5. Mysteria fidei, præsertim Trinitatis, Incarnationis, Redemptionis, in veteri Testamento erant obscurè & imperfectè cognita, in nouo expressè & perfectè de illis agitur. Quare? quia serui non tam perfectè sciunt consilia & secreta patris-familias, quàm filij. Hinc Christus in Euangelio, Ioan. 15. 14. *Iam non dico vos seruos, quia seruus nescit, quid faciat dominus eius.* Et hoc est, quod dicit Augustinus, vetus Testamentum esse occultationem noui, & nouum esse reuelationem veteris. Nam illa tria mysteria, Trinitatis, Incarnationis & Redemptionis, quæ in veteri Testamento erāt occultata, in nouo expressè sunt reuelata.

Ad hoc significandum, Moses cum loqueretur ad populum, faciem velabat, nobis autem Christus reuelata facie locutus est. (2. Cor. 3.)

6. Promissiones sunt etiā diuersæ: Nam in veteri Testamento promittebat Deus bona temporalia, in nouo promittit æterna. In veteri dicebat, Isaiæ 1.16. *Si audieritis me, bona terræ comedetis*. In nouo dicit, Matt. 5. 3. *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cælorum*. Hinc Augustinus in Psalm. 73. *Deus*, inquit, *se vtriusque Testamenti voluit esse authorem, vt & terrena promitteret in veteri, & cælestia in nouo*. Quæ causa? quia alia est conditio seruorum, alia filiorum. Serui accipiunt temporalem mercedem à suis dominis, & sic dimittuntur: filij succedunt in perpetuam hæreditatem. Hoc insinuat Apostolus ad Galat. 4. 30. cùm ait, *Eiice ancillam, & filium eius. Non enim hæres erit filius ancillæ cum filio liberæ*.

7. Eadem est proportio comminationum. In veteri Testamento minabatur Deus pœnas & supplicia temporalia: in nouo, æterna. In veteri dicebat, Isaiæ 1. 20. *Si me ad iracundiam prouocaueritis, gladius deuorabit vos*. In nouo dicit Matth. 5. 23. *Qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit gehennæ ignis*. Et Luc. 12. 5. *Timete eum qui habet potestatem mittere in gehennam*. Vnde hoc discrimen? ex disparitate seruorum & filiorum. Serui, qui malè se gerunt, minis & flagellis coërceri solent: filij, si degeneres sint, à paterna hæreditate excluduntur.

8. De præceptis vtriusque Testamenti constat ex dictis. In veteri erant triplicia præcepta, moralia, cæremonialia, & iudicialia. In nouo sunt etiam triplicia, moralia, sacramentalia, & fidei. Hoc interest. In veteri Testamento dabantur nuda præcepta sine gratia, in nouo, cum gratia. In veteri addebantur minæ & pœnæ temporales, in nouo non item. In veteri moralia erant falsis interpretationibus corrupta; in nouo veris à Christo illustrata. In veteri erant infinita propemodū cæremonialia, quibus in nouo successerunt sacramentalia *numero paucissima*, *obseruatione facillima*, *significatione præstantissima*, vt loquitur D. Augustinus epistola 118. ad Ianuarium. Denique in veteri erant plurima iudicialia, in nouo nulla.

9. Iam sacrificia & sacramenta vtriusque Testamenti non parum inter se distant. Mosaïca erant infinita, nostra pauca: illa continebant vmbram & figuram, hæc corpus & veritatem: illa in mactatione ferè animalium perficiebantur, hæc in morte & passione Christi: illa conferebant munditiam tantùm legalem, hæc internam gratiam & sanctitatem. Et hoc sensu dicunt Scholastici, legem Mosaïcam non habuisse vim iustificandi, neque datam esse, vt iustificaret, sed vt morbum ostenderet, & ad quærendum medicum excitaret: Euangelicam verò habere vim iustificandi, & eo fine institutam esse, vt iustificaret.

10. Dices, Si hæc vera sunt, sequitur, Iudæos, non potuisse saluari. Erant enim serui, vt dictum est: at serui nunquam adeunt hæreditatem, sed soli filij. Respondeo. Erant serui, seu potius in statu seruorum pro illo tempore. Vnde rectè infertur, pro illo tempore non potuisse obtinere vitam æternam. Nam regnum cœlorum clausum fuit in veteri testamento. Non tamen necesse est, fuisse seruos respectu huius temporis seu noui Testamenti, quia poterant adoptari in filios cum hac conditione, vt in nouo Testamento, quando Christus sua morte aperuisset regnū cælorum, adirent hæreditatem. Hinc Apostolus, qui supra dixerat, fuisse seruos & ancillæ filios, alibi hoc mitigat, asserendo fuisse quidem veros filios, sed adhuc sub pædagogo & tutoribus constitutos, ac proinde habitos fuisse vt seruos (Galat. 2. 3, & 4. 1.) Itaque secundùm Apostolum res sic habet. Sicut filius habet duplicem statum: vnum seruitutis, quando est sub pædagogo, alterum libertatis, quando est sui iuris: ita populus Dei habuit duplicem statum, vnum seruitutis in veteri Testamento, sub iugo legis Mosaïcæ, alterum libertatis in nouo Testamento, sub gratia legis Euangelicæ.

CAPVT VI.

DE LEGE HVMANA.

Relicto iure gentium, de quo supra dictum est, solùm agam de lege Ecclesiastica & ciuili, hoc ordine. 1. an Prælati Ecclesiæ habeant potestatem condendi leges Ecclesiasticas obligantes in conscientia. 2. an Principes sæculares habeant potestatem condendi leges ciuiles obligantes in conscientia. 3. an huiusmodi leges obligent sub peccato mortali. 4. an obligent cum periculo vitæ. 5. an obligent ad actus interiores. 6. an vt vbique obligent, debeant promulgari in singulis prouinciis. 7. an obligent, statim post factam promulgationem. 8. an præter promulgationem requiratur etiam consensus seu acceptatio populi. 9. an hæ leges possint irritare cōtractus. 10. an possint inhabilitare personas. 11. an Clerici obligentur legibus ciuilibus. 12. an Principes & Legislatores obligētur suis legibus. 13. an Principes possint dispensare in suis legibus. 14. an subditi possint aliquādo facere contra verba legis, & mentem legis interpretari.

QVÆSTIO I.

An Prælati Ecclesiæ habeant potestatem condendi leges Ecclesiasticas obligantes in conscientia?

Potestas Ecclesiastica triplex est. Vna ordinis; altera iurisdictionis interioris; tertia iurisdictionis exterioris; Prima refertur ad sacramenta conficienda & ministranda. Secunda ad regendum populum Christianum in foro conscientiæ, quod fit absoluendo, & ligando. Tertia ad eundem populum regendum in foro exteriori, quod fit leges condendo, puniendo causas cognoscendo, controuersias dirimendo & quæ similia sunt.

2. Est ergo quæstio de hac tertia potestate, an eam habeant Prælati Ecclesiæ ad condendas leges Ecclesiasticas quæ obligent subditos in conscientia. Negarunt olim Waldenses, Marsilius de Padua, Ioannes Wicleff, & Ioannes Hus, apud Bellarminum lib. 4. de Pontifice, c. 15. Eos secutus est Caluinus lib. 4. instit. c. 10. §. 1. & sequentibus, vbi tametsi concedat Prælatos Ecclesiæ posse condere nouas leges Ecclesiasticas, quæ conducant ad disciplinam, vel honestatem, vel pacem conseruandam, negat tamen huiusmodi leges obligare quemquam in conscientia. Ratio illius est, quia conscientiæ fidelium soli Deo subiectæ sunt, ac proinde à solo Deo ligari possunt. Hinc infert, Pontificem & Episcopos, qui suis legibus obligant conscientias subditorum, esse tyrannos & carnifices conscientiarum; & eorum leges esse impias, perniciosas, libertati Christianæ repugnantes. Pro hoc errore occurrunt plura argumenta, quæ paulò post diluenda sunt.

3. Prima Conclusio. Prælati Ecclesiæ habent potestatem regendi subditos, & subditi iure diuino tenentur eis obedire. Patet ex Scripturis Ioan. 21. 17. *Pasce oues meas*. Luc. 10. 16. *Qui vos audit, me audit, & qui vos spernit, me spernit*. Matth. 18, 17. *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus & publicanus*. Act. 20. 28. *Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei*. Roman. 13. 1. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Hebr. 13. 17. *Obedire Præpositis vestris & subiacere illis*. Et ratio est, quia si subditi non tenerentur obedire, iam non essent subditi.

4. Secunda Conclusio. Prælati Ecclesiæ non

tantùm habent potestatem regendi subditos, sed etiam coërcendi & puniendi, si non obediant, vt passim patet ex Apostolo, 1. Cor. 4. 21. *Quid vultis? in virga veniam ad vos, an in spiritu mansuetudinis?* 2. Cor. 13. 10. *Hæc absens scribo, vt non præsens duriùs agam secundùm potestatem, quam Dominus mihi dedit.* Et hac potestate frequenter vsus est. 1. quando excommunicauit Corinthium incestuosum. 2. quando reprehendit Corinthios, quòd iudicio contenderent apud infideles. 3. quando Hymenæum & Alexandrum, propter hæresim, tradidit Satanæ. 4. quando Thessalonicensibus scripsit: *Si quis non obedit verbo nostro, per epistolam hunc notate, & non commisceamini illi.*

5. Tertia Conclusio. Prælati Ecclesiæ habent etiam potestatem condendi nouas leges, obligantes in conscientia. Sequitur ex dictis, quia habent potestatem regendi & puniendi subditos, & subditi tenentur illis obedire: ergo habent potestatem condendi leges secundùm quas possint regere & punire subditos, & in quibus subditi teneantur illis obedire.

6. Dices, non sequitur, quia possunt regere & punire subditos secundum leges diuinas, & in iis quæ sunt iuris diuini. Possunt enim suis subditis præcipere vt seruent mandata Dei, & punire eos, si non seruent. Quòd si præcipiant aliquid, præter id, quod à Deo præceptum est, subditi non tenentur in conscientia obedire. Respondeo. Potestas Prælatorũ latiùs se extendit, quàm ad ea quæ sunt iuris diuini. 1. quia testimonia scripturæ, quæ allata sunt, non astringuntur ad solum ius diuinum. 2. quia Apostoli multa præceperunt subditis, quæ non erant iuris diuini. Nam in Concilio Hierosolym. (Act. 15.) prohibuerunt sanguinem, suffocatum, & immolata, quæ tunc temporis non erant prohibita iure diuino. Ius enim veteris testamẽti erat abrogatum, nec vllum aliud extabat ius diuinum, quo illa prohiberentur. Similiter D. Paulus (1. Timoth. 3. 2.) legem statuit de bigamis ad Episcopatum non admittendis. Et alibi (præsertim 1. Corinth. 7. 10.) distinguit sua præcepta à præceptis Christi. Et 2. Thess. 3. 14. ait. *Si quis non obedit verbo nostro, ne commisceamini illi:* quod sine dubio aliud est, quàm si dixisset, si quis non obedit verbo aut præcepto Dei. Denique legantur canones Apostolorum, Concilia generalia, Decreta Pontificum, in quibus multæ sunt leges Ecclesiasticæ de iis quæ iure diuino in particulari determinata non sunt. Et sanè, si nihil aliud esset, sufficerent præcepta Ecclesiæ de communione in Paschate, de confessione annua, de ieiuniis & festis.

7. Quæres 1. Quinam sunt Prælati, qui habent potestatem condendi huiusmodi leges? Respondeo. Multi sunt. 1. Pontifex in tota Ecclesia. 2. Legati sedis Apostolicæ in iis Prouinciis, ad quas mittuntur. 3. Episcopi in suis Diœcesib. 4. Superiores religionum in congregatione generali. Quæres 2. A quo habeant? Respondeo. Pontifex immediatè habet à Christo. Legati à Pontifice: Episcopi, vel à Christo, vt aliqui volunt, vel à Pontifice, vt alij. Superiores religionum olim habebant ab Episcopis: nunc à solo Pontifice. Vide Vasquez in 1. 2. disput. 153, cap. 1. & Suarez lib. 4. de legibus, cap. 3. 4. 5. 6.

8. Prima obiectio. Deus non vult aliquid addi ad sua præcepta, neque in veteri, neque in nouo Testamento. De veteri patet ex illo Deut. 4. 2. *Non addetis ad verbum, quod vobis loquor.* Et cap. 12. 23. *Quod præcipio tibi, hoc tantùm facito Domino, nec addas quicquam, nec minuas.* De nouo, ex illo Matth. 28. 20. *Docete eos seruare Omnia quæcunque mandaui vobis.* Vbi Christus non dicit Apostolis, vt doceant seruare sua præcepta, sed Christi. Et ratio est, quia lex Euangelica, quæ à Christo lata est, per se sufficit ad salutem; ergo frustra aliquid illi additur. Respondeo. Deus in Deuteronomio loquitur de præceptis cæremonialibus & iudicialibus à se datis, & prohibet Iudæis, ne aliquid addant ex ritu Gentilium, inter quos vixerant in Ægypto, & deinceps victuri erant in Palæstina. Hoc manifestè patet ex ca. 12. circa finem, vbi speciatim mandat, ne in sacrificiis imitentur Gentiles, qui falsis Diis offerebant suos filios & filias per ignem, sed hoc solum offerant, quod ipsis à Deo præscriptum est, nempe ex animalibus oues, capras, hœdos, boues, vitulos, columbas, passeres, turtures; ex fructibus terræ panem, similam, salem, thus, manipulum spicarum virentium, & triticum: ex liquoribus sanguinem, vinum, oleum, aquam. Et mox subdit: *Hoc tantùm facito Domino, nec addas quiquam, nec minuas.* Quod alibi his verbis expressit, *Non declinabis, vel ad dexteram, vel ad sinistram* (Deuter. 17. 20. & Iosue. 17.) Igitur obiectio, quæ sumitur ex Deuteronomio, habet hanc vim: Iudæi in veteri Testamento non poterant imitari ritum Gentilium in cæremoniis & sacrificiis: ergo Prælati Ecclesiæ in nouo Testamento non possunt leges Ecclesiasticas condere. Certè hæc conscientia nulla est. Alioqui nec Apostoli in Concilio Hierosolymitano potuissent legem condere de suffocato & sanguine, nec Paulus legitimè dedisse Corinthiis præceptum de matrimonio fidelium cum infidelibus. (1. Cor. 7. 12.) Porrò illud Christi, *Docete eos seruare omnia quæcunque mandaui vobis*, pro nobis facit contra aduersarios, idque dupliciter. Primò, quia Christus non solùm mandauit seruari præcepta Dei, sed etiam Prælatorum Ecclesiæ, iuxta illud, *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus & publicanus.* Et, *Qui vos audit, me audit: & qui vos spernit, me spernit.* Secundò, quia si Apostoli debebant docere Gentiles seruare omnia mandata Dei; cur dicunt aduersarij, mandata Dei esse impossibilia? An putant seruari oportere, quæ seruatu impossibilia sunt: Quod prætera obiicitur, legem Euangelicam per se sufficere ad salutem, verum quidem est, sed alio sensu, quàm Caluinistæ volunt. Est enim sufficiens, quia non tantùm comprehendit mandata, quæ immediatè à Deo dantur, sed etiam quæ ab hominibus authoritate Dei.

9. Secunda obiectio. Christus sæpè damnat præcepta humana, vt Marci 7. 7. *In vanum me colunt, docentes præcepta hominum.* Et Matt. 23. reprehendit Pharisæos quod *alligarent onera grauia*, id est, imponerent grauia præcepta. Respondeo. Christus reprehendit Pharisæos multis de causis. Primò, quòd docerent aliqua, quæ repugnarent præceptis diuinis, vt v. g. potius offerendum esse templo, quàm subueniendum parentibus (Marci 7. 11.) Secundò, quòd darent aliis multa præcepta, quæ ipsi non seruarent. Matth. 23. 4. Tertiò, quòd darent quædam inutilia. (Marci 7. 4.) Quartò, quòd sua minutiora pluris facerent, quàm diuina: imò quòd diuina negligerent (Matt. 3. 23. & Marci 7. 8.) Addit tamen, quòd aduersarij dissimulant, non solùm diuina, sed etiam humana seruanda esse, licet minutiora videantur. Sic enim ait apud Matthæum loco citato; *Hæc oportuit facere, & illa non omittere.*

10. Tertia obiectio. Christus abrogauit leges Mosaïcas, tum propter earum multitudinem, tum propter difficultatem, ergo Christianis non debent imponi leges Pontificiæ, quæ multò plures & difficiliores sunt, quàm Mosaicæ, alioqui durior esset conditio Christianorum, quàm olim Iudæorum, quod est contra illud Christi, *Iugum meum suaue est, & onus meum leue.* Quo argumento vtitur Aug. epist. 119. ad Ianu. c. 19. vbi conqueritur tolerabiliorem fuisse conditionem Iudæorum, quàm modo sit Christianorum, quia Iudæi, tametsi haberẽt multa præcepta, habebãt

tamen diuina: Christiani, & plura habent quàm Iudæi, & non habent diuina, sed humana. Respondeo. Christus abrogauit leges Mosaicas non præcisè propter multitudinem & difficultatem, sed etiam propter alias causas, quas c. 4. quæst. 8. commemoraui. Primò, quia erant imperfectæ; (Hebr. 7. 18.) Secundò, quia erant vmbræ futuri luminis, ideoque adueniente lumine debebant euanescere. (Hebr. 10. 1.) Deinde, falsum est, leges Pontificias esse plures & grauiores, quàm fuerint Mosaicæ. Nam primò, quod attinet ad multitudinem, leges Mosaicæ quæ obligabant omnes Iudæos, erant plurimæ, præsertim de purificationibus, sacrificiis, oblationibus, delectu ciborum; at Ecclesiasticæ, quæ quidem obligent omnes Christianos, vix sunt quatuor aut quinque, nempe de seruandis festis, ieiuniis, confessione annua, & communione in Paschate. Reliquæ omnes, quæ continentur in iure canonico, vel non sunt leges propriè dictæ, quæ obligent in conscientia, sed piæ tantùm constitutiones, quæ nos dirigunt, vel certè non pertinent ad omnes, sed ad paucos, ac nominatim ad eos, qui cupiunt ad sacros ordines promoueri, vel iudices Ecclesiastici constituti sunt: vel denique, non tam nouæ leges, quàm legis diuinæ explicationes censeri debent. Similiter, quod attinet ad grauitatem, multò seueriores erant Mosaicæ, quàm sint nostræ Ecclesiasticæ: Nam nostræ, quæ omnes obligant, nihil aliud sunt, quàm determinationes quædam legum diuinarum, & nullam molestiam aut difficultatem illis superaddunt. Nam leges diuinæ obligant nos, vt aliquando ieiunemus, confiteamur, communicemus, ab opere seruili abstineamus. At Ecclesia determinat tempus, quo illa præstanda sint.

Porrò Augustinus, cuius authoritas obiicitur, planè pro nobis est. Nam loco citato expressè approbat non modò præcepta Dei, sed etiam Ecclesiæ & Conciliorum: & solum reiicit quosdam abusus, qui contra communem Ecclesiæ consuetudinem in quibusdam locis irrepserant. Verba eius sunt hæc; *Quòd autem instituitur præter consuetudinem, vt quasi obseruatio sacramenti sit, approbare non possum.* Et paulò post; *Hoc nimis doleo, quia multa, quæ in diuinis libris saluberrima præcepta sunt minus curantur, & tam multis præsumptionibus sic plena sunt omnia, vt grauius corripiatur, qui per octauas suas terram nudo pede tetigerit, quàm qui mentem vinolentia sepelierit. Omnia itaque talia quæ neque sanctarum scripturarum authoritatibus continentur, nec in Conciliis Episcoporum statuta inueniuntur, nec consuetudine vniuersæ Ecclesiæ roborata sunt, resecanda existimo.* Hæc & plura Augustinus. Ex quibus perspicuum est, nullo modo fauere illum Caluinistis, sed omnino nobiscum sentire, quia disertè admittit statuta Episcoporum, & consuetudinem Ecclesiæ, quæ à Caluinistis oppugnantur.

QVÆSTIO II.

An Principes sæculares habeant potestatem condendi leges ciuiles obligantes in conscientia?

1. Primus error est Waldensium & Anabaptistarum, qui simpliciter negant. Alter Caluini, qui tametsi li. 4. Inst. ca. 20. doceat contra Anabaptistas, in Ecclesia debere esse leges ciuiles, tamen cap. 10. §. 5. negat eiusmodi leges obligare in conscientia: quod etiam sensit Ioannes Gerson de vita spirituali, lect. 4. Almaynus de potestate Ecclesiastica, q. 1. ca. 10. & vt aliqui volunt, Nauarrus in Manuali cap. 23. nu. 55. Et probatur. *Primò*, quia potestas politica est merè temporalis, ergo nihil ei cum conscientia. *Secundò*; quia finis legum ciuilium est pax externa: non autem pax conscientiæ. *Tertiò*, Princeps sæcularis non iudicat de internis, sed tantum de externis. *Quartò*, non potest infligere pœnam spiritualem: ergo nec ad illam obligare. *Quintò*, non potest absoluere in conscientia; ergo nec ligare. *Sextò*, non intendit ligare sub peccato. *Septimò*, aliàs idem peccatum bis puniretur, semel hic à principe sæculari, & semel à Deo post hanc vitam. *Octauò*, magis obligat minutissima lex diuina, quàm grauissima humana: sed minutissima diuina, quæ prohibetur mendacium officiosum, solùm obligat conscientiam sub peccato veniali: ergo grauissima humana sub nullo obligat.

2. Prima Conclusio. Christiani Principes habent potestatem condendi leges ciuiles. Ita D. Augu. l. 19. de ciuit. Dei, c. 17. Et colligitur ex illo Prouerb. 8. 15. *Per me reges regnant, & legum conditores iusta decernunt.* Ratio est, quia Principes habent potestatem regendi subditos in rebus ciuilibus; hoc. a. non possunt præstare sine legibus ciuilibus: ergo habent potestatem condendi leges ciuiles. Maior patet ex Apostolo, Rom. 13. Minor probatur, quia subditi debent habere aliquam regulam, quam sequantur in commerciis & contractibus ciuilibus. Hæc autem regula non potest esse alia quam lex ciuilis, authoritate Principis constituta. Nam neque sola lex naturalis sufficit, cum non descendat ad particularia, neque lex Mosayca, quia illa iam abrogata est; neque lex Euangelica, quia illa solum tractat de rebus diuinis & cœlestibus: ergo necessaria est lex ciuilis, à Principe constituta.

3. Dices, Sufficit arbitrium Principis sine lege. Nam Princeps solo arbitrio potest regere suos subditos, vt olim factum est apud Rom. quorum Respublica trecentis annis, teste Liuio, sine legibus fuit gubernata. Resp. Arbitrium Principis aliquo modo potest sufficere, quando & Princeps est sapiens, & paucos habet subditos. Absolutè tamen non sufficit, vt docet Arist. lib. 3. Polit. cap. 11. Et probatur 1. quia sæpè contingit Principem esse malum, aut imprudentem, aut personarum acceptorem: ergo si in tali casu sufficeret arbitrium Principis, iam malè gubernaretur Resp. 2. quia quotiescunque moreretur Princeps, & alius illi succederet, toties oporteret mutari modum gubernandi. Non enim omnes Principes habent idem ingenium aut cõplexionem. Hinc autem sequerentur multa alia incommoda, quæ tamen cessant, quando Principes gubernant suos subditos iuxta constantes ac iustas leges.

4. Secunda Conclusio. Leges ciuiles, quæ verè leges sunt, obligant in conscientia. Ita D. Thom. q. 96. ar. 4. & alij Scholastici in 2. d. 44. Ratio est, quia quamuis huiusmodi leges sint iuris humani: tamen diuini iuris est, vt ipsis obtemperemus: ergo in conscientia tenemur ipsis obtemperare. Hinc illud Apostoli Rom. 13. 2. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Et infrà v. 5. *Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.* Et 1. Petr. 2. 13. *Subditi estote propter Deum, siue Regi quasi præcellenti, siue Ducibus tanquàm ab eo missis, ad vindictam malefactorum.* Simile argumentum sumi potest ex iure naturali. Sicut enim ius diuinum præcipit, sic etiam ratio naturalis dictat, obediendum esse legitimis superioribus: quod autem ratio naturalis dictat esse faciendum, hoc in conscientia tenemur facere.

5. Tertia Conclusio. Hanc potestatem condendi leges ciuiles obligantes in conscientia habet Imperator in Imperio, Rex in suo Regno, & quælibet Respubl. libera, quæ in temporalibus non subest Imperatori, aut Regi, cuiusmodi est Resp. Veneta & Genuensis. Non autem alij Principes, Comites, aut Barones, qui vel Imperatori, vel alicui Regi, vel Reipublicæ liberæ subiecti sunt, nisi ex ipsorũ concessione

vel priuilegio. Ita Dominicus Sot. li. 1. de iust. q. 1. a. 3. Suarez li. 1. de leg. c. 7. 8. & 9. & alij ibidem citati. Ratio est, quia illi omnes & soli possunt propria authoritate condere leges ciuiles, qui in suis regnis ac prouinciis habent supremam iurisdictionem temporalem: tales sunt Imperator, Reges, & Respublicæ liberæ, non autem alij, qui illis in temporalibus subiecti sunt.

6. Quæres 1. An leges Imperatoriæ vim habeant in regnis imperio non subiectis, præsertim ea ex parte, quâ per proprias leges illis derogatum non est? Resp. Hoc definiri non potest, nisi ex praxi & consuetudine cuiusque regni. Vide Suarez loco citato c. 8. vbi speciatim agit de praxi & consuetudine trium regnorum Galliæ, Hispaniæ, & Lusitaniæ.

7. Quæres 2. an ius condendi leges ciuiles pertineat ad Regem, aut potius ad Reginam: quando Regina iure hæreditario accipit Regnum, & Rex aliunde assumitur ratione matrimonij? Aliqui putant ad vtrumque pertinere in tali casu; quod tamen videtur absurdum. 1. quia contra ius naturale est, vt sint duo capita eiusdem regni, cum æquali potestate. 2. quia sequeretur magna perturbatio, si Rex dissentiret à Regina, & tamen vterque vellet esse caput administrationis. Alij ergo dicunt iurisdictionem regni, ac proinde potestatem condendi leges, ad solum virum, non ad fœminam pertinere, præsertim post matrimonium legitimè contractum: etiamsi vir sit extraneus, & regnum ad fœminam iure hæreditario delatum sit. Ratio est, quia fœmina iure naturali & diuino debet esse sub potestate viri, non autem vir sub potestate fœminæ, iuxta illud 1. Corint. 11. 3. *Caput mulieris est vir*. Et 1. Timoth. 2. 12. *Docere autem mulieri non permitto, neq; dominari in virum*. Et confirmatur, quia administratio dotis, iure communi transit ad virum, sed in hoc casu, regnum est quasi dos, quam secum adfert Regina ad matrimonium: ergo administratio regni transit ad virum.

8. Alij denique distinguunt, asserentes. *Primò*, virum qui Reginam hæreditariam in vxorem ducit, iure Regem appellari. *Secundò*, Reginam ei subditam esse in administratione domus seu familiæ. *Tertiò*, ius tamen gubernandi regnum, condendi leges ciuiles pertinere ad Reginam, nec Regem quicquam posse facere, Regina dissentiente. Prima pars probatur, quia vir, iure matrimonij gaudet titulo & honore vxoris; sicut è contrario, vxor gaudet titulo & honore mariti, vt statuitur in Authentica. *De Consulibus*, cap. 2. collat. 8. & in L. *Mulieres*, C. de dignitatibus. Et ratio est, quia vir & mulier iure matrimonij sunt vna caro, ac proinde communi honore ac titulo gaudere debent. Secunda pars patet ex Apostolo loco citato, vbi vult mulierem in re domestica subiectam esse viro, non autem dominari in virum. Tertia probatur, quia ius gubernandi regnum & condendi leges, non potest æqualiter ad vtrunque pertinere, vt iam ostensum est: nec iure matrimonij transferri potest ad solum virum, quia licet administratio dotis, iure communi transeat ad virum, hoc tamen non habet locum in regno, sed in aliis rebus, quæ dotis nomine afferuntur. Ratio est, quia quando ius regni administrandi collatum est alicui certæ personæ & illius hæredibus, non potest in alium transferri sine consensu illius, à quo collatum est. Cum ergo ab ipso regno collatum sit huic personæ, non potest sine consensu totius regni transferri in extraneum. Neque lex matrimonij habet per se vim trãsferendi. Idem fit in iure patronatus. Nam præsentatio quæ ad fœminam pertinebat ante matrimonium etiam post matrimonium contractum ad eam pertinet, neque transit ad virum, nisi de consensu vxoris. Hinc patet, si in regni administratione, vel in lege ferenda, dissentiret Rex à Regina, non Regi sed Reginæ obtemperandum esset. Secus est de administratione familiæ. Nec obstat illud Apostoli, *Docere mulieri non permitto*. Hoc enim intelligitur de doctrina & prædicatione Euangelij, non autem de doctrina, seu potius directione, quæ fit per leges. Vide Baldum, Alciatum, Tiraquellum, & alios apud Vasquez disp. 153. ca. 3.

9. Ad argumenta initio allata sic respondeo. *Ad 1.* negatur consequentia, quia potestas politica dicitur merè temporalis, ratione obiecti, quia præcipit actiones rerum temporalium. Nihilominus ratione obligationis potest dici spiritualis, quia obligat conscientiam. Nam Deus vult, vt etiam in actionibus externis & sæcularibus obediamus potestati politicæ, & ideo iure diuino tenemur ei obedire. *Ad 2.* finis quidem legum ciuilium est pax externa, sed tamen in conscientia nos obligant, vt hanc pacem seruemus. *Ad 3.* Non necesse est, vt Princeps sæcularis iudicet de internis, sed satis est, quod imponat legem externam, quæ in conscientia coram Deo nos obliget. *Ad 4. & 5.* negatur sequela, quia cum Princeps in condendis legibus vtatur authoritate Dei (Rom. 13. 4. & Prouerb. 8. 15.) potuit illi Deus permittere, vt obliget *subditos in* conscientia, nõ tamen, vt iudicet de internis, *aut infligat* pœnam internam & spiritualem. *Ad 6.* Non opus est, vt Princeps intendat obligare subditos sub peccato, sed sufficit, quòd intendat eos obligare ad præstandum id quod præcipitur. Nam si hoc intendit, iam veram & propriè dictam legem instituit. Huiusmodi autem lex necessariò obligat in conscientia. Nec est in potestate Principis, vt veram legem instituat, & subditos obliget ad præstandũ quod præcipitur, & tamen non obliget in conscientia. Sicut non est in mea potestate vt voto castitatis obstringam me ad seruandam castitatem, & non obstringam me in conscientia. *Ad 7.* Non est nouum aut absurdum, vt idem peccatum bis puniatur. Nam furta & homicidia non solùm puniuntur à Deo, sed etiam à magistratu. *Ad 8.* Maior dupliciter intelligi potest. Primò, quòd minutissima lex diuina magis obliget, id est, sub maiori *peccato*, quàm grauissima humana. Sic falsa est. *Secundò, quòd magis*, id est firmiùs nos obliget. Sic *vera est*, quia lex diuina est firma, humana mutari potest.

QVÆSTIO. III.

An leges humanæ obligent sub peccato mortali?

1. Dictum est leges humanas, tam ciuiles, quàm Ecclesiasticas, obligare in conscientia. Nunc quæritur, an obligent sub peccato mortali, an tantùm sub veniali? Loquor autem de legibus humanis, quæ verè leges sunt, vt excipiam quasdam constitutiones humanas, quæ non habent vim legis aut præcepti, sed tantùm directionis aut consilij, quia scilicet, qui eas proponit, non intendit obligare subditos, sed tantùm dirigere. Igitur de veris legibus sermo est.

2. Prima Conclusio. Leges humanæ, tam ciuiles quàm Ecclesiasticæ, semper obligant sub peccato. Ratio est, quia semper obligant in conscientia, vt dixi, ergo semper sub peccato. Nam quidquid fit contra obligationem conscientiæ, peccatum est. Et confirmatur, quia qui non obedit mandato superioris in re licita, & honesta, facit contra ius diuinum, ac proinde peccat, iuxta illud Rom. 13. 2. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit*: ergo sub peccato tenetur obedire & non resistere.

3. Secunda Conclusio. Leges humanæ aliquando obligant sub mortali, aliquando sub veniali. Ita Suarez lib. 3. de legibus, cap. 24. & seq. Vasquez disp. 158. & alij passim. Ratio est, quia semper obligãt sub peccato, vt dixi; ergo pro qualitate materiæ & circunstantiarum, nunc sub mortali, nunc sub veniali

Et confirmatur, quia leges diuinæ & humanæ tametsi differant quoad firmitatem, quòd humanæ abrogari possint ab homine, non item diuinæ, tamen non differunt quoad obligationem. Vtræque enim obligant iure diuino & naturali. Nam sicut iuris diuini ac naturalis est seruare leges diuinas, sic etiam, seruare humanas. At diuinæ aliquando obligant sub mortali, cuiusmodi est lex prohibens homicidium, adulterium, idololatriam: aliquando sub veniali, cuiusmodi est lex prohibens mendacium. Ergo idem dici potest de humanis.

4. Sed iam manet difficultas, vnde discerni possit, an lex aliqua humana obliget sub mortali, an sub veniali? Suppono, aliud esse legem humanam obligare sub mortali: aliud transgressorem legis humanæ peccare mortaliter. Hoc posterius latiùs patet. Nam transgressor non solùm peccat mortaliter, quando violat legem obligantem sub mortali, sed etiam quando ex contemptu violat legem obligantem sub veniali. Idem est in opposito puncto. Nam transgressor nō solùm peccat venialiter, quando violat legem obligantem sub veniali, sed etiam quando ex imperfecta deliberatione violat legem obligantem sub mortali. Igitur non disputamus hîc an transgressor legis peccet mortaliter, an venialiter, sed solùm, an lex obliget sub mortali, an sub veniali? Et vnde colligi id possit? Aliqui putant id colligi ex intentione legislatoris, si de ea constet. Alij ex verbis ipsius legis. Alij ex pœna apposita in transgressores. Alij ex grauitate, vel leuitate materiæ, quam lex præcipit aut prohibet. Hinc variæ à variis assignantur regulæ, quæ breuiter examinandæ sunt.

5. Prima Regula. Ex sola intentione legislatoris pendet quòd lex obliget sub mortali aut veniali, ac proinde si constet legislatorem velle, vt obliget sub mortali, obligabit sub mortali: si sub veniali, obligabit sub veniali. Ita Angelus, Syluester, Armilla, Caietanus, & Corduba, teste Suarez li. 3. de legibus, cap. 25. num. 3. Et probatur 1. quia apud quosdam religiosos sunt præcepta obedientiæ, quæ etiam de rebus minimis obligant sub pœna excommunicationis. At hæc tam grauis obligatio circa res minimas, nō potest aliunde oriri, nisi à sola intentione legislatoris. 2. Similiter Deus imposuit Adæ grauissimum præceptum in re minima, obligās sub reatu æternæ mortis.

6. Hanc tamen Regulam meritò non admittit Suarez, nisi intelligatur de intentione legislatoris iusta & rationabili. Non esset autem iusta & rationabilis, si legislator in materia leui vellet obligare subditos sub peccato mortali. Nec obstant argumenta contraria. Nam materia quæ in se leuis apparet, potest esse grauis in ordine ad finem à legislatore intentum. Atque ita sæpè fit apud religiosos, quorum proximus finis est, contendere ad summam perfectionem, quæ in hac vita haberi potest. Ad hāc perfectionem obtinendam requiruntur varia media, quorum aliqua, tametsi in se parui momenti esse videantur, tamē respectu illius finis, valde vtilia ac necessaria censeri possunt. Itaque præcepta, quæ dantur de eiusmodi mediis, non æstimantur obligare in materia leui, sed potius in graui. Idem est de præcepto Adæ imposito. Nam abstinentia à fructu arboris, quæ illi præcipiebatur, tametsi in se esset parua, tamen respectu finis erat grauissima, quia præcipiebatur illi in recognitionem obedientiæ Deo debitæ, & quasi in tributum humanæ subiectionis ad Deum, vt bene notat Suarez loco citato, nu. 15.

7. Secunda regula. Si verba legis quibus aliquid præcipitur aut prohibetur, spectentur secundùm suam vim & propriam significationem, non potest ex iis præcisè colligi, an legislator velit obligare subditos sub mortali, an sub veniali, nisi hoc expressè addatur. Ita Nauarrus in Manuali cap. 23. nu. 50. Caietanus in 2. 2. q. 186. art. 9. ad 3. Suar. li. 3. c. 26. nu. 6. & plures alij. Ratio est, quia verba *præcipiendi* & *prohibendi* possunt esse communia cuicunque legi, siue obliget sub mortali, siue sub veniali. Sicut enim legislator potest vti verbo *prohibendi*, quando fert legem prohibentem furtum, aut homicidium, sic etiam quando fert legem prohibentem mendacium: aut verbum otiosum.

8. Tertia Regula. Si verba legis spectentur ex vsu Ecclesiastico, iam omnia verba *præcepti*, aut *prohibitionis*, posita in lege canonica, significant obligationem sub peccato mortali, nisi ex aliis verbis appositis contrarium colligatur. Ita Nauarrus loco citato, Medina cap. de ieiunio, q. 7. & Alphonsus à Castro li. 1. de lege pœnali c. 5. Et probatur ex Clemētina, *Exiui de paradiso*, §. *Dum igitur*, vbi Pontifex agens de Constitutionibus S. Francisci, dicit transgressionem earum aliquando esse mortalem *ex vi verbi*, aliquando non. Tunc autem putat esse mortalem *ex vi verbi*, quando apponitur verbum *præcepti*, aut *prohibitionis*. Hinc infert Nauarrus, verbum præcipiendi, & prohibendi, in legibus Ecclesiasticis, significare animum obligandi sub mortali, non quidem ex sua primaria significatione, sed ex vsu & consuetudine Ecclesiastica. Addit aliter rem habere in legibus ciuilibus. Nam Principes sæculares nunquam declararunt, se verbo *præcipiendi* velle inducere obligationem sub mortali.

9. Hanc regulam oppugnat Vasquez disput. 158. cap. 4. Primò, quia ex ea sequitur, liberum esse legislatori, in quacunque materia, obligare sub mortali aut veniali, prout ipsi visum esset, quod falsum est. Nō enim potest efficere, vt lex iusta in re graui obliget tantùm sub veniali: nec item, vt in re leui obliget sub mortali. Secundò, quia verbum *præcipiendi* non aliter accipitur in lege ciuili, quàm Ecclesiastica. Vtrobique enim accipitur, vt indifferēter potest significare obligationem sub mortali, aut veniali. Nec oppositum colligitur ex Clementina citata. Nam Pontifex ibi non definit, quando lex obliget sub mortali, & quando sub veniali. Solùm respondet ad quæstionem sibi propositam, quæ erat hæc, *An fratres Franciscani ad omnia tam præcepta, quàm consilia Euangelica, ex professione sua Regulæ obligarentur?* Ac primò dicit, non obligari ad ea consilia, quæ in Regula non exprimuntur. 2. Ad ea verò, quæ exprimuntur verbo *præcipiendi*, obligari sub mortali. 3. Ad alia, quę sic non exprimuntur, non item. Vbi duo vult significare. Vnum est, quòd S. Franciscus in suis Constitutionibus aliquando vsus sit verbo *præcipiendi*, & tunc intenderit obligare: aliquando non sit vsus tali vel æquipollenti verbo, & tunc non intenderit obligare, sed tantùm dirigere. Alterum, quòd ex verbo *præcipiendi* colligatur obligatio sub mortali, non quidem simpliciter, sed in re graui. Erat enim res grauis de qua agebatur. Vide similem responsionem Nicolai III. Pontificis in cap. *Exiit*: de verb. significat. in 6.

10. Quarta Regula. Ex sola grauitate pœnæ, quæ transgressoribus imposita est, discerni potest legem humanam obligare sub mortali. Hæc regula potest dupliciter intelligi. *Primò*, quòd ex eo præcisè lex obliget sub mortali, quia grauis pœna imposita est transgressori. Sic falsa est, quia si legislator ferret legem, cuius transgressio non multum obesset bono communi, talis lex non obligaret sub mortali, etiamsi grauissimam pœnam minaretur transgressori. *Secundò* ergo potest intelligi, quòd grauitas pœnæ quam prudens legislator imposuit trangressoribus, sit magnum

signum, materiam legis esse grauem, ac proinde legem obligare sub mortali. Sic vera est, hoc sensu asseritur à Suarez lib.3. cap.26. n.4. Et ratio est, quia prudens legislator non solet grauem pœnam imponere, nisi in re magni momenti. Iuxta hanc regulam rectè dixit Scotus in 4.dist.1.q. 6. prope finem. Quoties lex Mosaica comminabatur transgressori, his verbis, *Peribit anima illa de populo suo*, id est, quoties pœnam mortis imponebat transgressori alicuius legis, semper materiam illius legis fuisse grauem, ac proinde sufficientem ad peccatum mortale. Vide etiam Aug.l.2. de Baptismo.c.6.

11. Quinta regula. Ex grauitate & vilitate materiæ colligendum est, an lex humana, obliget sub mortali, an sub veniali. Nam si res, quæ præcipitur aut prohibetur, magni momenti est, & valde vtilis ad commune bonum vel promouendum, vel impediendum, iam præceptum obligat sub mortali, nec est in potestate legislatoris, vt non obliget sub mortali. Similiter si parui momenti est, nec multum prodesse, aut obesse potest, iam obligat sub veniali tantùm, nec est in potestate legislatoris vt obliget sub mortali, ita Vasquez disp.158. c.4 & alij ab eo citati. Ratio illius est, quia quamuis pendeat ex voluntate legislatoris, præcipere & non præcipere, tamen posito simul præcepto, vis obligandi deriuatur ex iure naturali & diuino. Nam vtrumque ius statuit, obediendum esse superiori præcipienti. Ergo quantitas obligationis non pendet ex voluntate legislatoris, sed ex quantitate materiæ, quæ præcipitur, vel prohibetur. Simile est in voto & iuramento. Quamuis enim in potestate vouentis & iurantis sit, vouere & iurare, non tamen in potestate ipsius est, obligare seipsum sub mortali & veniali, quia posito voto & iuramento, obligatio nascitur ex iure naturali, iuxta naturam voti & iuramenti, & materiam vtriusque, non autem ex voluntate vouentis aut iurantis.

12. Hanc regulam partim approbat, partim reiicit Suarez lib.3. ca.27.n.4. & sequentibus. Nam ex vna parte fatetur, legislatorem non posse obligare subditos sub peccato mortali in re leui; ex altera negat non posse obligare sub veniali in re graui. Quamuis enim (ex ipsius sententia) materia grauis sufficiat ad obligationem sub mortali, si legislator velit, non tamen sufficit, si non velit. Ratio eius est, quia obligatio sub peccato mortali est effectus quidam moralis, qui pendet à voluntate, & consensu legislatoris: ergo sine ipsius voluntate & consensu non potest oriri: ergo quando legislator, etiam in materia graui, non vult obligare sub mortali, non oritur obligatio sub mortali.

13. Puto nihilominus (saluo meliori iudicio) sententiam Vasquez defendi posse eo sensu quo ab ipso asseritur. Est autem hic sensus: Quando legislator verè obligat subditos in re graui, ita vt transgressio legis notabiliter obsit bono communi, tunc non est in potestate illius, vt obliget tantùm sub veniali, quia non est in eius potestate, vt transgressio, quæ notabiliter obest bono publico, sit tantum venialis. Et hoc optimè videtur confirmari à simili de voto. Nam quando quis in materia graui verè obligat se Deo per totum (vt si voueat perpetuam castitatem) non est in eius potestate, vt transgressio illius voti sit tantum venialis. Idem est de iuramēto. Nam qui in re graui obstrinxit se per iuramentū, non potest efficere, vt violatio iuramenti sit peccatum veniale, & non mortale. 14. Et confirmatur, quia ex contraria sententia sequeretur 1. quòd Princeps qui fert legem aliquam in re grauissima, posset per eam aliquos obligare sub mortali, aliquos sub veniali pro suo arbitrio, & sic aliqui transgressores peccarent mortaliter, aliqui venialiter. 2. quòd religiosi, qui vouent perpetuam castitatem, paupertatem, & obedientiam, possent se velle obligare per huiusmodi vota sub peccato tantùm veniali. Vtrumque videtur absurdum.

14. Porrò, illa propositio quæ obiicitur, *Obligatio sub mortali est effectus moralis, qui pendet à voluntate legislatoris*, potest dupliciter intelligi. 1. quod pendeat à sola voluntate legislatoris. Sic falsa est. 2. quòd simul pendeat à materia legis. Sic vera est. Nam licet obligatio præcisè sumpta pendeat à voluntate & potestate legislatoris, tamen quòd obligatio illa sit sub mortali aut veniali, videtur pendere à materia legis, vt explicatum est.

15. Ex dictis colligi possunt duæ breues regulæ. Vna; quando legislator in re graui obligat subditos, tunc obligatio est sub mortali: quando in re leui, tunc est sub veniali. Altera, quando prudens legislator apponit grauem pœnam in transgressores, tunc signum est, materiam legis esse grauem, ac proinde legem obligare sub mortali, Vide plura apud authores citatos.

QVÆSTIO IV.

An humanæ leges obligent cum periculo vitæ?

1. PRima opinio est, omnes leges humanas communiter obligare ad sui obseruationem cum periculo vitæ, nisi aliquando in aliquo casu ex benignitate legislatoris contrarium constet. Ita Caietanus q. 96. art.4. vbi putat hoc esse tam certū, vt oppositum sit erroneum. Et probat tripliciter. *Primò*, quia quilibet homo, non tantùm quoad bona externa, sed etiam quoad propriam vitam, est pars communitatis: ergo non solùm bona externa, sed etiam propriam vitam debet exponere periculo pro bono communi, quando necesse est: ergo lex quæ respicit bonum commune, potest illum ad hoc obligare. *Secundò*, quia potius moriendum est, quàm peccatum committendum; ergo potiùs moriendum, quàm lex humana violanda. Nam violatio legis humanæ, peccatum est. Sicut ergo lex humana semper obligat sub peccato, ita semper cum periculo vitæ. *Tertiò*, quia de plerisque legibus constat, quòd obligent cum tali periculo. Huiusmodi sunt hæ. 1. Lex quæ prohibet Sacerdoti celebrare Missam sine veste sacra & calice consecrato. 2. quę prohibet contrahere matrimonium cum consanguinea. 3. quæ præcipit militi, vt maneat in statione tempore belli. 4. quæ præcipit Parocho, vt maneat in parochia tempore pestis. 5. quę prohibet communicare in sacris cum excommunicato. 6. quæ prohibet Carthusianis esum carnium. Nam in his omnibus potius moriendum est, quàm aliquid contra legem committendum.

2. Secunda opinio est contraria, nullam legem humanam obligare, vel etiam, posse obligare cum periculo vitæ. Ita Almaynus, vt refert Suar. lib.3.cap. 30. num. 2. Ratio est, quia lex humana non potest præcipere opera supererogationis: at dare vitam propter legem humanam, est opus supererogationis, & longè difficillimum; ergo lex humana non potest illud præcipere. 2. quia conseruare vitam est de lege naturæ: ergo nulla lex humana potest contrarium præcipere.

3. Tertia opinio est media: aliquando leges humanas obligare cum periculo vitæ, aliquando non. Ita reliqui ferè Scholastici & Casuistæ. Non tamen eodem modo id explicant. Nam Angelus in Summa, v. *Excommunicatio*. 8. num. 18. putat leges humanas in duobus tantùm casibus obligare cum periculo vitæ. *Primò*, in causa fidei ac religionis. *Secundò*, in defensione

defensione Reipublicæ. Ratio, quia in his casibus maioris momenti est seruare legem, quàm vitam propriam. Nam & negotiũ fidei ac religionis, & bonum publicum priuatæ vitæ præferendum est. Aliqui recentiores putant tunc solùm obligare cum tali periculo quando legislator præuidens tale periculum, nihilominus obligat subditos, vt si Episcopus tempore pestis præciperet Parocho, ne fugiat.

4. Prima Conclusio. Certum est, legem humanam aliquando posse obligare cum periculo vitæ ad sui conseruationẽ. Ita præter citatos Authores Dominicus Sotus lib. 1. de iustitia & iure, q. 6. art. 4. Suar. lib. 3. c. 30. n. 4. Vasq. disp. 161. c. 1. & alii ab illis cit. Ratio est, quia in repub. debet esse sufficiens potestas ad conseruandum bonum commune: sed aliquando bonum commune postulat, vt aliquis exponat se periculo vitæ: Hoc modo Imperator in magna necessitate potest obligare militem, vt non deserat suam stationem, etiamsi ibi moriendum esset.

5. Secunda Conclusio. Ad discernendum, an lex humana obliget cum periculo vitæ, hæc regula seruanda est. Quando obseruatio legis humanæ plus confert communi bono Reipublicæ, aut communitatis, aut religionis, quàm conseruatio propriæ vitæ, tunc lex obligat cum periculo vitæ. Eodem modo, quando violatio legis humanæ plus nocet bono communi, quàm amissio propriæ vitæ, tunc etiam obligat cum periculo vitæ. Hinc à contrario dicendum est, tunc non obligare cum tali periculo, quando vtilitas, quæ nascitur ex legis obseruatione, non est tanti momenti, quanti est vita eius, qui obseruare debet legem. Ita Vasq. loco citato.

6. Hanc regulam optimè probat prima ratio Caietani, tametsi non probet id, quod volebat Caietanus. Nam ex eo, quòd quilibet homo est pars communitatis, non sequitur, quod in omni casu debeat exponere suam vitam pro bono communi, sed quòd in eo casu debeat id facere quando lex humana illum obligat, & obseruatio legis humanæ plus prodest bono communi, quàm conseruatio vitæ propriæ. Nam si contra fieret, id est, si conseruatio vitæ propriæ plus prodesset bono communi, quàm obseruatio legis humanæ, nullus obligaretur seruare legem cum periculo vitæ. Ratio est, quia lex humana nihil aliud respicit quàm bonum commune: ergo neminem intendit obligare cum dispendio boni communis. Esset autem dispendium, si quis seruando legem amitteret vitam, quando vita ipsius esset vtilior, quàm obseruatio legis.

7. Hinc sequitur *Primò*, contra Caietanũ, non passim, sed raro fieri, vt lex humana obliget cum periculo vitæ. Nam rarò fit, vt obseruatio legis plus prosit communi bono, quàm conseruatio vitæ. *Secundò*, sequitur, parum referre, an legislator præuideat periculum mortis, nec-ne. Hoc solum attendendum est, an id, quod præcipit lex, tanti momenti sit, vt potius seruanda sit lex, quàm vita conseruanda. Si non est tanti momenti, tunc lex non obligat cum periculo vitæ, etiamsi legislator periculum illud præuidisset. *Tertiò*, sequitur cum dicimus legem humanam non esse seruandam in periculo mortis, nos non dicere, committendum esse peccatum ad vitandam mortem (hoc enim in nullo casu licet) sed hoc solum dicere, legem in tali casu non obligare, ac proinde nullum esse peccatum, facere contra legem in illo casu. *Quartò*, sequitur, non fieri ex benignitate legislatoris, quòd lex aliqua non obliget cum periculo vitæ, sed fieri ex necessitate, quia legislator non potest obligare cùm tali periculo, quando bonum commune id non exigit. Et in eo differt à Deo, qui cum sit author vitæ & mortis, potest obligare cum periculo vitæ, quando vult. An autem de facto sit aliqua lex diuina, quæ tam seuerè obliget, non est huius loci. Videri potest Dominicus Sotus loco citato, vbi negat. Quid porro sentiendum sit de exemplis in prima opinione allatis, breuiter explicandum est per sequentes quæstiunculas.

8. Quæres 1. An metu mortis licitum sit celebrare Missam sine veste sacra, & aliis iure canonico requisitis? Respondeo affirmatiuè cum Paludano in 4. d. 13. quæst. 2. Antonino 3. part. tit. 13. cap. 6. Vasquez disp. 161. cap. 3. Ratio patet ex dictis, quia lex humana non obligat cũ dispendio vitæ, nisi quando bonum publicum id exposcit. Hoc autem non fit in proposito. Excipio casum, quo quis à Tyranno cogeretur celebrare sine vestibus & alijs requisitis, in cõtemptum legis aut religionis. Tunc enim potiùs moriendum esset, quàm in contemptum legis aut religionis aliquid committere. Et fortè præter hunc casum vix alius occurrit. Vide Suarez loco citato, n. 15.

9. Quæres 2. An metu mortis licitum sit contrahere matrimonium cum consanguinea in gradu lege humana prohibito? Respondeo cum Dominico Soto, Suarez & Vasquez locis citatis, licitum esse externo ritu contrahere, non tamen consummare. Nam exterius contrahere matrimonium cum consanguinea in tali casu, non est prohibitum nisi iure ecclesiastico, quod non obligat cum periculo vitæ. Consummare autem matrimonium sic contractum, est contra ius naturale, quia cùm reuera non sit legitimum matrimonium (lex enim humana non modò prohibet illud, sed etiam irritum esse vult) non potest consummari sine peccato fornicationis.

Dices, Sicut solo iure humano prohibitum est tale matrimonium, sic etiam solo iure humano est irritum. Ergo sicut ius prohibens contractũ, non obligat cum dispendio vitæ, ita nec ius irritans: Ergo est verũ matrimonium, quod sic contrahitur. Respondeo, Ius illud, quod prohibet, ne verbis contrahatur matrimonium, non est tanti momenti, vt obliget cum dispendio vitæ, quia non multùm aduersatur communi bono. At ius irritans est magni momenti, quia multa matrimonia contraherentur metu mortis, ex quibus sequerentur infinita incommoda.

10. Quæres 3. An Parochus teneatur obedire Episcopo mandanti, vt tempore pestis maneat in parochia cum periculo vitæ? Respondeo affirmatiuè. Primò, quia ex officio tenetur id facere, etiãsi Episcopus non mandaret. Nam *bonus pastor debet animam suam ponere pro ouibus suis* (Ioan. 10. 11.) Secundò, quia in tali casu bonum commune postulat, vt potiùs consulat aliorum vitæ spirituali, quàm suæ corporali.

11. Quæres 4. An metu mortis liceat communicare cùm excommunicatis? Respõdeo. Non licet cum illis cõmunicare in crimine, vt per se notum est. Nec fortasse in administratione & receptione Sacramentorũ, vt aliqui putant. Certum tamen est, licere in aliis rebus, nisi fiat in contemptum legis. Nam maioris momenti est, tueri authoritatem legis publicæ, quàm propriam vitam seruare. Vide plura apud Vasquez disp. 161. c. 4. & Suarez lib. 3. c. 30. n. 16.

12. Quæres 5. An Carthusiani teneantur abstinere à carnibus cum periculo vitæ? Respondeo. Longa iam cõsuetudine receptum est, vt abstineant. Et quia consuetudo illa legitimè est introducta, & à superiore approbata, habet vim legis. quæritur ergo, an obliget cũ periculo vitæ? Aliqui putant, religiosum nõ solũ posse, sed etiam debere vesci carnibus, si iudicio medicorũ nõ posset aliter iuuari. Ita Martinus de Magistris, Medina & Almaynus, citati apud Vasquez dis. 162. c. 1. Ratio est, quia seruare vitã, est iure naturali præce-

ptum, at nulla lex humana potest obligare contra ius naturale. 2. quia nullus Carthusianus posset puniri pœna mortis, etiamsi transgrederetur legem, quæ prohibet abstinentiam à carnibus; ergo nullus tenetur eam seruare cum periculo vitæ. 3. quia abstinentia à carnibus non est maius bonum, quàm conseruatio propriæ vitæ; nec esus carnium est maius malũ, quàm pati mortem: ergo propter abstinentiam à carnibus non est amittenda vita. Idem sentiunt Gerson in tract. de abstinentia Carthusianorum, Maior in 4. dist. 38. qu. 24. & Adrianus quodlib. 1. art. 3. ad 9. qui tamen excipiunt casum scandali.

13. Franciscus Victoria in Relectione de Temperantia, n. 8. docet, Carthusianum posse quidem in periculo mortis comedere carnes, si fiat sine scandalo, non tamen teneri; in quo dissentit à supradictis Authoribus. Distinguit tamen duplex periculum mortis. Vnum, quando nullus alius est cibus præter carnes. Alterum, quando est alius, sed tamen sine carnibus non putatur vita posse conseruari. In priori dicit vescendum esse carnibus: in posteriori liberum esse, vel vesci, vel abstinere: alii denique sic sentiunt. 1. Carthusianum posse & debere vesci carnibus, si alij cibi præter carnes non adsint. Hoc enim est iuris naturalis. 2. Nõ posse, si habeat alios cibos, etiamsi moriendum esset. Vide plura apud Vasquez loco citato.

QVÆSTIO V.

An leges humanæ possint obligare ad actus internos?

1. SEnsus est, an leges humanæ possint præcipere, aut prohibere actus internos? Aliqui simpliciter affirmant, vt Adrianus quodl. 1. art. 1. Albert. Pighius lib. 6. Hierarchiæ Ecclesiasticæ, ca. 26. Rosella v. *Hæreticus*, Ioannes Medicina c. de oratione, q. 15. & nonnulli alij. Et probatur *Primò*, quia Ecclesia præcipit, vt fideles singulis annis confiteãtur sua peccata, etiam purè interna. *Secundò*, quia dispensat & irritat vota interna: ergo potest etiam præcipere, aut prohibere actus internos, cum sit par ratio. *Tertiò*, quia prohibet violari dies festos, etiã per peccata cordis. *Quartò*, quia in multis canonibus excommunicantur illi, qui credunt contra id, quod ibi definitur: ergo pro solo interno peccato intellectus infligitur pœna excommunicationis: ergo Ecclesia habet potestatẽ in actus internos. *Quintò*, quia si quis in corde tantùm fouisset hæresim, ac deinde ore confiteretur se illam fouisse, puniretur vt hæreticus: ergo, &c. *Sextò*, Monachus Benedictinus, qui sine licentia Præpositi, animo accusandi illum, confert se ad curiam Regis, excommunicatur in Clementina 1. de statu Monachorum: ergo Ecclesia punit actum internum. Eodem modo in Clementina, *multorum*, de hæreticis, excommunicantur Inquisitores, qui vel ex odio, vel amore, vel spe lucri contra conscientiam suam, non procedunt contra hæreticos. *Septimò*, quia in cap. *Dolentes*, de celebratione Missarum, præcipitur attentio in recitandis horis canonicis. *Octauò*, quia in cap. *Commissõ* de electione, in 6. statuitur, vt ille, qui susceperit beneficium parochiale sine intentione suscipiendi debitum ordinem intra annum, debeat resignare beneficium, & restituere fructus illius anni.

2. PRIMA CONCLVSIO. Actus purè interni, qui nullo modo exteriùs se produnt, non cadunt sub legem humanam. Ita D. Th. q. 91. art. 4. & q. 100. art. 9. & multi alij apud Vasquez disput. 160. c. 2. nu. 5. Probatur *Primò*, quia legislator non potest præcipere aut prohibere actus, de quibus non potest sententiam ferre: at non potest sententiam ferre de internis actibus, quia sunt occulti: ergo non potest illos præcipere aut prohibere. Major patet, quia sententia in eo solùm differt à lege, quòd lex sit quoddam præceptum vniuersale, sententia verò sit declaratio legis in particulari: ergo qui non potest ferre sententiã de actibus internis, non potest etiam de iis legem statuere. *Secundò*, Illud tantùm cadit sub præceptum legis, ad quod faciendum lex potest cogere, cum eiusdem potestatis sit, præcipere, obligare, cogere, punire: sed legislator non potest cogere ad actus internos: ergo nec potest illos præcipere.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Actus interni qui per externa opera vel signa manifestãtur, possunt aliquãdo cadere sub legem humanam: non quidem primariò & per se, sed secũdariò, & ratione externi operis, quod per se præcipitur aut prohibetur, v.g. Actus internus, quo quis efficaciter vult facere externum opus, quod prohibitũ est lege humana, aut omittere, quod præceptum est, potest cadere sub legem humanã: non quod lex per se præcipiat aut prohibeat talem actũ, sed quia præcipit aut prohibet opus externum, cuius bonitas aut malitia deriuatur in actũ internũ.

4. Ad primum argumentum contrarium respondeo, duplex esse præceptum de confessione annua: vnum Ecclesiasticum, quo iubemur suscipere Sacramentum absolutionis: alterum diuinum, quo iubemur integrè cõfiteri, etiam interiora peccata. Itaque si quis accedat confessarium, & absolutionem petat, non peccabit contra præceptum Ecclesiasticum, nec incurret pœnas lege Ecclesiastica constitutas, etiamsi omitteret peccata interna & occulta. Peccabit tamen cõtra præceptum diuinum, nisi integrè confiteatur.

5. Ad 2. aliqui negant antecedens, quia putant superiorem non posse dispensare in voto, nisi is, qui vouit, explicet illi suum votum, & simul constet, an sit legitima causa dispensandi. Alij excipiunt vnum casum. Putant enim superiorem tunc posse dispẽsare in voto interno, quando sub conditione dicit, si aliquod votum emisisti, ego tecum dispenso, vel votum tuum irritum facio. Si hoc admittatur, tunc neganda est cõsequentia. Nam aliud est, dispensare in voto purè interno; aliud præcipere, vel prohibere actus purè internos. Primò quia potestas dispensandi non est coactiua, sicut potestas legem ferendi. Secundò, dispensatio respicit internam pacem & quietem animæ; lex humana respicit externam gubernationem. Tertiò, obligatio voti oritur ex interno actu, nec indiget externo signo: at obligatio legis humanæ non oritur ex interno actu, nisi adsit externa promulgatio. Vide Suarez lib. 4. de legibus, cap. 12. num. 11.

6. Ad 3. dico præceptum de celebrandis festis partim esse diuinum, si indefinitè sumatur, partim ecclesiasticum & humanum, si spectes determinationem temporis. Et quidem, quatenus humanum est, non violatur nisi dupliciter. 1. exercendo opus seruile. 2. non audiendo sacrum. Hæc autem sunt externa. Fateor tamẽ propter hæc externa etiam internã voluntatem esse prohibitam. Nam sicut prohibetur opus seruile & omissio sacri, sic etiam efficax voluntas exercendi opus seruile, & omittandi sacrum.

7. Ad 4. dico, in Canonibus Conciliorum, in quibus fertur sententia excommunicationis in eos, qui contrarium crediderint, non ferri sententiam in eos hæreticos, qui solo interno actu contrarium credunt, sed solùm in eos, qui internum actum infidelitatis aliquo externo signo patefaciunt.

8. Ad 5. dico, eum, qui confitetur se interiùs in hæresim consensisse, non puniri vt hæreticum, sed eum, qui confitetur se de facto in hæresim consentire. Nã prior confessio potest esse bona, cum intentione emendationis: posterior semper mala, & prohibita est.

9. Ad 6. dico, Monachum Benedictinum, qui animo

accusandi suum superiorem confert se ad curiam Regiam, non excommunicari, nisi exterius ostendat, se talem animum habere. Nam ex eo solùm, quod sine licentia Prælati confert se ad curiam, non potest constare quo animo id faciat.

10. Ad 7. dico, attentionem in recitandis horis canonicis non esse præceptam ab Ecclesia potestate humana & ecclesiastica, sed iure diuino annexam esse recitationi horarum; Ecclesia solùm prohibet externam distractionem & occupationem, vt faciliùs interna, quæ iure diuino præcepta est haberi possit.

11. Ad 8. dico priuationem fructuum, quæ pendet ex intentione non suscipiendi sacros ordines, non fieri iure humano, sed naturali, declarato & determinato per Ecclesiam. Nam iuris naturalis est, vt is qui non habet animum seruiendi Ecclesiæ parochiali: non habeat etiam beneficium annexum tali seruitio. Sicut iuris naturalis est, vt non habeat stipendium, qui non vult laborare.

QVÆSTIO VI.

An leges humanæ, vt vbique obligent, debeant promulgari in singulis prouinciis?

1. HÆc quæstio potest intelligi primò, de legibus Imperatoriis. Secundò, de legibus aliorū Regum, qui sunt extra Imperium. Tertiò: de legibus Pontificiis. Quartò, de legibus reuocatoriis & irritantibus, siue sint Imperatoriæ, siue Pontificiæ, siue aliorum Regum & Principum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Leges Imperatoriæ non obligant per totum Imperium, nisi in singulis prouinciis solenniter promulgatæ sint. Ita Valentia. q. 5. de legibus p. 5. & alij passim. Et colligitur ex Authentica, *Vt nouæ constitutiones*, quæ est constitutio 6. inter nouellas Iustiniani: ibi enim statutum est, vt lex noua non obliget prouinciales, nisi post duos menses à promulgatione in eorum prouinciis facta.

3. Quæres. An talis promulgatio requiratur ex natura legis, an solùm propter illam Authenticam Imperatoris? Aliqui putant requiri ex natura legis, ac proinde si solùm fiat in curia Imperatoris non sufficere ad obligandos subditos, qui sunt in prouinciis remotioribus, etiamsi aliunde intelligatur, promulgationem in curia factam esse. Ratio est, quia lex Imperatoria non obligat, nisi ex consensu & acceptione prouinciarum, vt postea probandum est. Ergo debet in singulis prouinciis promulgari, vt acceptetur & obliget. Alij rectius docent, solam promulgationem factam in curia imperatoris sufficere ex natura rei, vt lex obliget. Ratio est, quia vt lex aliqua vim legis habeat, satis est, si solenniter sit promulgata, neque necesse est, vt ad singulorum notitiam perueniat. Nam virtus & obligatio legis non pendet ex notitia subditorum, sed ex voluntate & imperio Principis solenniter promulgato. Nec obstat contraria ratio. Tametsi enim verum sit, legem Imperatoriam non obligare: nisi à populo acceptetur, non tamen ideo necesse est in singulis prouinciis eam promulgari. Potest enim acceptari, quando solenniter in curia Principis promulgata est, & passim constat, promulgationem factam esse. Vide Vasq. disput. 156. cap. 2. num. 8. & Suar. lib. 3. de legibus, c. 15.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Leges eorum Principum ac regum, qui non subduntur Imperio, non requirunt promulgationem in singulis prouinciis, sed satis est, si in curia Regis promulgentur, nisi contrarium aliqua peculiari lege aut consuetudine introductum sit. Ratio est, quia promulgatio in singulis prouinciis, nec requiritur ex natura legis, vt dictum est, neque propter Authenticam Imperatoris, cùm illa non obliget extra Imperium: ergo nullo modo requiritur, nisi peculiari lege aut consuetudine id cautum sit. Quæres, quid dicendum sit, quando plura regna pertinent ad eundem Regem diuerso titulo, quæ diuersis legibus gubernantur. Respond. Tunc in singulis regnis, id est, in curia cuiusque regni debet fieri promulgatio legis. Et hoc seruatur in regnis Hispaniæ, vt notat Vasq. disp. 156. ca. 2. Et ratio est, quia quando plura regna gubernantur diuersis legibus, tunc singula debent habere suas leges sibi proprias, ac proinde, quæ vnicuique propriæ sunt, debent ibi promulgari.

5. TERTIA CONCLVSIO. Probabile est, leges Pontificias non obligare vbique, nisi in singulis prouinciis, aut diœcesibus promulgentur, nec sufficere promulgationem Romæ factam ad Germanos vel Polonos obligandos. Ita Angelus v. lex, q. 13. Dominicus Soto lib. 1. de iustitia, qu. 1. art. 4. Ludouicus Molina Tract. 2. de iustitia disput. 395. Antonius Butrius, Ioan. Immola, Cardinalis Zabarella & Panormitanus in cap. *cognoscentes*, de constitutionibus & plures alij; Probatur 1. ex dictis, quia iure ciuili statutum est, vt lex non obliget prouinciales, nisi facta promulgatione in prouinciis. Cùm ergo in iure canonico non sit contrarium definitum, standum erit iure ciuili, ac proinde sicut leges Imperatoriæ non obligant vbique, nisi promulgentur in singulis prouinciis, ita nec Pontificiæ. Sequela patet, quia ius ciuile, vbi iuri canonico non aduersatur, solet seruari ab Ecclesia, vt patet ex cap. 1. de noui operis nuntiatione, vbi sic dicitur, *Sicut leges non dedignantur sacros canones imitari, ita & sacrorum canonum statuta Principum constitutionibus adiuuantur.* Idem habetur in cap. *Si in adiutorium* distinct. 10. vbi dicitur, leges Imperatorum in adiutorium Ecclesiæ assumi posse. Et glossa ibidem ait, *Vbi desunt canones, leges citari possunt.* Iam subsumo: at nullum habemus canonem de promulgatione legum Pontificiarum, ergo possunt citari leges ciuiles: in illis autem statuitur, nouas constitutiones non obligare, nisi in singulis prouinciis promulgentur ergo hoc seruandum est in constitutionibus Pontificiis. 2. probatur, quia ratio, quare Imperator velit suas leges promulgari in singulis prouinciis, tam bene locum habet in legibus Pontificiis, quàm imperatoriis. Ideo enim hoc vult, tum quia commodè potest id præstare per suos Principes, quos habet in singulis Imperij sui partibus; tum etiam, quia cùm imperium vastum sit, non sufficeret vna promulgatio in curia Imperatoris facta, nisi etiam alibi repeteretur. At Pōtifex habet etiā Episcopos in singulis diœcesibus, per quos potest fieri promulgatio, & ipsius ditio non minus latè patet quàm Imperatoris. 3. quia nimis durum & onerosum esset, si statim atque Romæ promulgatur aliqua lex Pontificia, obligaret Christianos per totum orbem terrarum dissipatos. 4. quia Concilium Trid. Romæ sufficienter est promulgatum, & tamen non obligat alias prouincias, in quibus non est facta promulgatio. 5. quia idem Conc. Trid. sess. 24. c. 1. expressè vult legem suam de clandestino matrimonio in singulis parrochiis promulgari. 6. Idem colligitur ex iure canon. ca. *Cum infirmitas*, de pœnitentiis & remissionibus, vbi statuitur legem Concilij generalis, quæ circa medicos lata est, non prius obligare medicos, quàm fuerit à Prælatis locorum promulgata.

6. QVARTA CONCLVSIO. Probabilius est, leges Pontificias Romæ solenniter promulgatas obligare etiam alias prouincias, nec ordinariè requiri promulgationem in singulis prouinciis. Ita Ioan. super vltima verba. 6. Decret. *Datum Romæ*, Panorm. in c. *Nouerit*, de sententia excōmunicationis, Syluest. v. lex. q. 6. Rosella ibidem n. 8. Ioan. Azor. l. 2. inst. moral. c. 3. q. 3. Greg.

de Valent.q.5.de legibus puncto 3.& alij.Hoc aliqui probant ex discrimine,quod est inter Ecclesiam & Imperium.Nam Ecclesia est vnica Resp. spiritualis: Imperium autem continet sub se diuersa regna & prouincias dependentes ab vna præcipua; cui subiiciuntur.Hinc vna promulgatio sufficit in Ecclesia,non autem in Imperio.Hæc tamen ratio non conuincit, quia vt suprà dixi, promulgatio in singulis prouinciis non requiritur ex natura legis, sed ex solo arbitrio legislatoris.Quòd ergo leges Imperatoriæ promulgentur in singulis prouinciis, non autem leges Pontificiæ, non dependet ex natura Ecclesiæ & Imperij,sed ex voluntate eorum, qui leges condiderunt. Vera ergo ratio conclusionis consistit in his duobus principiis.1. quòd lex ex natura sua non requirat promulgationem in singulis prouinciis. 2. quòd Pontifex ordinariè velit suas leges vbique obligare, quando Romæ promulgatæ sunt, ac proinde in hac re deroget Authenticæ Imperatoris. Hoc patet.1. ex communi praxi. Nam omnes causæ, quæ ex toto terrarum orbe deferuntur ad Romanam curiam, non definiuntur nisi iuxta regulas Concellariæ, & alias leges, quæ tantùm Romæ promulgatæ sunt. 2. quia Sixtus V. in suis constitut. *De malè promouentibus & promotis ad ordines*, non requirit aliam promulgationem,quàm quæ Romæ facta est,& nihilominus vult omnes vbique obligari. 3. quia bulla cœnæ Domini nusquam nisi Romæ solet promulgari. 4. quia Pius IV. in sua constitutione, quam confirmauit Concil. Trid. expressè voluit, vt leges Concil. Trident. quæ pertinent ad reformationem & ius canonicum, vbique inciperent obligare Calendis Maij, anni 1564. post promulgationem Romæ factam.Notat Nauarrus tom.1.Consi.de constit. Consil. 1. n.19. priorem sententiã esse veriorem, si tantùm spectemus ius scriptum: posteriorem verò seruandam esse propter praxin & consuetudinem Ecclesiæ & Romanæ curiæ. Quæres, an hæc conclusio intelligenda sit non solùm de foro exteriori, sed etiam interiori? Respondeo.Si quis habitet in aliqua prouincia, vbi huiusmodi lege promulgatæ non sint,potest esse liber in conscientia, etiamsi illas leges non seruet,quia potest vti probabili opinione eorum Auctorum, qui defendunt eiusmodi leges non obligare in singulis prouinciis,nisi ibi sint promulgatæ: vel saltem consuetudine receptæ.

7. Qvinta Conclvsio. De lege reuocatoria aliter sentiunt Doctores.Est autem triplex potissimum lex reuocatoria. 1. Legis vel consuetudinis. 2. Priuilegiorum. 3. Indulgentiarum. Quæritur ergo 1. An lex reuocatoria prioris legis debeat promulgari. Aliqui negant, vt Corduba q.36. de indulg. & nonnulli recentiores, qui docent ad reuocationem legis iam latæ & promulgatæ, nullam requiri promulgationem reuocationis, sed reuocationem habere effectum ab eo tempore, quo Princeps voluit legem reuocare. Ratio est,quia plura requiruntur ad constituendum, quàm ad destruendum; ergo tametsi ad quamlibet aliam legem requiratur promulgatio,non tamen ad reuocatoriam. Alij rectius tenent, non minus requiri promulgationem in lege reuocatoria, quàm in aliis, quia lex reuocatoria non minus habet rationem legis, quàm aliæ. 2. Quæritur an lex reuocatoria priuilegiorum debeat promulgari? Domin. Sotus 1. de Iustit. q. 1. art. 4. & nonnulli alij putant eam non habere effectum, etiamsi promulgetur in curia, donec promulgatio fiat in propria diœcesi priuilegiati. Nec satis esse, si reuocatio priuilegij innotescat priuilegiato per promulgationem factam in alio loco, sed opus esse promulgatione in singulis ciuitatibus & oppidis. Primò,quia consuetudo sic obtinuit. Secundò, quia hæc videtur esse mens Pontificum & Principum. Tertiò, quia cum priuilegium sit quasi priuata lex, æquitati consentaneum est, vt reuocatio fiat in propria parochia, vt possit innotescere priuilegiato;alioqui sequerentur multa incommoda.3. Quæritur an reuocatio Indulgentiarum debeat promulgari? Nauar. in tract. de Indulg.not.31.n.28.& Corduba loco citato,putant eam non habere effectum, donec innotescat ei,qui gaudet priuilegio Indulgentiarum, nisi aliter Pontifex expresserit, quia Doctores passim ita interpretantur mentem pontificis,quãdo ipse aliud non dicit.

QVÆSTIO VII.

An leges humanæ obligent statim post factam promulgationem?

1. SVppono leges Imperetorias non obligare, nisi post duos menses à promulgatione in Prouinciis facta est,vt est communis omniũ sententia,& colligitur ex Authentica supra citata.Quæstio est an idem dicendum sit de legibus Pontificiis.

2. Prima Conclvsio. Leges Pontificiæ, in quibus certum tempus obligationis opponitur,statim obligant; quando illud tempus aduenit.In hac re nulla est controuersia. Sunt autem variæ huiusmodi leges,v.g. in c. *cùm singula*, de præbendis, in 6. statuitur, vt Religiosi habentes duos prioratus, alterum intra mensem relinquant. Et in Concil. Trident, sess. 24. cap.1. statuitur,vt lex de irritatione matrimonij clandestini vim habeat post. 30. dies à promulgatione facta in parochia. Et in Bulla Pij IV. quæ annexa est Conc. Trid. sancitum est, vt decreta Concil.Trident. incipiant obligare primo die Maij, cum promulgatio Romæ facta fuerit sub finem mensis Ianuarij. Et in constitut. Sixti V. *de malè promouentibus & promotis ad ordines*, statuitur, vt hæ leges in Vrbe obligent post 15. dies, extra Vrbem autem citra Alpes post quatuor menses, vltra Alpes post 9.menses, Ratio conclusionis est, quia quando Pontifex certum tempus obligationis apponit, hoc ideo facit, vt sciamus quo tempore incipiant leges eius obligare, ergo voluntas ipsius non est,vt obligent ante illud tempus.

3. Secvnda Conclvsio. Leges Pontificiæ, in quibus nõ apponitur certum tempus obligationis,non obligant nisi post duos menses à promulgatione facta. Est communis sententia, tam eorum qui putant promulgationem Romæ factam sufficere, quàm aliorum qui requirunt promulgationem in singulis prouinciis. Ratio est,quia cùm id tempus à lege ciuili constitutũ sit, & in iure canonico non sit contrarium cautum, omnino seruandum est, vt argumentatur Syluester, Panormitanus, Ioannes Andreas & alij. Idem colligitur ex Bulla Pij IV.vbi approbat commune ius,quo sancitum est, vt nouæ constitutiones non nisi post certum tempus vim obtineant. Quæres primò,quare illud tempus duorum mensium à promulgatione facta constitutum sit? Respondeo,vt notitia legis tantò facilius possit ad omnes peruenire. Ita Iustinianus in Authentica superiùs citata. Quæres secundò, an illi, quibus ante transactos duos menses innotescit lex promulgata, teneantur in conscientia eam obseruare? Multi affirmant, vt glossa in c. 2. de rebus Ecclesiæ non alienandis in 6. Panormitanus & Felinus c. 2. de constitut.Syluester,v.lex, q.6. Angelus ibidem,num. 12. Domin.Sotus,& Molina locis citatis. Si obiicias, cur ergo constituuntur duo menses in iure ciuili, post quos lex primùm incipit obligare? Respondent, illos duos menses assignari propter forum externum, vt si aliquis prætexeret ignorantiam legis, & vellet se excusare, illius excusatio apud Iudicem admitteretur intra duos menses, non autem vlterius. Si quis verò sciret legem esse promulgatam, cum in conscientia

teneri ad eam seruandam, etiam ante duos menses elapsos. Alij tamen putant probabilius esse, neque in foro conscientiæ obligare legem, nisi post duos méses à facta promulgatione, vt Anton. Butrius apud Panormit. Nau. in Manuali, c.23.n.44.& tit.1.conc.de cost.con.1. Valentia q.5.de leg.p.5. Et ratio est, quia Iustinianus in sua constit. Authentica, apertè dicit nouam legem, postquam insinuata est, post duos demùm menses obligare: ergo voluntas illius non est, vt aliquis obligetur ante elapsos duos menses. Cum ergo in legibus Pontificijs idem seruari debeat, ex communi Doctorum sententia, certè neminem possunt obligare ante illud tempus elapsum. Et confirmatur, quia alioqui sequeretur magna perturbatio in Republ. nam qui scirent legem esse promulgatam, tenerentur eam seruare in vtroque foro. Alij in neutro tenerentur. Præstat igitur, vt omnes simul incipiant obligari post duos menses elapsos. Dices, Romæ puniuntur in foro exteriori, qui faciunt contra legem promulgatam, etiamsi nondum elapsi sint duo menses, vt refert Nauarrus in loco posterius citato: ergo signum est, legem tunc obligare. Respondet Nauarrus ibidem, aliud esse de foro exteriori, aliud de interiori. Alij respondent fieri posse, vt iudices curiæ Romanæ sequantur contrariam opinionem.

QVÆSTIO VIII.

An vt leges humanæ obligent, requiratur consensus & acceptatio populi?

1. Aliqui putant non requiri, præsertim in legibus Pontificiis. Ratio est, quia Pontifex non habet suam potestatem à populo: sed à Christo: ergo in legibus ferendis non dependet à consensu populi.

2. Prima Conclvsio. Leges Imperatoriæ, aut aliorum Principum sæcularium non obligant, nisi acceptētur à communitate. Ita Gratianus in Decret. distinct.4. cap.3. Syluest.v. lex, q.6. Nauar. in Manual. c. 13. n. 41. Valentia loco citat. & passim alij Theologi & Iuristę. Vnde est illud Iuliani ff. de legib. l. 23. *Leges nulla alia ex causa nos tenent, quàm quòd iudicio populi receptæ sunt.* Et illud Telesphori Papæ apud Gratian. loco citat. *Quia moribus vtentium approbatum non est, aliter agentes transgressionis reos non arguit.* Idem prædicti Auctores colligunt ex Augustin. lib. de vera relig. cap. 31. vbi significat, leges temporales tunc demùm habere vim obligandi, cum fuerint non modò institutæ, sed etiam firmatæ. Instituuntur autem à Principe, cum promulgantur; firmantur verò à populo, cum moribus vtentium approbantur, vt exponit Gratianus, & alij citati. Ratio conclusionis triplex est. Prima, quia huiusmodi leges possunt abrogari à communitate per contrariam consuetudinē: ergo vis & robur illarum pendet ex approbatione & consensu communitatis, vt argumentantur Gratianus & Iulianus loco citato. 2. quia quando leges non recipiũtur à communitate, censentur esse periculosæ & inutiles: ergo moraliter loquendo, non sunt iustæ ac proinde non obligant. Antecedens patet, quia quando tota communitas abhorret ab aliqua re, periculosum est eam ipsam rem cōmunitati præscribere. Timenda est enim seditio ac perturbatio Reipubl. Hoc fundamento vtitur etiam D. Thom. q.97. art.5. ad 2. quando probat legem non amplius obligare, præualente contraria consuetudine: quia nimirum, stante illa consuetudine, iam lex est inutilis communitati, & sic desinit esse vera lex. 3. Ratio est, quia Principes sæculares accipiũt à communitate potestatem condendi leges, & tantam accipiunt, quantam communitas illis dat; ergo non habent potestatem condendi legem, repugnante communitate. Quæres, quando communitas censeatur acceptare legem? Resp. quando maior pars eam recipit. Potest autem variis modis fieri illa acceptatio. 1. per consensum tacitum, vt quando lex promulgata non reiicitur à maiori parte communitatis. Nam qui tacet, consentire videtur. 2. per consensum scripto, aut verbo expressum, vt quando digniores de Rep. conueniunt, & scripto aut verbo significant sibi legem placere. 3. per praxim & executionem, vt quando maior pars incipit legem promulgatam obseruare. Vnde est illud Iuliani l. *de quibus. ff.* de leg. *Quid interest suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis & factis?*

3. Secvnda Conclvsio. Neque leges Pontificiæ obligāt, nisi acceptentur à subditis. Ita præter citatos auctores, Ioan. Maior in 4.d.14.q.4. & Ioan. Azor. lib. 5. Inst. moral. c. 4.q.1. vbi etiam citat Panormitanum, Felinum, Innocentium, Hostiensem, & alios. Ratio est, quia quamuis Pōtifex possit obligare Christianos, etiam inuitos, cùm habeat potestatem à Deo, tamen Doctores ita voluntatem eius interpretantur, vt quandiu lex ipsius nō est à populo recepta, velit obligationem eius suspendi, ne detur peccandi occasio. Et confirmatur ex Apostolo 2. Corinth. 13. 10. vbi dicit Christum dedisse hanc potestatem Prælatis Ecclesiæ, *non in destructionem, sed in ædificationem*: ergo præsumendum est, Prælatos non velle vti sua potestate contra communē consensum subditorum. Hoc enim esset vti in destructionem nō in ædificationem.

4. Dices, Pontifex non potest errare in ijs rebus, quas toti Ecclesiæ præscribit, vt docet Bellarm. l. 4. de Pont. cap. 5. ergo ipsius leges quas iudicat esse vtiles Ecclesiæ, reuera sunt vtiles, ac proinde non indigent approbatione subditorum. Respondeo, fieri potest, vt leges quæ generatim loquendo bonæ & vtiles sunt, non tamē sint vtiles in hac aut illa prouincia, propter has aut illas circunstantias, quas sæpe ignorat Pontifex. Dices 2. Vel subditi peccant non recipiendo legem Pontificis, vel non peccant. Si peccant, ergo tenentur recipere, ne peccent: si non peccant, ergo non tenentur in conscientia obedire Pontifici, quod absurdum est. Respondeo, quando subditi habent rationabilem causam, propter quam non recipiunt legem, tunc non peccant non recipiendo, neque obligantur ad legem seruandā, quia in tali casu non censetur Pontifex velle eos obligare. Quando autem non habent causam rationabilem, tunc quidem peccant non recipiendo legem, sed tamen postea non obligantur ad legem seruandam. Hinc sequitur, multos subditos in Germania legitimè excusari, quando nō seruant leges Concil. Trident. aut Bullæ cœnæ Domini, quia scilicet illæ leges in multis locis vsu receptæ nō sunt. Quæres; an Episcopi & Pricipes excusentur, qui non curant vt eiusmodi leges promulgentur aut recipiantur? Resp. cum distinctione, si Pontifex expressè mandat Episcopis & Principibus, vt promulgent & recipiant aliquam legem, tunc tenentur obedire, nisi adferant legitimam causam, cur non obediant. Si expressè non mandat, tunc Episcopi & Principes pariter de se habent, sicut reliqua communitas. Et hoc intelligendum est de illis Episcopis & Principibus, qui viuunt eo tempore, quo lex Pontificis primùm promulgatur. Nam si illi tunc non promulgant, neque recipiunt legem, successores eorum excusantur. Hinc patet, Episcopos & Principes, qui hoc tempore viuunt, & quorum antecessores non receperunt Conc. Trid. aut Bullam cœnæ Domini, liberos esse in conscientia, multò magis eorum subditos.

QVÆSTIO IX.

An lex humana possit irritare contractus?

Dvplex est ratio dubitandi. Prima, quia lex humana non potest derogare iuri naturali: ergo

non potest irritare contractum, qui iure naturali firmus ac validus est. Secunda, quia leges humanæ, quæ irritant cōtractū, fundātur in præsumptione, vt patet in lege irritāte alienationes bonorū Ecclesiasticorū factas sine solēnitate: præsumit enim factas esse in detrimentū Ecclesiæ. Item in lege irritāte testaměta minùs solemnia: præsumit enim per vim aut fraudem esse facta. At leges in præsumptione fundatæ non obligant in cōscientia, quando præsumptio falsa est, & de opposita veritate cōstat, vt docet Couarr. in cap. *Cum esses*, de testamētis, n.9. & alij plures. Et ratio est, quia eiusmodi leges non obligāt nisi ex præsupposita præsumptione fraudis vel violentiæ: ergo cessante fraude & violentia non obligant. Hinc inferunt, hæredem ex testamento minus solemni posse bona conscientia accipere & retinere hæreditatem, quando illi constat, nullam fraudem aut violentiam interuenisse.

2. PRIMA CONCLVSIO. Lex humana potest tripliciter se habere circa valorem contractus. Primò, vt decernat contractum, quia aliàs legitimus est, à principio nullius valoris esse, & hoc est propriè irritare. Secundò, vt rescindat contractum semel irritū, si ad iudicem deferatur, non quidem declarans nullum fuisse ab initio, sed iustis de causis impediens, ne perseueret. Tertiò, vt nec assistat, nec resistat contractui: & quamuis contractus iniustus sit, non concedat actionem læso, ne nimia detur occasio litium & contentionum. De primo modo hîc agimus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Lex humana tam ciuilis, quàm Ecclesiastica, potest irritare contractum, & efficere personas inhabiles ad cōtrahendum. Hoc patet ex Conc. Trid. sess. 24. ca. 1. de reformatione, vbi irritatur matrimonium clandestinum, & ad illud contrahendum inhabiles redduntur, qui contrahunt sine testibus & parocho. Secundò, ex iure ciuili & canonico, vbi irritantur contractus minorennium, & alienationes rerum Ecclesiasticarū sine solēnitate factæ.

4. TERTIA CONCLVSIO. Leges humanæ irritantes contractum, qui aliàs iure naturali esset validus, non derogant vlli præcepto iuris naturalis, sed tantùm permissioni. Non enim irritant contractum, quem ius naturale præcipit, sed quem permittit. Idem supra dictum est de iure gentium. Nam iure gentium introducta est diuisio & proprietas rerum, ac proinde sublata est communitas, quæ quidem permissa erat iure naturali, non tamen præcepta.

5. QVARTA CONCLVSIO. Tametsi leges humanæ, quæ irritant contractum, fundētur in præsumptione, tamen validæ sunt, & obligant in vtroque foro, tam interno quàm externo, etiamsi cōtingat, præsumptionem in aliquo casu falsam esse. Hæc conclusio est certa de foro externo, dubia de interno, nam multi probabiliter contrarium tenent. Nihilominus probari potest ex Concilio Trident. nam lex irritans contractum matrimonij clādestini, valida est in vtroque foro, etiamsi fundata sit in præsumptione alicuius fraudis & violentiæ, & huiusmodi contractus inualidus est, etiamsi constaret bona fide initum esse, sine omni fraude & violentia: ergo idem videtur dicendum de alijs contractibus. Dices, quomodo ergo verum est illud axioma: *Lex fundata in præsumptione non obligat in conscientia quando præsumptio falsa est?* Respondeo. Duplex est præsumptio. Vna quando legislator in quouis casu singulari aliquid suspicatur. Talem præsumptionem habuit Pontifex in cap. *Veniens*, & cap. *Is qui fidem*, de sponsalibus, vbi statuit sponsalia de futuro transire in matrimonium per copulam carnalem subsecutam: non quod illa copula sufficiat ad constituendum matrimonium sine nouo consensu, sed quia Pontifex præsumit spōsos in tali casu semper habere consensum de præsenti, ne cogatur præsumere eos peccare mortaliter. Et hæc vocatur præsumptio iuris vt notat Couarruuias in 1. part. de matrimonio, c.4. §. 1. nu.4. & plerique alij. Nam ius præsumit ita esse, & ea præsumptione supposita, statuit certam legem, nec admittit probationem in contrarium. Quando igitur lex fundatur in tali præsumptione, non obligat in conscientia, si præsumptio falsa est, & sic intelligitur axioma citatum. Vnde si sponsus accedat ad sponsam sine affectu coniugali, potest quidem in externo foro cogi, vt cum illa habitet; quia præsumitur accessisse animo consummandi matrimonium: si tamen postea aliam ducat, tenetur in conscientia posteriorem retinere, & priorē relinquere. Altera præsumptio est quando legislator præsumit aliquid mali euenturum, non quidem in quouis casu particulari, sed tamen frequenter, nisi ipse impediat, & ad illud impediendum statuit generalem legem, quam vult homines obseruare. Talis præsumptio locum habet in omni lege; non solùm irritante, sed etiam præcipiente vel prohibente. Nam legislator nunquam fert aliquam legem, nisi ad impediendum aliquod malum, quod præsumit frequenter in communitate euenire posse, nisi per legem impediatur. Igitur lex quæ fundatur in tali præsumptione, semper obligat quandiu præsumptio vt plurimùm vera est, tametsi deficiat in hoc aut illo casu particulari. Tandiu enim viget lex, quandiu viget ratio legis, At ratio legis est præsumptio euenturi mali, non quidem in singulis casibus, sed vt plurimum: ergo quandiu præsumi potest aliquod malum frequenter euenturum, tandiu viget lex. Hoc sensu intelligi debet illud vulgare dictum: cessante ratione legis in aliquo casu singulari, non cessat eius dispositio, si ratio legis non cesset in vniuersum.

6. Quæres, vnde constare possit, an lex humana irritet contractum, nec-ne; Iuristæ docent ex eo sufficiēter constare, si lex prohibeat contractum, neque opus esse, vt in lege dicatur, contractum esse nullum aut irritum. Hoc probant ex L. *Non dubium*, C. de legibus, vbi Imperatores Theodosius & Valentinianus sic loquuntur. *Nullum pactum, nullam conuentionem, nullum contractum inter eos videri volumus subsecutum, qui contrahunt lege prohibente.* Et infrà *Quæ lege fieri prohibentur, si fuerint facta, non solùm inutilia, sed pro infectis etiam habeantur, licet legislator fieri prohibuerit tantùm, nec specialiter dixerit, inutile debere esse quod factum est, &c.* Hanc Iuristarum sententiam aliqui non probant, quia multi actus & contractus sunt lege prohibiti, qui tamen non sunt irriti. Nam primò ludus alearum simpliciter prohibitus est, & tamen ille qui lucratur, non tenetur ante sententiam restituere. Secundò, quia in Iure Canonico prohibentur Clerici exercere quædam negotia ciuilia, & tamen non ideo obligamus eos restituere lucrum, per talem negotiationem acquisitum. Tertiò, quia in regno Hispaniæ prohibiti sunt aliqui ministri Regis accipere munera, ex quibus ij solùm ad restitutionem obligantur, qui per legem inhabiles redduntur ad recipiendum: ij verò qui solùm prohibentur accipere, non obligantur, vt notat Vasquez disputat. 164. cap. 2. Respondeo. Sententia Iuristarum habet locum in iis causis & prouinciis, quæ Imperio subiectæ sunt. Nam Imperatores qui decernunt contractum lege prohibitum nullius esse valoris, non obligant nisi suos subditos. Alia est ratio de legibus Pontificiis & aliorum Regum ac Principum, qui imperio subiecti non sunt: pro his seruandæ sunt hæ regulæ. Prima regula. Quando lex non prohibet substantiā actus, sed tantùm circunstantiam loci aut temporis, tunc actus validus est, vt si prohibeat fieri instrumentum in die

festo, aut in loco sacro. Ita Baldus in leg. *Non dubium.* Cod. de legibus, & alij plures.

Secunda regula. Quando lex prohibet actum alicui certo generi personarum intuitu alicuius virtutis, excepta iustitia, tunc actus firmus est, & acquisitum per illum non est obnoxium restitutioni, nisi lex aliud explicet. Huiusmodi sunt leges, quæ prohibent Clericis quædam negotia & officia sæcularia non intuitu iustitiæ, sed vel intuitu virtutis religionis, quatenus videtur esse indecens, homines Deo dicatos tam vilia ministeria præstare: vel certè intuitu liberalitatis, quia videtur esse signum auaritiæ, quærere lucrum ex eiusmodi officiis & ministeriis. Idem dicendum est de legibus, quæ prohibent ministris Regis accipere munera, etiam gratis oblata à certo quodam genere personarum, ad coercendam nimiam pecuniæ cupiditatem.

Tertia regula. Quando lex prohibet contractũ, non simpliciter, sed assignando iustum pretium, & nihilominus fit non seruato iusto pretio, contractus quidem validus est, & ex vtraque parte transfertur dominium excessus tamen restituendus est.

Quarta regula. Quando lex prohibet actum certo generi personarum, tunc actus si fiat contra prohibitionem, nullus est, Huiusmodi est lex, quæ prohibet quibusdam personis testamentum condere.

Quinta regula. Quando lex præscribit certum numerum testium vel tractatuum pro forma contractus vel alienationis, tunc actus irritus est, si fiat contra legem præscribentem: quia talis solennitas datur pro legitima forma contrahendi. Deficiente autem forma contrahendi deficit obligatio. Vide Gabrielem Vasq. disput. 164. cap. 3.

QVÆSTIO X.

An lex humana possit inhabilitare personas?

1. Certum est, id fieri posse & sæpe factum esse. Difficultas est de religiosis, quomodo ipsi fiant inhabiles ad matrimonium, ad dominia rerum, ad testamenta, & alios contractus ciuiles: an scilicet ex natura voti, an per legem humanam? Aliqui recentiores putant fieri inhabiles ex natura voti solennis, nõ autem simplicis. Hoc autem esse discrimen inter votum solenne & simplex, quòd simplex solùm contineat promissionem Deo factam: solenne autem traditionem & translationem dominii.

2. Prima Conclvsio. Nemo ex sola natura voti fit religiosus, sine omni iure Ecclesiastico. Probatur primò, quia nemo fit religiosus ex sola natura voti simplicis, vt omnes concedunt: est autem eadem natura voti simplicis & solennis; quia solennitas voti ex sola Ecclesię constitutione est inuenta, vt habet Bonifacius VIII. cap. *Quod votum*, de voto & voti redempt. in 6. & Gregorius XIII. in Extrauag. *Ascendente Domino*. 4. quia qui in nostra Societate emittit tria vota simplicia, non minùs fit verè religiosus, quàm qui emittit vota solennia, vt definiuit Gregor. XIII. loco cit. Sed ille nõ fit religiosus ex natura solius voti simplicis, vt constat: ergo neque hic. 3. nemo potest esse verè & propriè religiosus, nisi constitutus sit sub alterius iurisdictione & potestate. Hoc autem non fit ex natura voti, sed opus est voluntate Principis & legislatoris.

3. Secvnda Conclvsio. Religiosus ex sola natura voti non fit inhabilis ad dominia rerum & testamenta. Probatur 1. quia tempore Valentiniani, Martiani & Theodosij, licebat religiosis testari, vt constat leg. *Generali. C.* de sacrosanctis Ecclesiis. 2. quia eodem tempore assignabantur religiosis successores ab intestato, vt patet ex lege *Si quis.* C. de Episcopis & Cleric. Hæ duæ leges postea correctæ sunt, & omne dominium rerum sublatum est à monachis, ita vt omnia eorum bona monasterio cederent, vt colligitur ex Imperat. Iustiniani constit. 5. collat. 1. ex qua desumpta sunt authentica *Ingressi*, C. de sacros. Ecclesiis., & authentica. *Nunc autem.* C. de Episcopis & Clericis, per quam, inquit Salicetus, correctas fuisse antiquas leges; quæ monachis dominium rerum permittebant. Hinc Gregorius Papa l. 7. epist. 7. & refertur in cap. *Quia ingredientibus*, 19. quæst. 3. definiuit, vt iuxta authenticam illam bona ingredientium monasterium fierent ipsius monasterii. 3. quia qui faciunt tria vota simplicia in nostra Societate, possunt retinere dominium: At vota simplicia & solennia nõ differunt ex natura rei, sed tantum accidentaliter. 4. quia reddere aliquem inhabilem ad actus legitimos, non est priuatę potestatis & voluntatis, sed principis, & legislatoris: ergo nullus ex natura voti vel iuramenti à se præstiti, fit inhabilis, sed per superiorem, potest quidem peccare si faciat contra votum vel iuramentum, sed tamen factum tenebit.

4. Tertia Conclvsio. Religiosus ex sola natura voti nõ fit inhabilis ad matrimonium. Probatur, quia constat matrimonia post professionem à religiosis contracta, mansisse aliquãdo firma & rata, licet ipsi religiosi contrahentes punirentur: ergo religiosus non redditur inhabilis ad matrimonium ex sola natura voti, sed ex lege positiua, quæ postea lata fuit. Antecedens patet ex Innocentio I. in epist. 2. Decretali cap. 12. & ex Leone I. in epist. 2. Decretali cap. 12. & ex variis Conciliis apud Gabrielem Vasquez dist. 165. c. 7. Dices Religiosus per votum solenne perfectè tradit corpus suum Deo & religioni: ergo per matrimonium non potest alteri tradere, quia repugnat eandem rem integrè esse sub dominio duorum. Respondeo, non repugnat ex natura rei, sed tantum ex dispositione humana 1. quia vt dictum est, eadem est natura voti simplicis & solennis: at non repugnat ex natura rei, vt aliquis post simplex votũ castitatis, accipiat vxorem, ergo idem est de voto solenni. Secundò, quia potest aliquis post consummatum matrimonium ex consensu vtriusque partis, facere professionem in religione: ergo vna conditio non facit inhabilem ad alteram. Simile est in eo, qui vni tradit se per seruitutem, & alteri per matrimonium. Et ratio à priori est. Quia traditio voti nihil aliud est, quàm obligatio ad continentiam seruandam ex virtute religionis. Hæc autem obligatio non reddit vouentem inhabilem ad contrahendum matrimonium. Quæres in quo consistat natura voti solennis, & simplicis; Respondeo, natura vtriusque consistit in promissione Deo facta, ex qua oritur obligatio præstandi; quod promissum est. In eo autem differt votum solenne à simplici, quod solenne nuncupetur sub certa regula approbata, iuxta ritum & cæremoniam illius regulæ, non priuatim, sed publicè, cum perpetua traditione ex vtraque parte, id est, vouentis & acceptantis.

QVÆSTIO XI.

An Clerici obligentur legibus ciuilibus?

1. Non disputo hîc de exemptione clericorum generatim, sed solùm de exemptione à legibus ciuilibus.

2. Prima Conclvsio. Clerici nec iure diuino, nec humano, exempti sunt ab iis legibus ciuilibus quæ non sunt contra libertatem Ecclesiasticam, sed ad bonam Reipubl. administrationem ordinantur; quales sunt, quibus pretia frumenti & aliarum rerum constituta sunt, &c. Ita Nicolaus I. in epist. ad Michaëlem, & Valentinianus Imper. in epist. ad

Episcopos Asiæ, & est communis Theologorum sententia. Disputant tamen Theologi, an Clerici obligentur huiusmodi legibus ex virtute obedientiæ. Panormit. Syluester & plerique alij rectè docent, non teneri ex obedientia ipsarum legum, sed ex conformitate partium cum toto corpore. Nam Clerici non sunt subiecti Principibus sæcularibus, cum ab eis puniri non possint, vt paulò post dicam: ergo id, quod legibus Principum sæcularium præcipitur, non tenentur præstare ratione obedientiæ & subiectionis, sed vt toti Reip. conformes sint.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Etiamsi Clerici teneantur seruare leges ciuiles, non tamen incurrunt pœnas illis legibus statutas, nec possunt puniri à Magistratu sæculari, etiamsi leges non obseruant. v. g. Si Clericus contra legem ciuilem cariori pretio vendat frumenta, quàm oportet, tunc quidem peccat, & tenetur restituere, non tamē potest accusari apud Iudicem sæcularem; sed tantùm apud Episcopum, est communis sententia. Et ratio est, quia Clerici sunt exempti à iurisdictione seculari, vt in multis Conciliis definitum est. An autem exempti sint iure diuino, an tātùm humano, non est huius loci. Vide Bellarminum li. 1. de Clericis, ca. 28.

4. Quæres 1. an Clerici, quando leges ciuiles transgressi sunt, debeant puniri à suo Iudice Ecclesiastico pro arbitrio, an pœna lege ciuili constituta? Resp. pœna arbitraria. Ratio est quia lex ciuilis, quæ pœnam constituit, non obligat Clericos ex virtute obedientiæ: ergo Iudex Ecclesiasticus non tenetur eam pœnam imponere, sed pro suo arbitrio potest vel illā vel quamcunque aliam vsurpare, modò non sit indecens statui Clericorum. Quæres 2. an nunquam licitum sit Principi sæculari punire Clericos? Respond. Nunquam licitum est, nisi ex priuilegio, quale est in regno Galliæ contra Clericos deferentes arma prohibita, vt refert Nauarrus in summa, c. 27. n. 70. An autem huic priuilegio derogatum sit per bullam cœnæ, non audet definire. Quæres 3. an id, quod diximus de Clericis respectu legum ciuilium, debeat etiam dici de religiosis respectu legum ciuilium & Synodalium. Resp. affirmatiuè. Nam religiosi exempti sunt à Iurisdictione Episcoporum & Principum sæculariū, ac proinde non tenentur seruare leges Synodales & ciuiles ratione obedientiæ, sed tantùm ratione conformitatis, præsertim si statui religiosorum non aduersentur.

QVÆSTIO XII.

An principes & legislatores obligentur suis legibus?

1. CErtum est, Principem tàm sæcularem, quàm Ecclesiasticum, qui habet potestatem ferendi leges, aliquo modo obligatum esse ad seruandas suas leges, quia hoc expressè habetur in iure canonico & Ciuili, vt paulò post videbimus. Quæstio est, vnde orta sit hæc obligatio? Aliqui recentiores putant non aliunde ortā esse, quàm ex antiqua conuentione Principum facta cum populo seu communitate. Ratio est, quia Princeps non potest obligari suis legibus, nisi propter aliquam causam ex his tribus. 1. quia sibi ipsi potest imperare & præcipere, sicut alijs. 2. quia caput iure naturali debet concordare cum membris; ergo & Princeps cum populo. 3. quia pactus est cum populo & facta conuentione, obligauit se & suos successores ad seruandam suam legem. At prima causa non sufficit, quia nemo sibi ipsi imperat & præceptum imponit, vt docet D. Thom. quæst. 93. art. 5. Nec secunda, quia quamuis iuri naturali & rectæ rationi consentaneum sit, Principem seruare suam legem, non tamen ideo obligatur iure naturali ad eam seruandam. Nam multa sunt rationi consentanea, ad quæ præstanda non obligamur. Restat igitur, vt ex sola conuentione cum populo facta obligatus sit illi.

2. PRIMA CONCLVSIO. Princeps tam sæcularis, quàm Ecclesiasticus, qui habet absolutam potestatem condendi leges, subiectus est suis legibus quoad vim directiuam, & peccat si eas non seruet. Ita D. Thom. qu. 96. art. 5. ad 3. Caiet. & alij interpretes ibidem, & expressè definitum est in iure canonico cap. *cum omnes*, de constitut. & in ciuili, l. 1. ff. Quod quisque iuris in alterum statuerit. Solent variæ rationes adferri pro hac conclusione. Prima est quia si legislator non seruaret suam legem, iam villesceret authoritas ipsius apud populum. Hæc tamen ratio non conuincit, cum directè obligari sua lege, sed tantùm ratione scandali, aut boni nominis, quod conseruare debet. Secunda est, quia sicut populus iure naturali tenetur obedire, & conformis esse suo Principi, ita vicissim Princeps iure naturali tenetur in vita & moribus conformare se populo, vt patet ex proportione capitis & membrorum in eodem corpore. Hæc ratio bona est, quam plerique sequuntur. Est tamen discrimen inter Principem & populum. Nam princeps non potest seruare suam legem ex affectu obedientiæ, quia nullum agnoscit superiorem in Republ. sed tātùm ex affectu illius virtutis, in cuius materia collocatur, id quod lege statutum est: vt si sit in materia ieiunij, poterit seruare legem ex affectu abstinentiæ, & sic de alijs. At inferior potest eam seruare, tū ex affectu obedientiæ, tum ex affectu eius virtutis, quæ lege ipsa præscribitur. Tertia ratio est, quia Princeps ex conuentione, cū populo facta tenetur seruare suā legem. Hæc non sufficit 1. quia non constat de tali conuentione facta. 2. quia sunt multi, qui à solo Deo acceperunt suam potestatem, vt Pontifex, & aliqui reges in veteri Testamento: ergo illi saltem non obligantur ad seruandam legem ex conuentione facta cum populo. 3. quia alioqui sequeretur, eos non solùm quoad vim directiuam, sed etiam quoad coactiuam, subesse suis legibus, ac proinde puniri posse, si legem non seruent. Hoc autem falsum est, vt patet ex sequenti conclusione.

3. Prima obiectio sumitur ex *l. Princeps.* ff. de legibus, vbi sic dicitur: *Princeps legibus solutus est.* Aliqui putant hoc intelligi de legibus, quoad vim coactiuam, vt D. Thom. Caietan. Dom. Sotus locis citat. & antiquiores Iuristæ in illam legem, ex recentioribus, Cuiac. lib. 15. Obseruationum, c. 30. Quod verò additur in eadem lege: *Augusta autem, licet legibus soluta non est; Principes tamen eadem illi priuilegia tribuunt, quæ & ipsi habent*, sic intelligendum putant, vt Imperatrix vel vxor legislatoris, cùm sit inferior Imperatore, iure ipso pœnæ legis subiaceat, priuilegio tamē & concessione Principis libera sit, etiamsi legem transgrediatur. Alij respondēt, illam legem non intelligi de omnibus legibus, quasi Princeps omnibus solutus sit, sed de iis tantùm, quarum mentio fit in titulo, nempe de lege Iulia & Papia. Igitur hunc esse sensum, quòd Princeps solutus sit lege Iulia & Papia de caducis legatis, seu fideicommissis, quæ per mortem legatarij ante mortem legantis fiebant caduca, id est, cadebant à legatario & ipsius hæredibus, itémq; ab hæredibus testatoris, & fisco applicabantur. i. nec legatario aut hæredibus ipsius, nec hæredibus testatoris deferebantur, sed fisco. Ab his igitur legibus Princeps, i. Imperator erat liber & solutus, quia legata illius etiam post mortem legatarij, non fiebant caduca. Et eodem priuilegio gaudebat Augusta seu Imperatrix.

Dices. Hæc posterior responsio non videtur esse

sufficiens. Nam is, qui vna tantùm, vel altera lege solutus est, non potest simpliciter dici absolutè solutus legibus. Respondeo. Imò potest, vt patet ex Plutarcho in vita Caij Marij, quem dicit legibus fuisse solutum, dum absens in Libya Consul creatus est, cum tamen vna tantùm lege prohibitum esset, ne quis absens Consul crearetur. Eodem modo Liuius narrat Fabium legibus solutum fuisse à populo, cum tamen vna tantùm lege solutus esset, quam ipse recitauit, & lex Fabia dicebatur.

4. Secunda objectio. Multæ sunt leges, quas Princeps non tenetur seruare, vt notat Dominicus Sotus loco citato. Respondeo, hoc verum est de iis legibus, quibus aliquid præcipitur, quod non decet Principem facere, sed tantùm subditos: vt si lex esset lata, ne quis in ciuitate gladium gestaret, neque purpurea veste indueretur. Talis enim lex non obligaret Principem, sed subditos. Nam Principem ratione officij decet gestare gladium, iuxta illud. Rom. 13. 4. *Non sine causa gladium portat: Dei enim minister est in iram ei qui malè agit.*

5. SECVNDA CONCLVSIO. Tametsi Princeps, qui habet absolutam potestatem condendi leges, teneatur suis legibus quoad vim directiuam, vt iam ostensum est, non tamē quoad vim coactiuā: ac proinde tametsi peccet contra suam legem, non tamen fit reus pœnæ impositæ per legem. Est communis sententia. Et probatur, quia nemo potest legitimè cogi aut puniri nisi à superiore: sed Princeps, de quo loquimur, non habet superiorem in Rep. ergo non potest cogi aut puniri, ergo neque subiacet suis legibus quoad vim cogendi aut puniendi.

QVÆSTIO XIII.

An Princeps possit dispensare in sua lege?

1. RAtio dubitandi est. 1. quia lex Principis spectat bonum commune, tanquam suum finem, in quem dirigitur: sed nō potest intermitti bonum commune propter priuatum bonum alicuius hominis particularis: ergo non potest dispensari cum aliquo homine in particulari. 2. quia nemo potest dispensare in lege naturali, vt supra dictum est; sed lex humana deriuatur à lege naturali, & debet illi esse conformis: ergo nemo potest dispensare in lege humana. 3. quia Deus prohibet Principibus, ne plus vni concedant quàm alteri, illud Deut. 1. 17. *Nulla erit distantia personarum: ita paruum audietis, vt magnum, nec accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est.* Nota, multa hic quæri posse. 1. an Princeps supremus possit dispensare in sua lege? 2. an Princeps inferior possit dispensare in lege superioris; 3. an Princeps qui cum aliquo dispensat sine causa rationabili, peccet? 4. an etiam is peccet, qui vtitur tali dispensatione? 5. an talis dispensatio sit valida?

2. PRIMA CONCLVSIO. Quilibet Princeps potest dispensare in sua lege & suorum antecessorum, cùm quibus parem habet potestatem, & suorum inferiorum. Est communis sententia. Et ratio est, quia qui potest aliquem obligare pro suo arbitrio, potest etiam illum eximere ab obligatione, cùm vtrumque sit eiusdem potestatis. Loquor autem de obligatione legis, quæ fit à superiore respectu subditorum. Nam aliud est de obligatione, qua quis per votum vel iuramentum obligat se Deo, vel proximo. Non enim qui hoc modo se obligat, potest se eximere ab obligatione, quando vult: quia talis obligatio pendet ab arbitrio eius, in cuius fauorem facta est. Hinc sequitur, tam Regem, quàm Pontificem posse dispensare in legibus suorum Antecessorum, quia habent parem cum illis potestatem & multò magis Pontificem in legibus Episcoporum & Conciliorum, quia maiorem habet auctoritatem. Quæres, an Concilium generale, possit prohibere dispensationem alicuius legis à se latæ, irritando quidquid contra factum fuerit? Affirmat Fr. Victoria in relect. de auctorit. Papæ & Concilij, asserens Concilium posse ligare manus Pontificis, vt in aliqua lege non valeat dispensare. Alij contrarium tenent propter rationem iam allatam; quia inferior non potest impedire potestatem superioris.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Inferior Princeps seu Prælatus non potest ordinariè dispensare in lege sui superioris, sed tantùm in duobus casibus. 1. quando habet consensum illius tacitum, quod tunc fit, quando consuetudo sic obtinuit, sciente & permittente superiore. 2. quando habet consensum illius expressum, vt quando dispensat ex potestate delegata: quo pacto Episcopi dispensant in denunciationibus matrimonij, vt habetur in Concilio Trident. sess. 24. cap. 1. de reform. matrim. Addit Caietanus q. 97. ait. 4. inferiorem etiam posse dispensare in duobus aliis casibus. 1. quando res est parui momenti. 2. quando frequenter accidit. Nam intolerabile esset in rebus paruis & sæpe contingentibus recurrere ad Principem. Vnde sequitur, Episcopum dispensare posse in lege ieiunij. Nota aliud esse, dispensare in lege, aliud verò absoluere à culpa, vel pœna propter culpam contracta. Nam licet Episcopi non possint ordinariè dispēsare in lege Pontificis, possunt tamen absoluere ab omni culpa & ab omni censura Ecclesiastica, propter occultum crimen contracta, & dispensare in omnibus irregularitatibus, excepta irregularitate propter homicidium voluntarium, vt patet ex Concil. Trid. sess. 24. c. de reformatione.

4. TERTIA CONCLVSIO. Princeps non potest dispensare in suis vel Antecessorum suorum legibus, nisi ex legitima causa: & si aliter facit peccat. Est communis sententia. Et probatur 1. quia non decet, vt vnus aliquis sine causa eximatur à lege, qua omnes reliqui constringuntur. Huc spectat ratio dubitandi initio allata, quia Princeps non potest aliquid facere contra commune bonum propter priuatam vnius vtilitatem: faceret autem si dispensaret cum aliquo sine causa. 2. Princeps non potest secum dispensare in sua lege sine causa: ergo multò minùs cum subditis, cum subditi magis sint obligati, quàm Princeps. Antecedens probatur, quia si posset secum dispensare sine causa, iam nunquam obligaretur sua lege, quod supra refutatum est. Ille enim nunquam obligatur, qui potest facere contra legem, quando illi placet, siue adsit legitima causa, siue non adsit. Hinc sequitur, peccare Pontificem, quando dispensat cum aliquo sine causa, vt possit omittere horas canonicas, aut contrahere matrimonium in gradu prohibito, aut comedere carnes in Quadragesima. Quæres, an etiam peccet is, qui vtitur dispensatione sine causa facta, & an talis dispensatio sit valida. Hęc quæstio nō intelligitur de dispensatione in voto vel iuramento. Nam certum est, eiusmodi dispensationem sine causa factam non esse validam, & quidquid ex ea fit, irritum esse, & vtrumque peccare tam dispensantem, quàm cum cum quo dispensatur. Est ergo quæstio de dispensatione in lege Principis sine causa facta.

Prima opinio est, eum quidem peccare, qui vtitur tali dispensatione, sed tamen validum esse, quod ex illa factum fuerit, v. g. eum peccare, qui ex tali dispēsatione contrahit matrimonium in gradu prohibito, sed tamen validum esse matrimonium. Ita Couarruuias in 2. part. de matr. c. 6. parag. 9. n. 7. & seq. & citat pro se Innocentium, Abbatem, Decium & alios. Priorem partem probat, quia dispensatio sine causa facta non tam est dispensatio, quàm dissipatio, vt docet

D. Bern. l. 3. de consid. ad Eugenium: ergo nullus tuta conscientia potest illa vti. Posteriorem probat, quia nullus vnquam iudicauit matrimonium contractum in gradibus prohibitis cum dispensatione sine causa, irritum esse in foro conscientiæ, & liberos ex eo susceptos esse illegitimos.

Secunda opinio est, eum, qui vtitur tali dispensatione, non peccare: & quod ex ea factum fuerit, ratum ac validum censeri, v. g. non peccare coniuges, qui ex tali dispensatione contrahunt matrimonium in gradu prohibito, & matrimonium validum esse. Similiter non peccare, qui ex tali dispensatione omittunt horas canonicas, aut comedunt carnes in Quadragesima. Ita Syluest. verbo dispensatio, q. 2. Angel. ibidem n. 3. Domin. Scotus 1. de iustit. q. 7. art. 3. & recentiores Thomistæ in 1. 2. q. 97. art. 4. Ratio est, quia qui potest legem condere, potest eandem abrogare & in ea dispensare; ergo tametsi peccet abrogando, vel dispensando sine causa, tamen abrogatio & dispensatio valida est: ergo subditi contra legem non amplius peccant.

Tertia opinio est, eum qui vtitur tali dispensatione, peccare, & dispensationem nullam esse, ac proinde quidquid ex ea factum fuerit, nullam vim habere. Ita multi Iure consulti apud Couarruuiam loco citato & Gabriel Vasquez disp. 178. c. 4. Ratio est, quia quando legislator secum dispensat sine causa, non solum peccat, sed etiam inualida est dispensatio: ergo multò magis quando dispensat cum subditis, qui arctiùs obligantur, quàm ipse.

Quarta opinio est probabilior, quæ consistit in his punctis. Primò, principem peccare quando sine causa dispensat in sua lege, vt omnes concedunt. Secundò, ipsius tamen dispensationem validam esse, & per eam tolli obligationem legis ab eo, cum quo dispensatur, vt bene probant Auctores secundæ opinionis. Tertiò, eum cum quo dispensatur, non peccare contra legem Principis, vtendo tali dispensatione, quia obligatio legis ab eo sublata est. Quartò peccare nihilominus contra legem naturalem, qua tenetur se conformare toti communitati: vt bene nota Caiet. q. 96. art. 5. Denique validum esse matrimonium, quod per talem dispensationem in gradu prohibito cōtractum est, quia non potest esse inualidum, nisi per legem humanam, cum aliàs iure naturali & diuino validum sit. At lex humana per dispensationem relaxata est. Ergo manet validum.

Obiectio. Lex humana deriuatur à lege naturali, & debet illi esse conformis: sed in lege naturali non fit dispensatio: ergo nec in lege humana. Respondeo, lex humana deriuatur à lege naturali per modum determinationis, non per modum conclusionis. Hoc autem interest, quòd ea, quæ per modum conclusionis deriuantur, mutari non possunt, quandiu non mutatur lex naturalis: ea verò, quæ per modum determinationis deriuantur, possunt mutari, iuxta diuersitatem temporum, locorum, ac personarum, vt supra dictum est de cultu diuino, qui cum sit iuris naturalis, in veteri Testamento determinatus fuit per sacrificia Mosaïca, in nouo per sacrificium Eucharistiæ.

QVÆSTIO XIV.

Quando interpretatio legis habeat locum, ita vt subditis liceat agere contra verba legis?

1. DVplex est legis interpretatio, vna simplex, qua tantùm explicatur mens legis vel legislatoris in aliquo casu particulari, quam reuera habuit in condenda lege: altera per æquitatem, seu Epiickiam, qua explicatur mens legislatoris, quam habuisset in aliquo casu particulari, si illum casum præuidisset; de hac posteriori potissimum hîc agimus, quam aliqui vocant emendationem seu correctionem legis, ex æquitate factam. Est ergo quæstio, quādo subditi possint ex æquitate interpretari legē sui Principis, quasi non obliget in aliquo casu particulari, cum tamen secundùm verba videatur obligare; & quamuis hæc quæstio præcipuè intelligatur de lege humana, tamen aliquid dicendum etiam est de lege naturali & diuina. Vt tamen melius percipiatur, notandum est, æquitatem duobus modis sumi posse. Primò generatim pro iustitia generatim sumpta. Secundò, speciatim pro ea, quæ adhibetur ad correctionem legis scriptæ. Priori modo sumitur ab Vlpiano lege 1. ff. de pactis, cum ait: *Huius edicti æquitas naturalis est*, id est, hoc decretum natura iustum est. Posteriori sumitur ab Aristot. 6. Ethic. cap. 10. vbi distinguit inter æquum & iustum itemque inter æquitatem & iustitiam. Et dicit æquum esse melius iusto, æquitatem meliorem iustitia, non quidem iusto & iustitia simpliciter, sed iusto, quod peccat seu deficit, id est, iusto quod per legem humanam præcipitur. Hoc enim iustum aliquando deficit. Ratio est, quia quando legislator humanus vult condere aliquam legem pro tota communitate, quæ vtilis ac iusta sit, non potest præuidere omnes circunstantias & casus particulares, qui euenturi sunt, ac proinde fit, vt lex ipsius aliquando deficiat in aliquo casu particulari non præuiso. Hic defectus postea ex æquitate corrigendus est, quod tunc fit quando viri prudentes iudicant legislatorem excepturum fuisse talem casum, si illum præuidisset.

2. PRIMA CONCLVSIO. In lege naturali locum habet simplex interpretatio, non tamē interpretatio ex æquitate. Prima pars patet, quia vir prudens potest interpretari mentem legis naturalis, quo pacto Christus in Euangelio interpretatus est præcepta Decalogi, præsertim de homicidio, adulterio, periurio, & charitate proximi, vt patet Matth. 5. Secunda pars probatur, quia interpretatio legis ex æquitate nihil est aliud, quàm emendatio seu correctio legis in aliquo casu particulari, in quo lex deficit: at lex naturalis nunquam deficit. Primò, quia auctor naturæ nunquam deficit. Secundò, quia non præcipit aliquid absolutè, sed cum debitis circunstantiis: ergo positis circunstantiis non potest deficere, non positis, dicitur quidem non habere locum, non tamen deficere.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Similiter in lege diuina scripta locum habet simplex interpretatio, non tamen correctio per æquitatem. Prima pars patet, quia Machabæi interpretati sunt mētem legis diuinæ de sanctificando Sabbato, & iudicarunt non esse contra sanctitatem Sabbati, pugnare contra hostes. Et Christus in Euangelio eandem legem interpretatus est, cum dixit, in Sabbato licitum esse sanare ægrotos, & asinum ex fouea educere. Secunda pars probatur, quia correctio legis per æquitatem supponit defectum legis in aliquo casu particulari non præuiso à legislatore. Talis defectus non potest esse in lege diuina. Nullus. n. casus particularis est, quem Deus ab initio non præuiderit.

4. TERTIA CONCLVSIO. In lege humana locum habet vtraque interpretatio, tam simplex, quàm per æquitatem. De priori constat, quia sicut vir prudens potest interpretari legem naturalem & diuinam, sic etiam humanam. De posteriori probatur, quia legislator humanus quando cōdit legem pro tota communitate, non potest præuidere singulos casus euenturos, ac proinde non post legem suam singulis accommodare. Hinc fit: vt aliquādo erret seu deficiat in sua lege. Hic error postea corrigendus ex æquitate. Quæres, A quo corrigendus sit, vel, quod idē est, quis debeat interpretari legem humanam in aliquo casu

particulari, videtur deficere: an solus superior, an etiam subditus. Respondeo. Solent de hac re tradi tres regulæ.

5. Prima regula. Quando euidens est legem humanam in aliquo casu non obligare, non est opus recurrere ad superiorem, sed integrum est subdito interpretari legem ex æquitate, & contra verba legis facere. Ita D. Thom. & Caietan. quæst. 96. artic. 6. Valentia quæst. 5. de leg. punct. 9. Vasquez disput. 176. cap. 3. Dominicus Sotus 1. de iust. qu. 6. artic. 8. Tunc autem euidens est, legem communem in aliquo casu non obligare quando obseruatio legis cederet in detrimentum communitatis, v. g. Lex humana est, vt tempore obsidionis nemini aperiantur portæ ciuitatis. Contingit aliquos ciues esse ante portas, qui nisi intromittantur, non solùm interficientur ab hoste, sed etiam reliqui ciues, qui in ciuitate sunt non poterunt se defendere sine illorum auxilio. In hoc casu certum est, legem non obligare. Itáque contra verba legis agendum est, & portæ aperiendæ sunt. Hoc exemplo vtitur D. Thomas. Addit Dominicus Sotus, tum etiam euidens esse legem humanam non obligare, quando obseruatio illius cederet in detrimentum priuatę personæ obseruantis legem: vt si alicui immineret periculum hostium, si die festo exiret domo ad sacrum audiendum. Tunc enim posset interpretari legem de audiendo sacro non obligare.

6. Secunda regula. Quando non est euidẽs, an lex humana obliget in aliquo casu particulari, nec-ne, tunc distinguendum est. Nam si subditus in vtramque partem est æquè dubius, tenetur recurrere ad superiorem si potest: si non potest, tenetur facere secundùm verba legis, vt vitet peccatum contra consciẽtiam dubiam. Ita Caietanus, Sotus, Valentia locis citatis. Et ratio est, quia quando subditus in vtramque partem est æquè dubius de mente legislatoris, tunc tutius est sequi eam partem, cui fauent verba legis.

7. Tertia regula. Cum subditus non est æquè dubius ex vtraq; parte, sed in alteram probabiliter inclinat, tenetur etiam recurrere ad superiorem, si potest, vt sit securior: si non potest, quia scilicet superior non est præsens, & res non patitur moram, potest facere ex opinione sua probabili, quia necessitas aliud non concedit, vt supponimus. Ita Caietanus & Valentia loc. cit. & putant esse mentem Diui Thomæ. Nota, primò has duas posteriores regulas veras esse, si intelligantur de simplici interpretatione legis non autem de correctione legis per æquitatem. Ratio est quia correctio legis tunc solùm habet locum, quando lex deficit in liquo casu, id est; quando obseruatio legis in aliquo casu redditur iniusta vel illicita, & ideo seruanda non est, sed contra verba legis faciendum. At quando dubium est de mente legislatoris, tunc non est defectus ex parte legis, sed tantùm ex parte subditi qui ignorat mentẽ legislatoris; ergo tunc correctio locum non habet, sed simplex interpretatio. 2. easdem regulas procedere, quando dubium est de mente seu voluntate, non autem de potestate legislatoris. Quando enim dubitat subditus an v. g. legislator possit per suam legem aliquid præcipere cum periculo vitæ, tunc non opus est recurrere ad superiorem, sed ad viros doctos & prudentes. Sicut enim pertinet ad legislatorem, interpretari suam mentem & voluntatem in re dubia: sic ad viros doctos pertinet interpretari ipsius potestatem. Si ergo aliquid præcipiat, quod legitimè præcipere non potest, tunc censetur lex eius deficere, & per æquitatem corrigenda est. Et quidem si certum sit deficere, quilibet potest interpretari & corrigere: si dubium, docti viri consulendi sunt. Nota 3. Duplex posse esse dubium de voluntate & mente legislatoris. Nam aliquando oritur dubium de tota significatione verborum legis, quia sc. non constat quid legislator per verba legis voluerit significare. Eiusmodi lex est in Concil. Trid. sess. 21. c. 2. de reformat. qua decernitur, vt clericus secularis, qui promouetur ad sacros ordines sine beneficio Ecclesiastico aut cōpetenti matrimonio, incurrat pœnas antiquorum canonum. Circa hanc legem oritur dubium, quænam sint illæ pœnæ, quia nec verbis Concil. Triden. nec ex verbis antiquorum canonum id constare potest. Nã in antiquis canonibus nihil aliud dicitur, quàm irritam fore ordinationem eorum, qui sine beneficio ordinantur, vt patet apud Gratianum c. *Neminem*, & seq. d. 70. An autem per illam particulam, *irritam*, intelligatur suspensio, an irregularitas, controuersia est apud Doctores. Aliquando verba quidem clara sunt, sed tamen dubium est, an legislator voluerit hunc aut illum casum particularẽ sub illis verbis comprehendere, quia aliàs secundùm significationem sub illis comprehenditur. Eiusmodi lex est, qua prohibet Carthusianis esum carnium. Tametsi enim verba clara sint, tamen dubium est, an superior voluerit eos etiam obligare, qui in periculo mortis non putantur posse iuuari, nisi edant carnes.

CAPVT VII.

De lege pœnali.

Dicam 1. quid & quotuplex sit lex pœnalis. 2. an lex pœnalis obliget ad culpã. 3. an obligare possit ad pœnam ipso facto subeũdam? 4. an pœna confiscationis omnium bonorum imposita per legem ipso facto, obliget ante sentẽtiam? 5. an ille, cuius bona fisco sunt applicata ipso facto, possit ea alienare? 6. quæ sint obseruanda, quando rescinduntur contractus facti ex bonis cōfiscationis. 7. qua ratione reus parere debeat pœnæ, quando in lege non ponitur ipso facto, sed ferenda per iudicem. 8. an liceat damnato ad mortem per sententiam, quacunque via se defendere. 6. an is qui est causa, ne quis condemnetur pœna debita, hoc ipso teneatur ad restitutionem ipsius pœnæ.

QVÆSTIO I.

Quid & quotuplex sit lex pœnalis?

1. Prima Conclvsio. Lex pœnalis est, quæ arbitrio legislatoris statuit pœnam temporalẽ in transgressores, cuiusmodi sunt multæ leges Mosaïcæ & humanæ. Nota triplicẽ pœnam posse hîc spectari. 1. amissionem gratiæ & amicitiæ Dei. 2. pœnam æternã, quæ partim consistit in carentia vitę æternę, partim in cruciatu ignis infernalis. Tertiò, pœnam temporalem huius vitæ, quæ pẽdet ex arbitrio legislatoris. De hac tertia solùm hîc agimus, quæ solet disertis verbis apponi in ipsa lege. Nam duæ priores nō solẽt ordinariè apponi, quia necessariò connexæ sunt cum quacunque lege obligãte sub peccato mortali. Itaque lex pœnalis, de qua hîc agimus, nihil aliud est, quã lex positiua, quæ expressis verbis cōtinet pœnã tẽporalẽ, quã legislator pro suo arbitrio imponit trãsgressori.

2. Secvnda Conclvsio. Lex pœnalis est duplex. Vna purè pœnalis, altera mixta. Purè pœnalis est, quæ neque præcipit, neque prohibet aliquid fieri, sed tantùm imponit pœnam illi, qui aliquid fecerit, vel omiserit, sub hac aut simili forma: Qui hoc aut illud fecerit, talem aut talem pœnã subeat. Mixta est, quæ præcipit aut prohibet aliquid fieri, & prætere apponit pœnam in transgressores. Ita Henricus Gandauens. quodl. 2. quæst. 22. Angelus v. Inobedientia, in fine. Ioannes Driedo lib. 3. de libertate Christiana. c. 3. ad 5. Alfonsus à Castro lib. 1. de lege pœnali: c. 8. & 9. Couarru. in reg. *peccatum*. 2. part. §. 5. n. 4. Ioan. Medina Cod. de restit. q. 13. & alij plures,

QVÆSTIO II.

An lex pœnalis obliget ad culpam?

1. CErtum est posse obligare ad culpam, si legislator velit. Quæstio est, an quando non constat de mente legislatoris, possimus legem pœnalem benignè interpretari, quasi non obliget ad culpam, sed ad solam pœnam.

2. Prima opinio est, nullam legem pœnalem, quandiu non constat de mente legislatoris, obligare transgressores ad culpam, sed tantùm ad pœnam temporalem. Ita Nauarrus in summa, c.13.n.55.& seqq. vbi addit, hoc etiam verum esse quando lex statuit grauissimam pœnam, vt amissionis bonorum, famæ, aut etiam vitæ. Loquitur autem de lege, quæ pœnam statuit. Nam si alia priori lege iam esset res aliqua prohibita sub obligatione culpæ, nō tolleretur talis obligatio propter pœnam impositā à lege posteriori. Hanc sententiam probat 1. authoritate multorum Doctorum. 2. quia quando non constat de mente legislatoris, tunc debemus legem in benigniorem partem interpretari, vt scilicet solùm obliget ad pœnam, non autem ad culpam. 3. quia cōmunis consuetudo hactenus ita interpretata est omnes leges pœnales, vt transgressor satisfaciat suo debito, si pœnam soluat. 4. quia plerique legislatores fuerunt Gentiles qui non cogitarunt de culpa, vel æterna pœna: ergo eorum intentio non fuit obligare subditos ad culpam. 5. quia aliquæ leges pœnales ex communi sententia non obligant nisi ad pœnam: ergo reliquæ eodem modo obligant. Hinc infert Nauarrus, eos non peccare mortaliter, qui merces prohibitas ex vno regno in aliud transferunt non soluto vectigali & tributo regni; neque eos qui in fluminibus vetitis piscantur, aut in syluis & nemoribus contra prohibitionem ligna cædūt, aut oues suas pascunt. (periculosa est hæc Nauarri sententia, & à plerisque reprehenditur.)

3. Secunda opinio est planè contraria, omnem legem pœnalem obligare ad culpam siue mortalem, siue venialem, iuxta grauitatem pœnæ impositæ, nisi aliud constet de mente legislatoris. Ita Domin. Sotus lib.1. de iust. q.6.art.5. Syluest. v. inobedientia, circa finem Armilla ibid. nu. 2. & aliqui Thomistæ recentiores. Et probatur. 1. quia pœna non potest imponi, nisi propter culpam, cum pœna nihil aliud sit, quàm malum inflictum propter culpam, vt docet D. Thom. in 2.2.q.108.art.4.& D. Aug. lib.1. retract. cap.8. cum ait, *Omnis pœna si iusta est, peccati pœna est, & supplicium nominatur.* Ergo omnis lex pœnalis obligat sub culpa. 2. quia legislatores statuunt inæquales pœnas in transgressores: ergo supponunt inæquales esse culpas, iuxta illud Deu. 25. 2. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus.* Et confirmatur, quia cum multæ sint pœnæ valde graues, iniustum esset, eas alicui imponere sine culpa. 3. quia omnis vera lex debet aliquid præcipere aut prohibere, & per consequens obligare in conscientia, sed omnis lex pœnalis est vera lex: ergo obligat in conscientia, & per consequens sub peccato.

4. Tertia opinio est media, legem pœnalem mixtam obligare simul ad culpam & pœnam: legem autem purè pœnalem, ad solam pœnam. Ita Henricus, Angelus, Driedo, Alfonsus à Castro, Couarruuias, & Medina locis supra citatis, & Vasquez disp. 159. c.2.

5. PRIMA CONCLVSIO. Lex pœnalis mixta, quæ aliquid præcipit aut prohibet, apponendo pœnam temporalem, non solùm obligat ad pœnam, sed etiam ad culpam. Ratio est: quia lex humana, quæ aliquid præcipit aut prohibet, non apponendo pœnā, obligat in conscientia, vt supra ostensum est: ergo etiam obligat, apponendo pœnam. Nam pœna addita præcepto vel prohibitioni, non tollit præcepti aut prohibitionis obligationem, sed potiùs confirmat. Et confirmatur, quia si additio pœnæ temporalis ad aliquod præceptum vel prohibitionem, tolleret eius obligationem, id deberet colligi vel ex aliqua lege naturali, vel diuina, vel humana id explicante. At nulla talis lex potest afferri, imò contrarium apertè intelligitur ex illa lege diuina. Gen. 2. 17. *De ligno scientiæ boni & mali ne comedas. In quocunque enim die comederis ex eo, morte morieris.* Hæc enim lex infligit pœnam temporalem mortis, & tamen etiam obligat ad culpam & pœnam æternam. Similes multæ sunt. Exodi 21. Leuit. 19. & 20. Leges etiam humanæ constituunt pœnas temporales in fures & latrones, & tamen non tollunt obligationem in conscientia, sed potiùs eam præsupponunt. Nec argumenta Nauarri contrarium conuincunt. Non primum, quia parum refert, quòd aliqui authores cum ipso sentiant. Nec 2. quia satis constat de mente legislatoris, quando lex fertur per verba præcepti vel prohibitionis. Nec 3. quia cōsuetudo interpretatur leges purè pœnales non obligare ad culpam, sed tantùm ad pœnam. De legibus mixtis est alia ratio, vt dixi. Nec 4. quia quando intentio legislatoris est præcipere aliquid vel prohibere, tunc etiam intentio eius est obligare subditos in conscientia, tametsi ipse nihil cogitet de hac re. Nam vnum alteri necessariò connexum est. Nec 5. quia non sequitur, si aliquæ leges pœnales non obligant ad culpam, nec reliquas obligare. Nam aliquæ continent præceptum, aliæ non item.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Lex purè pœnalis quæ nihil præcipit aut prohibet, sed tantùm ordinat aliquid, & pœnam apponit, non obligat ad culpam, sed tantùm ad pœnam. Ratio est, quia superior non potest obligare subditos in conscientia, nisi aliquid eis præcipiendo aut prohibendo. Nam simplex ordinatio seu directio non habet vim obligandi: ergo si lex eius nō contineat præceptum aut prohibitionem, sed simplicem tantùm ordinationem, non potest obligare ad culpam. Nam additio pœnæ temporalis per se non obligat, nisi ad pœnam subeundam. Huiusmodi sunt multæ leges ciuiles & religiosorum, vt notat D. Thomas in 2.2. q.186. art.9. ad 2. Porro hæc conclusio intelligitur de iis legibus pœnalibus, quæ aliquid ordinant, quod per se indifferens est, & nulla alia lege naturali aut diuina præceptum vel prohibitum. Si enim ordinarent aliquid, quod iam ante præceptum aut prohibitum fuisset, non tollerent obligationem prioris præcepti aut prohibitionis, quod etiam fatetur Nauarr. vt suprà dictum est. Ad primum argumentum contrarium respondeo, pœnam dupliciter sumi posse. Primò, strictè pro aliquo malo, quod propter culpam infligitur. Secundò latè seu generatim pro quocunque malo, quod opponitur malo culpæ, siue propter culpam, siue propter aliam causam, infligatur. Huiusmodi sunt pœnæ religiosorum. Vide D. Thom. in 2.2. qu.180. art.4. Ad secundum respondeo, tametsi pœnæ sint inæquales, non ideo culpas esse inæquales, quia vt dictum est, possunt inæquales pœnę infligi propter alias causas, etiamsi nulla sit culpa, vt fit apud multos religiosos. Ad tertium respondeo, leges purè pœnales si propriè loquamur, non esse veras leges respectu subditorum, quia non habent vim præcepti: dici tamen leges purè pœnales, quia per modum legis pœnam statuunt. Possunt tamen vocari propriè leges respectu iudicis, qui ad pœnam infligendam obligatur, vt alibi dictum est.

QVÆSTIO

QVÆSTIO III.

An lex pœnalis poßit obligare ad pœnam ipso facto subeundam?

1 DVplex solet distingui pœna: vna, quæ requirit aliquam actiuam executionem, qualis est solutio pecuniæ, vel pœna mortis. Altera, quæ non requirit talem executionem, sed in sola passione, vel priuatione consistit, qualis est pœna inhabilitatis, excommunicationis, aut priuationis vocis actiuæ. Est ergo quæstio, an lex humana possit obligare subditos ad vtramque pœnam ipso facto subeundam, ante sententiam iudicis?

2. Prima opinio est, legem humanam non posse obligare ad priorem pœnam subeundam ante sententiam iudicis, posse tamen ad posteriorem. Ita Caietanus in 2.2.q.6.art.3. Ratio eius est, quia lex pœnalis, quatenus pœnalis est, non obligat transgressorem ad pœnã infligendam, sed tantùm ad tolerandam: ergo transgressor non tenetur infligere sibi pœnã, quæ requirit executionem: sed potest expectare sententiam iudicis, tenetur tamen sustinere pœnã, quæ non requirit executionem, quia tunc non opus est sententia iudicis.

3. Secunda opinio est Dominici Soti lib.1. de iust.q.3. art.6. vbi tria dicit. Primò, legem humanam non posse obligare ad pœnam ipso facto subeundam, quãdo requirit executionem. In eo conuenit cũ Caietano. Ratio eius est, quia pertinet ad officium iudicis pœnam infligere. At nemo est iudex cõtra seipsum. Secundò, dicit aliquam pœnam, quæ in sola passione vel priuatione consistit, nõ posse obligare ante sententiam iudicis, vt v. g. pœnam priuationis vocis actiuæ in electione cathedratici, vel perpetuæ mansionis in carcere, vel abstinentiæ ab omni cibo & potu. In eo discrepat à Caietano. Ratio eius est, quia si lex humana posset aliquem iustè obligare, vt ipso facto damnetur ad perpetuos carceres, vel ad perpetuam abstinentiã, sequeretur, illum non posse fugere ex carcere, vel aliquid comedere & bibere, quod est absurdum. Tertiò, dicit aliquam etiam pœnam, quæ in sola passione consistit, posse obligare ante sententiam iudicis vt v. g. pœnam excommunicationis, & similes spirituales. Ratio eius est, quia per excommunicationem nõ priuatur aliquis bonis propriis, sed tantùm bonis communibus totius Ecclesiæ, quibus per legem absque sententia potest priuari.

4. Tertia opinio est, tantam esse vim legis humanæ, vt non solùm ad culpam, sed etiam ad pœnam ipso facto ante vllam sententiam possit delinquentes obligare siue illa pœna requirat executionem, siue in sola priuatione consistat. Ita Alfonsus à Castro, Anton. Cordub. Nauar. & Couarruu. apud Gabrielem Vasquez disput.168.c.2. Hoc tamen interest, quod Alfõsus intelligat hoc de quauis pœna quantumuis graui, modo sit rationi consentanea. At Nauarrus intelligit tantùm de paruis pœnis temporalibus.

5. PRIMA CONCLVSIO. Lex humana potest obligare ad pœnam ipso facto subeundam ante sententiam iudicis, quando pœna consistit in sola passione, vel inhabilitate. Ita omnes Auctores citati, excepto Dominico Soto. Et probatur primò ex Concil. Trid. sess.24.can.3.& 4. vbi definitur, Ecclesiã posse statuere impedimenta quæ ipso facto non solùm impediant matrimonium contrahendum, sed etiam dirimant & irritent contractum. Ergo Ecclesia potest per suam legem facere personas inhabiles ad matrimoniũ, ante sententiam iudicis: ergo potest obligare ad pœnam, quæ in priuatione consistit ipso facto subeũdam. Vbi notandum est, duplicia esse impedimenta matrimonij: Quædam oriuntur ex culpa, vt v. g. ex adulterio, vel vxoricidio; quædam ex aliis causis, vt ex affinitate vel consanguinitate. Priora habent rationem pœnæ temporalis, non autem posteriora. Secundò probatur quia supra ostẽsum est aliquos per legem ciuilem aut canonicam reuera fieri inhabiles ad contrahendum ipso facto, propter defectum ætatis aut solennitatis: ergo possunt etiam fieri inhabiles propter peccatum. Talis autem inhabilitas est pœna quædã temporalis: ergo lex ciuilis aut canonica potest obligare ad pœnam temporalem ante sententiam iudicis. Tertiò, quia pœna excommunicationis, suspensionis, interdicti, & irregularitatis ipso facto per legem imposita incurritur, vt fatetur Sotus, & omnes alij: ergo etiam similes pœnæ inhabilitatis, seu priuationis incurri possent, si ipso facto per legem imponerentur: Imo sæpe incurrũtur, vt patet de pœna priuationis actiuæ & passiuæ vocis. Nam is, qui excommunicatus est, ipso facto priuatur voce actiua & passiua ante sententiam iudicis. Et quidem de voce actiua sic statutum est in cap. *Diuersitatem*, de concessione præbendarum, & cap. *Tanta* de excessibus Prælatorum. De passiua verò in cap. *Postulati*, de Clerico excommunicato celebrante. Et cap. *cum inter*, de electione. Respondet Dominic. Sotus, pœnam priuationis tunc posse incurri ipso facto per solam legem, quando quis priuatur bonis communibus, vt fit in excommunicatione, vel in priuatione vocis actiuæ & passiuæ ad electionem beneficij Ecclesiastici. Tunc autem nõ posse incurri ipso facto, quando quis priuatur bonis propriis, vt fit in priuatione vocis actiuæ ad electionem cathedratici. Hæc tamen responsio nõn placet 1. quia non minus priuatur bonis cõmunibus, qui priuatur voce actiua ad electionem cathedratici, quàm qui priuatur voce actiua vel passiua ad electionem beneficij Ecclesiastici. Sicut enim clerici accipiũt ab Ecclesia facultatem eligendi alios ad beneficium, neque habent eam ex iure proprio, sic etiam Scolastici ex concessione Fundatoris accipiunt facultatem eligendi cathedraticum suo suffragio, neque eam habent ex iure naturali proprio. Ergo sicut clerici excommunicati ipso facto priuantur voce actiua, ante sententiam iudicis, sic etiam Scholastici priuari possent, si Vniuersitas ita vellet. Secundò, quia habemus manifesta contra Sotum exemplá, quibus pœna inhabilitatis ipso facto incurritur, etiam si priuet bonis propriis. Nam impedimenta matrimonii, de quibus dictum est priuant proprio iure & facultate, quã quisq; naturaliter habet ad contrahendũ matrimoniũ. Idem fit in quibusdam legibus ciuilibus, quæ propter certas causas impediunt translationem dominii. Quæres an sit eadem ratio de omnibus pœnis, quæ in priuatione consistũt? Res. est eadẽ ratio, si præcisè spectemus id de quo hic agitur. Omnes enim eiusmodi pœnæ possunt incurri ipso facto ante sententiam iudicis, si legislator velit. Est tamen aliunde aliqua differẽtia. Nam in excõmunicatione, suspẽsione, & irregularitate, est aliquid per modũ præcepti, quatenus illi, qui has censuras incurrunt, prohibiti sunt administrare sacra. Præceptũ autẽ legis nõ indiget sentẽtia iudicis, vt omnes fatẽtur.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Lex humana potest etiam aliquando obligare ad pœnam ipso facto subeundam ante sententiam iudicis, quando pœna requirit executionem, præsertim si pœna talis sit, quã aliquis secundùm rectã rationem possit sibi infligere. Ita auctores citati, excepto Caiet. & Soto. Et probatur exemplis. Extant enim variæ leges, tũ ciuiles, tum Ecclesiasticæ, quæ obligant delinquentem ad soluendam pœnam ante sententiam iudicis, vt refert Couarr.2.p. de matr.cap.6.§.8. num.10. & Alfonsus à Castro lib.2. de leg. pœnali, cap.1. Et quamuis fieri possit, vt aliquando eiusmodi leges sint iniustæ, tamen

generatim de omnibus id dicendum non est, præsertim quando sunt Eccesiasticæ cuiusmodi est lex Côc. Lateran. sub Leone X. sess. 9. cõtra beneficiarios non recitantes horas Canonicas, quæ obligat in consciẽtia ad restituendos fructus perceptos ante sententiam iudicis. Verba legis sic habent: *Statuimus, vt quilibet habens beneficium cum cura, vel sine cura, si post sex menses ab obtento beneficio diuinum officium non dixerit, beneficiorum suorum fructus suos non faciat pro rata omissionis officij & temporis, sed eos tanquam iniustè perceptos in fabricas huiusmodi beneficiorum, vel pauperum eleemosynas erogare teneatur.* Respondet Dominicus Sotus dubium esse, an illa lex vsu recepta sit. Sed contra est. 1. quia Pius V. postea illam legem confirmauit, & simul declarauit, vi illius restituendos esse fructus illius diei, quo horæ Canonicæ neglectæ sunt, vt patet ex Bulla ipsius apud Nauar. in sum. c. 25. nu. 122. Deinde multi confessarij non aliter absoluunt confitentes Ecclesiasticos, nisi parati sint sponte restituere fructus hoc modo perceptos. Denique etiam si illa lex recepta non esset, non tamen sequitur, iniustam esse. Imò contrarium sequitur, iustam esse, vt pote quæ à generali Conc. lata sit, & à Pontifice approbata, siue vbique recepta sit, siue non sit. Alij secundò resp. illam pœnam restitutionis, non sola lege humana, sed iure naturali impositam esse, ac proinde eos, qui omittunt horas Canonicas iure naturali obligari ad restitutionẽ, nõ iure humano. Sed contra est, quia quamuis is qui percipit fructus Ecclesiæ & nihil laboris pro iis sustinet, peccet contra ius naturale, nõ tamen semper tenetur iure naturali ad restitutionem propter solam omissionẽ horarum. Nam sæpe fit vt ratione fructuũ, quos percipit, non solùm teneatur recitare horas, sed etiam concionari & administrare Sacramenta. In tali autẽ casu nõ tenetur iure naturali restituere fructus totius diei quando solùm omittit horas Canonicas quia titulus percipiendi fructus, non est sola horarum recitatio, sed etiam concio, & administratio Sacramentorum. Igitur pœna restitutionis omniũ fructuũ istius dici, quo omittuntur horæ, per solam legem humanã imposita est. Alii tertiò respondent, hanc pœnam cõsistere in sola inhabilitate ad percipiendos fructus, non autem in vera spoliatione fructuum iam perceptorum ac proinde non esse talem pœnã, de qua agimus in nostra conclusione. Nam ibi solùm agimus de pœna, quæ requirit executionẽ. Et hoc probant, quia lex dicit, vt is, qui omittit horas, non faciat fructus suos, id est, inhabilis sit ad fructus percipiendos. Sed contra est, quia eadẽ lex addit, vt fructus iã perceptos teneatur erogare postea in fabricam, vel in pauperes: ergo etiã loquitur de fructibus antea perceptis & possessis, vt clariùs cõstat ex Bulla Pij V. apud Nauarrũ.

QVÆSTIO IV.

An pœna confiscationis omnium bonorum imposita per legem ipso facto, obliget ante sententiam?

1. DIctum est, legem humanam posse imponere pœnam ipso facto, quæ obliget ante sentẽtiam iudicis, siue requirat executionem, siue in sola inhabilitate seu priuatione cõsistat. Nũc quæritur, an lex humana, quæ omnia bona delinquentium applicat fisco obliget ante sententiam, si vtatur his verbis: *Ipso facto*, vel *absque declaratione*. Certum quidem est, tunc obligare, quando vtitur eiusmodi verbis circa pœnam, quæ in sola priuatione consistit: at dubium est, an etiam tunc obliget, quando vtitur iisdem circa pœnam, quæ requirit executionẽ, cuiusmodi est pœna cõfiscationis omnium bonorum. Hæc enim pœna non consistit in sola priuatione bonorum, sed etiam in traditione, per quam bona fisco applicantur.

2. Prima opinio affirmat, eiusmodi pœnam confiscationis obligare in conscientia, ante sententiam iudicis quando vtitur his verbis, *ipso facto*: ac proinde furti reos esse, qui talem pœnam non soluunt ante sententiam iudicis. Ita Felinus in cap. 1. de constit. num. 44. Anton. Gomesius tom. 3. opusculorum, cap. 2. num. 5. & Alfonsus à Castro lib. 2. de iusta hæret. punit. cap. 6. & lib. 2. de lege pœnali, cap. 8. & seq. Ratio est, quia lex humana potest obligare ad talem pœnam ipso facto subeundam, ante iudicis sententiam, vt iam probatum est: ergo vt reipsa obliget solùm requiruntur verba, quæ id expressè significent. At nulla alia verba possunt expressiùs hoc significare, quàm si lex dicat reum incurrere pœnam *ipso facto*, ante sententiam iudicis: ergo omnes leges quæ vtuntur his verbis, obligant ad pœnæ solutionem, ante sententiam iudicis, alioqui prædicta verba essent inania, & nullius momenti.

3. Secunda opinio est omnino contraria, pœnam confiscationis non obligare ante sententiam Iudicis, ac proinde eos quorum bona confiscata sunt, quandiu non accedit sententia Iudicis, retinere dominium & possessionem, tametsi bona maneant ita fisco obligata propter delictum, vt omnes cõtractus quocunque titulo facti sint, per sententiam latam iustè rescindantur à die criminis. Ita Simancas titul. 9. de Catholic. institut. n. 157. Antonius Gomesius tom. 3. opuscul. cap. vlt. Francisc. Victoria in relatione 1. de Indis insulanis, nu. 8. & Gabriel Vasquez disput. 170. cap. 3. Ratio est, quia lex humana, quæ spoliat aliquem omnibus bonis esset nimis rigida, si ante sententiam iudicis obligaret ac proinde oportet eam in benigniorem partem interpretari.

4. Tertia opinio est media, leges imponentes pœnam priuationis bonorum *ipso facto*, priuare quidem dominio bonorum ante sententiam, non tamen iusta possessione, ac proinde eum, qui crimen commisit, iustè sua bona retinere, nec ea debere fisco offerre, donec per sententiam condemnetur. Ita Caiet. in 2. 2. q. 62. art. 3. Conrad. lib. 1. de contract. q. 7. conclus. 2. & 3. Ioan. Medina C. de rest. q. 1. & multi alij. Ratio patebit ex sequentibus.

5. PRIMA CONCLVSIO. Illi quorum bona per legem pœnalem confiscata sunt ipso facto, priuantur dominio suorum bonorum, & fiscus acquirit ius ante sententiam Iudicis. Ita Auctores primæ & tertiæ opinionis. Et probatur primò, quia priuatio dominij est pœna, quæ nullam requirit executionem, cum in sola priuatione consistat. Sed omnis pœna quæ non requirit executionem, obligat ante sententiam, quando ipso facto per legem imponitur: ergo & priuatio dominii bonorum sic obligabit, Et hoc optimè confirmat ratio primæ opinionis. Secũdò probatur ex cap. *Cum secundùm leges*, de hæret. in 6. vbi definitur, bona hæreticorum esse cõfiscata ipso facto, ante vllam sententiam: quod alio modo intelligi nõ potest, nisi quia ius & dominium illorum applicatum est fisco. Tertiò, quia omnis donatio vel alienatio, quocunque titulo facta post crimen commissum ab eo, cuius bona ipso facto cõfiscata sunt, per sententiam rescinditur à die commissi criminis. Hoc autem fieri non posset nisi ille priuatus esset dominio bonorum. Nam si adhuc haberet dominium & iustam possessionem, non esset ratio, cur omnes ipsius contractus rescinderentur à die commissi criminis, nisi aliunde impediretur.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Illi quorum bona per legem pœnalem confiscata sunt ipso facto, tametsi priuentur dominio suorum bonorum ante sententiam, nõ tamen priuantur iusta possessione, nec tenentur ante sententiam spoliare se suis bonis, & fisco traderẽ. Ita Auctores secundæ & tertiæ opinionis. Et

probatur primò, quia priuatio possessionis requirit executionem, qua bona delinquentis fisco deferantur: at nemo tenetur ad executionem pœnæ ante sententiam, nisi apertè id constet. Non constat autem in hoc casu. Tametsi enim legislator dicat bona delinquentis ipso facto esse confiscata, hoc tamen commodè potest intelligi de dominio bonorum, quod acquirit fiscus ante sententiam, nec opus est ad possessionem extendere, præsertim cùm leges pœnales in benigniorem partem accipiendæ sint. Et hoc apertè colligitur ex cap. *Cùm secundùm leges*, vbi cum definitum esset, bona hæreticorum esse confiscata ipso facto, ante vllam sententiam, mox additur, ne executio confiscationis fiat ab vllo Principe sæculari, donec sententia feratur in hæreticum à iudice Ecclesiastico competente. Ergo iure canonico conceditur hæreticis iusta possessio suorum bonorum, donec à iudice condemnentur; alioqui Princeps, ad cuius fiscum bona illa pertinent, posset ante sententiam illa sibi vsurpare.

QVÆSTIO V.

An ille, cuius bona ipso facto confiscata sunt, possit ea alienare?

1. PRimò certum est, illum cuius bona confiscata sunt posse ea alienare, quę necessaria sunt ad vitæ suæ & domus sustentationem. Secundò certum est, si periculum timeatur publicationis criminis, nō posse quicquam alienare titulo oneroso: non quòd impeditus sit per legem alienare (quod est adhuc in quæstione) sed quia fieret iniuria ementi, nisi reus manifestaret illi huiusmodi periculum. Nam qui hoc modo emeret rem aliquam à reo; exponeret se periculo euictionis, quia per sententiam comdemnatoriam rescinduntur omnes contractus à die criminis. Ex hoc autem posset emptor pati aliquod damnū. Ita Syluest. v. *hæretici*, q. 8. Angelus v. pœna num. 3. Anton. Gomesius t. 3. opusc. c. vlt. n. 3. Simancas tit. 9. de Catholicis institut. num. 28. Victoria in relect. de Indis insulanis. Hac verò ratione non obstante, posset is, cuius bona confiscata sunt, ea alienare titulo gratioso aut donationis, quia inde nullum sequitur periculum aut damnum donatario. An verò vtroque modo prohibitus sit per legem humanam alienare, dicimus infra. Tertiò certum est, omnem alienationem factam titulo oneroso, non tantum post crimem cōmissum, sed etiam ante, per sententiam reuocari, quando ipso iure & facto bona delinquentis erant confiscata. Ratio est, quia tunc alienatio præsumitur facta in fraudem fisci, quasi reus cum iam velit crimen committere, alienauerit sua bona, ne confiscarentur, vt habetur l. *Fraudem*. ff. de iure fisci. Quando verò talis fraus præsumatur, tractant Authores citati. His positis, quæstio est, an omnis alienatio, tam gratuita, quàm onerosa, per confiscationem prohibita sit & quo pacto.

2. Prima opinio est, omnem contractum & donationem celebratam post diem criminis, irritam esse, & nullius effectus, ita Alfonsus à Castro, Cōrad. Medina locis cit. Anton. Gomesius to. 3. opusc. c. 2. n. 2. & Dominicus Sotus l. 1. de iust. q. 6. art. 6. Fundamentum Alfonsi & Antonij est, quia putant eum, qui crimen commisit per confiscationem ipso facto priuari dominio & possessione. Fundamentum aliorum est, quia quamuis putent ipsum non priuari possessione, putant tamē priuari dominio. Eandem opinionem defendit Simancas ex alio fundamento. Cum enim affirmet, eum cuius bona confiscata sunt nec dominium, nec possessionem eorum amittere, non potest ex hac parte cum prædictis Auctoribus consentire. Putat ergo irritos esse contractus & donationes ideo præcisè, quia is, cuius bona confiscata sunt, prohibitus est alienare per legem. Potest enim fieri, vt aliquis habeat rerum dominium & possessionem suarum rerum, & tamen per legem fiat inhabilis ad alienandum. Hoc confirmari potest ex lege, *Ex iudiciorum*. ff. de accusationibus, vbi sic dicitur. *Ex quo quis aliquod ex his causis crimen contraxit; nihil ex bonis suis alienare, aut manumittere eum posse*. Item ex lege, *Donationes in concubinam*, ff. de donationibus, & ex lege, *post contractum*, C. ad legem Iuliam maiestatis.

3. Secunda opinio est, eiusmodi donationes, & alienationes bonorum confiscatorum validas esse ante sententiam, non minus, quàm si bona confiscata non essent: posse tamen per sententiam rescindi à die commissi criminis. Ita Vasquez disputat. 171. c. 2. & quidam alij ab eo citati. Ratio ipsius est, quia putat eum, cuius bona confiscata sunt, nec amittere possessionem, nec dominium ante sententiam iudicis, ac proinde ex hac parte nullum esse impedimentum, quo minus validè possit sua bona alienare. Rursum ex alia parte, nullam extare legem, quæ simpliciter prohibeat talem alienationem. Hinc infert, eum cuius bona confiscata sunt: non peccare alienando ante sententiam.

4. PRIMA CONCLVSIO. Eiusmodi donationes & alienationes bonorum confiscatorum sunt quidem ratæ & validæ: non tamen firmæ & stabiles. Posterior pars probatur, quia nullus contractus est firmus & stabilis, qui per sententiam potest rescindi: sed omnes donationes & alienationes bonorum confiscatorum possunt rescindi per sententiam iudicis, vt patet ex variis legibus ciuilibus, ergo nullæ eiusmodi donationes & alienationes sunt firmæ & stabiles. Prior pars etiam probatur, quia si possunt rescindi per sententiam, ergo sunt validæ ac ratæ, antequam rescindantur.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Qui emit bona confiscata hæreticorum in iis locis, vbi non sequitur sententia iudicis, vt in Germania potest bona conscientia ea retinere, & fructum ex illis percipere. Patet ex dictis, quia talis emptio est valida ante sententiam; ergo si non sequitur sententia manet valida, nec rescinditur. Hinc confirmatur prior conclusio, quia si talis emptio non esset valida, non liceret retinere eiusmodi bona, neq; ex iis fructum percipere, quod tamen passim fit in Germania.

QVÆSTIO VI.

Quæ sint obseruanda, quando rescinduntur contractus facti ex bonis confiscatis?

1. SÆpe fit, vt res aliqua confiscata vendatur ante sententiam iudicis, & postea per sententiam rescindatur contractus venditionis. In tali casu tria spectari debent. Primò, pretium rei confiscatæ. Secundò, melioratio. Tertiò, fructus ex ea percepti. Quæritur ergo 1. an is qui emit rem confiscatam, si postea rescindatur contractus per sententiam, non solum debeat eam fisco tradere, sed etiam pretium quod pro illa exposuit, amittere. 2. an debeat rem confiscatam tradere fisco cum melioratione, quæ illi accessit. 3. an debeat etiam restituere fructus ex ea perceptos.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si is, qui emit rem confiscatam, mala fide egerit, sciens esse confiscatam, tenetur eam restituere fisco, & potest condemnari in pretio, quod exposuit: si autem bona fide egerit, nesciens rem esse confiscatam, tenetur quidem eam restituere fisco, sed tamen recipit pretium, quod exposuit, si extet apud venditorem, vel si venditor factus sit inde ditior. Si autem non extet apud venditorem, nec venditor inde factus sit ditior, iam alter non recipiet pretium, quod exposuit. Ita Simancas de Cathol. instit. tit. 9. num. 27. Couarruuias 2. part. de matrim. c. 6. num. 9. Syluest. in summa, verb. *hæreticus* 1. quæstione. 4. Conradus tract. 1. de contract. conclus. 3.

& Vasquez disp. 172. cap. 2. Prima pars probatur, quia qui mala fide emit rem confiscatam, meretur pretium illius amittere. Secundò probatur, quia qui bona fide agit, non meretur illud amittere, sed potest recipere: si extet apud venditorem: si non extet, vnde recipiet? Non à fisco quia ius fisci cum sit antiquius, quàm ius emptoris, non debet esse deterioris conditionis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quod attinet ad meliorationes, certum est, reuocato contractu, rem confiscatam pertinere ad fiscum cum omnibus meliorationibus, quas habet, siue illæ accidant ex diuersa æstimatione, vt diuersis temporibus accidere solet, siue ex eo, quòd cum fundus esset plantatus, paulatim incrementum acceperit. Ratio est, quia res confiscata pertinet ad fiscum, vt supponimus ex iure: ergo omnis melioratio, quæ est illi quasi intrinseca, ad eundem pertinebit. Quòd si meliorationes factæ sint expensis possessoris (vt verbi gratia, si domus esset refecta) debent computari iusto pretio, & illud restituendum est possessori, quia non est consentaneum possessorem sine vlla culpa priuari suis expensis. Vbi nota, aliud esse loqui de pretio, quo quis emit rem confiscatam, aliud de expensis, quibus illam reddidit meliorem. Nam pretium recipiet à venditione, si extet, iuxta primam conclusionem: expensas verò à fisco, qui accipit rem confiscatam cum melioratione, quæ illi ab emptore accessit.

4. TERTIA CONCLVSIO. De fructibus maior difficultas est. 1. Aliqui simpliciter putant rem confiscatam cum omnibus fructibus perceptis restituendam esse fisco. Ratio est, quia putant contractus bonorum confiscatorum à principio esse irritos. 2. Alij distinguunt, asserentes possessorem malæ fidei, qui erat conscius criminis & confiscationis, debere restituere fructus, non autem possessorem bonæ fidei. Nota primò possessorem bonæ fidei esse, qui ignorat crimen vendentis, siue rem eius accipiat ante sententiam, siue post sententiam. Nam possessor bonæ fidei non debet æstimari ex tempore contractus, sed ex scientia, quam habet. Secundò eandem regulam seruandam esse in restituendis fisco fructibus rei confiscatæ, quæ seruatur in restituendis fructibus rei furtiuæ & alienæ. Nota tertiò in vtraque restitutione facienda, id seruandum esse in foro conscientiæ, quod leges disponunt in foro exteriori. Est enim vtrobique eadem ratio iustitiæ, quando forum exterius non fundatur in falsa præsumptione. His positis, dico primò, possessorem bonæ fidei non teneri ad restituendos fructus rei alienæ aut confiscatæ, quos bona fide consumpsit, & ex quibus ditior factus non est. Vel enim teneretur ratione iniustæ acceptionis, vel ratione rei acceptæ. Non primũ, quia bona fide egit. Nec secundum, quia res accepta iam consumpta est. Dico secundò, possessorem bonæ fidei teneri ad restituendos fructus, ex quibus ditior factus est. Tametsi enim non teneatur ratione iniustæ acceptionis, cùm bona fide egerit, tenetur tamen ratione rei acceptæ, quam apud se habet, siue in specie, siue in valore & æstimatione. Dico tertiò, possessorẽ malæ fidei teneri ad restituẽdos omnes fructus, siue consumpti sint, siue non sint, & siue ex illis ditior factus sit, siue non sit. Tenetur enim ratione iniustæ acceptionis.

QVÆSTIO VII.

Qua ratione reus parere debeat pœnæ per Iudicem ferendæ.

1. DIximus hactenus de pœna, quæ ipso facto per legem imponitur. Nunc agendum est de pœna quæ per iudicem ferenda est. Et primò quæritur, quibus verbis significetur in lege pœna ferenda per iudicem. Secundò, quomodo differat pœna imposita per legem ipso facto, & pœna imposita, vt ferenda per iudicẽ. Tertio, quæ & quanta sit huius pœnę obligatio.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ad cognoscendum, an lex pœnalis contineat pœnam ferendam per Iudicem, seruandæ sunt hæ regulæ.

3. Prima regula. Tunc lex continet pœnam ferendam per Iudicem, quando vtitur his verbis, *Sub pœna excommunicationis, sub pœna priuationis bonorum, sub interminatione, &c.* Ita Alfonsus à Castro lib. 2. de lege pœnali, c. 1. Addit tamen duas limitationes. Prior est, nisi his verbis addantur alia, quæ apertè denotent sententiam ipso facto, vt si lex ita dicat: *Sub pœna excommunicationis ipso facto incurrendæ.* Posterior est, nisi pœna apponatur contractibus aut testamentis, tunc enim censetur imposita ipso facto, etiam si lex vtatur supradictis verbis, *Sub pœna excommunicationis.* Hæc limitatio vera est in testamentis: nam omnes pœnæ appositæ in testamentis debentur ipso facto: vt præter Alfonsum docent etiam alij, præsertim Nauarr. c. 23. n. 67. Caietanus in summa, verbo *pœna*, Abbas in c. *Raynaldus*, de testamentis. Glossa ibidem, & Gabriel Vasquez disp. 173. c. 1. Huiusmodi enim pœnæ non tam habent rationem pœnæ, quàm legati conditionalis. Nam testator relinquit legatum aut hæreditatem sub certa conditione, qua non seruata, tanquam pœna adiicitur, vt amittatur legatum, vel aliqua pars illius. Non tamen videtur esse vera limitatio in cõtractibus. Nam pœnæ appositæ in contractibus non debentur, nisi petantur coram iudice, etiam si impositæ sint ipso facto, vt docent Nauar. & Vasquez locis cit. & Couarr. 2. part. de matrim. c. 6. §. 8. n. 11. Ratio est, quia hæc est communis consuetudo & interpretatio mentis contrahentium.

4. Secunda regula. Lex quæ imponit pœnam per verbum futuri temporis, significans actionem vel passionem, continet sententiam ferendam: vt si dicat, *Excommunicabitur, priuabitur bonis, aut sepultura, reddet quadruplum.* Nam his verbis non significatur actio legis actu infligentis pœnam, sed futura actio iudicis, qua pœna infligenda est. Hanc regulam putant aliqui non habere locum, quando verbum futuri temporis duplicatur, vt si lex dicat: *Electio sic facta irritabitur & cassabitur.* Nam hac vocis duplicatione putant denotari pœnam impositam ipso facto. Sed alij rectiùs sentiunt, solùm denotari firmitatem sententiæ ferendæ. Eandem regulam limitat Alfonsus à Castro tunc locum non habere, quando ratio aliqua cogit asserere, in lege contineri sententiam latam, & non tantum ferendam, quia alioqui manifesta fieret iniuria legi. Hoc sensu explicat legem, *Improbum*, C. ex quibus causis infamia irrogatur: in qua dicitur, exercentibus vsuras pœnam infamiæ irrogandam esse. Hoc enim putant sic intelligi, vt ipso iure infligatur hæc pœna. Nam si vsurarij non essent infames ipso iure, non possent vllo modo infamari. Quamuis enim cum à iudice condemnantur, incurrant ipso facto pœnam infamiæ, hæc tamen pœna non imponitur, nec pronunciatur à iudice, sed vtitur ipso iure, posita condemnatione iudicis. Nam ipso iure statutum est, vt infames habeantur, qui propter vsuras condemnati fuerint. Hæc quidem limitatio admitti potest, sed tamen exemplum de vsurariis non omnino placet. Quamuis enim pœna infamiæ proximè imponatur à iure & non à iudice, requirit tamen sententiam iudicis, tanquam conditionem necessariam.

5. Tertia regula. Lex quæ imponit pœnam per verbum imperatiui modi significans actionem vel passionem, continet sententiam ferendam à iudice, vt si dicat: *Expellatur; Priuetur: Expellatur, Priuetur.* Sunt tamen duæ limitationes. Prior est, quando verba non significant ministerium hominum, huiusmodi

sunt hæc, *Subiaceat*, *incidat*, *incurrat*. Hæc enim significant pœnam, ipso facto ante sententiam, quia non referunt pœnam ad executionem iudicis. Posterior est, si verbum substantiuum tam in præsenti, quàm in futuro, iungatur participiis futuri temporis passiuis, denotabit sententiam ferendam, si dicatur in lege: *Sit excommunicandus*, *aut priuandus*. Si verò iungatur aliis participiis aut nominibus, denotabit pœnam ipso facto, vt si dicatur; *Sit excommunicatus*, *sit inhabilis*. Hìc enim non significatur futura actio iudicis, sed actio ipsius legis imponentis pœnam.

6. Quarta regula. Verba præsentis temporis Indicatiui modi, siue significent actionem, siue non significent, denotant pœnam impositam ipso facto: vt cum dicitur in lege: *Est inhabilis, excommunicamus, suspendimus*. His omnibus addit Alfonsus à Castro, quando dubium est de pœna imposita, interpretandam esse legem in benigniorem partem. Nam in dubio & in materia, pœnarum benignior pars amplectenda est, ne aliquis in dubio damnetur. Alij tamen in dubio tutiorem esse partem sequendam dicunt. Sed de hac re dictum est in materia de bonitate & malitia actuum humanorum.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Tametsi pœna imposita per legem ipso facto, & pœna imposita vt ferenda per iudicem, in eo conueniant, quòd neutra obliget ad solutionem ante sententiam iudicis, eo modo, quo suprà explicauimus: tamen in eo differunt, quòd pœna imposita ipso facto habeat hunc peculiarem effectum, vt quando per sententiam iudicis pronuntiatur, non tantum vim habeat in bona, quæ tunc habet reus, sed etiam in omnia illa, quæ habuit à die criminis & alienauit. Reuocantur enim donationes & contractus omnes, vt superiùs dictum est: at verò pœna ferenda per iudicem, in ea tantùm bona ferri debet, quæ tempore sententiæ extant apud reum. Donationes autem & contractus facti post diem criminis ante sententiam, non reuocantur. Ratio est, quia talis pœna omnino refertur ad iudicem: ergo non obligat, nisi à die sententiæ iudicis: ergo non habet vim in bona, quæ ante sententiam alienata sunt, & ita sentiunt plerique Auctores. Loquor autem de pœna, quæ solùm habet rationem pœnæ ferendæ. Nam si sermo sit de obligatione restituendi damna, tunc habenda est ratio alienationum, quas aliquis fecit post diem criminis & damni illati, & quibus impotens factus est ad restituendum integrè damnum, vt in materia de vsuris tractatur.

8. TERTIA CONCLVSIO. Certum est, tunc pœnam ferendam per iudicem actu obligare, quando reipsa à iudice pronunciata est. An autem hæc obligatio tanta sit, vt reus debeat aliquo modo ad pœnam cooperari, magna controuersia est.

9. Prima opinio est, reum ad hoc tantùm obligari, vt sententiæ latæ & pœnæ impositæ per iudicem obtemperet, eam sustinendo, non tamen eam in seipsum exequendo, aut ad eam cooperando. Ita Couar. 2. p. de matrim. cap. 6. §. 8. num. 10. & lib. 1. variarum. c. 10. n. 10. Vnde infert condemnatum ad exilium non teneri in exilium secedere, nisi vi expellatur: nec condemnatum ad solutionem pecuniæ, teneri illam soluere, nisi ab eo exigatur.

10. Secunda opinio est, aliquas esse pœnas, ad quas nemo tenetur cooperari, vt est flagellatio, abscissio membri, mors: alias esse, ad quas tenetur cooperari, vt est pœna exilii, aut solutio pecuniæ. Ita Caietanus in 2. 2. q. 96. art. 4. Dominicus Sotus l. 1. de iust. quæst. 6. art. 6. & Alfon. à Castro lib. 2. de lege pœnali. cap. 3. Priorem partē probat Alfonsus, quia nemo est dominus suæ vitæ aut membrorum: ergo nemo potest seipsum occidere, aut membrum aliquod abscindere. Hæc tamē ratio non placet Dominico Soto; quia nec carnifex est dominus vitæ, aut membrorum alterius hominis, & tamen potest alterū interficere, aut membrum abscindere, quando conceditur illi potestās à Magistratu. Ergo idem dicēdum est de reo, qui potest eandem potestatem accipere à Magistratu respectu sui ipsius. Sotus igitur sic probat. Quia nemo potest per sententiam iudicis priuari communi & naturali beneficio, quo quisque potest defendere & conseruare suam vitam. Hæc ratio videtur supponere quod probandum est: ex hac doctrina inferunt Alfonsus & Sotus, reum condemnatum ad pœnam mortis potu veneni, vel abstinentia cibi, non obligari ad bibendum venenum, aut ad abstinendum à cibo, quia hoc esset cooperari ad propriam mortem.

11. Tertia opinio est, etiam eum, qui ad mortem sibi inferendam condemnatus esset (quod tamen non solet fieri) non minùs obligatum fore ad mortem sibi inferendam, quàm condemnatus ad solutionem pecuniæ, obligatur ad eam persoluendam, aut condemnatus ad suspendium, obligatur scalam ascendere. Ita Cordubensis l. 1. q. 36. ad 3. argum. 2. opin. Vnde infert, eum cui per iustam sententiam præciperetur, vt seipsum iugularet, aut venenum biberet, obligatum fore ad id præstandum; quam quidem sententiam, quod attinet ad pœnam iugulationis, Franciscus Victoria in relect. de homicidio, n. 30. censet esse probabilem. Quod verò spectat ad pœnam bibendi veneni, putat esse probabiliorem, quàm oppositam. Videtur autem aliquod esse discrimen inter has duas pœnas, quia pœna iugulationis potest per alium, quàm per reum applicari: pœna autem veneni, non nisi per ipsum reum, qui venenum debet sumere.

12. Nota, non posse iudicem infligere aut imponere reo aliquam pœnam, nisi habeat duas conditiones. Vna est, vt non sit inhumana & crudelis. Altera, vt non excedat delictum vel culpam. Hoc posito, dico primò, reum posse obligari per sententiam iudicis ad pœnā exilii, & solutionis pecuniæ sponte subeundam, id est, si damnetur pœna exilij iusta de causa, nō posse expectare, vt vi expellatur è ciuitate, sed ipsum spōte debere egredi, & in locum designatum secedere: similiter si plectatur pœna pecuniaria, non posse expectare, vt pecunia vi ab eo extorqueatur, sed ipsum vltro debere eam offerre. Ita omnes Auctores excepto Couarruuia. Ratio est, quia hæc pœna nec est inhumana, & potest esse tam graue crimen, quod mereatur talem pœnam: ergo si Iudex præcipiat reo talem pœnam sponte subire, nō potest recusare aut expectare. Dico 2. reum posse etiam obligari ad infligēdam sibi pœnam flagellationis, aut temporalis abstinentiæ. Ratio est eadem, quia hæc pœna nec est inhumana, cum eam quotidie multi spōte assumant ad punienda propria peccata, & potest esse tam graue delictum, quod mereatur talem pœnam: ergo si iudex eam alicui præcipiat, iustum erit præceptum, ac proinde reus tenebitur obedire. Accedit quotidiana experientia in quibusdam religionibus, & in tribunali Sāctæ Inquisitionis. Dico tertiò, reum nō posse obligari ad infligendam sibi pœnam iugulationis, aut suspendij, sed tantùm ad eam tolerādam. Ratio est, quia talis pœna potest dupliciter spectari. Primò, quatenus ab alio infligitur, & sic non censetur crudelis vel inhumana, præsertim si sit culpæ proportionata. Secundò, quatenus reus cogitur eam sibi ipsi infligere, & sic est genus quoddam inhumanitatis & crudelitatis. Ipsa enim natura abhorret violentas sibi manus inferre. Vbi nota ex D. Thom. in 2. 2. q. 159. art. 2. crudelitatem esse quæ excedit modum in puniendo, quod dupliciter po-

test fieri. Primò, si plus pœnæ inferatur reo, quàm meritus est. Secundò, si inusitato modo inferatur illi pœna. Hoc fieret, si cogeretur seipsum iugulare, aut suspendere. Dico quartò, reum non posse obligari ad bibendum scienter venenum, aut vt abstineat ab omni cibo, etiamsi offeratur, ita vt fame pereat. Ratio est eadem, quia hoc genus pœnæ habet aliquid crudelitatis & inhumanitatis, propter modum exequendi pœnam in seipsum. Nam si opus sit condemnare aliquem, vt veneno moriatur, potest ei secretò propinari in potu vel in cibo ministrari. Similiter, si opus sit damnare aliquem, vt fame pereat, potest illi subtrahi potus & cibus. Ergo frustra imponeretur ei præceptum sumendi venenum, aut abstinendi à cibo. Dices multò crudelius est, vt aliquis patiatur membra paulatim in partes secari, quàm vt sumat venenum, aut seipsum iugulet: sed prius fieri potest; ergo & posterius. Respondeo, est quidem acerbior pœna, quando membra paulatim conciduntur, sed tamen propriè non est crudelitas aut inhumanitas concidere alicui membra, qui id meritus est. Velle autem aliquem cogere, vt seipsum interficiat, signum est veræ crudelitatis & inhumanitatis.

QVÆSTIO VIII.

An liceat damnato ad mortem per sententiam, quacunque via se defendere?

1. QVæritur primò, an damnatus ad mortem possit per vim se defendere contra iudicem aut ministros iustitiæ. Secundò, an possit fugere ex carcere ante sententiam latam. Tertiò, an possit fugere post sententiam latam. Quartò, an alij possint illum iuuare, vt fugiat ex carcere. Quintò, an debeat fugere, si possit. Sextò, an teneatur redire ad carcerem, si iudici, aut custodibus præstiterit iuramentum de reditu.

2. PRIMA CONCLVSIO. Qui iuxta allegata & probata iustè damnatus est ad mortem, etiamsi ex sola præsumptione damnatus sit, non potest se defendere cum offensione iudicis aut ministrorum iustitiæ: quando autem iniustè damnatus est ad mortem, si ei constet de iniusta sententia, potest seipsum armis defendere ab iniquo iudice, & iniquis ministris, etiam eos occidendo, si aliter euadere non possit. Prior pars est D. Thom. in 2.2.q.69.art.4. Et ratio eius est, quia non potest esse iustum bellum ex vtraque parte, nisi ignorantia excusante: sed ex parte iudicis & ministrorum iustitiæ, qui secundùm allegata & probata procedunt, est iustum bellum: ergo ex parte damnati non potest esse iustum bellum, ac proinde nõ potest se defendere contra iudicem & ministros iustitiæ. Addit Dominicus Sotus lib. 1. de iust. quæst. 6. artic. 6. posse quidem innocentem, qui sola præsumptione damnatus est, armis se defendere, non vt iudicem aut ministros iustitiæ lædat vel interficiat, sed solùm vt terreat, si hac ratione possit periculum mortis euadere. Posterior pars probatur, quia quisq; potest iniquum inuasorem propulsare, etiam occidendo, si aliter euadere non possit. Sed iudex, qui iniustè aliquem condemnat ad mortem, est iniquus inuasor, non quidem armis, sed tamen per iniquam sententiam: ergo qui ab eo damnatus est, potest illum propulsare, etiam occidendo, si aliter euadere non possit. Idem dicendum est de ministris iustitiæ, qui sciunt iudicem iniqua agere, & nihilominus mandatum exequuntur.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Reus, qui propter aliquod delictum detinetur in carcere, & nondum passus est sẽtẽtiam iudicis, potest fugere. Ita D. Thomas loco citat. Caiet. ibid. Henricus quodlib. 9. q. 25. Maior in 4. dist. 15. quæst. 22. Sotus l. 5. de iust. quæst. 6. art. 4. Nauar. in sũma, cap. 16. num. 101. Couar. l. 1. Variarum, cap. 2. n. 7. & alij passim, excepto Bartolo, & Abbate. Ratio est, quia qui nondum à iudice condemnatus est, vt maneat in carcere, nondum habet præceptum manendi: ergo adhuc potest fugere. Quæres 1. an etiam possit fugere, si ex ipsius fuga immineret custodi carceris aliquod damnum. Maior negat, quia nemo potest se defendere per fugam cum damno innocentis: at custos carceris est innocens: ergo. Caietanus, Sotus, Nauar. & Couar. affirmant, quia quisque potest vti suo iure: ergo si custodi carceris sequatur aliquod damnum ex eo, quòd reus vtitur suo iure, debet hoc imputare suæ negligentiæ. Nam ipsius officium est vigilare & custodire carcerem ne quis elabatur, ac proinde nisi hoc faciat, ipse vltrò se exponit periculo damni. Quod autem obiicitur, non licere se defendere cum damno innocentis, tunc verum est, quando ipsa defensio per se est causa damni: non autem quando ex defensione per accidẽs sequitur damnum. Vnde non liceret defendere propriam vitam fugiendo in equo, si cursus equi allaturus esset mortẽ alicui innocenti iacenti in itinere, quia tunc ipsa defensio esset causa mortis innocentis. Quæres 2. an liceat fugere ex carcere, confringẽdo fores & vincula? Henric. Maior & Couar. putant iustè condemnatum non posse hoc modo fugere ex carcere, nec distinguũt inter iustè condemnatum ex sola probatione testiũ sine causa & eum, qui ex iusta causa cõdemnatus est. Eorum verò rationes procedunt de vtroque, nec solùm de eo, qui per sententiam solùm damnatus est, sed etiã de eo, qui ante sententiam iustè in carcere detinetur. Prima illorum ratio est, quia non licet fugere ex carcere lædendo ministros & custodes, vt omnes fatentur: ergo non licet fugere, confrigendo fores & vincula, quia his instrumẽtis eodem modo vtitur Iudex, sicut vtitur custodib. Sicut ergo ille, qui vim infert custodibus, facit iniuriam iudici: sic etiã ille, qui confringit fores & vincula. Secunda ratio, quia reus, qui fugit ex carcere, si iterũ capiatur, potest iustè puniri propter fugã: ergo peccat fugiendo. Tertia, si liceret hoc modo fugere, reus non teneretur restituere damnum, quod intulit carceri: at tenetur ex communi sententia: ergo non licet sic fugere. Contrarium tenent Caietanus, Sotus & Nauarrus, nempe, licitum esse fugere, confringendo fores & vincula, modò fiat sine offensione ministrorũ. Ratio est, quia reo solùm prohibitum est fugere cum iniuria iudicis aut ministrorum: at confringendo fores aut vincula, non facit iniuriam iudici aut ministris: tum quia nullum damnum temporale illis infert, tum quia non est contra honorem illorum, fores confringere. Damnum verò temporale quod sequitur Reipubl. ex fractione carceris, non est tanti momenti, vt ad cauendum illud damnum debeat priuari beneficio defendendi suã vitam. Hinc soluitur prima ratio in cõtrarium allata. Nam aliud est inferre vim iudici aut ministris, aliud inferre damnum aliquod Reipub. hoc posterius licitũ est in nostro casu, non illud prius. Ad secundam negatur consequentia, quia etiam illi puniuntur, qui fugiunt ex carcere sine vlla violentia aut ruptione, vt fatetur Couarruuias, & patet ex lib. 1. ff. de effractoribus & expilatoribus, vbi dicitur eos puniendos esse, qui fugiunt propter negligentiam custodum, & tamen illi non peccant ex communi sententia. Igitur ex pœna non semper possumus inferre culpam. Sufficit enim ad pœnam alicui infligendam, vt vel culpa præcesserit, vel certè non sine causa infligatur, vt patet ex Reg. 27. de Regul. Iuris, in 6. quæ sic habet: *Sine culpa nisi subsit causa, non est aliquis puniendus*, quasi dicat, puniri quidem potest aliquis sine culpa, si tamen subsit aliqua causa vt puniatur. Effractores igitur carcerum puniuntur quidẽ sine culpa, non tamẽ sine

causa, vt nimirum maior sit custodia carceris. Nam & ipsa pœna potest esse loco custodiæ & vinculorum. Ad tertiam negatur sequela maioris, quia tametsi reus possit fugere inferendo damnum carceri, non tamen liber est à restitutione illius damni.

4. Tertia Conclusio. Reus, qui propter aliquod delictum detinetur in carcere, & iam passus est sententiam iudicis, tunc potest fugere, quādo per sententiam damnatus est ad pœnam, quam ipse non tenetur exequi, qualis est pœna mortis; tunc autem non potest fugere, quando damnatus est ad pœnam, quam ipse tenetur exequi, qualis est pœna pecuniaria, nisi persoluat pœnam. Ratio est quia in hoc casu posteriori sententia iudicis cōtinet iustū præceptum, cui reus tenetur obedire. Hinc sequitur, nō licere fugere, quando per fugam impeditur solutio pœnæ: solutione autem facta, liberū est fugere. Quæres 1. Quid dicendum sit de reo, qui damnatus est ad triremes, aut metalla & aurifodinas? Respondeo non potest fugere: quia qui hoc modo damnatus est, iure seruitutis pertinet ad Principem, ad cuius triremes, aut metalla damnatus est, ac proinde sub alterius potestate est constitutus. Sicut ergo is, qui iusto bello in seruitutē redigitur, nō potest fugere: ita nec is, qui ad triremes vel metalla damnatus est. Hoc intellige, quando vterque est in territorio Principis, cui subiectus est. Nā si alibi sint, videntur esse soluti ab obediētia Principis. Quæres 2. Quid dicendum sit de reo, qui damnatus est ad manendum in carcere? Respondeo, si damnatus est ad perpetuum carcerem, tenetur obedire iusto iudicis præcepto. Si autem damnatus est ad mortem, potest fugere ex carcere, vt suprà dictum est.

5. Quarta Conclusio. Alij non possunt iuuare reum vt fugiat ex carcere, quādo reus tuta cōscientia fugere non potest. Sicut enim in tali casu peccaret reus, si fugeret, sic etiam peccarent alij, qui iuuarent ad talem fugam. An autem possint illum iuuare, quando ipse licitè potest fugere, controuersia est. Sotus putat alios in tali casu posse consulere reo, vt fugat, non tamen posse præbere instrumenta, aut iuuare ad effractionem carceris. Priorem partem probat, quia consilium non potest esse peccatum, quādo id licitum est quod consulitur: sed licitum est reo fugere, effracto carcere, vt suprà dictum est; ergo licitū est dare consilium, vt fugiat. Posteriorem probat quia si vnicuique liceret cooperari reo ad effractionē carceris, nihil esset tutum in Republ. nec vigeret custodia carceris. Rectiùs sentit Caietan. in 2.2. quæst. 69. articul. 4. vbi tria docet: Primò, non licere iudici aut ministris iustitię, aut custodibus carceris, dare cōsiliū reo, vt carcerem effringat, & multò minùs præbere illi instrumenta aut cooperari ad effractionem. Ratio est, quia facerent contra fidelitatem sui officij. Tenentur enim ex officio custodire carcerem, ne aliquis inde effugiat. Secundò, docet licere cuicunque alteri priuato homini, non solùm dare consilium reo, vt effringat carcerem, sed etiam præbere instrumenta ad id præstandum. Ratio est, quia ille, qui instrumenta aut consilium præbet ad aliquam principalem actionem, non committit aliud peccatum præter illud, quod est principalis actionis: ergo si principalis actio non sit mala, non erit etiam malū, præbere consilium vel instrumenta ad principalem actionem. At reo, qui est principalis causa, licet effringere carcerem & vincula: ergo licebit etiam alicui homini priuato præbere illi consilium & instrumenta vt id faciat. Tertiò docet, nemini licere, nisi reo, effringere carcerem, aut ad effractionem carceris proximo cooperari. Ratio est, quia nō licet homini priuato custodiam publicam violare. Nota discrimen inter eum, qui consilium aut instrumenta præbet ad effractionem carceris, & eum qui adiuuat eum, confringendo etiam carcerem. Nā prior solùm est causa instrumentaria, ac proinde nullam habet malitiam aut bonitatem, nisi principalis actionis: posterior est causa principalis, non quidem tota, sed partialis, ac proinde bonitas aut malitia illius non debet sumi ex principali actione ipsius rei effringentis carcerem, sed considerari debet respectu suæ causæ quæ principalis etiam est. Et quia diuersa est ratio eius, qui carcerem effringit, vt propriam vitam tueatur, & alterius, vt alienam vitam tueatur, ideo quamuis vni licitum sit carcerem effringere, non sequitur, licere cuicunque alteri.

6. Quinta Conclusio. Reus, qui iustam expectat sententiam, etiamsi capite plectendus sit, potest manere in carcere, & patienter expectare mortem, neque tenetur fugere, etiam oblata occasione fugiendi. Ita Caietanus, Sotus, Couarruuias, & quidam alii. Ratio est, quia patienter tolerare mortem, quam quis meritus est, pertinet ad virtutem patientiæ: & quamuis non fugiat oblata occasione, tamen positiuè non cooperatur ad suam mortem, sed tantùm passiuè se habet. Dices, D. Thomas in 2.2. quæst. 69. artic. 4. ad 2. insinuat eandē esse rationem illius, qui damnatus est ad mortē subeundā, & illius qui damnatus est, vt fame pereat: sed hic tenetur comedere oblata occasione comedendi, ne cooperetur ad suam mortem: ergo & ille tenetur fugere oblata occasione fugiendi, propter eandem causam. Respondeo. D. Thomas in eo tantùm ponit similitudinem, quòd sicut vnus non tenetur abstinere à cibo, sed potest comedere: sic alter non teneatur manere in carcere, sed possit fugere: in eo autem est dissimilitudo, quod vnus teneatur comedere oblata occasione comedendi: alter non teneatur fugere oblata occasione fugiendi. Ratio est, quia qui non comedit oblata occasione comedendi, moraliter & immediatè cooperatur ad suam mortem, cum abstinentia in tali casu sit immediata causa mortis, quæ ab homine applicatur. Qui autem non fugit ex carcere oblata occasione fugiēdi, nō cooperatur immediatè ad suam mortē: quia mansio in carcere non est proxima causa mortis, quæ ab homine applicatur.

7. Quæres 1. Quid dicendum sit de eo, qui existens in carcere, timet iniustam & tyrannicam sententiā mortis? Respondeo, debet fugere, si potest. Ita Couarr. Ratio est, quia manere in carcere cum tali periculo, nisi aliqua alia causa subsit, esset vitam temerè prodigere. Dices. Innocens potest permittere se occidi ab inuasore iniquo, & patienter ferre mortem iniustè ab eo illatam: ergo etiam potest manere in carcere cum periculo iniquæ sententiæ. Respondeo, non est eadem ratio. Nam innocens, qui ab iniquo inuasore inuaditur, ideò potest patienter ferre mortē iniustè illatam, ne cogatur alterum in statu peccati existētem interficere. Hæc causa non habet locum in eo, qui per solam fugam potest declinare iniustam mortem. Quæres 2. quid dicēdum sit de innocente, qui secundùm allegata & probata iuridicè condemnatus est ad mortem. Respondeo, probabile est non obligari ad fugiendū, sed posse patienter mortem expectare. Ratio est, quia cùm iusta sit sententia, videtur esse actus veræ patientiæ, si tolleret mortem per iustam sententiam illatam.

8. Sexta Conclusio. Qui præstitit Iudici aut custodibus iuramentum de reditu ad carcerē, tenetur seruare iuramentum, quando carcer iustus est, & non timetur iniusta sententia. Quæres, quid faciēdum sit, quando vel carcer est iniustus, vel certè timetur iniusta sentētia. Caietan. in 2.2. q. 89. art. 7. putat in vtroque casu redeundum esse ad carcerem ratione iuramēti. Nauarrus in summa, cap. 2. n 18. distinguit,

asserens tūc redeundum esse ad carcerem ratione iuramenti, quādo carcer iustus est, etiamsi timeatur iniusta sententia: tunc non esse redeundum quando & carcer iniustus est, & timetur iniusta sententia. Gabriel Vasquez. disp. 174. c. 5. putat in neutro casu redeundum esse ex vi iuramenti.

9. Dico primò non esse redeundum vi iuramenti, quando carcer iniustus est, quia iuramentum promissorium non obligat, nisi in materia virtutis, vt omnes concedunt, sed redire ad carcerem iniustum, non est actus virtutis. Vel enim esset actus patientiæ, vel fidelitatis. Non primum, quia quamuis sit actus patientię libenter sustinere iustam mortem, quam euadere non potes, non tamen patientiæ, sed temeritatis actus est, sponte se offerre iniustæ morti, sine alia ratione & causa. Nec secundum, quia tyranno & iniustè postulanti fidem ad patiendam iniustam sententiam mortis, non est seruāda fides, nisi alia causa virtutis subsit, alioqui qui promisisset sine iuramēto redire ad iniustū carcerē, deberet ex fidelitate redire, quod nemo concesserit. At iuramētū nō cōstituit materiā quā promittit, sub aliqua virtute, si ipsa ratione simplicis promissionis non fuerit antea sub virtute: ergo ratione iuramenti nemo obligatur redire ad carcerem iniustum.

Dico 2. nec redeundum esse vi iuramenti, quando carcer quidem iustus est, sed tamen meritò timetur iniusta sententia. Probatur, quia carcer, qui aliàs iustus est, redditur iniustus ratione iniustæ sententiæ, quam iudex laturus est: sed offerre se sponte iniustæ sententiæ in carcere aliàs iusto, non minor temeritas est, quàm sponte redire ad iniustum carcerem: ergo nemo id tenetur facere vi iuramenti, cùm iuramentum non sit vinculum iniquitatis.

10. Dices, qui cum iuramento promittit latroni iniustè inuadenti se daturum pecuniam, tenetur eam dare vi iuramenti: ergo similiter qui promittit iudici se rediturum ad carcerem, tenetur redire vi iuramenti, cùm sit par ratio. Respond. non est par ratio. Nam reddere pecuniam promissam iniusto inuasori, est actus virtutis, nempe redemptionis propriæ vexationis: ergo iuramentum de pecunia hoc modo reddenda seruandum est. Redire autem ad carcerem iniusti iudicis, cum periculo iniustæ sententiæ aut mortis, non est actus virtutis patientiæ, aut fidelitatis, vt probatum est: nec est redemptio propriæ vexationis, sed potiùs est offerre se iniustę vexationi. Quæres quid dicendum sit, quando custos carceris pateretur aliquod damnum, nisi reus rediret ad carcerem? Resp. si custos est particeps culpæ iudicis, nō tenetur reus redire ad carcerem, etiamsi custos pateretur damnum, quia sua culpa id patitur: si autem custos est innocens, & bona fide dimisit reum accepto iuramento promissorio de reditu, iam reus tenetur redire ad carcerem vi iuramenti, etiam cum periculo propriæ vitæ: quia iā non temerè, sed pro liberando innocente custode offert se ad mortem, qui est actus virtutis; ergo si iurauit se id facturum, tenetur facere.

QVÆSTIO IX.

An is, qui est causa, ne quis condemnetur pœna debita, teneatur ad restitutionem istius pœnæ?

1. Sensus quæstionis est, an iudex & alii ministri iustitiæ, si non faciant officium suum circa reum, teneantur ad restitutionem pœnæ pecuniariæ, quam reus propter delictum incurrisset? Prima opinio est, custodes syluarum, aut ciuitatum non manifestantes crimina, propter quæ pœna pecuniaria esset imponēda, iure teneri ad restitutionem pœnæ, quæ imponenda erat reo propter crimen: eandem esse rationem de iudice, qui nollet imponere pœnam assignatam à lege. Ita Ioan. Medina C. de restitut. quæst. 12. Angelus verbo, *pœna*, num. 18. & 26. Syluest. verbo *Iudex*, 1. qu. 11. Ratio est, quia iudex tenetur ex iustitia cōdemnare reum pœna assignata per legem: & similiter ministri tenentur ex iustitia deferre crimen ad iudicem. Hoc enim requirit illorum officium: ergo si non faciant, tenentur ad restitutionem. Nam quicunque omittit facere aliquid, quod ex iustitia tenetur facere, is in consciētia obligatur restituere damnum, & quidquid ob illius negligentiam acquisitum non est.

2. Secunda opinio est contraria, nec iudicem, nec ministros teneri ad restitutionem pœnæ pœcuniariæ, etiamsi negligant suum officium. Ita Nauarrus in Manuali, c. 25. num. 34. & Corduba in summa q. 66. Ratio est, quia pœna legis nō debetur fisco aut alteri, cui est applicanda, antequam reus condemnetur: ergo nec ministri debent restituere, si non deferant crimē, nec Iudices, si non proferant sententiam.

3. Nota, iudicem & ministros iustitiæ conferri posse vel cum Republica, cui seruiunt ex officio: vel cum eo, cui pœna pecuniaria applicanda est per sententiam, cuiusmodi fiscus, aut altera pars litigantium.

4. Prima Conclvsio. Quando ministri non deferunt crimen, quod ex officio debent deferre & iudex non procedit contra delinquentem, sicut ex officio debet procedere, tunc quidem non tenentur ad restitutionem pœnæ pecuniariæ, quæ insligenda erat delinquenti, sed tamē tenentur restituere damna, quæ ex ipsorum negligētia patitur Respublica. Ratio est, quia obligatio, qua ministri ex iustitia tenentur crimen deferre, & qua iudex tenetur contra delinquentē procedere, non oritur ex pacto erga priuatam personā aut fiscum, cui pœna pecuniaria applicanda est; sed ex pacto erga Rempublicam, cui se & suam fidem obstrinxerunt. Neque vis obligationis in eo consistit. vt pœna pœcuniaria cedat fisco vel priuatæ personæ; sed in eo, vt puniātur delicta, & hoc modo pax publica conseruetur. Nam ad hoc tantùm censentur præstare fidem sub iuramento, vt Respubl. nihil damni patiatur. Vnde si ex negligentia iudicis vel ministrorum patiatur aliquod damnum, tenentur ipsi ad restitutionem.

5. Secvnda Conclvsio. Quòd si crimen delatum sit ad iudicium, & pœna pecuniaria petita ab eo, cui applicari debet, vel ab aliquo ipsius nomine, si tunc iudex negligat ferre sententiam aut pœnā applicare: tenetur illam restituere. Ratio est, quia iudex ex officio & iustitia tenetur reddere vnicuique id, quod iustè petit in iudicio: sed quādo pœna pecuniaria est assignata per legem, tunc pars læsa, cuius interest, iustè petit pœnam illam sibi applicari, ergo iudex ex officio & iustitia debet illam applicare petenti. Vnde si fiscalis procurator secretò transigat cum iudice de remittenda pœna pecuniaria, quæ secundùm legem insligenda erat, & iudex illam non applicet ei, cui iure conueniebat, debet eam restituere.

6. Quæres, an etiam reus, qui crimen commisit, & iuridicè interrogatus negat se commisisse, teneatur ad restitutionem pœnæ pecuniariæ, quæ per legem imposita est. Affirmat Dominicus Sotus li. 1. de iust q. 6. a. 6. Ratio est, quia qui impedit aliū vi, mendacio, aut metu, ne aliquid emolumenti acquirat quod aliàs iustè posset acquirere, tenetur illud restituere, ex cōmuni Theologorum sententia: sed reus, negando verum crimen, impedit alium mendacio, ne accipiat pœnam pecuniariam: ergo tenetur illam restituere. Contrariū tenet Nauarrus c. 18. n. 48. Ratio est, quia pœna non debetur ante sententiam. Nota, dupliciter intelligi posse, reum teneri ad restitutionē pœnæ pecuniariæ. Primò, quòd teneatur ex vi solius legis imponentis pœnam pecuniariam. Secundò, quòd tenea-

pr ratione iniusti impedimenti, quo impediuit executionem pœnæ pecuniariæ.

7. Dico primò, reum non teneri ad restitutionem pœnæ ex vi solius legis imponentis pœnam. Hoc rectè probat Nauarrus: quia cùm illa lex sit pœnalis, non obligat ante sententiam iudicis: ergo non obligat reum, qui negat crimen ante sententiam latam.

Dico secundò, non teneri etiam ad restitutionem pœnæ ratione iniusti impedimenti. Ratio est, quia reus negando crimen, non facit iniuriam ei, cui pœna applicanda est, sed Reip. cuius publicam sententiam & correctionem impedit. Nam reus qui iuridicè interrogatur à iudice, non tenetur dicere veritatem propter commodum & vtilitatem illius, ad quem pertinet emolumentum pœnæ, sed propter solam publicam iustitiam, quæ attendit ad correctionem delictorum: ergo solùm peccat contra iustitiam, quam debet Reip. & Iudici. Nam iudicium institutum est ad conseruandam publicam iustitiam, non autem ad locupletandum aliquem ex pœnis impositis. Hoc enim per accidens sequitur, & confirmatur à simili, quia reus non tenetur alio modo manifestare veritatem, quando agitur de pœna pecuniaria, quàm quando agitur de pœna capitis: sed quando agitur de pœna capitis, nulli alteri facit iniuriam obligantem ad restitutionem, etiamsi neget delictum: ergo idem dicendum est, quando agitur de pœna pecuniaria.

CAPVT VIII.

De Consuetudine.

QVæritur 1. quid sit consuetudo, & quam vim habeat? 2. Vnde habeat suam vim, an à consensu solius populi, an simul à consensu Principis? 3. quantum temporis requiratur ad consuetudinem introducendam? 4. quibus actibus debeat introduci? 5. an debeat manifestè introduci? 6. an debeat esse iusta & rationabilis? 7. an consuetudo reprobata per legem, habeat vim abrogandi legem?

QVÆSTIO I.

Quid sit consuetudo, & quam vim habeat?

1. ISidorus apud Gratianum, dist. 1. cap. *consuetudo*, sic definit: *Consuetudo est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex.* Et paulò post: *Vocatur autem consuetudo, quia in communi est vsu.* Alij sic definiunt: *Consuetudo est ius non scriptum, quod ex longo & continuo vsu ortum est.* Vide plura apud Vasquez in 1.2. disp. 177. cap. 2. & apud Suarez lib. 7. de legibus cap. 1.

2. Habet autem consuetudo, quæ legitimè introducta est, triplicem vim, nempe abrogandi, instituendi & interpretandi legem. Potest enim veterem legem abrogare, nouam instituere, dubiam interpretari. Duo priora patent ex Gratiano, c. *in his*, dist. 11. vbi ait: *In his rebus de quibus nihil certi statuit Scriptura diuina, mos populi Dei, & instituta maiorum pro lege tenenda sunt.* Et ex iure ciuili, l. *sed & ea.* ff. de legibus, vbi dicitur: *Ea, quæ longa consuetudine comprobata sunt, & per annos plurimos obseruata, velut tacita ciuium conuentio, non minus, quàm ea, quæ scripta sunt, iura seruantur.* Tertium disertè habetur in cap. *Cum dilectus*, de consuetudine, & leg. 36. de legibus, his verbis, *Optima legum interpres consuetudo.*

3. Quæres, quomodo differant consuetudo & præscriptio. Respondeo. In duobus conueniunt. 1. quia in vtraque interuenit aliquid facti, & similiter aliquid iuris, quod per factum introducitur. 2. quia & præscriptio requirit aliquam consuetudinem facti, & vicissim consuetudo requirit aliquam præscriptionem temporis. Differunt tamen in multis. *Primò*, in ipso iure. Nam consuetudo introducit ius legale seu ius legis, quo omnes obligantur. At præscriptio solùm confert ius dominij, aut ius vtendi vel fruendi. *Secundò*, in ipso facto, quo vtrumque ius introducitur. Nam ad ius consuetudinis introducendum requiritur factum vel vsus populi: ad ius præscriptionis sufficit factum vel vsus priuatæ personæ. *Tertiò*, differunt ex parte consensus. Nam ad introducendam consuetudinem requiritur consensus Principis, contra quē quodammodo introducenda est: ad præscriptionem verò non requiritur consensus illius, contra quem præscribitur. *Quartò*, ex parte tituli, qui nunquam necessarius est ad consuetudinem: sæpè tamen ad præscriptionem. *Quintò*, ex parte bonæ fidei, quæ similiter necessaria est ad inchoandam præscriptionem: non item ad inchoandam consuetudinem. *Sextò*, ex parte temporis, quod lege determinatum est in omni præscriptione, non autem in omni consuetudine, vt postea q. 3. explicabimus. Vide Suarez lib. 7. c. 1, num. 10.

4. Nota tamen consuetudinem duobus modis introduci posse. Primò, per modum obligationis & præcepti. Secundò, per modum deuotionis tantùm & consilij. Priori sensu de ea loquimur. Sic enim habet vim legis, quod etiam cum Dominico Soto & Caietano notauit Vasquez disp. 177. c. 2. in fine.

QVÆSTIO II.

Vnde consuetudo habeat suam vim?

1. SEnsus est, an habeat vim suam à consensu solius populi, an verò requiratur etiam scientia & consensus Principis, siue ille Princeps sit sæcularis, siue Ecclesiasticus?

2. Prima opinio est, non requiri scientiam Principis. Ita Thomas Sanchius lib. 7. de matrimonio, disp. 82. n. 20. vbi ait, posse legitimè introduci consuetudinem, etiam Pontifice ignorante, quæ abroget legem Ecclesiasticam de Sacramentalibus, & citat pro se multos Authores. Et præcipuè fundat se in cap. finali, de consuetudine, vbi Pontifex decernit consuetudinem vim habere, quando est *rationabilis & legitimè præscripta.* At potest esse rationabilis & legitimè præscripta, sine scientia Pontificis, ergo non dependet à scientia Pontificis. Idem docet Fernandus Rebellus lib. 1. de obligationibus iustitiæ q. 5, num. 15. & citat Couarru.

3. Secunda opinio est, requiri consensum Principis, nec sufficere consensum populi habentis suprà se Principem. Ita Gabriel Vasquez disp. 177. cap. 2. & citat D. Thomam, Dominicum Sotum, Angelum, Syluestrum, & quosdam alios. Ratio illius est, quia consuetudo habet vim legis, vt omnes fatentur: ergo non requirit minorem potestatem, quàm lex: sed lex requirit potestatem & consensum Principis: ergo etiam consuetudo. Hinc infert, consuetudinem subditorum repugnante Principe, aut tacitè non consentiente, non habere vim legis, nec legem abrogare posse. Hæc opinio tametsi videatur pugnare cum præcedente, non tamen pugnat, vt paulò post videbimus.

4. Tertia opinio est, consensum Pontificis requiri ad introducendam consuetudinem contra legem Ecclesiasticam, non autem consensum Principis sæcularis ad introducendam consuetudinem contra legem ciuilem; sed sufficere consensum populi. Ita Antonius 1. p. tit. 10. cap. vnico. §. 2. Conradus in 1.2. qu. 97. art. 3. & Ioannes Driedo lib. 1. de libertate Christiana, ca. 11. circa finem. Ratio est, quia Pontifex non accepit potestatem condendi leges à populo: ergo lex Pontificia non potest abrogari per consensum solius populi. At Princeps sæcularis habet suam potestatem à populo, ac proinde populi consensus sufficit ad legem Principis abrogandam. Et hoc confirmari potest ex duplici lege Imperatoria. 1. ex l. *sed & ea*, ff. de legibus, quæ sic habet: *Ea, quæ longa consuetudine comprobata sunt, & per*

annos plurimos obseruata, veluti tacita ciuium conuentio; non minùs, quàm ea, quæ, scripta sunt, iura seruantur. Deinde ex l. *de quibus.* ff. de legibus, vbi Iulianus sic ait; *Nam cùm ipsæ leges nulla alia ex causa nos teneant, quàm quod iudicio populi receptæ, sint meritò & ea, quæ sine vllo scripto populus probauit, tenebunt nos. Nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis & factis?* Igitur solius populi consensus, vel tacita ciuium conuentio sufficit ad confirmandam consuetudinem, aut legem Principis abrogandam.

5. Prima Conclvsio. Ad consuetudinem legitimè introducendam requiritur aliquis consensus Principis, siue expressus, siue tacitus, non tamen necessariò requiritur scientia Principis. Loquor autem promiscuè de Principe, tam sæculari, quàm Ecclesiastico, cùm sit eadem vtriusque ratio, quod ad hoc punctum attinet. Priorem partem tenent Authores secundæ opinionis. Et ratio est, quia eiusdem potestatis est condere legem, & introducere consuetudinem, vt bene argumentatur Vasquez, cùm consuetudo habeat vim legis: at lex, tam ciuilis, quàm Ecclesiastica, requirit consensum Principis: ergo & consuetudo. Nec obstant leges pro tertia opinione citatæ. Nam prior intelligẽda est de ciuibus, quorum Respublica non habet Principem, sed ipsa seruat sibi potestatem condendi leges. Similiter posterior de populo, qui nulli Principi subiectus est. Ita Vasquez suprà. Alteram partem cõclusionis rectè probauit Sanchius ex c. finali de consuetudine. Et confirmatur, quia potest Princeps consentire in consuetudinem, etiamsi nihil sciat de illa in particulari; vt iam explicabo.

6. Secvnda Conclvsio. Princeps, siue sæcularis, siue Ecclesiasticus, potest tribus modis cõsentire in consuetudinem. Primò expressè, vt quando scit consuetudinem introduci à subditis, & eam approbat. Secundò, tacitè, vt quando scit eam introduci, & dissimulat. Tertiò, partim expressè, partim tacitè, vt quando communi lege semel statuit, vt omnis consuetudo rationabilis & legitimè præscripta habeat vim legis. Tunc enim lege communi expressè approbat omnem consuetudinem secuturam; & tamen fieri potest, vt postea in particulari nesciat de hac aut illa consuetudine introducta, quam tamen præsumitur tacitè approbare, quia semel expressè approbauit omnes rationabiles, & legitimè præscriptas, vt patet ex cap. finali citato. Hoc sensu rectè asserunt Sanchius & Rebellus, non requiri scientiam Principis, quia præsumitur approbare consuetudinem populi, quam ius commune approbat, etiamsi nihil sciat de illa consuetudine. Nam prima voluntas Principis, qua semel decreuit, vt omnis *consuetudo rationabilis & legitimè præscripta* habeat vim legis, extendit se ad omnes consuetudines postea secuturas, etiam pòst mortem Principis, nisi à successore reuocetur.

QVÆSTIO III.

Quantum tẽporis requiratur ad consuetudinem introducendam?

1. PRima opinio est, non requiri certum tempus, vt consuetudo habeat vim legis, aut legem abrogare possit. Ita Gerson 3. parte de vita spirituali, lect. 5. Coroll. 13. littera R. Dominicus Sotus lib. de iust. q. 7. a. 2. Leonardus Lessius de iust. c. 6. dub. 14. & quidam alij. Ratio est, quia sufficit consensus Principis, ergo quando Princeps expressè vel tacitè consentit in aliquam consuetudinem, tunc cõsuetudo habet vim legis.

2. Secunda opinio est, requiri tempus annorum decem ad statuendam consuetudinem contra legem inter præsentes: tempus autem viginti annorum inter absentes; nulla facta distinctione iuris ciuilis aut canonici. Ita Syluester v. *consuetudo*, q. 2. & multi Iureconsulti in l. *de quibus* ff. de legib. & in l. 2. C. Quæ sit longa consuetudo. Ratio est, quia plus temporis requiritur ad præsumendum tacitum consensum Principis absentis, quàm præsentis. Quod autem requirantur 20. anni absente Principe, & decem anni præsente, potest colligi ex l. *sed & ea*, ff. de legibus, vbi dicitur, *ea quæ longa consuetudine probata sunt, non minùs quàm ea, quæ scripta sunt, iura seruanda esse.* Et ex c. finali, de consuetudine vbi dicitur, *longæuæ consuetudinis non vilem authoritatem esse*, hoc est, vim legis habere. Quæ quidem verba sũpsit Pontifex ex l. *consuetudinis*, C. Quæ sit longa consuetudo. Longa autem consuetudo appellatur, quæ longo tempore introducta est. Longum verò tempus in iure dicitur 10. annorum inter præsentes, & 20. inter absentes vt constat ex l. *super longi*. C. de præscriptione longi temporis, & instit. de vsucapionibus, §. 1. Ibi enim longa præscriptio dicitur quæ est 10. aut 20. annorum: 10. quidem inter præsentes, 20. autem inter absentes.

3. Tertia opinio est, ad consuetudinem contra eius Ecclesiasticum introducendam requiri tempus 40. annorum: ad consuetudinem autem contra eius ciuile, requiri tempus 10. annorum. Ita Suarez lib. 7. de legibus, cap. 18. num. 11. & 12. vbi citat Innocentium, Panormitanum, Felinum, & multos alios. Prior pars colligitur ex c. finali, de consuetudine, vbi dicitur, consuetudinem non posse præiudicare legi Ecclesiasticæ, nisi fuerit *legitimè præscripta*. At in iure canonico, & rebus Ecclesiasticis, illa censetur legitima præscriptio, quæ est 40. annorum, vt omnes fatentur: ergo consuetudo contra legem Ecclesiasticam debet esse 40. annorum. Posterior colligitur ex l. *sed & ea*, ff. de legibus, vt suprà.

4. Prima Conclvsio. Quando consuetudo introducitur à populo cum expresso consensu Principis, tunc non opus est expectare tempus à iure determinatum. Hoc sensu vera est prima opinio, siue intelligatur de consuetudine constituente nouam legem, siue abrogante veterem. Ratio est, quia expressa voluntas & consensus Principis non minorem vim habet, quàm lex scripta, qua determinatur certum tempus, ergo si Princeps expressè consentiat in consuetudinem à populo introductam, non opus est expectare tempus à lege scripta determinatum. Et confirmatur, quia expressa voluntas Principis per se potest abrogare legem scriptam: ergo multò magis, si coniuncta sit cum voluntate populi introducentis consuetudinem legi scriptæ contrariam.

5. Secvnda Conclvsio. Quando consuetudo introducitur à populo cum tacito tantùm vel præsumpto consensu Principis, tunc seruandum est tempus à iure determinatũ. Hoc sensu vera est secunda & tertia opinio. Ratio est, quia quando Princeps expressè non consentit, tunc non præsumitur consentire, nisi euoluto tempore à iure determinato: præsumitur enim velle seruare ea, quæ iure communi statuta sunt. Quod verò sit tempus à iure determinatum, dissentiunt Authores, vt vidimus. Dico 1. nec in iure canonico, nec in ciuili Cæsareo, determinatum esse certum tempus pro introducenda consuetudine, vt rectè notauit Vasquez disp. 177. c. 5. num. 42. Tametsi enim in vtroque iure determinatum sit tempus pro præscriptione aliarum rerum, non tamen pro præscriptione consuetudinis, vim legis obtinentis. Est autem magna differentia inter vtramque præscriptionem. Nam posterior pendet à consensu eius contra quem præscribitur, prior non item. Dico 2. nihilominus communi ferè sententia receptum esse, vt idem tempus quod requiritur ad præscriptionem aliarum rerum, requiratur etiam ad præscriptionem consuetudinis. Vnde fit vt consuetudo contra legem ciuilem, requirat 10. annos; contra Ecclesiasticam, quadraginta. Quod sentiunt Authores tertiæ opinionis. 6. Quæres, an toto tempore præcedente, quod est infra decem vel quadraginta annos, peccent subditi, qui introducunt consuetudinem contra

legem Principis; Ratio dubitandi est, quia toto illo tempore adhuc viget lex, & consuetudo contraria nondum est firmata: ergo illo tempore peccatur contra legem. Respondeo. Aliud est loqui de foro externo, aliud de interno. Consuetudo in foro externo non habet vim, nisi post decem aut quadraginta annos, quia nemo coram Iudice potest se defendere per consuetudinem nisi legitimè præscripta sit. Igitur, cùm dicimus requiri determinatum tempus ad consuetudinem legitimè introducendam, potissimum intelligi debet de foro externo. Aliter res habet in foro conscientiæ. Nam subditi in conscientia securi sunt, quādo consuetudo ita inualuit, vt plerique etiam boni viri eam sequantur, etiam si nondum sit legitimè præscripta. Et sic rectè sentiunt Authores primæ opinionis. Vide plura quæst. 6.

QVÆSTIO IV.

Quibus actibus debeat introduci consuetudo.

1. Certum est debere introduci per vsum, seu per actus frequentatos. Quæstio est, an debeat introduci & cōfirmari per actus iudiciales, an verò sufficienter introduci possit per actus extra iudiciales?

2. Prima opinio est, necessarium esse, vt consuetudo in contradictorio iudicio probata sit. Ita glossa in c. *frustra.* distinct. 8. & in cap. finali, de consuetudine. & Antoninus 1. par. tit. 16. c. 1. § 4. Et probatur primò ex c. *Abbate.* de verborum significatione, vbi allegatur quædam consuetudo tanquam minimè sufficiens, eò quòd non fuerit *contradictorio iudicio introducta.* Vnde glossa ibidem; *Ad hoc enim*, inquit, *vt consuetudo valeat, oportet vt sit obtenta contradictorio iudicio.* Secundò probatur ex l. *cum de consuetudine*, ff. de legibus, vbi sic habetur? *Cùm de consuetudine ciuitatis vel prouinciæ confidere quis videtur, primùm quidem illud explorandum arbitror, an etiam contradictorio aliquando iudicio consuetudo firmata sit.* Nota consuetudinem tunc firmari contradictorio iudicio, quando vna pars coram iudice allegat consuetudinem 10. vel 20. annorum, & altera pars negat tam antiquam esse, & postea pars allegans obtinet. Vide glossam vtriusque textus.

3. Secunda opinio est, requiri vt minimùm duas sententias iudiciales. Ita aliqui putāt sentire Syluestrum v. *consuetudo*, qu. 4. post medium: qui tamen videtur potiùs loqui de sufficientia, quàm de necessitate. Non enim dicit requiri, sed sufficere duas sententias iudiciales ad consuetudinem legitimè introducendam, si aliunde non sit defectus. Verba eius sunt hæc: *Ex duabus sententijs & lapsu temporis congruo, accedente consensu populi à principio, tacita præsumitur consuetudo.*

4. PRIMA CONCLVSIO. Si loquamur de iure canonico & ciuili Cæsareo potest cōsuetudo introduci, sine vllo actu iudiciali, per solum vsum extraiudicialem, modò seruetur tempus à iure determinatum, & aliunde non sit defectus. Ita Vasquez disputat. 177. c. 6. n. 52. & Suarez l. 7. c. 11. n. 2. vbi dicit esse communem sententiam. Ratio est, quia nec in iure canonico, nec in ciuili contrarium statuitur. Ac primum ex ca. *Abbate*, nihil conuinci potest. Primò, quia ibi non agitur de consuetudine facti, quæ habet vim legis generalis, sed de cōsuetudine præscriptionis in electione Abbatis cuiusdam certi monasterij. Secundò, quia sententia suprà citata ex illo capite non ponitur in decisione Pontificis, sed in allegatione partis: contra quam causa definita est, vt ex textu constat.

5. Similiter, quod in iure ciuili dicitur, *primum explorandum esse, an consuetudo contradictorio iudicio firmata sit*, non facit contra nos, sed pro nobis. 1. quia non dicitur necessarium esse, vt cōtradictorio iudicio firmata sit, sed eum securum esse, qui tali consuetudine se defendit. 2. quia quando consuetudo primùm firmatur contradictorio iudicio, tunc is, qui allegat cōsuetudinem, obtinet causam apud iudicem. Allegat autem consuetudinem, quæ quidem legitimè præscripta est, non tamen contradictorio iudicio firmata: ergo non necesse est, vt hoc modo firmata sit. Hoc argumento, post Panormitanum, vtitur Suarez loco citato, nu. 4.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Si loquamur de iure ciuili alicuius regni extra Imperium, potest fieri vt consuetudo debeat firmari aliquibus actibus iudicialibus, vt patet in regno Hispaniæ, vbi multi putāt requiri duas sententias iudiciales ad consuetudinem decem vel viginti annorum legitimè introducendam, siue illæ sententiæ latæ fuerint contradictorio iudicio, siue non. Vide Vasquez loco citato, vbi multa habet de hac re quæ parum ad nos spectant.

QVÆSTIO V.

An consuetudo debeat manifestè introduci?

1. Dictum est introduci posse per vsum extraiudicialem. Nunc quæritur primò, an possit introduci per vsum occultum. Secundò, an etiam per non vsum. Et potissima difficultas est de consuetudine, quæ abrogat legem Principis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Consuetudo debet introduci per externum vsum, qui ita manifestus sit, vt Principi innotescere possit, si aduerteret. Ita Vasq. disp. 177. c. 7. n. 56. & Suarez lib. 7. c. 10. n. 5. Ratio est, quia debet introduci cum cōsensu Principis, vt supra dixi: at Princeps non potest expressè consentire, nisi illi innotescat consuetudo, nec præsumitur tacitè consentire, nisi possit illi innotescere, si aduerteret. Hinc sequitur, si esset aliqua lex lata, vt in electione Prælati, nemo eligentium explicaret aliis, cui vellet dare suffragium, eiusmodi legem non posse abrogari per consuetudinem, si eligentes clanculum, & non manifestè aperirent sibi mutuò sua suffragia.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Consuetudo non potest introduci per *non vsum.* Sequitur ex dictis, quia debet ita manifestè introduci vt Principi possit innotescere si aduerteret: sed non potest illi innotescere per *non vsum*, ergo non potest introduci per *non vsum.* Et confirmatur exemplo. Lex ciuilis est, vt Hermaphroditus iudicetur secundùm sexum præualentem (leg. *Quæritur*, ff. de statu hominum.) Contingit spatio centum annorum nullum nasci hermaphroditum, ac proinde nullum iudicari secundùm illam legem ciuilem. Quæstio est, an ideo lex illa abrogata sit per non vsum? Negamus, quia nihil actum est contra legem. Similiter, si quis damnum passus est, lex Aquilia concedit illi facultatē agendi contra lædentes. Contingit aliquos damnum pati, qui non volunt agere contra lædentes. Non ideo abrogatur lex Aquilia, quæ concedit actionem læso. Nihil enim fit contra legem.

4. Quæres, an hoc simpliciter verum sit de omni non vsu? Respondeo. Tunc verū est, quando ipse non vsus non continet actum tacitum in substantia vel forma repugnāte dispositioni iuris, vt patet in exemplis allatis. Tunc falsum est, quando continet implicitum actum contra dispositionem iuris. Tunc enim per nō vsum potest introduci consuetudo, quæ legē abroget. v. g. Si clerici tonsuram non ferant per tempus ad præscriptionem consuetudinis necessarium, iam lex de ferenda tonsura abrogabitur quia hic non vsus est legi contrarius. Vide Ferdinandum Rebellum lib. 1. de obligati. q. 5. num. 23.

QVÆSTIO VI.

An consuetudo debeat esse iusta & rationabilis?

1. Affirmat Pontifex c. finali, De consuetudine, & omnes interpretes. Ratio est, quia consuetudo habet vim legis, sed lex debet esse iusta & rationabilis, ergo consuetudo. Est tamen difficultas, quo-

TRACTATVS DE AVXILIO GRATIÆ.

Authore M. Geruasio Bijonio, Cenomanensi, Doctore Theologo.

DISPVTATIO PRIMA.

Quid, & quotuplex Gratia?

QVÆSTIO PRIMA.

Quid sit gratia?

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid gratia in genere.

Thom. qu. 110. art. 1.

GRATIA ex eo dicta quòd gratis detur, teste Aristot. lib. 1. Rhet. ad Theodecten, cap. 7. Isid. 7. lib. Etymol. cap. 3. August. tract. 3. in Ioan. & Serm. 61. de Verb. Dom. cap. 1. Et nomen congruit rei nominatæ, cùm gratia sit res quæ donatur gratis, hoc est ex pura beneuolentia, iuxta hæc Rom. 11. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non est gratia*, & cap. 4. *Ei qui operatur merces non deputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum.* Quod autem aliqui tradunt gratiam ex eo gratis dari, & gratiam dici, quod detur sine vllo debito ex parte dantis, & sine vllo iure ex parte accipientis, abest à vero, si quidem de ratione gratiæ est, vt sit vel amor beneuolentiæ, vel donum ex eo profectum, quod autem datur sine vllo debito ex parte dantis, & sine vllo iure ex parte accipientis, dari nihilominus potest ex amore concupiscentiæ & spe commodi reportandi.

2. Itaque gratia in genere idem est ac donum gratuitum, seu ex pura beneuolentia profectum: non etiam intuitu obsequij antea præstiti. Et quia diuersa genera sunt huiusmodi donorum, diuersa quoque sunt genera gratiarum, iuxta hæc 2. Cor. 12. *Diuisiones gratiarum sunt, &c.* quæ tamen omnia ad duo reducuntur, nempe ad amorem beneuolentiæ & ad donum ex eo profectum. 1. *Igitur* gratia significat amorem beneuolentiæ, quia hic amor est primum donum gratuitum, seu beneficium & origo cæterorum omnium, nullum enim donum anterius se præsupponit, cæteris autem donis omnibus præsupponitur, iuxta hæc Ioan 3. *Sic Deus dilexit mundum vt filium suum vnigenitum daret.* Hoc sensu accipitur in scriptura cùm dicitur homo inuenisse gratiam apud Deum, vt Noë Genes. 6. Moses Exodi 23. Virgo Luc. 1. Et cùm homo dicitur inuenisse gratiam apud hominem, vt Gen. 30. & Exod. 3. & apud prophanos authores, cùm dicitur quis inire gratiam cum aliquo, recipi aut restitui in gratiam cum aliquo. 2. *significat* donum ex amore beneuolentiæ profectum, vt Ephes. 4. Rom. 5. & 12. & sæpè alibi.

3. Aliæ acceptiones nominis gratiæ ab his deductæ sunt, 1. *enim* quòd personam aliquam reddit amabilem, ipsique amorem conciliat, gratia dicitur, vt pulchritudo, corporis ornatus, sermonis elegantia, &c. Psal. 44. *Diffusa est gratia in labiis tuis*, Prouerb. 31. *Fallax gratia & vana est pulchritudo* Eccles. 6. *Lingua eucharis* (gratiosa) *in bono homine abundat*. & cap. 26. *Gratia super gratiam mulier sancta & pudorata*, amor humanus supponit bonitatem in suo obiecto, diuinus ponit: ideoque donum quod homini conciliat amorem diuinum dicitur gratia, & quia est eius effectus, & quia incentiuum: quod autem conciliat amorem humanum, gratia dicitur ex eo præcisè, quod illius incitamentum & causa sit, adeoque impropriè solùm & analogicè. 2. *gratitudo* eiusque officium gratia dicitur, quia gratia; hoc est, amor beneuolentiæ, donumque ab eo profectum eam postulat & parit. Ita sumitur in Script. 2. Reg. 2. & 15. Coloss. 3. & 1. Cor. 10. & apud prophanos authores, cum dicitur quis habere, aut referre gratiam alteri. Hinc illud Sophoclis, gratia gratiam parit: hoc est, beneficium, seu donum gratuitum, gratitudinem postulat & infert, & S. Thom. 2. 2. q. 106. art. 1. post Tullium, lib. 2. de Inuentione, & August. lib. 83. quæst. in quæst. 36. virtutem gratitudinis gratiam appellat.

4. Gratia pro dono gratuito seu beneficio conuenit Deo actiuè, non autem passiuè, hoc est, Deus potest beneficium conferre seu gratiam facere, non recipere. *Prior pars* constat, quia Deus est principium bonorum omnium creatorum, iuxta hæc Rom. 11. *Quoniam ex ipso, & in ipso, & per ipsum sunt omnia: Posterior prob.* 1. quia quisquis Deo aliquid tribuit: retribuit, cùm illud ipsum quod Deo tribuit, à Deo acceperit: nec proinde id quod tribuit, donum gratuitum seu beneficium est, sed retributio, seu obsequium debitum, 1. Paralip. 29. *Tua sunt omnia, & quæ de manu tua accepimus dedimus tibi.* & Rom. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei.* Non possumus quicquam exhibere Deo quod non sit illi debitum saltem ex religione & gratitudine. *Prob.* 2. quia beatius est dare quàm accipere Act. 20. dans enim vt sic, superior est accipiente, vt pote causans in ipso aliquod bonum, non potest autem Deus secundùm vllum respectum, altero inferior esse. Hinc nulla est in nobis virtus per quam inclinemur ad beneficium Deo præstandum, est verò qua inclinemur ad gratias Deo agendas pro acceptis ab eo beneficiis.

5. Gratia pro gratitudine, officioque ipsius; Deo non conuenit actiuè, sed passiuè, quia capax est gratiæ dandæ non accipiendæ: acceptio beneficij titulus ac fundamentum est gratitudinis, Deus à nullo accipit beneficium, ergo in nullum gratus esse potest: omnis creatura rationalis beneficium à Deo accipit: ergo

omnis grata in Deum esse debet. Obligatio igitur, quam antidotalem Iurisperiti vocant, cùm ex accepto beneficio nascatur, in Deum non cadit, hinc gratitudo nusquam à scriptura, patribus, aut Theologis Deo tribuitur, licet aliæ virtutes, vt charitas, iustitia, misericordia, &c. ipsi ascribantur, gratitudo tamen, eiusque actus sunt donum Dei, ac proinde gratia Dei sumendo gratiam non pro gratitudine, sed pro dono gratuito.

6. Hìc agitur de gratia, prout est donum gratuitum, seu beneficium.

ARTICVLVS II.

Quid gratia Dei?

1. OMne Dei beneficium, seu donum gratuitum, & consequenter creatio, conseruatio, generalis concursus, essentia, proprietates, & operationes connaturales, quia sunt Dei dona, & quidem maximè gratuita, cùm homo priusquam esset, mereri non potuerit vt esset, verè ac propriè Dei gratia sunt, vt constat ex notione gratiæ suprà tradita num. 2. & reipsa nomine gratiæ subinde appellantur à Patribus, vt Hier. Epist. 139. ad Cyprianum, & lib. contra Pelag. & Patribus sextæ Synodi actione 11. in Epist. ad Sophronium, vbi Angelorum immortalitatem, licet ipsis connaturalem, nomine gratiæ afficiunt; & August. epist. 95. & 105. vbi obseruat rerum creationem & conseruationem gratiam vocari posse; & Theologis, vt Richardo, Bonauent. Gabr. & Marsil. distinguentibus post August. Psal. 144. gratiam in naturalem & supernaturalem, in gratiam creationis quâ Deus nos fecit, & saluationis seu sanctificationis quâ nos refecit. In donis naturalibus maximè locum habent hæc Pauli Rom. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei; si gratia, iam non ex operibus.*

Dices gratiam opponi debito, iuxta hæc Rom. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum.* Resp. ex Driedone lib 1. de Gratia, & lib. arbitrio, tract. 2. cap. 2. Duplex debitum distingui posse, vnum meriti quo debetur aliquid titulo mercedis, seu tanquam præmium meriti; alterum integritatis quo debetur aliquid titulo perfectionis, & tanquam pertinens ad naturæ integritatem, quo pacto deberi dicimus vnicuique rei partes essentiales, & integrantes, potentias actiuas & passiuas, ac cæteras affectiones ipsius essentiæ connaturales, operationem potentiis congruam, adeoque generalem Dei concursum ad illam. Gratia opponitur priori debito, iuxta hæc Rom. 11. *Si gratia iam non ex operibus, alioqui gratia iam non est gratia*: non autem posteriori, quia hoc non impedit quominus aliquid detur ex pura beneuolentia, non verò intuitu obsequij præstiti, quod solùm est de ratione gratiæ. Vnde quod aliqui requirunt ad rationem gratiæ vt detur sine vllo iure ex parte accipientis, & sine vllo debito ex parte dantis, hoc est ab eo qui non tenetur ad eam dandam, ei qui non habet ius ad eam accipiendam, intelligendum est de iure ac debito quæ ortum habeant ex meritis.

2. Scriptura sacra per gratiam Dei non omne Dei beneficium seu donum gratuitum significat, sed beneficium naturæ superadditum ipsique indebitum. Ita Theologi cum Hieron. citatis locis. August. epist. 95. lib. de præd. Sanct. cap. 5. & sæpè alibi, & aliis patribus id docentibus contra Pelagium, qui sentiebat per gratiam Dei & Christi non aliud in scriptura significari quàm naturam, libertatem, legem ac doctrinam exteriorem, ac remissionem peccatorum. *Prob.* 1. quia scriptura gratiam dari ait ad æternam gloriam consequendam; quod autem datur tanquam medium ad finem supernaturalem obtinendum, eo ipso supernaturale est. Tit. 3. *Vt iustificati gratia ipsius hæredes simus secundùm spem vitæ æternæ.* Act. 15. *Per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus saluari.* Psal. 83. *Gratiam & gloriam dabit Dominus.* *Prob.* 2. quia scriptura tradit gratiam de qua loquitur, per Christi merita nobis concedi, Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo* & 1. Cor. 1. *Gratias ago pro vobis in gratia quæ data est vobis in Christo Iesu.* Et Ephes. 1. *Gratificauit nobis in dilecto filio suo*; At beneficia purè naturalia nobis per Christum non conferuntur, ex his August. epist. 105. *Christus non pro nullis vt homines conderentur, sed pro impiis mortuus est vt iustificarentur.* *Prob.* 3. ex August. lib. de Præd. Sanct. cap. 5. Vbi dicit ea sola dona Dei ad gratiam pertinere, quæ dantur ad discernendum bonos à malis, non verò ea quæ bonis & malis communia sunt, vt natura, libertas, generalis concursus, aliaque dona & subsidia naturalia. *Prob.* 4. quia scriptura per gratiam Dei significat donum collatum homini iam existenti, & omnino indebitum, adeoque excludit nõ modò debitum meriti, sed etiam debitum integritatis, vt cum S. Thom. 1. 2. q. 111. art. 1. ad 2. notant Driedo, Scotus, Suarez, Staplet, & alij. Igitur nomine gratiæ non venit hominis creatio; quia hanc hominis existentia supponit; nec conseruatio, generalis concursus, libertas; ac cæteræ proprietates, & operationes connaturales, vt aduertunt iidem authores, quia debentur ex vi naturæ, seu titulo naturalis integritatis.

Oppones hæc, Sap. 16. *Propter hoc omnium nutrici gratiæ deseruiebat*, vbi per gratiam omnium nutricem significatur Dei prouidentia tum naturalis, tum supernaturalis erga creaturas, adeoque nomine gratiæ subinde in scriptura significatur beneficium Dei naturale.

Resp. 1. Hinc non habetur vocabulo gratiæ appellari donum naturale præcisè, quandoquidem dicitur eo significari etiam prouidentia supernaturalis; sed solum hoc nomine affici complexum ex prouidentia naturali & supernaturali, ratione potioris partis. 2. *cum ibi* sapiens loquatur de manna & aliis operibus miraculosis, quæ in fauorem Israëlitarum Deus præstiterat, non est sermo de naturali prouidentia, sed solùm de supernaturali, ita Suar. Proleg. 3. cap. 2. n. 5.

Infer, cum Dei gratia sumi debet iuxta scripturæ vsum, morem Apostolicum, & Theologicum, nomine gratiæ absolutè ac sine addito, non aliud donum appellandum est, quàm supernaturale, hoc est supra omne debitum naturæ collatum. Ita Suar. loco cit. n. 4. post August. lib. de gratia & libero arbitrio, cap. 8.

3. Cùm Dei beneficia supernaturalia esse possint, vel in substantia seu entitate, vt lumen gloriæ, vel in modo, vt visus miraculosè restitutus; non solùm beneficia prioris generis, sed & posterioris iuxta scripturę, ac Patrum vsum nomine gratiæ veniunt, quia sunt indebita naturæ, si non quoad entitatem, saltem quoad modum; & consequenter Dei gratia propriè sumpta diuidi potest in gratiam ordinis supernaturalis, quæ comprehendit res in se ac entitatiuè supernaturales, & gratiam ordinis naturalis, quæ continet res quoad substantiam quidem naturales, sed quoad modum supernaturales. Ita Suar. loco cit. n. 7.

4. Quod autem ibi addit Suarez ad rationem gratiæ, prout in scriptura sumitur, duo tantùm requiri, nempè vt sit donum Dei gratuitum, hoc est, ex pura beneuolentia datum, & supernaturale, hoc est, naturæ indebitum, verum quidem est, supposito præsenti rerum statu in quo nullum beneficium supernaturale à Deo confertur nisi cum ordine ad æternam gloriam, vt infrà probabitur q. 2. art. 4. p. 2. nõ autem absolutè; si quidem vt ipse docet Proleg. 3. cap. 4. num. 3. scriptura nomine gratiæ non aliud Dei beneficium signi-

ficat quam æternam gloriam, & quod dicit ordine ad illam vel ex se, vt lumen gloriæ, gratia formaliter sanctificans dona Spiritus sancti, ac virtutes per se infusę: vel ex Dei beneplacito, vt restitutio visus, sanitatis & vitæ, in ordine ad æternam gloriam vt docet ipse Suar. num. 3. & 6. & constat tum ex allatis scripturæ locis, tum ex eo quòd gratia, de qua in scriptura sermo est, per merita Christi nobis donetur, quidquid autem per merita Christi, præter æternam vitam confertur, relatiuè ad illam confertur: atqui Deus absolutè & abstrahendo à præsenti rerum statu, beneficia supernaturalia hominibus impertiri potest, quæ nec ex se, nec ex ipsius voluntate ad æternam gloriam conducant; vt si omnes scientias & artes naturales aliqui infundat, si ab omnibus externis iniuriis speciali prouidentia tegat, si fructum, vel aliud alimentum suppeditet, cuius esu vitam in perpetuum: aut certè in longissimum tempus, protrahat, si visum, auditum, sanitatē vitam restituat sine vlla horum donorum ad supernaturalem æternæ gloriæ finem relatione. Sed neque repugnat ens in substantia supernaturale, ideoque ordinis supernaturalis, quòd tamen nec ab intrinseco, nec ex diuino beneplacito ad ęternam gloriam conferat, vt vnio hypostatica naturæ Angelicę cū alieno supposito Angelico, vel humano; vbi materiale constitutiuum totius corporis in toto spatio, & in qualibet parte spatij, si hæc, vt fert communis opinio, sunt entitatiuè supernaturalia, *Ex quo concludes* cùm aliqua per se & ex natura sua dicant ordinem ad æternam gloriam, vt gratia formaliter sanctificans, habitus & actu supernaturales, & motiones internæ ad hos actus; alia verò non per se & ex natura sua, sed ex diuina ordinatione, vt motiones internæ ad obseruationem legis naturalis, & ad exercitium bonorum operum naturalis ordinis, ipsa obseruatio legis naturalis, & ipsa bona opera naturalis ordinis; aliqua esse gratias per se & ab intrinseco, alia verò extrinsecè tantùm, & ex diuina ordinatione, quia eo modo gratiæ sunt, sumendo gratiam more scripturæ, Conciliorum, & Patrum, quoad æternam gloriam conferunt, pro...déque si ad eam ;conferunt intrinsecè & ex se, sunt in...insecè gratiæ, si verò per accidens & extrinsecè, sunt g...iæ per accidens tantum & extrinsecè.

Quare Theologi quando negant ...sse hominem sine auxilio diuinæ gratiæ conclusiones ...nes ex rebus sensu cognoscibilibus deduci aptas colle...nè assequi, legem naturalē collectiuè seruare tentation... difficillimas pertumpere, heroïca virtutum naturaliu... opera exequi, etsi supponeremus hæc ex se, nec ex Dei ordinatione ad æternam gloriam conducere, gratiam sumunt pro quocunque Dei dono naturæ indebito, siue conferat ad finem hominis supernaturalem siue non; ideóque latiùs gratiæ nomen, quàm scriptura, & Patres accipiunt. Et hoc accuratè notandum est.

Ob. Non videtur vllum à Deo beneficium in homines proficisci, quod veram habeat rationē doni, beneficij, & gratiæ (quæ tria, gratia genericè sumatur solis nominibus differunt) si quidem donum, beneficiū, & gratia est vel ipse amor beneuolētiæ, vel effectus eius, nec vllam dicit ordinem ad obsequium donanti pręstitum, vel præstandum, cuius intuitu conferatur; Deus autem nullā hominibus gratiam impertitur, nisi aut quia benè operati sunt, aut vt benè operentur, seu in præmiū, aut expectationem bonorū operum, quæ bona opera sunt hominum erga Deum obsequia. Nec enodaueris difficultatem hanc, si respondeas dona, Dei veram obtinere rationem gratiæ licet intuitu obsequij præstandi conferantur, quia Deus iis non indiget, nec vllum ex iis commodum ipsi accidit, Psal. 16. *Deus meus es tu, bonorum meorum non eges*, quia similiter ex eodem principio concluderetur, bona diuinitus homini collata intuitu obsequij præstiti, veram obtinere rationem gratiæ, quod scriptura, Patres, & Concilia dedocent.

Resp. Hæc difficultas, quæ nusquam à me audita, vel lecta in animum incidit, non videtur leuis, nec obuiam habet solutionem. Ad eam tamen *dico* 1. Quod Deus velit hominibus largiri bona intuitu obsequi præstiti, vel præstandi, non impedire quominus id velit ex amore beneuolentiæ, quia nulla ex hominum obsequiis vtilitas in eum recidit, nec commodiùs se habet, aut beatior est iis exhibitis, quàm esset si non exhiberentur, de quo fusiùs tract. de Charitate. *Dico* 2. neque actum amoris quo Deus vult hominibus bona intuitu obsequij pręstiti vel præstandi, neque bona hæc esse propriè gratiam, quia sunt debita titulo mercedis, quod est contra rationem gratiæ, vt constat ex art. 1. n. 1. non autem pro nihilo data. *Dico* 3. & actum amoris quo Deus vult hominibus bona intuitu obsequij præstandi, & hæc ipsa bona veram sortiri rationem gratiæ, si aliud nihil obstet, putà quod etiam dentur in compensationem obsequij iam exhibiti, quia nihilominus sunt indebita titulo mercedis, & dantur pro nihilo, cùm nullum opus bonum ea præcesserit, ad quod præmiandum ordinentur nec tribuantur vt præmium operis iam facti, sed potiùs vt fiant opera præmio digna.

Instabis, si homo aliquis eroget alteri bona vt ea impendat in suum obsequium, neque bona hæc, neque actus amoris vi cuius dantur, veram rationem gratiæ sibi vendicant. Ergo à pari. Resp. c. ant. n. conf. quia licet hæc sint indebita, non oriuntur tamen ex amore beneuolentiæ, sed ex amore concupiscentiæ, cùm iis tribuendis quæratur obsequium donanti vtile, & compendiosum, hoc est quo exhibito meliùs habeat & felicior sit, quàm esset si non exhiberentur.

ARTICVLVS III.

Quid gratia Christi seu per Christum.

1. GRatia Christi seu per Christum addit ad gratiam Dei, habitudinem ad Christum tanquam ad causam meritoriam eius; nec aliud est quàm gratia data cæteris hominibus aut etiam Angelis per merita Christi, & in præmium eorum. Ex quo inferes eadem esse gratiam intrinsecè ac entitatiuè, siue detur intuitu meritorum Christi, siue non. *Dixi* cæteris hominibus, quia licet ea quoque gratia quam Christus sibi ipsi promeruit, vt exaltatio nominis, & gloria corporis, gratia per Christum dici possit; cùm tamen Patres & Theologi de gratia per Christum loquuntur, eam duntaxat intelligunt, quæ vel cæteris hominibus, vel Angelis intuitu meritorum eius conceditur.

2. ...on est dubium quin possibilis sit gratia Dei quæ non ... absolutè, ...atia Christi seu per Christum, si quidē, Deus ...bstrahendo à lege quam in tribuēda gratiam seruare de...uit, potest independenter à meritis Christi gratiā hom... & Angelis erogare; sed quæritur an reipsa & de fact... bus & Angelis hactenus conc...nis gratia quæ hominibus ... ac deinceps cōcedetur, sit gratia per Christū; hoc aut... pendet ex alia quæstione, an scilicet Adamo non pecca... Dei filius venturus fuisset; qui enim affirmant, cōsequenter aiunt etiam gratias decretas ante præuisum Adami peccatū; vt quæ Angelis & primis nostris parentibus ante lapsum concessæ fuerunt, ob Christi merita decretas & concessas fuisse, adeoque Christi gratias esse: qui verò inficiantur, consequenter negant gratias ante præuisum Adami delictum præparatas, per Christi merita decretas fuisse, adeoque gratias Christi esse.

3. Aliqui opinantur, etiam in statu naturæ lapsæ dari hominibus aliquas gratias independenter à meritis Christi, eas scilicet quæ non conferunt ad salutem animæ, nec ad honestatem morum, sed ad scientiam na-

turalem, vel ad aliam vtilitatem, vt si Deus Aristotelem peculari gratia iuuit ad Philosophiam; vel Apellem ad pingendi artem consequendam, quia non venit Christus vt Philosophi & artifices, sed vt sancti efficeremur.

Sed hoc solidum non est, quia omne donum supernaturale, siue in substantia, siue in modo, confertur ad spiritualem vtilitatem, & in ordine ad æternã gloriam, vt infrà, prob. q. 2. art. 5. p. 2. adeoque gratia Christi est, iuxta hæc Ephes. 7. *Benedixit nos omni benedictione spiritudi in cælestibus in Christo.* Ita Suar. Proleg. 3. c. 2. n. 10.

Dices, August. Epist. 90. 91. & 105. scribit gratiam quæ non datur ad rectè viuendum, non dari ob merita Christi; ergo supponit dari aliquam quæ non detur ad benè viuendum. Concedo ant. quod & probatum est, art. præced. num. 4. Sed nego cons. si sermo sit de gratia more Scripturæ sumpta.

4. Hîc etiam quæritur an August. & alij Patres, cum Pelagianis & Semipelagianis de necessitate gratiæ disputantes, loquantur de gratia per Christum.

Dico 1. Eos non loqui de gratia per Christum, cùm aiunt eam Angelis & primis parentibus in statu innocentiæ necessariam fuisse ad benè operandum, quia cùm negauerint Christum Adamo non peccante decernendum fuisse, vt communior & verior sententia fert, consequenter negauerunt gratias ante prçuisionem huius peccati præparatas, esse gratias Christi.

Dico 2. Cùm aiunt gratiam Christi post Adami peccatum necessariã esse hominibus ad benè operandum, loquuntur ex hypothesi præsentis status, & diuinæ ordinationis, quã statuit Deus nullam Adamo lapso, vel posteris eius gratiam impertiri nisi per merita Christi redemptoris; non autem absolutè, quasi velint nullam gratiam esse sufficientem ad benè operandum nisi conferatur intuitu meritorum Christi. Cùm enim gratia eandem penitus naturam & efficaciam habeat, siue detur ob merita Christi, siue non, si ea quæ datur hominibus in præmium meritorum Christi, nullo eorum intuitu daretur, eosdem effectus sortiretur quos modò sortitur. Ita Suar. loco cit. num. 11.

QVÆSTIO II.

Quotuplex sit gratia.

GRatiæ diuisiones hoc loco attingam, quatenus ad perspiciendam gratiæ necessitatem prælibandæ sunt; fusior enim quarundam tractatio, postquam de gratiæ necessitate dixerimus, instituetur.

ARTICVLVS I.

De Gratia creante & saluante.

DIuisio hæc sumitur ex August. epist. 90. 91. 95 105. & coincidit cum gratia naturali & [illegible]naturali. Gratia creans comprehendit dona [illegible] naturalia, seu naturæ debita; saluans dona [illegible]naturalia, seu naturæ indebita: de gratia crea[illegible]dam scriptura nomine gratiæ non appellat [illegible]on agitur, sed de saluante & supernatura[illegible]

AR[illegible]CVLVS II.

De [illegible] supernaturali quoad substantiam, & quoadmodum.

GRatia quoad substantiã supernaturalis ea est, quæ in se, intrinsecè ac entitatiuè, ordinis supernaturalis est; quoad modum autem supernaturalis ea dicitur, quæ in se, intrinsecè ac entitatiuè naturalis ordinis est, & solùm ratione modi quo confertur, naturalem ordinẽ prætergreditur. Ad cuius gratiæ rationem duo exigit Suarez Prolog. 3. cap. 6. n. 16. Primum est vt naturæ debita non sit ex vi suæ conditionis, aut dignitatis naturalis, & cõsequenter ex vi naturalis prouidẽtiæ Dei ac secũdũ legẽ ordinatã & naturæ cõsentaneã; quia quicquid hoc modo debetur, naturã non excedit, nec adeo supernaturale est. Alterũ est vt Deus in ea exhibẽda prçstet aliquid supra cõmunem naturç cursum, hoc est, suprà id quod possunt causæ secũdæ cũ generali Dei concursu, & prout suo cursui ac naturali operãdi modo permittũtur; quidquid enim à causis secundis solo generali cõcursu adiutis proficiscitur, nec in substantia, nec in modo supernaturale est. Itaq; necessariũ est, vt Deus speciale aliquid conferat, vel mutãdo communem causarum ordinem, vel eas aliter applicando quàm per se applicarentur, vel concurrendo in ordine ad finem supernaturalem, vel aliud quid simile præstando.

ARTICVLVS III.

De gratia creata, & increata.

P. 1. *An detur gratia increata?*

DIuisionem gratiæ in creatam & increatam recipiunt, Thom. 1. 2. quæst. 110. Suarez, Bellarminus, & alij quos citant; aliqui tamen quoad alterum membrum scilicet gratiam increatam, eam reiiciunt quia August. lib. de Præd. Sanct. cap. 10. in eo distinguit prædestinationem à gratia, quòd prædestinatio sit præparatio gratiæ, gratia verò sit ipsa donatio, adeòque vult gratiam esse donum creatum, & temporale, nec agnoscit quicquam increatum & æternum, cui gratiæ ratio propria conueniat.

Conclusio. Admittenda est gratia increata. *Prob.* 1. quia persona Verbi, quatenus cõmunicata humanitati Christi per vnionem hypostaticam & substantialem, est gratia respectu eius; & tres personæ diuinæ, quatenus cõmunicatę iustis per vnionẽ accidentalem, puta gratiã formaliter sanctificantẽ, sunt gratia respectu ipsorum, siquidẽ & persona Verbi respectu humanitatis assũptę, & tres personæ diuinæ respectu iustorũ sunt donũ gratuitũ, & supernaturale, quod ad gratiæ rationẽ sufficit. Ideoq; Isid. lib. 7. Etym. c. 3. ait Spiritum sanctum, quia non meritis nostris, sed voluntate diuina gratis datur: gratiam nuncupari. Et consonant hæc Aug. ser. 31. de Verbis Domini c. 1. *Gratia quippè Dei, donum Dei est, donum autem maximum ipse Spiritus sanctus est, & ideo gratia dicitur.* Hîc memineris nomen & rationem doni per appropiationẽ specialiter tribui spiritui sãcto, quia procedit per amorem, qui est primum donum, & ratio donandi, cùm tamen tres personæ diuinæ per iustificationem æqualiter com[illegible]unicentur, & donentur; secus est de Verbo comp[illegible] ad humanitatem assumptam, huius enim spe[illegible]le donũ est vnionis hypostaticæ. Quod si person[illegible] diuinæ sunt gratia, ergo cum sint increatæ, sunt [illegible]tia increata.

[illegible]ob. 2. diuinæ voluntatis actus quibus ad homines indebitè ac supernaturaliter afficitur, vt prædestinatio & electio, sunt gratiæ, ergo cum sint increati, sunt gratiæ increatæ. *Ant. prob.* 1. ex Scriptura Ephes. 1. *Prædestinauit nos secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ*, hoc est, vt exponit Thom. gratuitæ voluntatis suæ, & Rom. 4. Propositũ hoc nominatur propositum gratiæ, &c. 11. electio gratiæ, & Sap. 16. per gratiam Dei, quæ dicitur omnia nutrire, supernaturalis & gratuitus Dei amor significatur. Denique cum Scriptura dicit aliquem inuenisse gratiam apud Deũ, per gratiam denotat singularem & supernaturalem Dei amorẽ erga ipsum. *Prob.* 2. ex August. Hæresi 88. vbi distinguit gratiam quã prædestinati sumus, in adoptionem filiorum, & eam qua eruimur de potestate tenebrarum; quarum prior est increata, posterior creata. Quod & præstat cum Patribus Africanis epist. 95. *Prob.* 3. Dei affectus erga homines indebiti ac supernaturales, sunt beneficia supernaturalia, ergo sunt gratiæ, cùm aliud ad gratiæ quidditatem non requiritur quàm beneficiũ supernaturale, ergo cùm sint increati, sunt gratiæ increatæ.

Dei amor erga nos est primum Dei erga nos beneficium, naturale, vel supernaturale, prout amor aut natu-

ralis & debitus, aut supernaturalis & indebitus est, ac cæterorum beneficiorum radix & causa ea; ideoque sacræ literæ omnia Dei erga nos beneficia in diuinum amorem refundunt. Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, &c.* Et Ephes. 2. *Deus qui diues est in misericordia, propter nimiam charitatem suam quâ dilexit nos, cùm essemus mortui peccato, conuiuificauit nos in Christo.* Nullum donum aut beneficium est tam gratuitum quàm amor, quo supposito, alia beneficia quæ ab illo tanquam effectus à causa proficiscuntur, ex vi eius aliquo modo debita sunt.

Ad fundamentum aduersariorum dicendum est, August. loco cit. non loqui de gratia vniuersè, sed solùm de gratia creata.

P. 2. *An gratia increata sit æterna in ratione gratiæ.*

CONstat gratiam increatam, si materialiter & entitatiuè consideretur, æternam esse, sed dubium est an sit æterna, si spectetur formaliter & in ratione gratiæ.

PRIMA CONCLVSIO. Affectus supernaturales ac indebiti diuinæ voluntatis erga homines, vt prædestinatio & electio, sunt formaliter gratiæ ab æterno. Ita Suar. Proleg. 3. n. 7. & prob. quia ab æterno sunt formaliter dona seu beneficia supernaturalia.

Ob. ab æterno non fuerunt homines quibus hi actus donarentur, ergo non fuerunt donati ab æterno, ergo nec fuerunt actu dona & gratiæ. Resp. dist. ant. non fuerunt formaliter ex se, concedo, non fuerunt abiectiuè in mente diuina, nego, Deus enim ab æterno vidit homines actu existentes non quidem ab æterno, sed in tempore, & iis actu existentibus per sua libera decreta voluit & præparauit bona supernaturalia; quæ decreta donauit hominibus eo ipso quo circa homines illa concepit, quia non dantur hominibus per inhæsionem aut affectionem alicuius formæ intrinsecæ, quæ inhæsio, & affectio actualem hominis existentiam prærequirit, sed seipsis, seu per actuale ipsorum exercitium.

SECVNDA CONCLVSIO. Diuinitas & personæ diuinæ non sunt ab æterno gratiæ, sed in tempore, hoc est, licet æternæ sint quoad suam realitatem temporales tamen sūt quoad gratiæ denominationem. Ita Suar. loco cit. & *prob.* quia non donantur hominibus nisi mediante aliquo affectu temporali, v. g. persona verbi non est humanitati Christi donata in vnitatem suppositi, nisi per temporalem eius assumptionem; nec tres personæ diuinæ donantur iustis, nisi per temporalem eorum iustificationem: *ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Ioan. 4. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Rom. 8. Personæ diuinæ fuerunt ab æterno donabiles, sed non ab æterno donatæ.

Infer. 1. Prior gratia increata fit ab æterno sine vlla physica hominis mutatione, posterior autem fit in tempore cum interna & physica eius mutatione. 2. *Prior* antecedit gratiam creatam, ab eaque separabilis est, posterior eam subsequitur, nec sine illa stare potest. 3. cùm scriptura dicit nos iustificari, & sanctificari per gratiam, ita significatur gratia creata, vt non excludatur increata, quæ simul cum creata datur; imò subinde vtraque disertè ac expressè declaratur, vt Rom. 8. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Tit. 3. *Non ex operibus iustitiæ, &c.*

TERTIA CONCLVSIO. Etsi diuinitas & personæ diuinæ non sint completè ac perfectè dona & gratiæ nisi in tempore, ab æterno tamen fuerunt dona & gratiæ saltem incompletè; adeoque Secunda Conclusio, quam insistens in communi Theologorum doctrina posui, accipienda est de gratia completa & perfecta in ratione gratiæ. *Prob.* quia prout sunt obiectum liberi decreti quo Deus ab æterno efficaciter voluit eas hominibus communicare, sunt actu dona & gratiæ si non perfectè & completè, saltem inchoatè; nec sunt tantùm donabiles; sed actu donatæ saltem imperfectè etiam antequam in tempore per gratiam creatam ad extra communicentur.

Cæterùm licet nomen & notio gratiæ propriè conueniat enti creato & increato, simpliciter tamen & quasi per antonomasiam nomine gratiæ significari solet donum creatum vt constat, cùm ex scriptis August. & aliorum Patrum contra Pelag. & Semipelag. tùm ex communi vsu Theologorum; & ratio esse potest, quia sic clariùs & distinctiùs de vtraque loquimur.

De gratia creata Theologi 1. 2. præcipuè disputat, de personis enim diuinis, de prædestinatione & electione, cæterisque actibus diuinæ voluntatis humanæ naturæ conditionem excedentibus, prima parte agunt. Dixi, præcipuè, quia subinde ad explicandam gratiam creatam, miscenda quædam sunt de increata; imò licet gratia increata materialiter sumpta sit obiectum 1. partis, prout tamen formaliter gratia est, ad primæ secundæ obiectum pertinet.

ARTICVLVS IV.

De gratia interna, & externa.

LIcet omnis gratia quæ fit homini ad internam eius perfectionem ordinetur, aliquæ tamen per se non afficiunt illum intrinsecè, sed extrinsecè tantùm, & ideo gratia quæ homini fit, in internam & externam à Theologis tribuitur.

P. 1. *Quid Gratia interna & externa?*

SVarez docet has voces bifariam sumi posse. 1. sic vt gratia interna dicatur ea omnis & sola, quæ homini verè inhæret, externa verò ea quæ propriè non inhæret. 2. ita vt gratia interna dicatur ea quæ & spiritalis est, & intimè vnitur, siue per inhæsionem vt habitus & actus supernaturales, siue per inhabitationem, ac intimam assistentiam, quo modo Spiritus sanctus vnitur iustis; externa verò sit ea quæ vel spiritualis non est vel intimè non vtitur. Sed definiendum quid per has voces à Patribus & Theologis significetur, cùm gratiam partiuntur in internam & externam.

Videtur in hac diuisione per gratiam internam ea significari, quæ intrinsecè hominem afficit, nec sub externum sensum cadit. Cum autem duobus modis hominem intrinsecùs afficere possit, scilicet informando & supernaturaliter inhabitando; primo modo intrinsecè afficiūt motiones gratiæ auxiliantis in intellectu, & interno sensu, in voluntate, & appetitu sensitiuo habitus supernaturales siue operatiui vt virtutes Theologicæ, virtutes morales per se infusæ dona Spiritus sancti & lumen gloriæ; siue non, vt gratia formaliter sanctificans, si à charitate distinguitur, & character, actus supernaturales intellectus & voluntatis à prædictis habitibus eliciti: vnio hypostatica, quæ licet humanitati Christi non inhæreat, cùm sit substantialis, eā tamen informat: Secundo modo personæ diuinæ, quatenus inhabitant homini non per essentiam, præsentiam & potentiam, quia hic modus inhabitandi naturalis est, ac rebus omnibus creatis communis, sed per dona gratiæ creatæ, vt per vnionem hypostaticā, quā Verbum inhabitat humanitati assumptæ per modum termini eam complentis & perficientis in ratione suppositi, ac speciali titulo per essentiam, præsentiam & potentiam; per motiones internas gratiæ auxiliantis, quarum interuentu Deus inhabitat nobis vt rector, motor & adiutor, per gratiam formaliter sanctificantem quâ inhabitat vt pater & amicus; 1. Cor. 6. *Qui adhæret Deo vnus Spiritus est.* & 3. *Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus sanctus habitat in vobis?* & per

gloriam, quæ est gratia consummata, quâ inhabitat vt summum bonum perfectè possessum: denique per omnem habitum & actum supernaturalem, quo inhabitat vt auctor gratiæ, ac donorũ supernaturalium; sed cum hac limitatione, quod per habitus & actus qui nec sũt gratia formaliter sanctificans, nec eam connaturaliter inferunt, aut supponunt, non dicitur inhabitare simpliciter & absolutè, sed solùm secundùm quid & inchoatè, cum, inquam, gratia his duobus modis intrinseca homini esse possit, in hac diuisione per gratiam internam intelligitur ea quæ intrinsecùs hominem afficit vel informando, vel supernaturaliter inhabitando, non verò ea præcisè quæ intrinseca est per modum formæ informantis: quòd non alio argumento quàm communi sensu & vsu Patrum ac Theologorum, quo solo hæc diuisio fulcitur, adstruendũ est. *Addidi* ad rationem internæ gratiæ pertinere vt sub exteriorem sensum non cadat, quia species intentionales quæ supernaturali & indebita prouidentia sensibus externis imprimuntur, licet intrinsecè illos informent, in gratiis externis reponi solent, quod ab obiectis externis proueniant, & externo sensu percipiantur.

Perspecto vno membro diuisionis ignorari alterum non potest; si enim gratia interna ea est quæ intrinsecè hominem afficit, & sub exteriorem sensum non cadit, consequens est vt externa illa sit quæ aut intrinsecè non afficit, aut externo sensu percipitur. Itaque ad gratiam externam pertinent 1. *actus* diuinæ voluntatis quibus homo supernaturaliter attingitur, vt prædestinatio & electio. 2. *species* intentionales sensibus externis modo aliquo supernaturali & indebito consignatæ, & obiecta quibus hoc modo immittuntur, vt externa prædicatio, & propositio diuinæ legis, quam Greg. Hom. 12. in Ezech. vocat gratiam doctrinæ, *magna enim omnipotentis Dei gratia est*, inquit, *cum iniquè agentibus diuinus à doctoribus sermo increpationis profertur.* 3. Christus eiusque redemptio, Missæ sacrificium, & sacramenta per eum instituta, & præ cæteris sacramentum altaris, quod per anthonomasiam Eucharistia, id est, bona gratia dicitur, quia Christum gratiæ auctorem continet, 4. *miracula*. 5. *occasiones* benè operandi supernaturaliter præparatæ, occasiones peccandi supernaturaliter ablatæ, teste August. Soliloq. 15. & 16. & lib. 50. Homiliar. hom. 23. vbi Deum ita loquentem inducit, *regebam te mihi, seruabam te mihi vt adulterium non committeres; suasor defuit, vt suasor deesset ego feci; locus & tempus defuit, vt hæc deessent ego feci, agnosce ergo gratiam, &c.* Denique omnis exterior effectus prouidentiæ diuinæ supernaturalis, ordinatus ad salutem hominum siue omnium, siue aliquorum, siue promouens bonum, siue remouens malum.

P. 2. *Obiectiones.*

OB. 1. Id solum intrinsecum est quod se habet per modum partis constituentis, siue essentialis, siue integrantis, aut per modum formæ informatis, aut materiæ seu potentiæ passiuæ formam sustentantis: atqui personæ diuinæ quatenus supernaturaliter inhabitant & assistunt nullo istorum modorum hominem respiciunt, ergo non sunt internæ gratiæ. *Resp.* Intrinsecum non modo in hac angusta significatione accipitur, sed & latiùs pro eo omni quod intimè assistit & inhabitat: Deus enim propriè ac sine metaphora, per suam essentiam rebus omnibus existentibus intrinsecus est, aër quem inspiramus, alimentum quod suscipimus, propriè intra nos est.

Ob. 2. Prædestinatio, electio, & alij actus supernales diuinæ voluntatis intrinsecè hominem afficiunt supernaturaliter assistendo & inhabitando, ergo gratiis interioribus annumerandi sunt. *Resp.* dist. ant. identicè, quatenus cum essentia diuina sic assistente identificantur, concedo, formaliter & secundùm suam propriam rationem, nego, quia sic spectati hominem respiciunt tanquam terminum & obiectum, adeoque solùm extrinsecus ipsum attingunt.

Ob. 3. Supernaturales immutationes interni sensus & appetitus, materiales & sensibiles sunt, imò ab obobiectis externis ministerio externorum sensuum subinde proficiscuntur, ergo ad gratiam externam pertinent. *Resp.* Concedo ant. nego conſ. quia nihilominus exteriores sensus prætereunt, adeoque internæ & occultæ sunt.

Ob. 4. August. lib. de Gratia Christi, gratiam à diuiuina lege ac doctrina fidei distinguit, ergo in iis rationem gratiæ non agnoscit. *Resp.* ibi gratiam angustè sumit pro gratia interna, vt detegat tergiuersationes Pelagianorum, ostendatque præter diuinam legem ac doctrinam fidei, earumque prædicationem, spiritum interioris gratiæ ad salutem necessarium esse, de quo latè ad Psal. 87. Quod autem non neget quin diuina lex & doctrina fidei earumque propositio veræ gratiæ sint, constat ex lib. de Spiritu & litera cap. 37. vbi inter opera gratiæ ponit suasiones ad bonum per externa obiecta visibilia, per Euangelicas exhortationes & mandata legis, quod etiam docet lib. 83. quæst. q. 68. & q. 2. ad Simpl. & lib. 1. de Pec. cap. 22. vbi inter magna beneficia gratiæ computat eo loco nasci vbi quis possit in doctrina fidei erudiri & comment. in hunc Psal. 134. *Educens nubes ab extremo terræ*, & lib. 50. Homil. Hom. 23. & 56. Idemque tradunt Chrysost. lib. 4. de Sacerdotio post medium, Prosper contra Collat. cap. 14. Greg. Hom. 12. in Ezech. & hom. 17. in Euang. & lib. 10. Moral. cap. 11. *Et ratio est*, quòd externum Dei verbum sit quasi diuinum instrumentum quo, Deus vtitur ad interioris gratiæ beneficia conferenda.

ARTICVLVS V.

De gratia gratis data, & gratum faciente.

HAnc diuisionem tradit S. Thom. 1. 2. q. 111. art. 1. & Scholastici communiter eam recipiunt, licet membra eius eodem sensu non omnes exponant.

P. 1. *Notitio membrorum huius diuisionis.*

PRIMA CONCLVSIO. Per gratiam gratum facientem intelligitur ea quæ per se primò dirigitur & ordinatur ad hominem in quo est sanctificandum & amabilem Deo reddendum; per gratis datam ea quæ per se primò ad hoc non ordinatur: ita omnes. Omnis gratia est gratis data, alioqui non esset gratia, sed cum aliquæ hoc solo titulo sint gratiæ saltem per se primò quòd sint dona gratuita, aliæ præterea quòd Dei amorem & beneuolentiam homini concilient, priores specialiter dicuntur gratis datæ, posteriores verò gratum facientes, vt significetur eas præter rationem doni gratuiti, habere quoque vt hominem Deo amabilem reddant. Nomen generis appropriatum est ignobiliori speciei, quod & in aliis rebus sæpè contingit. *Itaque* gratia gratum faciens non in hoc distinguitur à gratia gratis data, quòd gratis non donetur, sed in eo quòd præter rationem doni gratuiti quæ omni gratiæ essentialis est, aliam quoque obtineat rationem gratiæ, nempè quòd sit perfectio Dei amorem ac beneuolentiam homini eam habenti per se primò concilians, adeòque duplici titulo nomen gratiæ sibi vendicet. Nomen enim gratiæ, vt q. 1. art. 1. n. 3. probauimus, significat in cæteris eam perfectionem, quæ hominem in quo est cæteris amabilem reddit. *Atque hinc patet* 1. neutrum membrum diuidens cum diuiso conuerti, quia diuisum est gratia prout abstrahit à gratum faciente, hoc est per se primò ad eum in quo est sanctificandum, & amabilem Deo reddendum ordinata; & gratis data, hoc est ad id per se primò non ordinata. 2. *membra* diuidentia inuicem opponi, non in eo

quod vnum sit donum gratuitum, alterum verò non sit, sed in eo quod vnũ per se primò referatur ad suum subiectum sanctificandum, alterum verò ad id per se primò non referatur. 3. *diuisionem* esse adæquatam, ac tradi per membra contradictoria, cum omnis gratia aut primò & per se ordinetur ad sanctificationem recipientis, aut non per se primò ad id ordinetur: nec vlla sit assignabilis gratia, quæ alterutro membro non comprehendatur.

P. 2. *Quodnam sit diuisum?*

ALiqui putant esse gratiam prout abstrahit à naturali & supernaturali, vt Dionys. Cisterciensis & Albertus in 2. d. 27. & consequenter omne Dei donum ad animam sanctificandam per se primò non ordinatum, etiam si naturale sit, vt proprietates connaturales, & generalem Dei concursum, gratiam gratis datam nominent.

Alij esse donum vel in substantia, vel in modo supernaturale, etsi ad salutem spiritalem non ordinetur: arbitrantur enim aliqua beneficia naturalis ordinis, modo supernaturali & indebito subinde conferri, non in ordine ad æternam gloriam, & animæ sanctificationem, imò nec ad morum honestatem, sed ad corporis commoditatem, ad animi ornatum, & alios eiusmodi fines. Exempla ponunt in sanitate corporis, & in arte vel scientia naturali modo extraordinario & naturæ indebito concessa.

CONCLVSIO. Diuisum est gratia simpliciter, & vt loquitur Suar. Ecclesiastico more sumpta, de qua sola Theologi disputant. Ita S. Thom. 1. 2. q. 111. art. 1. Vnde ab vtroque membro diuisionis excluduntur. 1. *dona* ordinis naturalis aliquo modo naturæ debita, & secundum communem naturæ cursum possibilia. 2. *dona* ordinis naturalis modo supernaturali concessa, sine ordine ad æternam gloriam, si aliqua huiusmodi sunt; quia de ratione gratiæ est, prout in scripturis, apud Patres, & Concilia sumitur, & prout à Theologis sumi debet, vt ad salutem ac spiritualem profectum vel recipientis, vel aliorum ordinetur, iuxta August. & Patres Africanos in Epist. Augustini 55. & 105. asserentes veram gratiam eam solam esse quà prędestinati vocamur, iustificamur, &c. *Dixi*, si aliqua huiusmodi sunt quia secundùm ordinariam Dei legem, ac prouidentiam, nullum naturale donum hominibus supernaturali modo confertur nisi relatiuè ad eorum æternam gloriam, ac spiritualem profectum vel recipientis, vel aliorum. Ita Suar. Proleg. 3. cap. 4. n. 3. Et *Prob.* quia secundùm hanc legem, omnis effectus diuinæ prouidentiæ supernaturalis erga hominem, respicit finem vltimum supernaturalem ad quem Deus hominem ordinauit, omnis autem effectus supernaturalis ad hominem pertinens est effectus prouidentiæ diuinæ supernaturalis erga ipsum. *Addo* secundùm legem ordinariam, quia Deus absolutè posset hominibus supernaturalia dona in alium finem elargiri, putà ad ipsum supernaturaliter glorificandum, quia licet non possit operari ad extrà quin propter seipsum operetur, nec operari ad extrà supernaturaliter, quin operetur propter seipsum tanquam finem supernaturalem, non est tamen absolutè necessarium vt si operetur ad extra supernaturaliter, operetur propter seipsum, vt ab hominibus perfectè possidendum, qua perfecta Dei possessione supernaturalis eorum salus, & beatitudo continetur.

P. 3. *An per gratiam gratum facientem sola gratia formaliter sanctificans intelligenda sit?*

AFfirmant Bonauent. Marsil. Vega & Scotus lib. 2. de Natura & Gratia, cap. 3. *negant* S. Thom. art. 1. Suar. Bellarm. & alij communiter, quorum sententia *prob.* quia diuisio non esset adæquata, si quidem sunt multa dona gratiæ quæ per se primò referuntur ad sanctificationem recipientis, vt internæ motione. gratiæ auxiliantis, fides, spes, &c. nec proinde sunt gratiæ gratis datæ; neque tamen hominem per se formaliter sanctificant, neque proinde sunt gratiæ gratũ facientes, si hæc ad gratiam formaliter sanctificantem restringitur. *Neque* dicas gratiam gratis datam esse illam omnem quæ formaliter non sanctificat, siue ad propriam, siue ad alienam vtilitatem referatur; hoc enim est contra communem sensum & vsum; ideòque Sotus loco cit. gratiam diuidit in gratiam gratum facientem, hoc est formaliter sanctificantem; gratis datam hoc est ad aliorum vtilitatem per se primò directam, & auxiliantem; quia, inquit licet motiones gratiæ præuenientis & adiuuantis inter gratias gratis datas connumerentur, meliùs tamen ad speciale membrum gratiæ auxiliantis reducuntur. Itaque gratia gratum faciens includit omnia dona gratiæ quæ in ordine ad propriam sanctificationem homini conferuntur, & hoc ex vsu Concilij Mileuit. Arausic. & Trident. nec non Augustini, & aliorum Africanorum Patrum, qui huiusmodi gratiam vocant sanctificantem, gratiam sanctificationis & iustificationis; cum gratia sanctificans, iustificans, & gratum faciens solis nominibus differant.

Summis Dei prouidentia quosdam homines aliorum ministerio ad salutem promouet, ideoque nonnullis præter gratias quas ad eorum iustificationem, & salutem primò & per se dirigit, alias quoque largitur quas ad aliorum sanctificationem & salutem primò & per se ordinat; priores dicuntur gratiæ gratum facientes; posteriores gratiæ gratis datæ. De prioribus sermo est, Act. 15. Rom. 3. Ephes. 1. Tit. 3. De posterioribus 1. Corinth. 12. Rom. 12. & 1. Petri 4. Lege S. Thomam art. 1.

P. 4. *In quo conueniant, & differant gratia gratum faciens, & gratis data?*

COnueniunt 1. quia vtraque est donum supernaturale. 2. vtraque datur ad spiritualem vtilitatem. 3. vtraque est gratia Christi redemptoris, cùm detur in statu naturæ lapsæ ad æternam salutem consequendam.

Differunt autem 1. ex fine, quia gratum faciens per se, Primò refertur ad propriam sanctificationem; gratis data ad alienam. Sicut quædam hominis potentiæ ordinantur ad conseruationem indiuidui, vt facultas altrix; aliæ conseruationem speciei, vt potentia generatiua; sicut in quibusdam membris corporis, præter facultates ad proprium eorum commodum deseruientes insunt & aliæ per quas in cætera membra influant, & eorum bonum procurent: ita nonnullis hominibus, pręter gratias quibus suæ saluti consulunt, dantur aliæ quibus cæterorum saluti prouident; aliæ ad propriam, aliæ ad communem totius Ecclesiæ sanctificationem, vt præclarè scripsit Clemens Romanus lib. 8. Constit. cap. 1.

Differunt 2. Quia gratia gratis data communis est iustis peccatoribus; gratia verò gratum faciens iustorum propria est, non quidem quoad singulas sui partes, sed collectiuè & quoad præcipuam sui partem quæ est gratia formaliter sanctificans, & mortale peccatum ab homine in quo est excludens; cùm tamen gratia gratis data & collectiuè, & quoad quamlibet sui partem etiam perfectissimam, in homine iniusto, & mortalis peccati labe inquinato reperiri possit, vt docet Thom. 2. 2. quæst. 172. art. 2. & quæst. 178. art. 2. Suar. Maldon. Matth. 7. & alij post Hieronym. Matth. 7. August. lib. 83. quæst. in quæst. 79. & Greg. Hom. 17. in Ezech.

Prob. 1. ex Script. Matth. 7. *Multi dicent in illa di*

nonne in nomine tuo prophetauimus, &c. 1. Cor. 13. *Si linguis hominum loquar*, &c. Vbi ſupponit Apoſtolus hominem charitatis expertem, gratias gratis datas habere poſſe. Ioan. 11. Caïphas prophetauit expedire vt vnus homo pro populo moreretur. Num. 22. 23. & 24. Balaam tametſi ariolus & idololatra, prophetiæ donum obtinuit. Ex quo Auguſt. loco cit, rectè colligit poſſe aliquem non modò ſiné gratia gratum faciente, ſed & ſine fide prophetare, miracula facere, dæmones expellere in honorem nominis Chriſti.

Prob. 2. Opera ad gratias gratis datas pertinentia, nec ſanctitatem operantis, nec rectitudinem intentionis per ſe poſtulant, ergo non pendent à gratia gratum faciente, nec eam ſupponunt in homine à quo præſtantur. *Ant. prob.* 1. de prophetia exteriore, ſeu externa prædictione rei futuræ, quæ ab homine prauo & infideli, imò actu peccante fieri poteſt; ſiquidem Caïphas verba prophetica protulit ex inuidia in Chriſtum, & ex infidelitate qua profitebatur eſſe purum hominem, & quidem ſeditioſum, ac perduellem, ita vt verba quæ in ſenſu per Spiritum ſanctum intento erant prophetica, in ſenſu Caiphæ eſſent inuidioſa & blaſphema. *Prob.* 2. De prophetia interiore ſeu cognitione rerum occultarum, quæ non habet ex natura ſua neceſſariam connexionem cum ſanctitate prophetantis, & rectitudine intentionis eius. *Prob.* 3. De operatione virtutum ſeu miraculorum, quia ſicut Deus vtitur miniſtro prauo & infideli ad miniſtranda ſacramenta, ita vti poteſt ad perpetranda miracula.

Ob. 1. Non videtur Dei prouidentiæ conſentaneum vt ab improbis & infidelibus miracula edantur, ſiquidem fiunt ad firmandam & propagandam fidem, tanquam vlt. ad quem effectum minorem vim habet ſi ab improbis & hæreticis præſertim notis perpetrantur; nec decet fidem per huiuſmodi homines firmari aut propagari.

Reſp. Hanc ob cauſam ordinariè miracula patrantur ab hominibus orthodoxis & pijs, & quando ab hæreticis & impiis, præſertim notis, patrari videntur, vt plurimum apparentia tantùm & adumbrata, non autem vera & ſolida ſunt, iiſque veſtiuntur circumſtantiis, quæ ſi accuratè perluſtrentur, falſitatem eorum detegunt; vt in ſignis Magorum Ægyptiorum videre licet. Interdum tamen vera miracula eduntur ab improbis & infidelibus vt ex Iuda proditore conſtat; neque id prouidentiæ Dei abſolutè incongruum eſt, ſi quidem ea non operantur ad oſtenſionem iuſtitiæ ſuæ, ſed vt miniſtri Verbi diuini ad conteſtandam eius veritatem. Hæc Anaſtaſius Nyſſenus quæſt. 23. in Scripturam, tomo 1. Bibl. Patrum.

Ob. 2. Eccleſia miraculis ſanctorum vtitur tanquam argumentis ad comprobandam eorum ſanctitatem. *Reſp.* Non vtitur miraculis præciſè, ſed vt coniunctis & complicatis cum probitate eorum & puritate vitæ, ſecundùm hæc Matthæi 7. *& fructibus eorum cognoſcetis eos.* Cum enim Deus perrarò vtatur hominibus impiis ad miracula perpetranda quando frequentia ſunt, nec mores diſcordant, non modò vitam bonam, ſed excellentem gradum ſanctitatis indicant. Ita idem Anaſtaſius loco cit.

Nota 1. Si quis miraculum ederet ad ſuam ſanctitatem affirmandam, oporteret illum ſanctum eſſe, alioqui Deus miraculi author ſe daret in teſtem falſitatis. 2. *quando* contingit per hæreticum, aut prauum hominem conferri alteri ſanitatem, aut aliud beneficium modo extraordinario, tribuendum eſt miraculum non tam operanti, quàm fidei perſonæ cuius in gratiam committitur. Ita idem Pater.

Differunt 3. Quia gratia gratum faciens eſt altioris ordinis & perfectionis quàm gratia gratis data, ita Auguſt. lib. 83. quæſt. in q. 29. Tho. q. 111. art. 5. *Prob.* ex Script. Paulus enim 1. Corinth. 15. Locutus de gratiis gratis datis ſubdit, *adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro*, ſcilicet viam charitatis, de qua cap. 13. ſermonem inſtituit; & Chriſtus Luc. 10. prohibet diſcipulos gaudere de miraculis per ipſos editis, *in hoc nolite gaudere, &c. ne putarent in talibus factis*, inquit Auguſt. *magis bona eſſe, quàm in operibus iuſtitiæ quibus æterna vita comparatur.* 2. *Quia* gratia gratum faciens per ſe nos coniungit Deo, non autem gratis data, ſed ſolùm interuentu gratiæ gratum facientis. 3. *maior* eſt participatio diuinæ naturæ, cùm huius per eam conſortes efficiamur. 2. Petri 1. 4. *Secundùm* ordinem charitatis magis tenemur conſectari gratiam gratum facientem, quàm gratis datam.

Ob. Bonum commune ad quod ordinatur gratia gratis data, perfectius & diuinius eſt, quàm proprium ad quod gratia gratum faciens, ergo perfectior eſt; *Nego conſeq.* quia gratum faciens per ſe ordinatur ad bonum per eſſentiam, quatenus per ſe ac vi ſua nos cum Deo coniungit, quod omni bono creato, & proprio, & communi perfectius eſt. Ita S. Thom.

Cæterùm cùm gratia gratum faciens, & gratis data inuicem comparari poſſint tum in genere moris, tum in genere entis, ſi comparentur *in genere moris*, gratum faciens, melior ac perfectior eſt gratis data, non modò collectiuè, & conferendo genus cum genere, quatenus continet gratiam formaliter ſanctificantem quâ ſimus conſortes diuinæ naturæ, & charitatem, quâ Paulus cæteris omnibus virtutibus, & gratiis gratis datis præfert, ſed etiam diſtributiuè, & conferendo ſingulas cum ſingulis: ſiquidem nulla eſt gratia gratum faciens, quæ non ſit moraliter melior quocunque gratis data, imo tota collectione gratiarum gratis datarum, quia per ſe immediatè confert ad vniendam animam cum Deo, quod eſt optimum in genere moris, ad idque refertur tum ab intrinſeco, & ex natura ſua, tum ex intentione dantis, quod gratis datæ non conuenit: ſi autem comparentur *in genere entis*, gratum faciens eſt quidem melior ac perfectior gratis data collectiuè, & conferendo genus cum genere, quia continet gratiam formaliter ſanctificantem phyſicè meliorem quacunque gratia gratis data, imò tota collectione gratiarum gratis datarum; non videtur tamen melior diſtributiuè, cum aliquæ gratiæ gratis datæ videantur phyſicè meliores ac perfectiores quàm aliquæ gratum facientes, v. g. euidens actus prophetiæ, quàm actus obſcurus fidei quem adæquat in certitudine, & excedit in claritate, & quàm multæ motiones gratiæ auxiliantis. *Nota* gratiæ gratis datæ, & operationes earum ſuam bonitatem moralem accipiunt à gratia gratum faciente, quatenus ad eam conducunt, aut eliciuntur vel imperantur ab aliqua virtute ad eam ſpectante. Ita Suarez.

Duæ aliæ differentiæ tribus allatis adiungi ſolent. *Prima eſt*, quòd gratia gratum faciens conferatur per modum habitus, ſeu qualitatis permanentis: gratis data per modum actus, ſeu motionis tranſeuntis: at hoc vel dicitur vniuerſaliter, & ſic falſum eſt, cùm gratia gratum faciens comprehendat etiam actus ſupernaturales vt motiones gratiæ auxiliantis, & operationes virtutum per ſe infuſarum: vel indefinitè, & ſic incertum eſt, quia dubium & controuerſum eſt an aliquæ gratiæ gratis datæ concedantur per modum habitus; *Altera eſt*, quòd omnes gratiæ gratum facientes ſint eiuſdem infimæ ſpeciei, gratis autem datæ ſpecie differant: at hoc dicitur ſupponendo gratiam gratum facientem complecti ſolam gratiam formaliter ſanctificantem, quod à vero aberrare conſtat ex dictis. Itaque ſicut gratia gratis data eſt genus ſub ſe comple-

ctens multas species, ita & gratia gratum faciens.

ARTICVLVS V.

De Gratia habituali & actuali?

DIuisum posset esse gratia, vt comprehendit gratiam creatam, & increatam, viæ, & patriæ, gratum facientem, & gratis datam, internam, & externam, quia sub quolibet horum membrorum continentur gratiæ habituales & actuales. Ex vsu tamen Patrum, Conciliorum, & Theologorum diuisum videtur esse sola gratia creata, interna, viæ, gratum faciens, hoc est primò & per se ordinata ad hominem sanctificandum. *Habitualis* ea est quæ datur per modum rei permanentis, existitque licet actu non operemur; *actualis* ea est, quæ tribuitur per modum actus seu operationis transeuntis, nec existit nisi dum actu operamur. Ita Suar.

P. 1. *An Patres per gratiam sanctificantem, non modò actualem, sed & habitualem intellexerint?*

COnstat Patres cum Pelagianis & Semipelagianis de gratia sanctificante seu iustificante, quæ cum gratia gratum faciente coincidit, litem habuisse: sed dubium est, an cum iis disputantes, per gratiam sanctificantem, solam auxiliantem significauerint, ac de hac sola cum iis contenderint, an verò etiam habitualem, ac de vtraque certauerint. Primum asserit Vasq. 1. 2. disp. 198. cap. 3. secundùm S. Thom. q. 27. de veritate. Suar. Proleg. 3. c. 5. num. 3. & alij, quorum doctrina mihi certa videtur.

Et 1. quòd August. ac cæteri Patres gratiam creatam & internam homini, & in eo etiam quando non operatur permanentem, adeóque habitualem agnouerint, perspicuum est, si quidem admiserunt gratiam remissionis peccatorum, hoc est, per quam formaliter homini peccata remittuntur, & homo cum Deo reconciliatur: eamque voluerunt esse gratiam creatam, internam homini, & in eo etiam quando non operatur permanentem, vt fusè probat Suar. lib. 6. c. 1. allatis S. Dionysij, Cypriani, Cyrilli, Ambrosij, & Augustini testimoniis.

2. *Quod* etiam de gratia remissionis peccatorum cum Pelagio certauerint. *Prob.* 1. quia licet Pelagius eam admitteret, nolebat tamen esse donum creatum intrinsecum, & infusum homini, sed externam peccatorum condonationem, hoc est actum diuinæ voluntatis, Deo quidem internum, sed homini externum, quo Deus peccata remitteret; quod indicat & reiicit August. lib. de Gratia, & lib. arbitrio, c. 14. 2. *Quia* volebat Pelagius gratiam hanc dari ex merito ab solius liberi arbitrij viribus profecto: August. autem admittebat quidem dari ex merito, sed ex anteriori gratia procedente. 3. *Quia* contendebant Patres dari aliquam gratiam quę non tribueretur ex operibus, alioqui non saluari veram rationem gratiæ, negabantque Palagium eam admittere, tametsi gratiam remissionis peccatorum reciperet, quia hæc datur ex merito. Et hoc est quod ait August. epist. 105. nō esse satis quòd Pelagius admitteret gratiam remissionis peccatorum, quia cum hæc detur ex aliquo merito, per eam tueri non poterat gratiam sine meritis. 4. *Patres* contra Pelegianos & Semipelagianos contendebat totam complexionem gratiæ sanctificantis, hoc est per se ordinatæ ad hominis sanctificationem, non dari ex meritis: atqui gratia remissionis peccatorum ad sanctificantem gratiam maximè pertinet, cùm aliæ ad eam referantur vel vt dispositiones vel vt potentiæ, vel vt operationes; ergo etiam de hac inter Patres, & Pelagianos ac Semipelagionos controuersia fuit.

Quoad gratiam actualem nemo dubitat, quin eam Patres per gratiam sanctificationis, seu gratum facientem significauerint, siquidem Concilium Mileuit. cap. 3. definit ad gratiam Dei, quâ iustificamur per Iesum Christum, pertinere omnia auxilia, quæ vel ad fidei veritatem cognoscendam, vel ad Deum diligendum nobis donantur; & cap. 5. definit gratiam iustificationis esse necessariam vt præcepta implere possimus, quod maximè propter actuales gratias docuit; plura Suar. Proleg. 3. cap. 3. n. 6.

P. 2. *Habitualis Gratiæ subdiuisio.*

SVbdiuidi potest in eam quæ afficit substantiam animæ, & eam quæ potentias: prior comprehendit habitum gratiæ formaliter sanctificantis, per quam formaliter homo fit iustus, ac filius Dei adoptiuus; & characteres sacramentales, si fortè in ipsa animæ substantia consignantur: posterior comprehendit virtutes Theologicas, virtutes morales per se infusas, dona Spiritus sancti, & characteres sacramentales si animæ potentiis imprimuntur. *Suppono* autem hic tanquam verius, quod docet S. Thom. & solidè probat Suar. lib. 6. dari aliquem habitum gratiæ in animæ substantia immediatè residentem, per quem formaliter sanctificemur, siue præterea dentur aliæ formæ potentiis animæ inhærentes per quas idem formalis effectus conferatur, vt lumen gloriæ, & visio beatifica, habitus & actus Theologicæ charitatis, siue non. *Et quidem* habitus essentiam animæ immediatè afficiens & formaliter sanctificans, ac distinctus ab habitibus per quos tanquam principia proxima supernaturales actus eliciuntur, nomen gratiæ sanctificantis, imò gratiæ habitualis, apud Theologos Scholasticos, præsertim eos qui per eam solam nos formaliter sanctificari opinantur, per antonomasiam obtinet: quia perfectior est, ac perfectiori ratione, putà per modum causæ formalis, sanctificat.

Quòd si habitualis gratia secundùm totam suam amplitudinem accipiatur, prout gratiam creatam, & increatam, gratiam viæ, & patriæ, gratum facientem, & gratis datam comprehendit, sibi quoque vendicat lumen gloriæ, habitus & species quibus scientia per se infusa beatorum continetur, dotes gloriosi corporis, gratias gratis datas quæ conceduntur per modum habitus, &c.

P. 3. *Subdiuisio actualis gratiæ in auxilium & actum.*

ACtualis gratia subdiuiditur in actum supernaturalem, & auxilium actuale quoad illius exercitium promouemur. Actus enim supernaturales sunt dona Dei ad æternam gloriam per se conferentia, ergo sunt gratiæ, & gratum facientes, cùm per eos acquiratur iustitia, vel augeatur, & actuales cùm non permaneant nisi dum fiunt. Præterea cùm hi actus eo ipso quo supernaturales sunt naturalem hominis virtutem excedant, indigent aliquo auxilio supernaturali, nec habituali tantùm vt infrà prob. sed etiam actuali, putà motionibus internis quibus ad eos exercendos homo inflectatur, & quodam modo determinetur: quòd actuale auxilium cùm per se conferat ad æternam gloriam, est gratia; & cùm ad propriam sanctificationem per se conducat, est gratia gratum faciens.

Neque dicas actualia auxilia, seu motiones intellectus & voluntatis quæ diuinitus conceduntur, ad actus supernaturales exercendos, esse actus, proindéque gratiam actualem perperàm diuidi in actum supernaturalem, & auxilium ad illam: sunt enim actus, sed indeliberati, quos Deus operatur in nobis sine nobis liberè cooperantibus, per quos Deus nos vocat ad actus deliberatos, & in iis exercendis adiuuat, vt mox explicabitur. *Itaque* per actum supernaturalem in hac diuisione intelligitur actus liber & noster, hoc est cuius domini simus.

Actus supernaturalis tribuitur in supernaturalem intrinsecè siue in substantia, cuius ipsa entitas supernaturalis ordinis est, & supernaturalem extrinsecè siue in modo, qui naturalis quidem ordinis est quoad suam substantiam seu realitatem, sed quoad modum supernaturalis est, quia fit cum auxilio supernaturali. Vterque multos specie actus complectitur. *Tribuitur* 2. in eum qui iustitiam habitualem, seu habitum gratiæ formaliter sanctificantis antegreditur, & eum qui subsequitur; prior est dispositio ad iustitiam, posterior est fructus eius.

P. 4. *Describitur Auxilium actuale.*

RECtè describitur motus internus potentiæ cognoscentis aut appetentis, quam Deus operatur in nobis sine nobis, & quo nos supernaturaliter excitat ad bonum liberè prosequendum: aut ad malum liberè fugiendum. Ita communiter Theologi. *Dicitur* 1. *motus*, quia non datur per modum habitus, ac permanenter, sed per modum actus, & transeunter; non autem præcisè quia est actus, quia nihil obstat quominùs, præter operationem potentiæ cognoscentis & appetentis, importet etiam qualitatem aliquam transeuntem quæ sit principium eius. *Dicitur* 2. *motus internus*, quia hic loquimur de gratia interna, & sub exteriorem sensum non cadente. *Dicitur* 3. *motus potentiæ cognoscentis*, quia munus gratiæ auxiliantis est voluntatem ad bonum prosequendum, & fugiendum malum supernaturaliter impellere, quod munus obire non potest sine præuia cogitatione, seu repræsentatione boni vel mali, vt notat S. August. lib. de Prædestinat. Sanct. cap. 2. & quæst. 2. ad Simplicianum; cùm omnis motus appetitus sit essentialiter motus in bonum vel malum apprehensum per potentiam cognoscentem eius directricem, in bonum si est motus prosecutionis, in malum si auersionis: ideóque S. August. eam passim vocat *sanctam cogitationem*; Cyrill. lib. 4. in Ioan. cap. 5. August. lib. 83. quæst. in quæst. 68. & lib. de Spiritu & littera, cap. 34. Bernardus Opusc. de Gratia, & lib. Arbitrio, & lib. de Interiori domo, cap. 68. *Admonitionem*; Concilium Arausicanum 2. can. 7. & Trident. sess. 6. cap. 5. *Illuminationem*; quæ appellationes ei conueniunt ratione operationum potentiæ cognoscentis quas comprehendit. *Dixi* potentiæ cognoscentis, non autem intellectus præcisè: quia voluntas supernaturaliter excitatur & inclinatur ad bene operandum, non modò per cogitationes intellectus, sed & per cogitationes interioris sensus, saltem remotè. *Dicitur* 4. *motus potentiæ appetentis*, quia voluntas ad benè operandum inducitur & inclinatur non modò per sanctas cogitationes, sed per actus terroris, tristitiæ, delectationis, & similes in ea repentè subortos, vt tradit Concilium Arausicanum 2. Can. 7. Augustin. tractat. 26. in Ioannem sub medium, lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. sub finem; & lib. 2. de Peccatorum meritis, cap. 17. & 19. Prosper lib. de Vocatione Gentium, cap. 26. & lib. contra Collatorem, cap. 6. & alij. Ideóque gratiam auxiliantem vocant *inspirationem*, & *tactum cordis*, quæ appellationes ratione motionum potentiæ appetentis, aut solùm, aut præcipuè ipsi congruunt. *Dixi* potentiæ appetentis, & non voluntatis præcisè: quia voluntas supernaturaliter ad bonum inflectitur, & à malo reuocatur etiam motionibus appetitus sentientis, saltem mediatè. 5. *Dicitur Deus has motiones intellectus & voluntatis in nobis operari sine nobis*, sup. liberè operantibus, quia in eos humano modo non influimus, hoc est per influxum liberum, & à nostro libero arbitrio dependentem: cùm illos Dei prouidentia & misericordia in nobis excitet independenter à nostro libero consensu. *Et* 1. *quod Deus* illos in nobis, operetur sine nobis disertè tradunt Scriptura, Concilia, & Patres. 1. Timoth. 1. *Qui nos liberauit & vocauit vocatione sua sancta, non secundùm opera iustitiæ.* Concilium Arausicanum, Can. 2. *Multa in homine bona dicuntur fieri quæ non facit homo.* Et can. 9. *Quoties bona operamur, Deus in nobis, atque nobiscum operatur*, hoc est Deus operatur in nobis sine nobis sanctam cogitationem, ac repentinum motũ voluntatis, prius tempore, vel saltem natura quàm velimus seu cõsentiamus, in eum finem vt velimus & consentiamus: deinde verò nobis operantibus, hoc est volentibus, & eius vocationi consentientibus cooperatur. Augustin. lib. de Gratia, & lib. Arbitrio, cap. 17. *Vt velimus sine nobis operatur*, (hoc est gratia sua præueniente nos excitat ad volendum in eum finem vt velimus. (*Cùm autem volumus, & sic volumus vt faciamus, nobiscum operatur; tamen sine vllo operante vt velimus, & cooperante cùm volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus*, & lib. 1. ad Simp. q. 2. *Etenim quia non præcedit voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo rectè tribuitur quod benè volumus, nobis verò tribui non potest quod vocamur.* Nec sibi repugnat cùm ibidem ait, *vt velimus & suum esse volunt & nostrum, suum vocando, nostrum sequendo*, quia hoc loco particula, *vt*, non significat causam finalem, sed ponitur pro *quòd*, & sensus hic est: quòd Deo vocanti per consensum liberum respondeamus, non soli Deo, sed nobis quoque tribuendum est, quia scilicet noster consensus liber eo ipso quo liber est, nobis tribuendus est. Itidem Gregorius, lib. 16. Moral. cap. 10. Hieron. Dial. 3. contra Pelag. Prosper lib. 2. de Vocat. Gentium, cap. 26. Ansel. 1. Corin. 15. *Accedit* experientia quâ constat in potestate nostra non esse vt hi motus oriantur, sed solùm vt orti & animaduersi contineantur, vel interrumpantur.

2. Quod dicatur Deus prædictos motus in nobis sine nobis operari, quia sunt indeliberati, nec à nobis influxu libero & deliberato cõcurrẽtibus proficiscãtur; non etiã; quia intellectus & volũtas hominis meræ passiuè ad illos se habeãt, vt docuit Vega in Tridẽt. lib. 6. cap. 8. *Prob.* quia cum sint actus vitales intellectus & volũtatis, ex natura sua postulant ab intellectu & voluntate proficisci tãquam à principio actiuo & passiuo, nec aliter citra miraculum, cuius adstruendi nulla causa subest, effici queunt. Imò dubium est an citra concursum effectiuum intellectus & volũtatis etiam absoluta Dei potẽtia producibiles sint, & an per eos ita productos intellectus & voluntas formaliter intelligentes, & volentes constitui possint. Præterea vel sunt intrinsecè naturales, vel supernaturales; si primum intellectui & voluntati vis naturalis inest ad eos producendos, si secundum, inest obedientialis. *Neque obstat* quod sint indeliberati, si quidem motus intellectus & volũtatis primò primi, qui gratiæ non sunt, ab iis effectiuè procedunt, licet indeliberati sint. Meritò, autẽ dicuntur hi motus in nobis fieri sine nobis, & soli Deo tribuuntur, quia non est in potestate hominis vt exoriãtur, sed pendet ex speciali Dei prouidentia & misericordia; & quia cum homo vt homo est agens liberum sit, operationes quæ ab ipso fiunt tanquam ab agente necessario, ab eo quatenus homo est non procedũt; ideoq; Paulus Rom. 7. de motibus indeliberatis appetitus ait, *non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*, id est concupiscentia, quæ peccatum vocatur per metonymiã, quia est effectus peccati originalis, & causa peccati actualis. Nõ igitur Patres, & Concilia, cùm hos motus soli Deo tribuunt, & in nobis sine nobis fieri asserunt omnem concursum actiuum ho-

minis excludunt, quemadmodum Vega exposuit, sed liberum & electiuum.

Denique additur Deum per motus intellectus & voluntatis, quibus interioris gratiæ auxilium continetur, supernaturaliter excitare ad bonum liberè prosequendum, vel ad malum liberè fugiendum; *excitare*, quia sunt formules impulsiones, consilia, & exhortationes quibus aut ad bonum impellimur, aut à malo deterremur. *Supernaturaliter* quia sunt indebiti: *liberè* quia Patres & Concilia tradunt tanquam dogma fidei, per eos nullam inferri vim, aut necessitatem voluntati nostræ, sed à libero eius arbitrio nutuque pendere, vt illis resistat vel acquiescat.

P. 5. *De variis gratiæ auxiliantis appellationibus.*

GRatia auxilians quam modò descripsimus, nouem patitur appellationes quas hic breuiter perlustrabimus, & quasi sub vnum aspectum proferemus.

1. Dicitur *præueniens*, *concomitans*, & *subsequens*. præueniens seu præmouens, quia bonum vsum liberi arbitrij, hoc est actum liberum moraliter bonum, & aliquo modo supernaturalem, ordine temporis vel saltem naturæ antecedit. *Concomitans seu comitans*, quia simul cum libero arbitrio in præfatum actum influit, ex quo à nonnullis etiam vocatur auxilium simultaneum; *subsequens* quia supponit aliquam gratiam, vel aliquem actum liberum vi cuius detur.

2. Dicitur *excitans*, & *adiuuans*, excitans, quia hominem non attendentem, & quasi dormientem à somno excitat, mentem illuminando, & cor tangendo; *adiuuans*, quia hominem actu operantem adiuuat, concurrendo cum eo ad bonum actum quem exercet, non quidem physicè, sed moraliter, id est motione ac impulsu.

3. Dicitur *operans*, & *cooperans*, operans, quia Deus eam operatur in nobis sine nobis, est sine libero nostro concursu, adeoque sine nobis humano modo influentibus: *Cooperans*, quia cum nostro libero arbitrio benè operante influit & cooperatur.

4. Dicitur *sufficiens* & *efficax*, sufficiens quia tribuit vim sufficientem ad operandum; seu consentiendum; *efficax* quia infallibiliter infert consensum.

Hæ omnes appellationes & aliæ synonimæ, id est, eiusdem potestatis, & significationis, vsurpantur à Patribus & Cōciliis, & sufficiunt ad significandas omnes motiones gratiæ actualis ad bene operandum necessarias. *Dixi*, & aliæ synonimæ, &c. quia non tantùm his, sed aliis quoque nominibus æquiualentibus apud Patres & Concilia nuncupentur: v. causa, gratia excitans ab iis etiam appellatur *illuminatio*, quia intellectum illuminat, veritatem aliquam ei manifestando; *sancta cogitatio*, quia est actualis cognitio quæ hominem inclinat ad sanctè viuendum; *vocatio* quia hominem vocat ad bene operandum; *inspiratio* quia venit à Spiritu sancto, qui vbi vult spirat, *tactus cordis*, id est voluntatis, quam Scriptura nomine cordis passim significat, quia voluntatem tangit, seu afficit & inclinat ad bonum: item gratia præueniens vocatur à Prospero epist. ad August. *Præoperans*, quia prius tempore vel natura hominem mouet ad liberum consensum in bonum, quàm hunc consensum reipsa præstet.

Aliqui nomen inspirationis contrahunt ad significandos motus voluntatis indeliberatos, qui actualis gratiæ rationem obtinent, quia cùm voluntatis sit spirare, motus voluntatis rectè dicuntur inspirati, non autem motus intellectus: sed suo marte id faciunt, non ex vsu Patrum & Conciliorum.

Aliæ voces & appellationes gratiæ auxiliantis à Patribus & Conciliis non vsurpatæ, nec induci, nec recipi debent, saltem nisi synonimæ sint, ac eandem omnino vim & significationem habent; ideoque cùm gratia hæc nusquam in scriptura, patribus, aut Concilijs prædeterminans aut prædeterminatio nuncupetur, & hæ voces necessitatem voluntati per auxilium gratiæ illatam sonent, à scholis Theologicis abigendæ sunt. Ita Suar. Proleg. 3. cap. 3. n. 11. & seq.

Quomodo autem inter se differant auxiliantes gratiæ quæ præfatis appellationibus afficiuntur, dicemus infrà, postquam de gratiæ necessitate disputatum fuerit.

DISPVTATIO II.

De Variis humanæ naturæ statibus.

PRÆNOTANDA.

1. TAmetsi humana natura, quocunque in statu versetur, diuina gratia indigeat, quia tamen magis, & pluribus titulis ac modis ea indiget in vno statu quàm in alio, vt indigentia hæc explicatior fiat, multiplex naturæ status distinguendus est.

2. Nomine status in iure ciuili significatur conditio personæ secundùm quam aliquis est sui iuris, vel alieni, ingenuus, aut seruus, &c. ff. de Statu hominum, in iure Canonico, & Theologia morali, ratio viuendi cum aliqua obligatione vel immobilitate, vt status matrimonij, religionis, Episcopatus: hîc, habitudo seu dispositio humanæ naturæ ad suum vltimum finem supernaturalem, seu æternam beatitudinem.

3. Hic status diuiditur. 1. in statum viæ, qui est tendentia ad beatitudinem; & termini seu patriæ, qui est fruitio beatitudinis. Statum viæ de quo solo hîc agendum est, quia de statu patriæ agitur tract. de Beatitudine, distinxerunt Theologi veteres, alij quidem in statum naturæ integræ & lapsæ, alij verò in statum naturæ puræ, integræ & lapsæ; priores diuiserunt statum in quo natura humana reipsa fuit, posteriores statum in quo fuit, aut esse potuit. Puræ naturæ status est velut inchoatio & fundamentum cæterorum, ideoque præ aliis considerandus.

QVÆSTIO PRIMA.

De statu puræ naturæ.

ARTICVLVS I.

Quid sit puræ naturæ status, & quid in eo dubium sit?

1. PVræ naturæ status importat aliquid positiuum, & aliquid negatiuum: positiuum in eo est quòd habeat humana natura quicquid est ei connaturale seu debitum ex essentiæ suæ principiis, putà suas omnes facultates naturales & copiam seu præparationem diuinæ prouidentiæ ipsi conuenientes, adeoque generalis concursus; negatiuum in eo est, quod nihil habeat indebitum, hoc est quod ab intrinseco non postulet, siue bonum, vt dona gratiæ, siue malum, vt peccatum & & reatus pœnæ; status puræ naturæ dicit naturam & eius puritatem, natura includit essentiam, & quæ debentur ratione essentiæ, puritas excludit omnia indebita ratione essentiæ.

2. Quoad positiua; non est dubium quin possit homo creari cum omni perfectione suæ naturæ debita, & quin reipsa cum ea creetur, nisi per accidens ob defectum causarum secundarum aliter contingat, sed cùm possit homo procreari vel à Deo immediatè, vel ab alio homine, si primo modo producatur, debentur illi à generante iusta magnitudo, organa perfecta, &c. si secundo modo, solum ipsi debentur potentiæ quibus ad ea perducatur.

3. Quoad negatiua; constat hominem posse creari purum à peccato, quia potest immediatè à Deo creari,

& in instanti suæ creationis non peccare, quibus duobus suppositis crearetur expers omnis peccati tum originalis, cum actualis, quia nec id haberet à Deo qui peccati author esse non potest, nec ab alio homine, cum à nullo per naturalem generationem, quâ solâ peccatum ab vno homine in alium traduci aptum est, descenderet; nec à se, hoc est à prauo vsu suæ liberæ voluntatis, quia vt supponimus, in instanti suæ creationis non peccaret. Hinc primi nostri parentes, quia immediatè à Deo conditi sunt, & in momento suæ conditionis prauo vsu suæ voluntatis non peccauerunt, reipsa labis omnis expertes, creati fuerunt.

4. Vnicum igitur dubium est, videlicet an possit homo creari vacuus omnibus donis ipsius naturæ indebitis, & expers ordinationis ad illa, siue intrinsecè ortum habentis ex ipsa natura, siue extrinsecè ortum habentis ex voluntate diuina; quæ ordinatio extrinseca connotat potentiam proximam, seu media sufficientia ad dona illa comparanda. Monetque. Suar. non esse sermonem de absoluta Dei potentia, cùm absolutè liberum Deo sit hæc dona homini conferre, vel non conferre, sed de ordinata, hoc est operante iuxta naturalem rerum creatarum inclinationem & exigentiam: sed quæstionem de vtraque potentia institui ex obiectionibus constabit.

5. Donorum homini indebitorum (putà debito proportionis & connaturalitatis) alia solùm perficiunt hominem relatiuè ad finem ipsi connaturalem, & operationes ordinis naturalis, vt dona quibus naturæ integræ status continetur; alia verò relatiuè ad finem supernaturalem & operationes ordinis supernaturalis, vt dona gratię strictè sumptæ; de prioribus in quæstione sequente, de posterioribus in hac dicendum est.

6. *Quæstio* hæc videtur otiosa, quia nec videtur posse institui de potentia Dei absolutá, nec de ordinata; non primum, quia cùm Deus absolutè possit naturam priuare perfectionibus ipsi debitis, multò magis potest indebitis; nec secundum, quia cùm Dei potentia ordinata ea sit, quâ id operatur quod rebus creatis connaturale est, non verò contrà, vel suprà naturam earum; frustra quæritur an per potentiam ordinatam id negare naturæ possit, quod non est ei debitum, & connaturale. Quod si dicas ideo quæstionem hanc institui, quia non constat vtrum dona quæ vulgò creduntur supernaturalia & indebita, reipsa talia sint, subiicietur præsentem quæstionem id supponere, nec esse huius loci difficultatem hanc examinare. *Veruntamen* quæstio hæc vtilis & examine digna est, quia non immeritò dubitari potest, an aliqua sit inter naturalem & gratiam, cæteraque dona indebita connexio, ita vt extra suas causas non possit poni, quin ad ea vel intrinsecùs ex essentiæ suæ principiis, vel extrinsecùs per actum diuinæ voluntatis ordinetur.

ARTICVLVS II.

An reipsa conditus sit homo in statu puræ naturæ?

1. PRIMA CONCLVSIO. Nulla creatura intellectualis vnquam extitit in puris naturalibus, respectu finis & mediorum supernaturalium, neque in hoc statu esse potest stando in Dei lege ac potentia ordinaria. Ita omnes Theologi. Caue confundas potentiam Dei ordinatam, quá operatur id quod est debitum, & consentaneum naturæ rerum, cum potentia Dei ordinaria, qua ordinariè vtitur & operatur, iuxta legem quam ordinariè seruare statuit.

Prima pars prob. Inductione 1. *enim* Angeli simul cum natura gratiam formaliter sanctificantem adepti sunt, iuxta communem Patrum doctrinam è Sacris literis deductam, vt prob. tract. de Angelis; 2. *Primis* quoque nostris parentibus adoptionis gratia concreata est, ex his Ecclesiastæ 7. *Fecit hominem rectum*, iuxta expositionem August. de Corrept. & gratia, cap. 10. & aliorum Patrum; idque Trident. sess. 5. indicauit aiens, *Adamum peccando amisisse sanctitatem & iustitiam in qua constitutus fuerat*; licet ad veritatem horum verborum sufficiat Adamum priusquam peccaret, sanctum fuisse. Neque deest congrua ratio, quia cum hæc gratia in instanti producibilis sit, non opus fuit eius infusionem post creationis instans differri; *nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia*, inquit Ambrosius. 3. *licet* cæteri homines (dempta Virgine, quæ gratiam simul cum natura obtinuisse creditur) animam accipiant originali labe inquinatam, procreantur tamen in ordine ad finem supernaturalem, cum prouidentia mediorum ad eius consecutionem sufficientium.

Cæterùm multò certius est Angelos & primos parentes in ordine ad finem supernatularem conditos fuisse, adeoque cum potentia proxima seu mediis sufficientibus ad consequendam habitualem gratiam, quàm in momento suæ creationis gratiam hanc obtinuisse; primum enim fide constat; vt prob. tract. de Beatitudine, non autem secundum.

Secunda pars prob. 1. Deus omnes creaturas rationales, quas hactenus condidit, ad supernaturalem beatitudinem ordinauit, igitur stando in vsu potentiæ ac legis ordinariæ, nulla creatura rationalis in puris naturalibus existere potest, si quidem eo ipso quo est directa & eleuata ad finem supernaturalem, in puræ naturæ statu non consistit. *Prob.* 2. nulla creatura rationalis stando in Dei lege ordinaria existere potest extra statum gratiæ & peccati, ergo nulla stando in eadem lege potest in puris naturalibus consistere: Conseq. patet. Ant. prob. quia omnes Angeli, primi parentes, & B. Virgo in statu gratię conditi sunt, cæteri homines procreati, & deinceps procreandi sunt in statu peccati originalis; aliunde autem, secundùm legem ordinariam, non fit transitus à gratia nisi ad peccatum, nec à peccato nisi ad gratiam, quia Deus nullum Angelum, vel hominem priuat gratia, nisi ob mortale peccatum, iuxta hæc Rom. 11. *Sine pœnitentia sunt dona Dei*; neque peccatum hoc remittit sine gratiæ sanctificantis infusione, iuxta hæc Rom. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, & definitionem Trid. sess. 6. cap. 7.

ARTICVLVS III.

An possit homo in puræ naturæ statu creari quoad dona supernaturalis ordinis?

DIstinguenda est in homine duplex potentia & capacitas ad dona ordinis supernaturalis remota scilicet, quæ obedientialis dicitur, & hæc secundùm August. lib. de Prædest. SS. cap. 5. inseparabilis est ab humana natura; & proxima quæ includit media sufficientia ad eorum consecutionem, & de hac quæstio est.

Conclusio. Potest Deus creare hominem, adeoque Angelum, in puris naturalibus, respectu donorum supernaturalis ordinis, seu quod idem est, intrinsecè & entitatiuè supernaturalium, etiam secundùm potentiam ordinatam; hoc est, creare hominem expertem donorum omnium entitatiuè supernaturalium, & omnis ordinationis supernaturalis ad illa, neque tamen aliquid connaturaliter debitum ei negare. Ita communiter Theologi.

Prob. quia potest Deus creare hominem propter solam naturalem beatitudinem vtendo potentia ordinata, seu nihil ipsi denegando connaturaliter debitum: ergo potest vtendo eadem potentia creare hominem in puris naturalibus respectu donorum ordinis supernaturalis. Conseq. valet. Ant. 1. Pars *Prob.* quia nihil est quod imponat Deo necessitatem eleuandi hominem ad finem supernaturalem, iuxta hæc Cyrill. Alex. lib.

Alex lib. 1. in Ioan. cap. 13. creatura cùm serua sit nutu solū & volūtate patris ad supernaturalia eleuatur. Cùm Deus sit perfectè prouidus, & perfecto modo operetur, quicquid facit, necessariò dirigit ad aliquē finem vltimum, sed non ad finem supernaturalem, cùm directio ad naturalem finem sufficiat. Ordinatio creaturę ad finem supernaturalem respicit potentiam eius obedientialem non naturalem: Deus autem non tenetur ad ea creaturā ordinare ad quæ non nisi obedientialiter, seu per capacitatem obedientialem perducibilis est. 2. *Pars prob.* gratia non est naturæ debita, seu connaturalis & proportionata, atqui hominis ordinatio ad finem supernaturalem est gratia, ergo licet homini denegetur nihil ipsi debitum denegabitur. Ma. cōstat ex notione gratiæ, Min. prob. vita æterna seu beatitudo supernaturalis est gratia Dei, Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna in Christo Iesu Domino nostro.* Igitur & ordinatio ad illam. Conseq. prob. 1. quia hæc ordinatio aliud non est, quàm æterna Dei voluntas quā vult omnes homines saluos fieri, & consequenter illis prouidere media sufficientia ad salutem, quam Patres omnes diuinis gratiis annumerant, imò fontem esse indigitant omnium gratiarum quibus æterna salus, & media ad illam continentur. 2. quia ordinatio ad finē specificatur à fine, ergo si finis est gratia, etiam ordinatio ad illum gratia est, si finis non est debitus, neq; ordinatio ad illum est debita. Si ordinatio ad æternam gloriam esset debita, media quoque ad illam deberentur, cùm ex ea tanquam effectus ex causa sequātur, non possunt autem deberi media ad finē indebitū.

Cæterùm non est limitanda conclusio ad solum tēpus creationis, seu inceptionis hominis, sed ad totum vitæ tempus amplianda est, vt ex argumentis allatis constat.

Ob. 1. Non potest Deus hominem creare nisi propter vltimum hominis finem, atqui vltimus hominis finis est supernaturalis; ergo non potest eum creare nisi propter vltimum finem supernaturalem, ergo nec creare in puris naturalibus respectu finis & mediorum supernaturalium. Min. prob. quia vltimus finis hominis est eius beatitudo, hæc autem est intuitiua Dei visio, quæ supernaturalis ordinis est.

Resp. Concedo Ma. & nego Min. ad cuius probationem dico duplicem esse hominis beatitudinem scilicet naturalem in cognitione Dei abstractiua, & supernaturalem in cognitione Dei intuitiua positam, ac posse hominem creari propter solam beatitudinem naturalem.

Ob. 2. Habet homo appetitum innatum ad intuitiuam Dei visionem, ergo creari non potest in puris naturalibus respectu beatitudinis supernaturalis, & mediorū ad illam. *Ant.* est Scoti, Durādi, Paludani, Maioris & Soti quibus fauere videtur S. Tho. 1. p. q. 12. art. 8. & q. 5. art. 3. & prob. Quia humana voluntas solo summo bono perfectè possesso, seu quod idem est Deo clarè viso explebilis est, cùm obtento quocūque alio bono adhuc sit vacua, & ad summi boni perfectā fruitionē inquietò conatu aspiret, iuxta hæc August. 1. Confess. cap. 1. *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum donec perueniamus ad te*; & hic appetitus toti naturæ humanæ conuenit, ac omnibus eius indiuiduis per se inexistit; appetitus autem elicitus toti speciei conueniens ex appetitu innato proficiscitur. Conseq. prob. quia non potest Deus cōnaturaliter, & secundum potentiam ordinatam negare vlli creaturæ potentiam proximam, seu vim sufficientem ad consequendum illud bonum ad quod appetitu innato propendet; igitur si homo appetitu innato propendet ad intuitiuam Dei visionem, non potest Deus ordinatā potentia vtens negare illi vim sufficientē ad eam consequendam, nec proinde illum creare in puris naturalibus respectu donorum supernaturalium.

Resp. Nego ant. quo admisso intuitiua Dei visio esset supernaturalis homini, & non esset, esset quia id fide constat; non esset quia innatus appetitus in solis bonis naturalibus acquiescit, neque ad supernaturalis ordinis bona se extendit.

Dices ex appetitu innato ad intuitiuam Dei visionem concludi eam esse naturalem quoad appetitionem, non verò quoad consecutionem, nec fidem Christianam aliud docere quàm eam esse supernaturalem quoad consecutionem, hoc est naturæ viribus acquiri non posse.

Contra 1. quod bonum est naturale quoad appetitum innatum, est quoque naturale quoad consecutionem, siquidem appetitus innatus ad aliquod bonum supponit potentiam naturalem sufficientem ad id cōparandum, supponit, inquam, potentiam passiuam in suo subiecto, actiuam autem vi cuius passiua reducatur ad actum in suo subiecto vel in alio eiusdem ordinis; vt cōstat tum inductione, tum ex prouidentia naturæ quæ sicut non abūdat in superfluis, ita non deficit in necessarijs; tum quia innatus appetitus frustra esset, si per naturæ vires ad suum obiectū perduci non posset. 2. *cognitio Dei* abstractiua est vltimus finis hominis quoad innatum appetitum, ergo Dei cognitio intuitiua non potest esse finis vltimus hominis quoad eundem appetitum. Ant. constat. conseq. prob. quia repugnant duo fines vltimi respectū eiusdem appetitionis, siquidem finis vltimus includit negationem vlterioris finis, & appetitio alicuius boni tanquam finis vltimi dicit negationem appetitionis seu tendentiæ in vlterius bonum, natura humana per seipsam, seu per innatum appetitum non tendit vltra suum vltimū terminum naturalem, ergo cùm Dei cognitio abstractiua sit, vltimus eius terminus naturalis, per innatū pōdus vltra eam non inclinabitur. Itaque vnicus esset finis vltimus hominis, nempè intuitiua Dei visio, & consequenter, cùm Deus absolutè nō possit hominem creare quin per actum suæ voluntatis eum ordinet ad aliquem vltimum finem, absolutè non posset illum creare quin ordinet ad intuitiuam Dei visionem, & media ad eam sufficientia prouideret, quod est contra fidem. Dixi, quoad innatum appetitū, quia finis vltimus hominis quoad appetitum elicitū etiam naturalem, non est abstractiua Dei cognitio, si quidem homo per actum suæ voluntatis naturaliter elicitū cupit claram Dei visionem, nec proinde per eum in sola cognitione abstractiua Dei conquiescit. 3. *Id omne* ad quod aliqua res appetitu innato propendet, ipsi connaturale, proportionatum ac debitum est, igitur si homo ad intuitiuam Dei visionem appetitu innato inclinatur, visio hæc est homini connaturalis ac debita, nec proinde gratia, quod etiam fides dedocet.

Ad probationem, falsum est omnem appetitum elicitum seu omnem actum appetitus elicitiui per se conuenientem toti speciei, hoc est omnibus indiuiduis sub ea contentis ex appetitu innato deriuari, alioqui homo polleret appetitu innato ad immortalitatem, impeccabilitatem, volatum, &c. S. Thom. cùm vbique doceat intuitiuam Dei visionem esse homini supernaturalem, sentire non potuit inesse homini appetitum innatum ad illam, cùm hic appetitus sola bona naturalia respiciat.

Ob. 3. Habet homo potentiam obedientialem actiuam & passiuam ad intuitiuam Dei visionem; & cùm omnis potentia per se ipsam propendeat ad suum obiectum, habet quoque appetitum innatum obedientialem ad eandem visionem; & cùm huiusmodi potentia & appetitus sint ab homine indistincti, nulla

virtute ſine illis producibilis eſt; ergo cùm dicant eſſentialem ordinem ad ſuum obiectum, quod eſt intuitiua Dei viſio; repugnat hominem ſine ordine ad illam creari, ergo repugnat hominem creari expertem omnis ordinis ad finem ſupernaturalem, ſeu in puris naturalibus reſpectu finis & mediorum ſupernaturalium.

Reſp. Concedo totum, ſed nego aduerſari concluſioni, quia ſtatuimus hominem poſſe in puris naturalibus reſpectu donorum ſupernaturalium etiam ordinata Dei potentia procreari; ſenſus enim eſt poſſe creari expertem omnium donorum ſupernaturalium, & omnis ordinis ad illa qui ſit ſupernaturalis, adeóque diſtinctus & extrinſecus adueniens; ordo autem ad intuitiuam Dei viſionem conueniens homini ratione potentiæ appetitusque obedientialis ad illã eſt ab homine indiſtinctus, adeòque homini maximè naturalis. Hominem in puris naturalibus creari non eſt hominem creari ſine omni penitus ordine ad dona ſupernaturalia aut indebita, ſed eſt creari ſine omni dono ſupernaturali, ac indebito, ſiue intrinſeco, ſiue extrinſeco.

Cæterùm cùm duplex homini competat innatus appetitus, ſcilicet naturalis, conſequens potentiam naturalem, & ad ſuum obiectum naturaliter perducibilis, & obedientalis, conſequens potentiam obedientialem, nec niſi obediẽtialiter ad obiectum ſuum deducibilis, ſolus prior abſolutè ac ſine addito dicitur appetitus innatus, de quo procedebat ſecunda obiectio. Item, licet homo ratione potentiæ, appetituſque obedientialis verè ordinetur ad intuitiuã Dei viſionem, proindéque ad finem ac media ſupernaturalia, ratione tamen huius ordinis nec dicitur, nec dici abſolutè poteſt ad eam ordinatus, ſed ſolùm ſecundùm quid & cum addito, quia ſolùm ordinat hominem ad illam vt abſoluta Dei potentiã communicabilem, qui ordo eſt valde imperfectus.

ARTICVLVS IV.

Corollaria.

1. LIcet Scotus, & alij citati docuerint intuitiuam Dei viſionem eſſe naturalem homini quoad appetitionem, nullus tamen orthodoxus tradidit eam eſſe abſolutè naturalem, ſed è conuerſo docuerunt omnes eſſe abſolutè ſupernaturalem, adeóque diſtinxerunt duplicem hominis vltimum finem, vnum naturalem qui eſt abſtractiua Dei cognitio, alterum ſupernaturalem qui eſt intuitiua Dei viſio. Ita Thomiſtæ poſt S. Thom. 1. p. q. 23. art. 1. & 1. 2. q. 5. art. 5. & q. 62. art. 13. & q. 109. art. 5. & q. 22. de Veritate, art. 7. Scotiſtæ poſt Scotum q. 3. Prologi, Suar. Vaſq. & alij.

Prob. ex Scriptura 1. Timoth. 6. *Lucem habitat inacceſſibilem, quam nullus hominum vidit ſed nec videre poteſt*, ſup. naturæ viribus. Iſa. 64. *Oculus non vidit, Deus abſque te, quæ præparaſti expectantibus te.* & 1. Cor. 2. *Nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus iis qui diligunt illum*; hoc tantùm bonum eſt æterna beatitudo, quæ Matth. 25. Marc. 10. Luc. 18. & paſſim alibi nominatur vita æterna, & in clara Dei viſione conſiſtit.

2. Omni ſubſtantiæ creatæ reſpondet aliquis finis vltimus ei connaturalis, & proportionatus, qui reſpectu naturæ rationalis nomine beatitudinis appellatur, quod & Philoſophus tradidit, lib. 1. & 10. Ethic. Ergo cum viſio Dei quidditatiua non ſit hominis vltimus finis naturalis, conſequens eſt dari alium eius vltimum finem naturalem, putà cognitionem Dei abſtractiuam; de quo tract. de Beatitudine.

3. Michaël Baius authore Suar. Prolegom. 4. cap. 1. num. 7. exiſtimauit humanæ naturæ, modò peccati labe careat, æternam gloriam in clara Dei viſione poſitam deberi, ideóque docuit gratiam adoptionis non eſſe neceſſariam ad meritum æternæ vitæ, ſed ſolùm ad remiſſionem peccati, & cuſtodiam legis. Videturque id ex iis Auguſt. locis collegiſſe, vbi reprehendit Pelagianos, quia dicerent Baptiſmum paruulis eſſe neceſſarium ad gratiam adoptionis, non ad remiſſionem peccati, vt lib. 6. contra Iulianum, cap. 4. & 10. Sed apertè repugnat Paulus Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna*, & cap. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur hi ſunt filij Dei*, & Tit. 3. *Vt iuſtificati gratia ipſius hæredes ſimus ſecundùm ſpem vitæ æternæ*, & Epheſ. 1. *Spiritum ſanctum vocat pignus hæreditatis noſtræ*, quibus verbis, ex communi Patrum expoſitione, tribuitur filiatio adoptionis & ius ad hæreditatem cæleſtem, naturæ adoptionis gratiã inſtructæ. Auguſt. autem locis cit.: reprehendit Pelagianos, quia docerent paruulos Baptiſmo indigere non ad remiſſionem peccati originalis, ſine quo putabant eos naſci, ſed ſolùm ad habendam gratiam adoptionis, vi cuius eſſent filii Dei adoptiui & hæredes æternæ gloriæ.

ARTICVLVS V.

An poſſet homo in puræ naturæ ſtatu conditus mortem corporis euadere?

AFfirmant Henricus quodlib. 6. quæſt. 11. Quia poſſet non peccare, ſi autem non peccaret, non moreretur, quia mors eſt pœna quæ ſupponit culpam.

CONCLVSIO. Non poſſet homo in puræ naturæ ſtatu conditus, in eóque manens corporalem mortem elabi. Ita communiter Theologi.

Prob. 1. Quia etſi poſſet non peccare, & reipſa non peccaret, poſſet tamen mori, ac reipſa moreretur, cùm hominis mors non ſupponat hominis mortale delictum ex natura rei, ſed ſolùm ex diuina miſericordia, & beneplacito. Neque tunc mors obtineret rationem pœnæ propriè dictæ, cùm hæc peccatum eſſentialiter præſupponat, ſed ſolùm eſſet defectus naturalis intrinſecam hominis ſtructuram conſequens, vt fames, ſitis, laſſitudo, &c.

Prob. 2. Quia homo in puræ naturæ ſtatu præciſè conſtitutus, non ita poſſet vniuerſam legem naturalem exequi, quin aliquando grauiter peccaret contra illam, ergo interiret, etiam ſi mors hominis ex natura ſua mortale delictum in eo ſupponeret.

QVÆSTIO II.

De ſtatu naturæ integræ.

ARTICVLVS I.

Quid ſit natura integræ ſtatus?

EX Durando naturæ humanæ integritas ſeu ſtatus naturæ humanæ integræ, nihil aliud dicit quàm humanam naturam ſeu eſſentiam cum omnibus facultatibus connaturaliter ex ea manantibus; putà corpus iuſtæ magnitudinis cum ſuis omnibus membris, & organis, ſanitate, ac viribus conſentaneis, & animam cum ſuis omnibus facultatibus tum organicis, nempè ſenſu, appetitu, & potentia motrice in corpore tanquam ſubiecto recepta, tum in organicis nempè intellectu, voluntate & potentia motrice in anima ipſa tanquam ſubiecto reſidente, cum carentia peccati quoad reatum culpæ & pœnæ.

PRIMA CONCLVSIO. Status naturæ integræ, iuxta communem ſenſum & vſum theologorum, naturæ his donis inſtructæ ſuperaddit carentiã interioris diſſidii, & conflictus inter partem ſuperiorẽ & inferiorem, adeoque pacem internam, ſeu perfectam ſubiectionem appetitus ſentientis ſub appetitu rationali, quæ in eo eſt, vt appetitus ſentiens ſua operatione non præueniat imperiũ voluntatis, nec poſtquam operari cœpit, proſequatur ea repugnãte, ſed pro eius nutu & arbitrio applicetur ad ſuos proprios actus, qui

passiones vulgò nominantur, quemadmodum facultas motrix ad motum progressiuum. Ita Caiet. Suar. Sotus & alij. Quia enim natura prout à Durando proposita & descripta est, diuisionem quandam patitur in suis potentijs & affectibus ad diuersa tendentibus, & quodammodo impotens est ad suos motus in rectum progressum temperandos, adeoque veluti manca & deficiens; cùm ei aduenit interior vnio & consensio suarum facultatum & affectuum, ac proinde facilitas ad suos motus & progressus quo par est modò instituendos, integrari & perfici censetur; ideoque hæc concordia seu pax interior per naturæ integritatem à Theologis significatur; iustitiæ quoque nomine vocatur, quia facit hominem iustum, aptéque compositum in se, & in ordine ad Deum vt finem naturalem; subiiciendo corpus spiritui, appetitum inferiorem superiori, & superiorem Deo.

Hic verò notandum est, licet appetitus inferior, & sentiens confundi soleant, ac pro eodem vsurpari, inferiorem tamen latiùs patere quàm sentientem, si quidem præter hunc; comprehendit etiam voluntatem prout inclinatur ad ea bona quæ sub appetitum sentientem cadunt, abstrahendo ab ordine ac præscripto rectæ rationis; voluntas enim est appetitus hominis vniuersalis & adæquatus eius bono, id est ipsi datus ad prosequendum omne bonum eius, adeóque non ad solum honestum, sed ad omnia naturæ humanæ commoda & delectabilia consectanda.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Natura tamen humana, licet intestino bello lacessita, nominari potest integra. Ita Suar. & prob. quia cùm carentia interioris dissidij, & pax interior ei opposita, non sit ipsi connaturalis, vt mox ostendetur, sine illa potest suis omnibus numeris & perfectionibus naturalibus instructa esse, proindeque integra & perfecta quoad naturalem perfectionem, non autem manca & monstrosa, per defectum alicuius dotis naturalis & vernaculæ. Non est imperfecta priuatiuè, quia non caret aliqua perfectione ipsi debita, licet sit imperfecta negatiuè, quia caret aliqua perfectione ordinis naturalis ipsi admodum consentanea, scilicet interiore concordia suorum appetituum.

ARTICVLVS II.

An primi nostri parentes in statu naturæ integræ conditi fuerint?

AFfirmant communiter Theologi cum SS. PP. & nominatim August. lib. 14. de Ciuit. Dei cap. 10. & 17. & lib. 4. contra Iulianum cap. 13. vbi docet primos parentes nec sensisse, nec sentire potuisse motum libidinis ante peccatum, & hanc perfectionem, si non peccauissent, in perpetuum retenturos fuisse.

Prob. 1. ex scriptura Genes. 2. vbi dicuntur primi parentes non vidisse priusquam peccarent, se nudos esse, id enim dicitur non quia suam nuditatem sensu visus non perciperent, sed quòd ea visa non tangerentur, suborto libidinis motu; prout exponunt August. lib. 9. Genes. ad lit. cap. 10. & lib. 11. cap. 31. & Gregor. lib. 26. moral. cap. 12. al. 13. Item Eccles. 7. dicitur Deus fecisse hominem rectum, quod de rectitudine concupiscentiæ motus inordinatos excludente interpretatur Hieron. lib. 1. contra Iouin. Lege quoque cap. 17.

Prob. 2. ex Trid. sess. 5. can. vbi statuit concupiscentiam, hoc est motus inordinatos concupiscentiæ à peccato manasse, & ab Apostolo peccatum vocari, quia est à peccato, & ad peccatum inclinat.

Prob. 3. quia Deum sapientissimum & perfectissimum artificem decuit hanc homini à se condito prærogatiuam, & vt vocamus, integritatem indulgere.

ARTICVLVS III.

An puræ naturæ status ab statu naturæ integræ separabilis sit?

NEgat Durandus, & cohærenter, quia sumendo statum naturæ integræ prout ab illo describitur, & includendo cum terminis quos ipsi præscribit, & quos art. 1. declarauimus, status naturæ puræ & integræ solis nominibus differunt; quando quidem stando in hac notione, status naturæ integræ non aliud includit quàm integritatem & complexionem omnium perfectionum connaturaliter debitarum putà substantiam naturæ cum omnibus facultatibus corporis & animæ sine vllo defectu, cum præparatione generalis concursus, & absentia peccati quoad reatum culpæ & pœnæ, quam etiam integritatem status puræ naturæ comprehendit ac sibi vendicat.

PRIMA CONCLVSIO. Ex naturali hominis structura & compositione, licet absit perfectionum omnium naturalium complexio, & absit omnis peccati reatus, connaturaliter sequitur pugna seu dissidium inter partem inferiorem ac superiorem, de quo Rom. 7. *Concupiscit caro aduersus spiritum &c. condelector legi Dei secundùm interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ; mente seruio legi Dei, carne autem, legi peccati, non quod volo bonum hoc ago, sed quòd nolo malum illud facio.* Et Galat. 5. *caro concupiscit aduersus spiritum, & spiritus aduersus carnem.* Ita omnes Theologi. Neque hoc indiget probatione.

SECVNDA CONCLVSIO. Carentia interioris dissidii, adeoque interna pax, & consensio inter partem inferiorem ac superiorem non est homini connaturalis, seu ratione suæ naturæ debita. Ita communiter Theologi, cum S. Thom. 1. p. q. 95. art. 1. & q. 100. art. 1. contra has Michaëlis Baii art. 26. propositiones, *Integritas primæ conditionis non fuit indebita humanæ naturæ, sed naturalis eius conditio; falsa est Doctorum sententia asserentium, primum hominem potuisse à Deo creari, & institui sine iustitia naturali*, vbi per iustitiam naturalem non solùm intelligit peccati absentiam, sed carentiam fomitis seu rebellionis, quâ pars inferior superiori retinitur, cùm nullus doctor negauerit potuisse primum hominem sine peccato procreari.

Prob. 1. quia contraria sententia reprobata est à Pio 5. & Greg. 13. in bulla contra Michaëlem Baium. 2. ex patribus quos refert Bellarm. lib. 1. de statu primi hominis cap. 5. vbi Chrysostomus eam vocat *cœleste donum*, Cyrillus Alexand. Ambros. & August. *gratiam*: *quia vestitus gratia non habebat in nudo corpore quod puderet, spoliatus gratia sensit quod operire deberet*, inquit August. lib. 4. contra Iul. cap. vltimo.

Prob. 3. quia si perfectio hæc naturalis esset, post Adami peccatum mansisset, siquidem peccatum hoc naturalia dona non sustulit, teste Dionysio cap. 4. de diuin. Nom. Thom. 1. 2. q. 85. art. 6. & q. 89. art. 3. & lib. 4. contra Gentes cap. 52. Neque verò Deus saltem lege stata & ordinaria peccatum punit naturalium proprietatum ablatione.

Prob. 4. quia natura humana post Adami peccatum esset monstrosa, vt pote carens maximi momenti perfectione sibi connaturali.

Prob. 5. quia interior conflictatio & discordia inter partem superiorem & inferiorem, ex qua oritur benè operandi difficultas, proficiscitur ex naturæ humanæ principiis seu gradibus constitutiuis, perindeque homini naturalis est, ac difficultas, & lassitudo in motu progressiuo ex grauitate corporis, fames, sitis, cor-

ruptibilitas, aliæque id genus imperfectiones, nec Deus vt naturæ author & ex debito causæ vniuersalis tenetur eam prohibere, sed è conuerso tenetur generalem concursum ad eam præstare.

Prob. 6. quia nullus excogitari potest modus quo prohibeatur appetitus sentiens, nè voluntatis imperium præuertat, aut ei repugnet, vt remotio obiectorum, substractio generalis concursus, impressio qualitatis operationem comprimentis, impulsus actuales interioris sensus & appetitus, qui naturalem hominis conditionem non excedat.

Solutio dubitationum.

Ob. 1. debentur homini media necessaria ad seruandam collectiuè legem naturalem sine graui lapsu, & ad naturalem beatitudinem consequendam; atqui carentia fomitis & interioris rebellionis adeóque donum hanc carentiam inducens, & continens appetitum sentientem sub dominio & mancipatu voluntatis, in his mediis est. Mai. prob. quia vnicuique rei debentur media necessaria ad præstandas operationes ipsi connaturales, cuiusmodi est respectu hominis operatio legi naturali consentanea, & ad consequendam beatitudinem ipsius naturæ proportionatam necessaria. Min. prob. quia stante interna rebellione appetitus sentientis aduersus appetitum intellectiuum seu voluntatem, non potest homo legem naturalem collectiuè seruare, nec proinde ad suam naturalem beatitudinem pertingere.

Resp. solutio huius argumenti constabit ex infra dicendis de sufficientia hominis ad opera virtutum naturalium. Hic tantùm dico, nec deberi homini ex vi suæ naturæ, vt totam collectiuè legem naturalem sine graui lapsu reipsa impleat, & suam naturalem beatitudinem reipsa consequatur; nec carentiam fomitis & interioris discordiæ ad hoc præstandum simpliciter necessariam esse, quia Deus id prouidere potest per motiones sensus interioris, & appetitus sentientis, intellectus & appetitus intellectiui seu voluntatis, quæ motiones essent gratiæ sumendo gratiam pro quocunque dono indebito, & aliquo modo supernaturali, non autem sumendo eam more scripturæ, Conciliorum, & patrum, pro dono ad supernaturalem sanctitatem & beatitudinem, aut per se, aut ex Dei beneplacito conferente. Ita Suar. proleg. 4. cap. 2. n. 15.

Ob. 2. Debetur humanæ naturæ ablatio grauium impedimentorum, quibus ab honesta vita, & naturali beatitudine auertitur, at huiusmodi est interior pugna & colluctatio inter partem superiorem & inferiorem.

Resp. Nego Ma. quia cùm hic defectus sit naturalis, & sequatur concursum duorum appetituum, ab hominis essentia naturali emanatione proficiscentium, non magis debetur eius propulsatio quàm aliorum defectuum naturalium, vt corruptibilitatis, lassitudinis, famis, sitis, &c. imò cùm Deus titulo causæ primæ & vniuersalis debeat homini generalem concursum ad omnes operationes propriis eius facultatibus connaturales, & motus appetitus sentientis quibus voluntatis arbitrio præit, vel resistit, sint genuinæ ipsius operationes, tenetur Deus debito congruitatis & prouidentiæ naturalis ad eorum exercitium, & consequenter ad positionem impedimenti, ab honestate morum, & naturali beatitudine hominem adducentis, generali concursu cooperari.

Ob 3. cùm homo per peccatum amisit donum integritatis, seu perfectæ subordinationis appetitus sentientis sub rationali, læsus est in naturalibus, vt cum Beda Theologi loquuntur, igitur donum integritatis in perfectionibus homini agnatis & genuinis reponendum est.

Resp. Nego conseq. homo enim dicitur læsus in naturalibus per excidium à dono integritatis, non quia donum hoc esset illi debitum ex vi humanæ naturæ, sed 1. *quia* natura hæc, cùm sine dono integritatis videatur manca & imperfecta, vt potè diuisa & dissentiens in suis affectibus, & quodammodo impotens ad operationem rectæ rationis præscripto consonam, per eius dispendium & iacturam videtur lædi & diminui. 2. *quia* naturale homini dici solet, id quod accepit simul cum natura, vt peccatum originale, Ephes. 2. *eramus naturâ filij iræ*; donum autem integritatis appetitum inferiorem ligans & coercens, nè prorumpat in actus placitis appetitus superioris repugnantes, homini concreatum est. 3. *quia* naturale vnicuique rei dici solet, quidquid eam perficit in ordine ad propriam operationem, aut supplet defectum ei naturalem; donum autem integritatis perficiebat hominem in ordine ad honestam vitam quæ est homini connaturalis, & sanabat naturalem ipsius ægritudinem. *Dubitauerim* tamen an Beda, & illi Theologi qui hanc loquendi formam inuexerunt, donum integritatis homini debitum censuerint, ac specie veri ab ipso vero aberrauerint.

Tertia Conclvsio. Puræ naturæ status ab statu naturæ integræ separabilis est, potuitque Deus hominem in puræ naturæ statu creare sine naturæ integritate, sumendo naturæ integritatem prout à Theologis communiter sumitur, hoc est prout importat concordiam, & perfectam subordinationem inter appetitum rationalem & sentientem. Ita communiter Theologi.

Prob. quia nec puræ naturæ status hanc integritatem includit, cùm sit naturæ indebita, vt liquet ex dictis, nec necessariam habet cum ea connexionem, cum nullum connexionis huius firmum fundamentum inueniri possit.

Ob. Deus non potest esse author peccati, esset autem si hominem cum appetitu ad præueniendum & repudiandum rationis imperium expedito per se solùm crearet, cùm ex hoc defectu peccatum sequatur.

Resp. Deus non est causa peccati, licet sit author liberi arbitrij, ex quo peccatum sequitur, quia electiuè ac liberè sequitur; liberum autem est homini vt ex rebellione appetitus sequatur peccatum, vel non sequatur.

Instabis non decere Dei sapientiam & bonitatem, vt hominem cum tanto defectu per se immediatè procreet. At licet dedeceat negatiuè, quia minus decet quàm oppositum, non tamen positiuè, quia naturalis defectus est, sicut mortalitas, peccabilitas &c. Dei prouidentia quâ vel donum integritatis homini concederet, vel iis motionibus partis superioris & inferioris ipsum præueniret & adiuuaret, quarum impulsu naturalem legem collectiuè seruaret, dici posset debita ex parte Dei, seu diuinæ misericordiæ, quam deceret hominis, non modo physicè sed & moraliter mutabilis, indigentiam his donis subleuare; sed non ex parte hominis, quia licet homini consentanea sit, non est tamen ei debita. Ita Suar. proleg. 4. c. 2. num. 15.

Quæres an status naturæ integræ includat adæ-

quatè statum puræ naturæ? Dico non includere, quia status puræ naturæ postulat naturales potentias ad præstandos suos proprios actus expeditas, status autem naturæ integræ frænum injicit appetitui, & impotentem facit ad motus quibus voluntatis imperium præuertat & repudiet.

ARTICVLVS IV.

An sit æqua vis ad bene operandum in statu puræ naturæ & integræ?

I. CONCLVSIO. Homo in statu naturæ integræ perinde indiget gratia ordinis supernaturalis ad exercendos actus intrinsecè supernaturales, ac in statu puræ naturæ, Ita Suarez, & *prob.* quia neuter status per se includit aut postulat vel principia interna illorum actuum, putà supernaturales habitus connaturaliter eorum effectiuos, vel auxilium supernaturale quo suppleantur; cùm ex se nullam dicat habitudinem ad finem & prouidentiam supernaturalis ordinis.

SECVNDA CONCLVSIO. In vtroque statu est æqua virtus, seu facultas ad virtutum naturalium actus præstandos, si sermo sit de virtute quæ per se ac physicè in hos actus influit. Ita Suar. & *prob.* quia facultates per se necessariæ ad hos actus efficiendos, & in eos per se ac physicè influentes, sunt eadem in vtroque statu; siquidem naturæ integritas non addit nouam facultatem seu potentiam operandi; sed solùm facilitatem vtendi naturalibus potentiis, quatenus remouet fomitem, seu motus inordinatos concupiscentiæ, quibus honestorum actuum exercitium vel impeditur, vel operosius ac difficilius redditur. Itaque in statu naturæ integræ, potestas ad honestos actus naturalis ordinis est maior per accidens, negatiuè & moraliter; non autem per se; positiuè & physicè.

QVÆSTIO III.

De statu innocentiæ seu iustitiæ originalis?

ARTICVLVS I.

An distinguatur à statu naturæ integræ?

ALiqui non distinguunt, vt S. Thom. 1. 2. q. 109. art. 1. Sotus & alii. *Alij* solùm in hoc distinguunt quod naturæ integritati superaddat promissionem diuinam Adamo factam, de illa ad posteros eius per originem transfundenda, si non peccaret; ex eo quippe naturæ integritas, seu innocentia & iustitia, (his enim nominibus idem significari putant) dicitur originalis, quòd ad posteros Adami per originem seu naturalem generationem propaganda esset, si Adamus eam sibi & posteris per peccatum non amitteret. Si Adamus pro se solo integritatem seu iustitiam accepisset, vt B. Virgo, fuisset in statu naturæ integræ, sed non originalis; quia verò eam non pro se solo sed pro toto genere hominum accepit, fuit in statu iustitiæ originalis. *Sed incongrua est* hæc distinctio, siquidem integritas prout præcisè concedenda primis parentibus, non potuit constituere statum naturæ, sed solùm prout concedenda speciei seu toti naturæ saltem sub conditione non peccandi; ergo per integritatem qua status naturæ integræ constituebatur, intelligi debet integritas originalis, hoc est ad omnes Adami posteros, modò non peccaret, per originem seu generationem transmittenda, ergo vel status innocentiæ seu iustitiæ originalis à statu naturæ integræ non distinguitur; vel aliud ei superaddit, quam integritatis originalitatem, seu transfusionem ad posteros Adæ per originem. Integritas, prout præcisè Adamum aut Euam respicit, est integritas indiuidui & personæ, non autem naturæ. *Adde* quod status humanæ naturæ distinguendi non sunt per ordinem ad subiecta, cum omnibus hominibus Adamo non peccante communicandi essent, sed per habitudinem ad effectus quos in primis parentibus operati sunt, & in eorum posteris, cessante Adami præuaricatione, operaturi fuissent. Item integritas, iustitia, & innocentia primis parentibus, à Deo concessa, dicitur etiam originalis, ex eo quod in sua origine seu creatione simul cum natura illam acceperint.

CONCLVSIO. Status innocentiæ seu iustitiæ originalis, naturæ integræ superaddit indefectibilitatem, hoc est impotentiam & inhabilitatem ad contrahendum veniale peccatum, & defectus vel ex se, vel ex diuina voluntate peccatum mortale præsupponentes, quandiu peccatum hoc non incurreretur; quam indefectibilitatem primus parens ex diuino pacto ad posteros suos, si non esset præuaricatus, per originem propagasset. Ita Caiet. & Suar.

Declaratur; Innocentia ex vi nominis solùm significat carentiam culpæ, quæ innocentia dici potest iustitia, quatenus naturam rectè ordinat ad suum authorem, in quo est quædam imago iustitiæ; & originalis, aut quod in ortu concessa fuerit, aut quod ad alios per originem seu generationem transfundenda sit. At cùm sermo est de statu innocentiæ originalis, per innocentiam non tantùm significatur carentia culpæ, sed insuper aliqua perfectio excludens in futurum culpam venialem, & omnes defectus culpam mortalem supponentes vel ex rei natura, vel ex diuina prouidentia. Quæ innocentia dicitur iustitia, aut quia per se iustitia quædam est, aut quia iustitiam supernaturalem semper adiunctam habuit; & originalis, tum quia primis parentibus concreata est, tum quod Adamo non peccante ad eius posteros per originem seu generationem propaganda esset.

ARTICVLVS II.

In quo posita sit ea perfectio quam status innocentiæ ad statum naturæ integræ superaddidit?

QVatuor prærogatiuis continetur; prima est Immunitas ab errore seu deceptione, ita S. Thom. 1. p. q. 94. art. 4. Caietanus, Bonauent. Durant. Suar. & alij post August. lib. 3. de libero arbitrio, cap. 18. & in Enchiridio cap. 24. quod tamen ab iis asseritur non vt certum, sed vt probabilius. *Ratio.* ad beneficam Dei voluntatem ac prouidentiam referenda est, quia statuit hominem ab omni malo pœnæ immunem facere, quandiu abstineret à graui malo culpæ; error autem & deceptio, imò ignorantia eorum quæ sciri debent, pœnale malum est.

Secunda est immunitas à peccato veniali, ita S. Thom. 1. 2. q. 89. art. 3. Suar. & alii cum August. 14. ciuit. cap. 10. & seq. vsque ad caput 27. *prob.* quia si homo in illo statu venialiter peccasset, aut ab eo statu excidisset, aut eo retento aliquam pœnam luisset, vel saltem ea dignus fuisset, quorum primum alienum videtur à diuina

misericordia, secundum à statu felicitate, ac eminentia, hæc quoque prærogatiua non traditur vt certa, sed vt admodum probabilis.

Tertia est immunitas à morte corporis; ita vt homo quandiu grauiter non peccaret, immunis à morte corporis existeret. Ita S. Thom. 1. p. q. 97. art. 1. & alii Theologi cum August. epist. 105. & 106. & de fide ad Petrum; cap. 25. & in omnibus ferè libris contra Pelagianos id negantes; Prospero lib. 1. de vocat. Gent. cap. 7. & aliis patribus. Atque hoc tanquam fide certum docet August. & meritò cùm habeatur Genes. 2. Sap. 1. Rom. 5. & 1. Cor. 15. ideoque Concilium Mileuit. Arausic. & Trid. sess. 5. definierunt contra Pelagianos mortem corporalem pœnam peccati esse. *Quarta est* impassibilitas, hoc est immunitas ab omni motu afflictiuo & molesto, vt læsione aut ægritudine corporis, dolore, tristitia, & cæteris eiusmodi pathematis & afflictionibus, quæ sunt vestigia mortis. Ita S. Thom. ibi, & alii Scholastici ex August. cit. locis, & lib. de Genesi ad lit. & Bernard. serm. 1. de Annunciat. & serm. ad milites Templi cap. 11. *prob.* quia omnia mala pœnæ, & omnes humanæ miseriæ, dempto peccato, ex diuina ordinatione supponunt peccatum, & quidem graue seu mortiferum, ideóque ad id referuntur Eccles. 7. monet autem Suar. hanc præcellentiam non æquè certam esse ac præcedentem, sed esse probabilissimam.

Ex dictis sequitur 1. statum innocentiæ distingui à statu puræ naturæ; siquidem includit tùm naturæ integritatem, tùm quatuor dotes memoratas, quæ nec oriuntur ex puræ naturæ principijs actiuis, nec titulo connaturalitatis ei debentur. 2. distingui à statu naturæ integræ, quia naturæ integritati quatuor priuilegia modo numerata superaddit. 3. sicut status puræ naturæ separabilis est à statu naturæ integræ, ita hîc à statu innocentiæ, quia dotes quas complectitur innocentiæ status, sunt distinctæ à naturæ integritate, nec vllo necessario vinculo ei cohærent; vnde humanitas Christi, & B. Virgo, licet naturæ integritatem in via obtinuerint; impassibilitate caruerunt. Ex quo etiam intelligitur quatuor dotes ante recensitas, quibus coniunctis innocentiæ status continetur, separari, ac distributiuè, seu alias seorsim ab aliis communicari posse.

ARTICVLVS III.

An status innocentiæ supponat statum naturæ integræ?

1. SVpponit ex diuina ordinatione: quia nullus hactenus obtinuit aliquam ex prærogatiuis ad hunc statum pertinentibus vt immunitatem à peccato veniali, qui fomite non caruerit. Ita Suar. proleg. 4. cap. 3. num. 8. 2. *videtur* etiam supponere non quidem absolutè; sed connaturaliter, ac secundùm potentiam ordinatam; quia conueniens rerum ordo, natura postulat vt homo fomitis incentiuis priùs expediatur quàm his dotibus insigniatur. Ita Suar. ibi.

ARTICVLVS IV.

An homo per statum innocentiæ potentior fiat ad bene operandum, quàm per statum naturæ integræ?

1. COnclusio. Idem absolutè potest homo in statu naturæ integræ præcisè constitutus, quod in statu innocentiæ, hoc solo dempto quod in priori posset priùs peccare venialiter quàm mortaliter, adeóque faciliùs peccatum inchoare. Ita Suar. proleg. 4. cap. 3. Num. 9.

Prob. 1. quia S. Thom. 1. 2. q. 109. art. 1. & alii communiter Theologi de statibus naturæ integræ & innocentiæ tanquam de vno loquuntur, quod non ideò faciunt, quia putent eos non distingui, cum euidens sit quatuor dotes suprà memoratas, ab interiori pace, seu carentia fomitis & conflictationis inter partem hominis superiorem & inferiorem, reipsa distingui; sed aut quia naturæ integritatem latius accipiunt, ita vt non modò extinctionem fomitis, sed & illas dotes comprehendat; quæ acceptio incongrua videtur, cùm plures quàm par sit, ad naturæ integritatem excellentias ambiat; aut quia hos status considerant relatiuè ad victoriam tentationum, & exercitium bonorum operum.

Prob. 2. quia sicut status naturæ integræ præcisè sumptus non dicit ordinem ad finem seu beatitudinem supernaturalem, ita nec status innocentiæ, cùm priuilegia omnia quibus continetur sine ordine ad hunc finem diuinitus conferri possint: prætereà sicut homo in statu naturæ integræ præcisè constitutus non posset actus supernaturalis ordinis exercere sine gratia eiusdem ordinis, ita nec in statu innocentiæ, vt per se patet; & sicut abstrahendo à diuinis decretis, & spectatâ præcisè rerum naturâ, potest homo naturæ integritatem obtinere sine gratia sanctificante, ita & statum innocentiæ.

Denique homo in vtroque statu præstare potest opera virtutum moralium etiam heroica, & cauere collectiuè omnia peccata mortalia & venialia contra legem naturalem, sine vlla supernaturalis ordinis gratia.

SECVNDA CONCLVSIO. Differunt tamen hi duo status secundùm magis & minus, quoad potestatem exercendi prædicta opera, & cauendi peccata naturali legi repugnantia, ita Suar.

Prob. quia homo tùm ex parte mentis, vt potè immunis ab errore, tùm ex parte corporis, vt potè incorruptibilis & impassibilis, melius esset ad ea præstanda comparatus.

ARTICVLVS V.

An status integritatis & innocentiæ sint gratia?

COnclusio. Per se non sunt gratia simpliciter, quia per se, hoc ast, ab intrinseco & ex natura sua non dicunt ordinem ad supernaturalem sanctificationem, sed solùm extrinsecè, & ex diuina ordinatione; sunt tamen gratia latè, prout gratiæ nomine significatur donum naturæ indebitum, & consequenter aliquo modo supernaturale. Ita Suar. proleg. 4. cap. 6. num. 7. vide quæ diximus disp. 1. q. 1. art. 2. & 3.

QVÆSTIO IV.

De statu gratiæ.

ARTICVLVS I.

Quid status gratiæ, & quos alios status compatiatur?

1. STatus gratiæ bifariàm sumi potest, primo latè prout addit ad statum puræ naturæ ordinationem eius extrinsecam ad internam gratiam per media sufficientia, quæ ordinatio cùm sit ad finem

supernaturalem, gratia est, & cùm nihil intrinsecum in homine ponat, extrinseca est: secundò strictè prout addit puræ naturæ internam gratiam, & quidem formaliter sanctificantem. Iuxta priorem sensum etiam homo lethali peccato infectus, cùm adhuc maneat extrinsecè, hoc est per externam Dei prouidentiam, ordinatus ad internam gratiam viæ & patriæ, in statu gratiæ est, iuxta posteriorem is solus qui compos est gratiæ formaliter sanctificantis, & consequenter filius Dei adoptiuus & amicus. Atque hanc posteriorem acceptionem vsus recepit, non priorem, cùm homo peccati mortalis macula inquinatus, communiter censeatur & dicatur extra statum gratiæ existere.

2. Status gratiæ priori modo, id est exterior hominis eleuatio seu ordinatio ad finem supernaturalem internæ gratiæ & gloriæ, non potest quidem cohærere cū statu puræ naturæ, quia verè gratia est licet extrinseca, status autem puræ naturæ, omnem excludit gratiam intrinsecam & extrinsecam: potest autem cum statibus naturæ integræ, innocentis, & lapsæ, siquidem homo per externam Dei prouidentiam fuit ad hunc finem ordinatus ante lapsum, quando erat in statu naturæ integræ, & innocentiæ; nec post lapsum eam amisit, si quidem Deus ipsi prouidit medium redemptionis, quo possit non obstante lapsu eum consequi. Atque hinc patet statum gratiæ posteriori modo spectatum cum iisdem statibus cohærere posse, sumendo statum naturæ lapsæ inadæquatè prout communiter à Theologis accipi solet, de quo in qu. seq. art. 1.

ARTICVLVS II.

An status naturæ integræ & Innocentiæ separabiles sint à statu gratiæ?

1. MIchaël Baius censuit naturæ integræ debitam fuisse ordinationem ad gratiam & gloriam, nec proinde ordinationem hanc à natura integra saltem secundùm ordinariam Dei legem separari posse, vt constat ex hac eius propositione, quæ est ordine. 21. *humanæ naturæ exaltatio & sublimatio in consortium diuinæ naturæ, debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis*; vbi per integritatem primæ conditionis non aliud, interprete Suare, intellexit, quàm vacuitatem ab omni peccato, censuitque humanæ naturæ deberi gratiam, si peccati obice careat, vide quæ dicta sunt q. 1. art. 4. n. 3.

PRIMA CONCLVSIO. Status tum naturæ integræ, tum innocentiæ seu iustitiæ originalis, separabilis est à statu gratiæ, ita communiter Theologi.

Prob. quia status gratiæ latè acceptus dicit habitudinem ad Deum vt finem supernaturalem, hoc est id intuitiuam Dei visionem: strictè verò sumptus dicit intrinsecam proportionem ad hunc finem per gratiam adoptionis, & alios supernaturales habitus eam consequentes: status autem prædicti nec per se hominem subleuant vltra naturalem finem, nec ex se postulant eum diuinitus ad altiorem finem subleuari. 1. *pars* prob. quia licet dotes quas puræ naturæ adiungunt sint indebitæ, & extrinsecè seu quoad modum supernaturales, non sunt tamen intrinsecè seu quoad substantiam & entitatem supernaturales, nec proinde supernaturalis ordinis, cùm necesse non sit naturales animi & corporis infirmitates quibus medentur, sanari & tolli per remedia intrinsecè supernaturalia. Itaque solum hominem perficiunt & rectificant in ordine ad consummationem honestatis & perfectionis naturalis; hoc est naturæ hominis proportionatæ; licèt indebitæ. 2. *pars* prob. quia hi status nullam ex se habent connexionem cum statu gratiæ, ratione cuius postulent vel ordinationem hominis ad intrinseca dona gratiæ, & consequenter præparationem mediorum sufficientium ad ea obtinenda, vel actualem illorum infusionem.

Quod autem Baius adstruebat naturæ, quandiu caret culpa deberi gratiam, friuolum est; cùm natura, quantumuis intra suum ordinem immaculata & perfecta, nullum sibi ius arrogare possit ad perfectiones ordinis altioris & supernaturalis, cuiusmodi sunt dona gratiæ.

SECVNDA CONCLVSIO. Probabilius est statum naturæ & innocentiæ, non fuisse reipsa separatum à statu gratiæ; etiam propriè sumpto prout includit gratiam formaliter sanctificantem ac dona eam consequentia. Ita S. Thom. 1. p. qu. 95. Suar. & alij cum Augustino lib. 4. Ciuit. cap. 7. & 27. & lib. de corrept. & gratia cap. 10. & Hieron. lib. 1. contra Iouinianum. *Repugnant* Alens, Altisiod. Bonauent. Scotus, Marsilius, & alij sentientes Adamum & Euam fuisse quidem procreatos in statu integritatis & innocentiæ, non autem in statu gratiæ, hoc est cum gratia adoptionis & charitate, aliisque donis ei cohærentibus. Hugo Victorinus lib. 1. de sacramentis, parte 6. cap. 17. dubitat an primi parentes toto tempore ante lapsum his donis adornati fuerint.

Prob. 1. quia scriptura Genes. 2. & Eccles. 7. ac 17. huic parti fauet, interprete Thom. 1. p. q. 95. a. 2. quia nulla dilationis causa fuit, & aliundè id decuit diuinam liberalitatem. 3. quia integritas & innocentia, seu iustitia originalis ad faciliorem gratiæ custodiam concessæ fuerunt.

Nota non est dubium quin status gratiæ separabilis sit à statu integritatis & innocentiæ, cùm homines iusti & gratiosi post Adami lapsum, si Christum & virginem excipias, caruerint donis Status prædictos constituentibus. Et ratio est, quia nec gratia per se intrinsecè dona hæc supponit aut inducit, neque carentia horum donorum per se supponit culpam, aut gratiæ carentiam. Quod si Deus primos parentes, vt potuit, in statu gratiæ condidisset sine donis ad naturæ integritatem, & iustitiam pertinentibus; fomes, passibilitas, mortalitas, & alij defectus quos excludunt, non fuissent homini pœnales sed naturales.

Ob. contra primam conclus. status integritatis constituebatur per gratiam adoptionis, ergo non potuit ab ea separari. Anteced. prob. quia per hanc gratiam, authore Thoma 1. pag. q. 95. a. 1. subdebatur superior voluntas Deo, & inferior appetitus superiori, qua in subiectione integritas naturæ consistit. Ad soluendam hanc difficultatem sit.

ARTICVLVS III.

An & quomodo status gratiæ, statum integritatis & innocentiæ induxerit?

SOtus lib. 1. de natura & gratia c. 5. existimat naturæ integritatem fuisse formalem effectum gratiæ adoptionis, non secundùm gradum specificum præcisè, sed secundùm aliquod robur, quod in primis parentibus ante lapsum obtinuit, & quo caret in eorum posteris, caruitque in illis ipsis post peccatum, fuit enim inquit robustior & fortior in

primis parentibus ante lapſum quàm poſtea. *At exceſſus* ille roboris & fortitudinis gratiæ intrinſecus, non potuit aliundè proficiſci quàm ex maiori gratiæ intenſione & radicatione in ſubiecto; hinc autem non potuit oriri ſufficiens vigor ad naturæ integritatem inducendam, alioqui cùm in hoc ſtatu naturæ lapſæ in multis intenſior exiſtat quàm in primis parentibus fuerit, iuxta hæc Chriſti Ioan.10. *Ego veni vt vitam habeant, & abundantiùs habeant*, in illis quoque fomitem excluderet. Præterea neque adoptionis gratia integritatem naturæ per modū formalis effectûs tribuere poteſt ſecundùm ſe præcisè, nec prout connotat habitus operatiuos ab ea manantes; non primo modo, quia cùm ſubiectetur in ipſa animæ ſubſtantia non poteſt naturæ integritatem, quæ in potentiis proximè reſidet, formaliter in iis cauſare; nec ſecundo modo, quia hi habitus ſolùm eleuant potentias ad actus ordinis ſupernaturalis, non etiam fomitem extinguunt alioqui cùm inſint hominibus in hoc ſtatu naturæ lapſæ, & quidem ſubinde intenſiſſimi, naturæ integritatem iis conciliarent.

PRIMA CONCLVSIO. Gratiæ ſtatus fundamentum eſt integritatis, & Innocentiæ, ſeu iuſtitiæ originalis, earumque cauſa eſt non quidem formalis ſed efficiens, nec phyſica, ſed moralis; quatenus Deus eius intuitu contulit naturæ integritatem, ſeu cócordiam inter appetitum inferiorem & ſuperiorem, ac dona quæ innocentiæ ſtatus integritati ſuperaddit. Ita S. Tho.1.p.q.100. art.1.ad 2.& 1.2.q.109. art.2. Caiet. Suar. & alij communiter.

Prob. quia cùm naturæ integritas, & innocentia ſeu iuſtitia originalis, in omnibus quibus hactenus conceſſæ fuerunt, putà in primis parentibus, Chriſto & Virgine gratiam formaliter ſanctificantem adiunctam habuerint, oportet aliquam connexionem inter hanc gratiam, & illa dona intercedere; hæc autem connexio petenda non eſt ex parte integritatis, & iuſtitiæ originalis, quaſi poſtulent gratiam vt ipſis connaturalem ac debitam, vt ex ſuperiori articulo conſtat, ergo ex parte gratiæ, neque tamen ſic ex gratia ſumenda eſt vt eas poſtulet vel abſolutè, quaſi ſine illis communicari homini non poſſit, vel omnino connaturaliter, quaſi ſine illis connaturalem in homine ſtatum obtinere non valeat, cùm forma ordinis ſupernaturalis per ſe non poſtulet in ſuo ſubiecto diſpoſitiones ordinis naturalis, & gratia inſit connaturaliter poſt Adami lapſum hominibus integritate ac iuſtitia originali carentibus: ergo ex gratia quatenus ſubeſt ordinariæ Dei legi ac prouidentiæ, quà definiuit nulli homini eas largiri niſi gratiam ſanctificantem præhabenti; quæ tamen diuinæ legis & prouidentiæ ordinatio, fundamentum & inchoationem quandam inuenit in rebus ipſis, ſi quidem dotes quibus integritas & iuſtitia originalis comprehenduntur, & ſunt ornamenta homini ad naturæ diuinæ conſortium per gratiam erecto admodum congrua, & adminicula ad gratiæ cuſtodiam & augmentum valdè efficacia; cùm naturam gratiæ ſubiiciant, & ad ſequendas eius vocationes expeditam faciant; Ergo conſentaneum eſt vt homini conferantur intuitu gratiæ præhabitæ ad eam ornandam, tuendam & augendam. Itaque adoptionis gratia, integritatis & iuſtitiæ originalis fundamentum eſt, non neceſſitatis ſed congruitatis.

Prob. 2. quia conſentaneum fuit vt priùs etiam ordine executionis prouiderentur homini media quæ per ſe conducunt ad eius vltimum finem, quam quæ per accidens; atqui adoptionis gratia per ſe conducit ad illum finem, cùm tribuat homini proportionem & commenſurationem intrinſecam cum illo; cum faciat formaliter hominem Dei filium adoptiuū, adeoque hæredem, cùm ſit ſemen gloriæ ac principium condigni meriti eam vt debitam titulo brauij, præmij & coronæ poſtulantis; integritas autem ac iuſtitia originalis per accidens tantùm & indirectè, quatenus remouent impedimenta quę gratiæ ſubiectum decent, & ad eius operationem imparatum ac languidum reddunt, putà fomitem, paſſibilitatem &c. ex quo apertè ſequitur integritatem ac iuſtitiam originalem, propter gratiam & intuitu eius datas fuiſſe.

Prob. 3. quia ſuppoſita hominis ad Deum vt finem ſupernaturalem extrinſeca ordinatione, primùm debuit homo ad illum finem intrinſecè conuerti, dirigi & proportionari, quod fit per gratiam adoptionis, & alia dona eam conſequentia; deinde verò donis iis inſtrui & adornari, quibus indigeret ad eam tuendam & augendam, & ad operationes eius præſtandas.

Prob. 4. quia integritas & iuſtitia originalis hac lege homini conceſſæ fuerunt, vt iis ſpoliaretur; ſiquidem à Deo per grauem offenſam auerteretur, hoc eſt excideret à donis gratiæ, per quæ intrinſecè ac poſitiuè ad Deum vt finem ſupernaturalem conuertebatur & erigebatur.

Quod ſi verè citati Theologi ſentirent integritatem originalem, priùs ordine executionis conceſſam eſſe primis parentibus quàm adoptionis gratiam, adhuc tamen gratia hæc vtriuſque radix & fundamentum eſſet; quia tametſi prior illis exiſteret ordine generationis ſeu executionis, poſterior nihilominus eſſet ordine intentionis, ſiquidem intuitu illius obtinendæ, conſeruandæ & augendæ concederentur.

Nota: Status innocentiæ duobus modis poteſt ac ſolet accipi. 1. *latè* pro aggregatione ſeu complexione omnium donorum aliquo modo ſupernaturalium, quibus primi parentes erant inſtructi, priuſquam à diuina gratia præuaricando exciderent; ſeu pro tota hominis rectitudine, quâ rectus erat quod omnes ſuas partes & potentias, tum in ſe ipſo, tum in ordine ad Deum, & vt finem naturalem, & vt finem ſupernaturalem. Atque hoc modo, ſtatus innocentiæ formaliter & eſſentialiter includit tum gratiam adoptionis cum alijs donis intrinſecè ſupernaturalibus ei connexis, tum naturæ integritatem, ſeu carentiam fomitis, tum quatuor dotes ei adiunctas, ſcilicet immunitatem ab errore ſeu deceptione, à peccato veniali, à morte corporis, & à motibus ac perpeſſionibus afflictiuis; 2. *ſtrictè*, pro his quatuor prærogatiuis ſeu priuilegijs; & hoc modo nec gratiam adoptionis aliaque dona intrinſecè ſupernaturalia, nec naturæ integritatem formaliter includit, ſed ſolùm ex ordinatione diuina ſupponit.

Similiter ſtatus iuſtitiæ originalis ſumitur latè, pro complexione omnium donorum ſupernaturalium, quibus pollebant & fruebantur primi parentes ante peccatum; & ſtrictè modò pro naturæ integritate, aliàs pro hac & quatuor dotibus paulò ante memoratis. Quæ acceptiones ſeriò notandæ ſunt ad vitandas æquiuocationes.

QVÆSTIO V.

De statu naturæ lapsæ.

ARTICVLVS I.

Notio huius status.

1. EST status quem humana natura ex primi parentis capitali delicto contraxit, ita dictus, quia est infelix & vilis conditio in quam ex felici & sublimi statu per sui capitis inobedientiam prolapsa est.

2. Hic status sumi potest vel adæquatè pro complexione omnium defectuum & malorum, quibus humana natura per capitale peccatum Adami subiecta est; vel inadæquatè pro sola priuatione integritatis, hoc est doni fomitem comprimentis,& innocentiæ seu iustitiæ, hoc est immunitatis ab errore, à veniali peccato, à mortalitate & passibilitate; quò posteriori modo à Theologis sumitur, cum de necessitate gratiæ in statu naturæ lapsæ disputant, præscindēdo à gratia adoptionis & alijs donis supernaturalibus,& abstrahendo ab eorum præsentia & absentia; & cùm hominem in Adamo lapsum distinguunt in peccatorem & iustum.

ARTICVLVS II.

Quos defectus includat status naturæ lapsæ?

DIco 1. Natura humana per capitale Adami delictum contrahere debuit, seu dignitatem habuit contrahendi, in primis quidem parentibus pœnam æternam damni & sensus; adeoque priuationem omnium donorum supernaturalium; in eorum autem posteris per naturalem generationem propagandis, originale peccatum; & perpetuam pœnam damni, hoc est carentiam omnium donorum supernaturalium, nisi fortè B. virgo excipienda sit, quòd in Adamo non peccauerit. Thom. 1.2. q. 81. & alii Scholastici cum August. in lib. contra Pelag. & lib. 13. ciuit. cap. 13. & 14. & lib. 14. cap. 10. Prosp. Fulgent. & aliis patribus, cum Conciliis Mileuit. Arausic. & Trident. Sess. 5.

Prob. quia Adamus sibi promeruit pœnam æternam damni & sensus, posteris autem pœnam æternam damni, hoc est perpetuam carentiam omnium donorum supernaturalium, adeoque priuationem gratiæ adoptionis in ortu habendæ, qua priuatione peccatum originale continetur. Non dico ipsum meruisse posteris peccatum originale formaliter sumptum, quia peccatum formaliter sumptum non potest esse pœna peccati, sed meruisse priuationem gratiæ originalis, quam ad eos per suam obedientiam transmittere debebat, quæ priuatio est ipsum peccatum originale, non prout est præcisè priuatio gratiæ originalis, sed prout est priuatio gratiæ originalis per Adami in obedientiam debitæ. Eua autem sua inobedientia pœnam æternam damni & sensus sibi promeruit, non etiam alijs, quia eius peccatum personale fuit.

Dico 2. natura humana non omnes prædictos defectus reipsa contraxit. prob. & 1. *in nullo* suo indiuiduo priuata est ordinatione ad finem seu beatitudinem supernaturalem, ac præparatione mediorum sufficientium ad eam consequendam: cæteros autem defectus in alijs Adami posteris contraxit, in alijs non, vt cogitanti, & inductione vtenti compertum fiet.

Dico 2. Et si Fulgentius lib. de incarn. & gratia cap. 13. & Prosper. contra collat. cap. 19. & 21. censuerint Adamum peccasse peccato infidelitatis, ac fidei habitu priuatum fuisse, quia contra fidem peccauerat, probabilius tamen est ipsum contra fidem non deliquisse, nec adeo fidei habitu spoliatum esse; siquidem ex 1. Timoth. 2. & 2. Cor. 11. colligitur Adamum non fuisse seductum sed solam Euam, nec constat Euæ deceptionem infidelitatis labe aspersam fuisse, ita Suar. 3. *Deipara* nec peccatum originis, nec fomitem incurrit. 4. *licet cæteri* Adami posteri per generationis naturalem viam ab eo profecti omnibus internis gratiæ donis in ortu priuentur, non tamen in perpetuum, cùm multi per applicationem meritorum Christi ea recuperent.

Dico 3. & primi parentes post inobedientiam, & omnes eorum posteri per generationis naturalem viam ab iis delapsi, priuantur in ortu integritate ac iustitia originali, & iis toto vitæ tempore priuati manent, stando in ordinaria Dei lege ac prouidentia, ita doctores citati 1. Conclusione. *Vtrum* autem aliqui, præter Deiparam, ab originali peccato & fomite, per speciale gratiæ priuilegium exempti fuerint, non est hoc loco disputandum.

Ob. Eua per inobedientiam lapsa, non est continuò priuata dono integritatis, & iustitiæ originalis, si quidem toto tempore inter eius & Adami peccatum interlapso, nec inordinatos concupiscentiæ motus, nec agentium contrariorum alterationes subiit, alioqui suam culpam agnouisset, neque ad esum pomi vetiti Adamum pellexisset.

Respond. Abulensis, Catharinus & Caiet. censuerunt per delicta personalia, quale fuit peccatum Euæ, fuisse quidem excludendam gratiam adoptionis cum donis eam consequentibus, non verò integritatem ac iustitiam originalem; sed cum status gratiæ reliquorum omnium donorum supernaturalium basis & origo extiterit, oppositum probabilius est. Ita Suar. proleg. 4. cap. 2. n. 10. *Ad argumentum*; non quouis tempore inordinati concupiscentiæ motus exoriuntur, quod eorum incitamenta non se offerant; aut exorti non animaduertuntur, quòd non vacet ad eos attendere. Sed & probabile est Euam, priusquam Adamum sui criminis socium haberet, quosdam inordinatos appetitus inferioris motus & passiom & expertam fuisse, quorum tamen causam non vestigauit, nec vllum ex iis ruborem concepit, quia suam omnem cogitationem ad pomi esum marito suadendum conuertebat. Vnde licet comesto pomo, scientiam boni & mali, quam serpens ei promiserat, adepta non sit, id tamen statim non aduertit.

ARTICVLVS III.

Comparatur status naturæ lapsæ cum aliis statibus.

STatus naturæ lapsæ statum puræ naturæ non læsit, aut minuit quoad positiua, quia vires *confertur 1. cum statu puræ naturæ.*

2. cū statu gratiæ.

naturales neque sustulit, neque remisit, seu deteriores fecit; sed solùm quoad negatiua, quatenus carentiam peccati & pœnam eius, per peccatum & peccati pœnam expulit. Ita S. Thom. 1.2. q.85.art.1.& 2. & alij scholastici.

2. Status naturæ lapsæ integrè spectatus, prout capitale Adami peccatum, & omnes defectus in hominum genus ex eo manante complectitur, in actu primo excludit tum ab Adamo, tum aliis omnibus qui in Adamo peccauerunt, omnem gratiæ statum siue externum siue internum; siquidem Adamus sibi & omnibus posteris in eo lapsis promeritus est æternam priuationem omnium donorum supernaturalium; reipsa autem & in actu secundo nullum hominum priuauit externo statu gratiæ, hoc est extrinseca in beatitudinem supernaturalem ordinatione, ac mediorum ad eam obtinendam sufficientium præparatione, quia Deus in hoc maluit vti misericordia quàm iustitia; interno autem statu gratiæ, hoc est, gratia formaliter sanctificante, aliisque habitibus & donis intrinsecè supernaturalibus spoliauit & ipsum Adamū, & omnes illius posteros qui peccatum originale contrahunt; nisi fortè Adamum quoad habitus infusos fidei & spei excipiamus.

Si autem sumatur inadæquatè pro sola priuatione integritatis, seu doni fomitem comprimentis, & innocentiæ, hoc est immunitatis ab errore, veniali peccato, mortalitate, & passibilitate, quo modo sumitur à Theologis cum de necessitate gratiæ actualis in statu naturæ lapsæ disputant; nequidem excludit internum gratiæ statum, vt constat ex Iustis, siue paruulis, siue adultis, qui simul existunt in statu gratiæ, & in statu naturæ lapsæ; ac licet sint sanati quoad infirmitatem culpæ, non sunt tamen sanati quoad læsionem naturæ. Ideo autem status naturæ lapsæ hoc modo acceptus, non excludit gratiam adoptionis, quia non est status culpæ, sed pœnæ ob culpam contractæ. Potest igitur subdiuidi status naturæ lapsæ in statum naturæ per gratiam erectæ, & statum naturæ adhuc iacentis sub lapsu culpæ, vt rectè notant Molina, & Vasq.

3. cum statibus naturæ integræ, & innocentiæ.

3. Status naturæ lapsæ, si præcisè accipiatur pro capitali Adami peccato, aut etiam pro peccato originali posterorum eius, statum naturæ integræ, & statum innocentiæ seu iustitiæ originalis in actu primo excludit; siquidem Adamus hoc peccato sibi, & suis omnibus posteris per naturalem generationem procreandis, prædictorum statuum priuationem meruit, in actu autem secundo non excludit quidem illos absoluta potentia, quia ex eo non sequitur illarum absentia, seu priuatio formaliter, sed solùm efficienter, vt pœnæ ex delicto eas promerente, quas non cogitur Deus vnquam imponere, & multò minus statim post admissum delictum; excludit tamen potentia ordinata, quia status gratiæ fundamentum est status integritatis ac iustitiæ originalis, vt supra ostensum est, ablato autem fundamento concidunt quæ suprà illud ædificata fuerant, nec nisi stante ipso stare poterant. Atque ratio hæc generalis est, ad vtrumque statum æquè pertinens; præter quam speciales rationes afferri possunt; nam quòd statum Integritatis, cùm homo repugnans diuino præcepto suam voluntatem deordinauerit, & à recto in Deum siue spectetur vt finis vltimus naturalis, siue vt finis vltimus supernaturalis ordinis distraxerit, æquum fuit vt in pœnam huius inobedientiæ ac deordinationis; rectus ordo potentiarum hominis peruerteretur, adeoque corpus spiritui, & pars inferior superiori reluctaretur. Ita S. Thomas 1. p. quæst. 100.art.1.& 2. post August. lib. de corrept. & gratia cap. 11. status autem innocentiæ prout à statu integritatis distinguitur, & quatuor dona sæpius memorata, nempe immunitatem ab errore, à veniali peccato, à mortalitate, & passibilitate ipsi superaddidit, naturæ integræ statum ex diuina ordinatione præsupponit, & cum passibilitate, cui ob delictum primi parentis natura humana subiecta est, cohærere nequit.

Quæres an status naturæ lapsæ, & status naturæ integræ in eodem reipsa steterint? Affirmant Caietanus, & Catharinus, si sermo sit de lapsu personali, & ex eo probant quòd Eua non statim post suam inobedientiam dono integritatis priuata fuerit; sed eorum sententia refutata est art. 2. conclus. 3.

Respond. si B. Virgo in Adamo peccauit, vt communis fert opinio, quam tamen non sequor, prædicti status in ea conuenerunt, quia iuxta communem Ecclesiæ sensum, caruit originali peccato & fomite, adeoque integritatis donum obtinuit, & tamen iuxta hanc hypothesim, peccauit in Adamo; si autem non peccauit in Adamo, quod cum magni nominis Theologis opinari malim, nunquam contigit vtrumque statum in eodem constare, quia nullus est præter Euam in quo simul stetisse videantur, in qua tamen non conuenerunt, vt loco citato monstrauimus.

ARTICVLVS IV.

An homo in statu naturæ lapsæ sit intrinsecè debilior ad bonum operandum, quàm esset in statu naturæ puræ?

Sermo est de bono morali naturalis ordinis, hoc est; de obseruatione legis naturalis; de actibus virtutum acquisitarum, & victoria tentationum iis repugnantium.

Affirmant Gregor. Arimin. in 2. d. 30.q.1.art.1.& Didacus Aluarez lib.6. disp.45.& 47. vbi hanc sententiam d. Thomæ 1.2.qu. 85.art. 1. & plurimis Thomistis tribuit. Negant communiter Theologi vt Scotus, Gabriel, Durandus, Marsilius, Conradus, Caiet, Sotus, Medina qui hanc ait esse veram Theologiam quam vniuersi Theologi docent, Driedo Pigius, Vega. Greg. Val. Bellarm. & alij apud Suarem prolog. 4.cap.8.

Prob.1. quia sicut in Angelis lapsis, naturalia omnia post peccatum integra manserunt, authore Dionysio cap. 4. diu. nom. ita & in hominibus, vt docet S. Thom. 1.p. q.95. artic. 1. ex quo concludit perfectam subiectionem corporis ad animam, & inferioris appetitus ad superiorem, non fuisse homini naturalem, quia si naturalis extitisset, in eo per peccatum lapso perstitisset.

Respondet Aluarez naturalia mansisse integra in Angelis lapsis, & consequenter in hominibus quoad bonum primum naturæ, quod est esse, viuere, & intelligere; ac ita exponi Dionysium à sancto Thoma 1. 2. quæstione octuagesima quinta art.1.ad.1. At Dionys. absolutè ac sine vlla exceptione dicit naturalia in Angelis mansisse integra, & iuxta vsitatam in doctrina tradenda loquendi formam, indefinita propositio vniuersali æquiualet, nė mens auctoris alioqui dubia sit. Neque verò solùm alij Scholastici, sed & S. Thomas prædicta verba vniuersaliter accipit, etiam loco in obiectione

citato, siquidem in corp. artic. docuerat sub bono naturæ includi principia naturæ, proprietates, & potentias animæ & alia huiusmodi ad quam doctrinā se remittit in illa primi argumenti solutione; nec est potior ratio, cur esse, viuere, & intelligere post peccatum integrā manserint, quàm cætera dona naturalia, præterea S. Thom. citata quæst. 65. art. 1. 2. & 3. tradit naturæ corruptionem per solam ablationem donorum eius conditionem excedentium factam esse; & q. 87. art. 7. hominem amisisse iustitiam originalem, ac suæ naturæ fuisse relictum.

Prob. 2. ex Trident. sess. 5. in decreto de originali peccato & aliis Concilijs; ex Patribus vt Chrysost. homilia de cruce Domini, Ambros. lib. 2. de Iacob, cap. 5. August. lib. 9. Genes. ad lit. cap. 10. & 11. cap. 31. Prosp. contra collat. c. 19. & alijs, mutationem naturę peccato inductam, per solam amissionem gratiæ adoptionis, & aliorum donorum eius intuitu concessorum, ac naturæ meritum excedentium, declarantibus.

Prob. 3. duobus tantùm modis intrinseca diminutio virium naturalium ad benè operandum per peccatum induci potuit, scilicet positiuè, aut priuatiuè, hoc est aut per substractionem alicuius realis perfectionis siue omnino auferretur, siue tantùm minueretur per nimiam intensionem, vel remissionem, qua ex suo naturali statu decideret; aut per additionem alicuius realis qualitatis præternaturalis & disconuenientis, quæ naturam ad malum inclinaret; atqui neutro modo inducta est. Maior est S. Thom. 1. p. q. 48. art. 4. & 1. 2. q. 85. art. 1. & 2. ac per se euidens est, cùm omnis mutatio positiua, aut priuatiua sit, nec virium naturalium ad benè operandum debilitatio, sine aliqua mutatione intelligi possit, & quidem reali ac physica cùm vires istæ reales sint. Min. prob. & 1. *quòd vires* hominis naturales per peccatum diminutæ non sint priuatiuè: prob. quia Intellectus, voluntas & aliæ animæ facultates nō sunt omnino ablatæ, vt constat, cumque magis & minus non suscipiant, nullam remissionem, seu perfectionis gradualis iacturā passæ sunt; sed neque vllum accidens connaturaliter debitum corpori, vel ablatum, vel intensione, aut remissione peruersum fuit; siquidem peccatum neque id præstitit vt causa physica, defectu virtutis, neque vt causa moralis Deum determinans ad id præstandum, cùm scriptura, concilia, & patres nusquam insinuent Deum in vltionem peccati, aliquam homini vel Angelo naturalem perfectionem detraxisse, sed ex opposito, naturalia mansisse in illis integra post peccatum. 2. Quod eædem vires naturales per peccatum diminutæ non sint positiuè per qualitatis ad malum pellentis impressionem: prob. quia dici non potest quodnam sit principium physicū qualitatis huius effectiuum; non naturalis hominis facultas, vt patet; nec peccatum quod cùm sit ens morale, non potest effectum physicum physicè producere; nec Deus; quia sicut Deo, quatenus est prima veritas, repugnat per se ac per modum causæ particularis, ingenerare habitum falsum; ita & Deo, quatenus prima & infinita sanctitas est, repugnat per se ingenerare habitum prauum. Deus intentator malorum est, neminem per se excæcat, vel obdurat positiuè, sed solùm negatiuè & permissiuè.

Prob. 4. Interior difficultas ad benè operandum oritur vel ex ignorantia intellectus, vel ex fomite, seu inordinatis appetitus sensitiui motibus, vel ex corporis passibilitate, seu capacitate ad alterationes corruptiuas; atqui hæc maiora non sunt in natura lapsa quàm essent in pura natura. Maior est S. Thom. 1. 2. q. 85. art. 3. minor prob. 1. *de ignorantia*, quia per peccatum capitale primi parentis & originalis posterorum, quibus naturæ humanæ lapsus continetur, nulla ignorantia positiua, seu prauæ dispositionis, quæ in iudicio erroneo & habitu ad id inclinante cōsistit, in hominum genus transfunditur, sed sola ignorantia priuatiua, hoc est priuatio omnis habitus intellectiui tùm per se, siue per accidens infusi, & omnis speciei intelligibilis, adeóq; omnis principij cognitiui, præter nudam potentiam; eādem autem ignorantia laborat homo in puræ naturæ statu conditus; sed & eadem est in vtroque statu sensuum internorum, ac externorum dispositio, idemque obiectorum sensibilium influxus, nec proinde maior est ignorationis, vel erroris, ex parte sensuum & obiectorum sensibilium causa in vno statu quàm in altero. prob. 2. *De fomite*, quia per peccatum naturæ solùm ablati sunt habitus, & auxilia supernaturalia, quibus appetitus sēsitiuus rationis imperio subiiciebatur, & ad bonum honestum conuertebatur; ipsa verò facultas appetitus neque intensior, aut remissior facta est, quàm esset in puris naturalibus, neque additione praui habitus magis ad malum inclinata; ergo difficultas ad benè operandum ex parte fomitis eadem est in vtroque statu, respectu eiusdem personæ; quod addo, quia pro temperamētorum varietate fomes magis aut minus ardet, motionesque appetitus sentientis, quas passiones & ægritudines vocamus, magis aut minus actuosæ sunt: prob. 3. *de passibilitate*, quia eadem est humani corporis compositio, ex materia sublunari contrarijs qualitatibus effecta, ex partibus heterogeneis, ex calido agente in humidum &c. ex quibus oritur passibilitas & mortalitas, neque in vno statu maior existit vis & ad resistendum agentibus contrariis, quàm in altero.

Meritò igitur Theologi communiter dicunt hominem in puris naturalibus, & hominē lapsum non differre, nisi vt nudum & spoliatum, seu per modum negationis & priuationis; quia reipsa eandem naturam vterque obtinet, ac sub carentia eorundem donorum gratuitorum, sed hoc interest, quòd hæc carentia in statu puræ naturæ fuisset mera negatio, in statu autē naturæ lapsæ, est priuatio donorum quæ habuit natura in suo capite, & quæ per eius obedientiam in omnibus suis indiuiduis per naturalem generationem ab illo profectis habere debuit.

ARTICVLVS V.

Soluuntur dubitationes.

OB. 1. Peccatum originale naturam infirmiorem facit, non apponendo qualitatem aliquam physicam, nec subtrahendo naturalem aliquam perfectionem positiuam, sed per seipsum, & subtrahendo aliquam perfectionem negatiuam scilicet peccati carentiam. Ita Aluarez.

Resp. peccatum originale, cum nullum includat actum appetitus siue rationalis siue sentientis, quo ad bonum creatum & commutabile conuertatur, non potest hominem seipso ad malum inclinare, nec proinde impotentiorem ad bonum reddere, per seipsum nec minuit actiuitatem, vel inclinationem appetitus ad bonum operandum, nec eum inclinat seu conuertit ad malum; ergo intelligi non potest quomodo per se præcisè, hoc est, nec detrahendo vllam perfectionem positiuam, nec quicquam addendo per seipsum, appetitum minus potentem faciat ad benè operandum. Ex quo etiam patet actuale peccatum postquam physicè desiit, licet habitualiter ac moraliter maneat, non posse per se præcisè impotentiam ad benè operandum inducere. *dixi* per se præcisè,

per prauam enim dispositionem à se relictam id præstare potest, putà per sui recordationem, per habitum vitiosum in voluntate & appetitu, per speciem in intellectu vel phantasia relictam, *dixi* postquam physicè desiit, quia peccatum actuale siue commissionis siue omissionis, quando existit, per seipsum formaliter appetitum inclinat ad bonum creatum, cuius affectu malitia moralis contrahitur, nisi fortè aliquando contingat pecatum omissionis sine vllo actu positiuo admitti.

Ob.2. Concilium Arausicanum can.2. damnat asserentem libertatem hominis post præuaricationem primi parentis illæsam perstitisse; & can. 25. statuit liberum arbitrium fuisse viribus attenuatum & inclinatum, itidem Trident. sess. 6. in eo autem consistit læsio ac extenuatio liberi arbitrij, quòd voluntas per præuaricationem primi parentis, quæ includit eius peccatum capitale, & originali a posterorum, facta sit propensior ad malum, & imparatior ad bonum, adeoque minus indifferens & indeterminata ad vtrumque, quàm esset ex natura sua, seu in puris naturalibus.

Resp. libertas, seu indifferentia ad bonum operandum læsa est per substractionem donorum supernaturalium, quibus voluntas ad bonum inclinabatur, & appetitus sensitiuus sub rationis imperio continebatur; quatenus iis subtractis difficilior est vsus libertatis ad prosequendum bonum, & auersandum malum; non autem per subtractionem naturalis alicuius perfectionis, aut per impressioné qualitatis, per quam ad malum inflecteretur. Itaque præuaricatio primi parentis liberum arbitrium nostrum læsit, extenuauit, debilitauit non positiuè, sed priuatiuè.

Ob.3. Thom. 1.2.q.85.art.1. dicit naturalem inclinationem hominis ad bonum rationis humanæ naturæ proportionatum minui per peccatum.

Resp. S. Thom. ibi non loquitur de peccato originali, sed actuali, siquidem ait inclinationem ad bonum minui per peccatum, quia per actus humanos relinquitur inclinatio, id est habitus inclinás ad similes actus, quæ ratio locum habet in actuali peccato, quod mediante actu contrahitur, non autem in peccato originali. *Item* art. 2. & 3. ait malitiam, quæ inter vulnera peccato inducta numeratur, non sumi pro malitia formali, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, quatenus scilicet ablato dono integritatis motus effrenes appetitus sentientis voluntatem ad malum pertrahunt, quæ pronitas eadem omnino extitisset in statu puræ naturæ.

Ob.4. Ambros. lib. 2. in Lucam, August. lib. de natura & gratia, Beda Luc. 10. vbi de homine descendente ab Ierusalem in Iericho, dicunt hominem per peccatum fuisse spoliatum gratuitis, & vulneratum in naturalibus.

Respondet S. Thom. 1.2. qu.85. art.3. naturam per peccatum esse vulneratam, quatenus dono integritatis destituta est, sicut corpus per solutionem continui vulneratur, sic natura per solutionem vnionis inter corpus & animam, appetitum superiorem & inferiorem intercedentis, quodam modo læsa & vulnerata est; vnio autem hæc per ablationem formæ qua inducebatur, scilicet iustitiæ seu integritatis originalis, soluta est. Meritò igitur dixerunt concilia, patres, & Theologi hominem per inobedientiam primi parentis spoliatum fuisse gratuitis, hoc est donis supernaturalibus, & consequenter vulneratum esse in naturalibus, ac in deterius commutatum, non positiuè, quasi perfectionis alicuius naturalis dispédium passus fuerit, sed priuatiuè, quia natura hominis per ablationem integritatis, seu iustitiæ originalis, diuisionem quandam passa est in suis potentiis naturalibus, quæ diuisio, per metaphoram à solutione continuitatis corporalis ducta, vulneratio & læsio eius aptè dicitur.

Instabis; homo in puræ naturæ statu constitutus dici non posset suscepisse vulnus, & semiuiuus instar hominis ab Ierusalem in Iericho descendentis, relictus, fuisset ergo per peccatum spoliatus naturali aliqua perfectione quam in eo statu habuisset.

Concedo Ant. N. conseq. homo in statu puræ naturæ careret integritate seu iustitia, & alijs donis supernaturalibus perinde ac in statu naturæ lapsæ, & ob eam carentiam dici posset nudus & non habens, non tamen nudatus, priuatus, vulneratus, & semiuiuus relictus, sicut in statu naturæ lapsæ; *non nudatus*, quia tametsi careret indumento iustitiæ, non esset tamen eo spoliatus, vt pote nunquam eo vestitus; *non priuatus*, quia priuatio supponit habitum, aut saltem potentiam proximam ad illum, homo autem in puris naturalibus nec iustitiam habuisset, nec capacitatem proximam ad illam, cùm ad eam habendam diuina prouidentia non fuisset ordinatus, sed solùm remotam potentiam, & puram negationem; *non vulneratus*, quia vulnus seu dissolutio vnionis relationem dicit ad vnionem præcedentem, diuisio autem inter animam & corpus, appetitum rationalem & sentientem, quæ in homine puram naturam obtinente reperitur, contrariam vnionem non habuisset. Vulnus est terminus vulnerationis, vulneratio autem dicit actionem qua dissoluantur quæ prius iuncta fuerant; *non semiuiuus relictus*, quia homo propter inflictas plagas dicitur saucius, & semiuiuus relictus esse, homo autem in puris naturalibus nullum vulnus accepisset, vt ostensum est, homo ante peccatum habuit, vel ex ordine diuinæ prouidentiæ habere debuit plenam & sanam vitam quam per peccatum perdidit, passibilitas & mortalitas æqualis est in vtroque statu, nec tamen in statu puræ naturæ dici potest vulnus aut plaga, quemadmodum in statu naturæ lapsæ.

Ob.5. natura per origin. peccatum auersa est à Deo, non solùm prout est finis vltimus supernaturalis; sed etiam prout est finis vltimus naturalis, ergo debilior effecta est ad benè operandum. Ant. prob. quia non potest homo auerti à Deo vt fine supernaturali, quin ab eodem auertitur vt fine naturali. Conf. prob. quia cùm moralis bonitas potissimùm pendeat à fine vltimo, tanquàm à prima regula bene operandi, consequens est vt voluntas ab hoc fine abstracta, sit impotentior ad boni operis exercitium, sicut intellectus à primis principijs per ignorationem aut errorem auersus, impotentior est ad discurrendum circa verum. Ita Aluarez.

Resp. potest quidem homo auerti à Deo vt fine supernaturali per originale peccatú, quatenus inducit priuationem gratiæ adoptionis, aliorumq; habituum supernaturalium, per quos formaliter homo ad Deum vt finem supernaturalem positiuè conuertitur & dirigitur; non autem à Deo vt fine naturali, quia hæc fit per conuersionem appetitus ad bonum commutabile, quæ in origin. peccato, cùm sit pura priuatio, nec vllum hominis id contrahentis actum includat, quo afficiatur ad bonum creatum, non reperitur.

Sed esto, peccatum origin. hominem auertat à Deo etiam vt fine naturali, hæc tamen auersio, nec est aliqua forma physica, naturæ superaddita, nec priuatio perfectionis connaturalis, sed ipsum peccatum originale, aut moralis effectus seu denominatio id consequens, quæ non potest vel inclinationem ad bonum minuere, vel propensionem ad malum augere.

Ob. vltimò, posset homo in puris naturalibus Deum vt naturæ authorem super omnia diligere, & quamcunque

cunque grauem tentationem vincere, saltem modico tempore, quod tamen non potest in statu naturæ lapsæ, igitur in hoc infirmior & deterior est.

Nego Anteced. in vtroque enim statu id potest, vel in neutro, vt ex infrà dicendis constabit.

ARTICVLVS VI.

An homo in statu naturæ lapsæ sit saltem extrinsecè debilior ad bene operandum, quàm in puris naturalibus?

SI homo est extrinsecè debilior ad bonum operandum in statu naturæ lapsæ, quàm esset in puris nateralibus, vel debilior est per ordinem ad Deum, quia negat cogitationes congruas ad benè operandum quas in statu puræ naturæ concessit; vel per ordinem ad alias causas exteriores, putà mundum & dæmonem, quia potentiores sunt ad eum tentandum, cùm tamen non sit potentior ad resistendum, aut quia licet potentiores non sint ad eum tentandum, ipse tamen impotentior est ad resistendum.

Affirmant nonnulli debiliorem esse per habitudinem ad Deum, & dicunt homini puram naturam obtinenti deberi, per modum concursus naturalis, cogitationes congruas, ad præstandum bonum morale ipsius naturæ proportionatum, aut saltem non esse indebitas, cùm sint beneficium ei sic spectato consentaneum; homini autem lapso esse indebitas, quia per peccatum contraxit debitum seu dignitatem iis carendi, & iis priuari iustè potest in pœnam peccati.

Horum authorum sententia duobus modis accipi potest, 1. *ita vt* velint homini lapso, non obstantibus Christi meritis, negari reipsa in pœnam peccati motiones aliquas congruas ad bene operandum, quibus in statu puræ naturæ donatus fuisset; adeoque hominem lapsum, esse reipsa & in actu secundo impotentiorem ad bene operandum ex parte auxilii per Deum præstandi, quàm esset in puris naturalibus; 2. *ita vt* velint homini lapso condonari quidem per merita Christi debitum carendi cogitationibus congruis, quod per peccatum naturæ cōtraxit, nec proinde hominem lapsum esse reipsa debiliorem ad bene operandum ex parte Dei, quàm fuisset in puris naturalibus; sed tamen ex vi lapsus, & in actu primo esse debiliorem, quia si pro sua indignitate, ac prout exigit conditio status, tractaretur, huiusmodi cogitationibus reipsa & in actu secundo destitueretur.

PRIMA CONCLVSIO. Homo in statu naturæ lapsæ non est de facto extrinsecè debilior ad præstandum bonum morale ipsius naturæ proportionatum, siue ex parte Dei; siue ex parte mundi & Dæmonis, quàm esset in statu puræ naturæ. Ita S. Tho. 1.2. q. 109. & clariùs in 2.d.28.q.1. art. 1. & 2. & alii communiter Theologi, qui metiuntur facultatem naturalem hominis lapsi ex facultate naturali hominis in puræ naturæ statu existentis, & quicquid est huic possibile per naturæ vires, homini etiam lapso possibile esse constanter asserunt.

Prob. 1. quia patres, quos citant Bellarm. Valentia, Stapletonus, & alii, æqualem vim ad bene operandum, & vniuersim easdem omnino facultates naturales homini lapso, & homini puram naturam obtinenti ascribunt.

Prob. 2. ex parte Dei, quia licet supponeremus hominem per naturæ peccatum excidisse à cogitationibus congruis, nihilominus sentiendum esset debitum hoc per merita Christi redemptoris ei condonari, quandoquidem per ea condonatur etiam debitum carendi auxiliis supernaturalibus.

Confirm. 1. quia non est potior ratio cur homo post lapsum reipsa priuetur auxiliis ex connaturali Dei prouidentia ipsi debitis, quàm internis facultatibus; nec S. Dionysius, & alij Patres ac Theologi aientes naturalia post peccatum mansisse integra, magis id affirmant de naturalibus intrinsecis, quàm de naturalibus extrinsecis, atqui homo lapsus non est reipsa priuatus bonis & perfectionibus naturalibus internis, vt constat ex dictis art. 4. & 5. ergo nec externis.

Neque dicas hominem ex vi lapsus incurrisse debitum carendi auxilio congruæ cogitationis ad benè operandum, quod alioqui ex naturali Dei prouidentia ipsi concederetur, non autem carendi facultibus & bonis internis naturalibus; cùm enim hoc auxilium supponatur æquè proportionatum & connaturale, ac internæ perfectiones, non potiùs contraxit debitum eo carendi per peccatum naturæ, quàm carendi perfectionibus intrinsecis; imò non videtur incurrere potuisse debitum carendi hoc auxilio, quin simul incurreret debitum carendi facultatibus naturalibus, ratione quarum id postulat.

Confirm. 2. quia non est quamobrem dicatur homo lapsus, alijs pœnis reipsa multari ob peccatum naturæ, quàm iis quarum comminatio præcepto diuino adiuncta est. Genes. 2. *in quocunque die comederis ex eo morte morieris*; his autem verbis non aliam pœnam Deus comminatur, quàm priuationem gratiæ adoptionis, aliorumque donorum supernaturalium & indebitorum eius intuitu concessorum, vt rectè docet Suar. proleg. 4. cap. 9. num. 9.

Prob. 3. ex parte Dæmonis, quia supposita Christi redemptione, pro explorato habendum est, aut Dæmonem non esse fortiorem & propensiorem ad tentandum, quàm esset in statu puræ naturæ, aut hominem esse potentiorem ad resistendum.

Dices hominem purum non fuisse tentandum ab Angelo, ac proinde cùm homo lapsus ab eo tentetur, infirmiorem esse ad bene operandum quàm fuisset in puris naturalibus.

Dist. Ant. ab Angelò puro, id est, naturam angelicam puram & labis expertem obtinente, concedo; ab Angelo lapso, seu Dæmone, nego: quod si contendas alienum esse à Dei prouidentia homini puro consentanea, vt permittat eum tentari, seu ad malum instigari à Dæmone, nulla tamen erit consequ. quia hoc dato statuendum est hominem præuentum & adiutum gratiæ auxiliis per Christi merita inspiratis, æquè saltem paratum ac potentem esse ad bene operandum Dæmone repugnante, quàm esset in puris naturalibus, nulla incursante Dæmonis tentatione.

SECVNDA CONCLVSIO. Primi nostri parentes in actu primo & ex vi lapsus, impotentiores fuerunt ad præstandum bonum morale naturalis ordinis, tum ex parte Dei, tum ex parte mundi & Dæmonis, quàm fuissent in statu puræ naturæ.

Prob. 1. de impotentia ex parte Dei, quia per suum peccatum actuale auerterunt se à Deo vt vltimo fine, tum naturali tum supernaturali, & promeriti sunt priuationem vitæ ac existentiæ; vt sentit Suar. cap. citato, n. 6. adeoque omnium bonorum naturalium: ergo Deus iustè & condignè potuit, condonando illis priuationem existentiæ ac facultatum naturalium internarum, priuare illos in pœnam peccati auxilio congruæ cogitationis ad bene operandum, hoc est, negare cogitationem, ex qua reipsa & in actu secundo sequatur victoria tentationis, & exercitium boni operis ad naturalem ordinem pertinentis, & solùm concedere sufficientem, putà eam ex qua possit se-

qui victoria tentationis, & bona operatio, reipsa tamen nunquam sequatur.

Prob. 2. de Impotentia ex parte mundi & Dæmonis, tum quia Deus in vltionem peccati iustè illos priuare potuit externa protectione ab incitamentis peccandi per Dæmones, homines, & alias creaturas offerendis; tum quia, subtractis auxilijs congruarum cogitationum, imparatiores existerent ad repudiandas peccati ansas & illecebras.

TERTIA CONCLVSIO. Posteri Adami per generationis naturalis viam ab eo delapsi, non sunt etiam in actu primo, & ex vi peccati capitalis ac originalis ex eo accersiti, debiliores ad præstandum bonum morale, hominis naturæ proportionatum, quàm essent in puris naturalibus. Ita Suar. cap. citato.

Prob. 1. de impotentia ex parte Dei; posteri Adami nec per peccatum capitale primi parentis, nec per peccatum originale, quibus peccatum naturæ continetur, contrahunt debitum carendi motionibus congruis ad bonum operandum, ex connaturali Dei prouidentia homini puram naturam obtinenti debitis, ergo per peccatum naturæ non fiunt extrinsecè debiliores etiam in actu prono ad bene operandum, ex parte auxilii per Deum vt auctorem naturæ præstandi. Ant. prob. 1. quia solùm per hæc peccata contrahunt debitum carendi donis per obedientiam primi parentis ad eos transmittendis; per hanc autem ad eos transfundi debuerunt sola dona supernaturalia & indebita, non etiam dotes per Deum vt naturæ authorem debitæ. Adamus non fuit caput morale ad propagandam humanam naturam cum suis genuinis dotibus ac perfectionibus, sed caput physicum; seu quod idem est, eam non traduxit ad posteros per modum causæ efficientis moralis, sed per modum causæ efficientis physicæ.

Prob. 2. si posteri Adami per peccatum naturæ contrahunt debitum carendi auxilio cogitationis congruæ ad bene operandum, sequitur paruulos cum origin. peccato decedentes nullum vnquam opus moraliter bonum effecturos: nullam vnquam tentationem aduersus legem naturalem perfecta victoria superaturos; siquidem reipsa multantur iis pœnis quibus digni sunt, adeoque cum ob peccatum capitale primi parentis & suum originale digni sint perpetua carentia congruæ cogitationis, reipsa per totam æternitatem illa destituentur: neque enim putandum est eos incurrisse prædictum reatum seu debitum, sed diuinitus illis condonari, & eo non obstante motiones congruas ad bene operandum illis indulgeri; si quidem dotes à quibus Adami posteri per peccatum primi parentis exciderunt, non nisi per merita Christi restituuntur; Christus autem paruulis cum peccato originali defunctis, cùm sint in termino damnationis, opera sua meritoria non applicuit, nec proinde quicquam in actu secundo illis promeruit. Video dici posse Christum non quidem direxisse sua bona opera in fauorem damnatorum pœna damni & sensus, direxisse tamen in fauorem damnatorum sola pœna damni; sed hoc alienum est à communi doctrina Theologorum, qui absolutè ac sine exceptione pronunciant, Christum non esse caput damnatorum vt sic, defectu influxus seu applicationis meritorum.

Itaque si Deus neque Christum, neque vllum aliud remedium Adami posteris prouidisset, ad emergendum à peccato naturæ, & ad recuperandum statum gratiæ, tamen secluso propriæ voluntatis, & libertatis per actuale peccatū abusu, non priuasset eos auxilio congruæ cogitationis, homini puro, seu naturam labis expertem obtinenti debito, quando quidem per peccatum naturæ non contrahunt debitum carendi donis & perfectionibus naturalibus, siue internis, siue externis; imò si per totum tempus vitæ mortalis, & passibilis legem naturalem sine vllo graui peccato seruauissent; per sua opera moraliter bona fecilitatem aliquam suæ naturæ proportionatam, saltem quoad animam, promeruissent, eamque post obitum reipsa consecuti fuissent, vt tradit Suar. cap. citato n. 11.

Ob. 1. August. in proposit. 17. in epist. ad Rom. dicit *liberum arbitrium perfectum fuisse in primo homine, in nobis verò ante gratiam, non esse liberum arbitrium vt non peccemus*; & Fulgent. lib. de Incarn. & gratia cap. 13. sentit Adamum *peccando, cogitandi quæ ad Deum pertinent protinus amisisse facultatem; sic iacuisse oppressum ditione peccati, vt nullatenus initium aliquid bonæ voluntatis habere potuisset nisi hoc Deum gratis donante sumpsisset.* Itidem Prosper lib. 1. de vocat. gentium capit. 7.

Resp. August. vult hominem in statu naturæ integræ potuisse seruare omnia præcepta legis naturalis collectiuè sine vllo graui peccato, non solùm potestate antecedente ac sufficiente, sed & potestate morali, & quidem longo tempore, sine gratia; in statu autem naturæ lapsæ, id quidem posse antecedenter, non autem moraliter sine gratia, saltem longo tempore, defectu integritatis seu iustitiæ fomitem comprimentis. Citatis verbis immediatè adiungit; *sed tantùm vt peccare nolimus*, quibus admittit in homine lapso non peccandi affectum ante gratiam, & quidem honestum; neque enim solùm significat affectum ex indifferenti motiuo elicitum; ergo cùm hic affectus supponat congruam cogitationem, admittit in homine lapso cogitationem congruam ante gratiam, ergo existimat & cogitationes aliquas congruas esse homini connaturales, & Adami posteros ab iis per peccatum naturæ non excidisse; si enim essent supernaturales, essent absolutè gratiæ, & si essent quidem connaturales ac debitæ ante naturam lapsam, sed post lapsum indebitæ, essent gratiæ post lapsum.

Fulgentius loquitur de Cogitatione & voluntate quæ ad salutem supernaturalem per se conferat, adeoque de cogitatione & voluntate ordinis supernaturalis. 1. *quia* ex communi vsu SS. patrum, per bonam cogitationem & voluntatem simpliciter ac sine addito, hæ significantur. 2. *quia* Fulgentius loquitur etiam de cogitatione sufficienti, nemo autem dicit nos in Adamo amisisse cogitationem sufficientem ad bonum morale præstandum. 3. *quia* pro ratione subdit, nos in Adamo esse spoliatos vestimento fidei.

Ob. 2. peccatum mortale facit hominem positiuè indignum omni auxilio congruæ cogitationis ad bene operandum, atqui peccatum origin. est mortale, cùm ex Trident. sess. 5. decreto de pecc. orig. can. 2. sit mors animæ, & gratiam, quæ est supernaturalis animæ vita, per se excludat. *Dist. Ma.* peccatum mortale actuale, seu propria voluntate contractum, concedo; peccatum mortale origin. seu aliena voluntate contractum, nego: homo per mortale peccatum actuale, voluntariè ac per abusum suæ libertatis auertit se à Deo, non modò prout est finis vltimus supernaturalis, sed & prout est finis vltimus naturalis, ergo æquum est vt priuetur auxiliis tum naturalibus, tum supernaturalibus, quibus ad Deum alterutro modo spectatum reipsa perducatur; per peccatum autem origin. non abutitur sua libertate, nec voluntariè se auertit à Deo, sed necessariò incidit in auersionem alienæ

voluntatis abusu inductam; vnde iustum quidem est vt priuetur donis supernaturalibus per bonum vsum alienæ voluntatis ad eum transmittendis, non autem vt priuetur bonis connaturalibus.

Ob. 3. peccatum origin. simpliciter denominat hominem filium iræ ac inimicum Dei: Ergo facit hominem indignum auxilio congruo ad bene operandum, id est ex quo reipsa sequatur bona operatio, siquidem huius auxilii collatio Dei fauor est, facit autem indignum omni Dei fauore.

Resp. concedo ant. nego conseq. quia non facit hominem inimicum Dei per modum offensæ propria voluntate contractæ, sed per modum offensæ aliena voluntate inductæ, quæ parit quidem debitum seu dignitatem carendi fauoribus ac beneficiis supernaturalibus, non autem carendi beneficiis connaturalibus, seu ex vi naturæ debitis.

Ob. 4. damnati reipsa priuantur auxilio congruo ad bene operandum moraliter, & priuantur in vltionem delicti ratione cuius damnati sunt, atqui paruuli cum origin. peccato defuncti propter hoc peccatum sunt damnati, ergo propter hoc, auxilio illo priuantur.

Resp. dist. ma. damnati ad pœnam priuatiuam & positiuam, seu damni & sensus, in vltionem peccati actualis, concedo: damnati ad pœnam priuatiuam tantùm, nego.

DISPVTATIO TERTIA.

De varijs circa gratiam Christi erroribus.

CIrca Christi gratiam errauerunt Iudæi, Pelagiani, sub quibus Semipelagiani, & Lutherani, sub quibus omnes sectarii tum veteres, tum recentiores, libertatem quæ gratiæ fundamentum est impugnantes, comprehenduntur.

QVÆSTIO PRIMA.

De errore Iudæorum.

IVdæos etiam ad Christum conuersos de illius gratia malè sensisse constat ex Actis Apost. epist. Pauli ad Galatas, & ad Rom. Tertull. lib. contra Iudæos. August. epist. 95. & serm. 13. de verbis Apostol. cap. 4. & in expositione inchoata in epist. ad Roman. duo errores communiter iis tribuuntur, vnus est ad salutem non sufficere gratiam Christi sine legis veteris obseruatione, de quo Act. 14. 15. & 21. in Epist. ad Galat. & apud August. cit. locis: Alter est gratiam Christi datam esse solis Iudæis ob legis veteris obseruationem, de quo in Epist. ad Rom. & in commentariis August. aliorumque PP. in ipsam.

Primum errorem Gentilibus ad Christum conuersis persuadere cœperunt Iudæi Antiochiæ, vt ex Act. 14. & 15. deinde in Galatia, vt ex Epist. ad Galatas constat, & aliis fortè locis; cuius sectatores non fuerunt formaliter hæretici ante concilium Apostol. de quo Actor. 15. defectu pertinaciæ, sed solùm posteà, præcipuus eius defensor fuit Cherintus Iudæus, teste Epiphanio hæresi 24.

Posterioris erroris fautores non censuerunt, aut Gentiles etiam circuncisos, & Mosaïcam legem colentes, non esse recipiendos in Ecclesiam Christi, siquidem Iudæi proselytos circuncisos inter filios Abrahæ computabant, non quidem naturales, sed adoptiuos, sentiebantque diuinas promissiones non solùm filiis Abrahæ naturalibus, sed etiam adoptiuis factas esse, aut non esse admittendos ad circuncisionem, nec consequenter ad Christi gregem, siquidem Iudæi non modò proselytos vltrò se offerentes ad circuncisionem ac professionem Mosaïcæ legis recipiebant, sed ad eas capessendas hortabantur, Mat. 23. solùm igitur voluerunt non esse admittendos Ethnicos ad gregem Christi, nec, etiam si admitterentur, saluari posse, nisi circunciderentur, & simul cum lege Christiana Mosaïcam legem profiterentur, vt videre est Act. 10. & ij.

Hinc autem sequi videtur, eundem fuisse errorem Iudæorum Antiochenis & Galatis admistorum, contra quos Paulus epistolam ad Galatas, & Iudæorum Romanis admistorum, contra quos epistolam ad Rom. scripsit; idque sentire videtur Hieronym. præfatione in Epist. ad Galat.

Veruntamen licet in hoc conuenirent, quòd arbitrarentur Gentiles non posse in Christi gregem recipi; nec, si reciperentur, & in eum crederent ac legem Christianam custodirēt, posse saluari, nisi etiam circunciderentur ac legem Mosaïcam seruarent; adeoque legem vtramque simul coniungendam & colendam esse; dissentiebant tamen & in obiecto erroris & in fundamento. *In obiecto quidem, quia* Iudæi de quibus in epist. ad Galat. solùm contendebant Christianos teneri ad subeundam circuncisionem, & seruandam legem Mosaïcam, quòd Christiana sine Mosaïca insufficiens esset ad salutem; nec inficiebantur Ethnicis adhuc incircuncisis Euangelium prædicari, imò baptismum ministrari posse, vt constat ex Act. 15. & 21. At verò Iudæi de quibus in Epist. ad Rom. volebant Ethnicos ad circuncisionem priùs induci ac reipsa circuncidi, quàm euangelij prædicatione illustrarentur, quòd non liceret incircuncisis Christianam legem proponere, Act. 10. & ij. Credebant scilicet Christum solis Abrahæ filiis promissum fuisse, adeoque non aliis esse prædicandum, quàm filijs Abrahæ naturalibus, aut saltem per circuncisionem adoptatis.

Item priores, licet fortè initio censuissent Mosaïcæ legis obseruationem omnibus ad Christum conuersis, siue Iudæis, siue Gentilibus, necessariam esse ad salutem, processu temporis ad Iudæos necessitatem hanc coarctauerunt. Act. 21. posteriores autem omnibus necessariam esse mordicus tuebantur.

In fundamento autem, quia priores opinabantur Mosaïcam legem, ante Christi aduentum, per se ac liberi arbitrii vires sufficientem fuisse ad iustificationem & salutem, hoc est potuisse seruari per solius naturæ vires, & seruatam potuisse perducere ad iustificationem ac salutē sine gratia Christi; seu per merita Christi venturi diuinitus concessa; ideoque obligandi vim habituram vsque ad finem mundi; & ex iis principijs inferebāt seruandam esse à Christianis, saltem ex Iudæis ad Christum conuersis; posteriores autem licet principia hæc, vt credere fas est, admitterent, alio tamen fundamento præcipuè nitebantur, quòd scilicet Mosaïcæ legis cultores, per opera legis Christum, eiúsque gratiam & doctrinam promeruissent, non autem Gentiles idololatræ, ex quo concludebant solis Mosaïcæ legis custodibus, siue essent Iudæi genere ac religione simul, siue religione tantùm, Christi doctrinam prædicari, & sacramēta ministrari debere. Suar. proleg. 5. cap. 1. n. 5. *vnde Paulus* in epist. ad Galatas totus in eo est vt ostendat legem veterem iustificandi vim ex se non habuisse, quid agendum esset iudicasse, vires autem ad id exequendum non præstitisse, non in perpetuum datam esse, sed donec veniret semen quod est Christus; in Epist. autem ad Rom. id præcipuè molitur vt præsumptionem Iudæorum in proprio merito ac iustitia cōfidentium extirpet; demonstrando Christum, eiusque gratiam

Ii ij

& doctrinam non ex operibus legis, sed ex pura Dei misericordia ortum habere. Item, quia Christiani ex Gentilibus in probrum Iudæis obiiciebant, quòd Christum salutis authorem cruci affixissent, inquinatos eorum mores & vitia commemorat, ad spiritum humilitatis in iis excitandum. Denique docet omnes in Adamo deliquisse, & origin. peccatum contrahere, quod cæterorum peccatorum seminarium est, adeoque omnes Dei misericordia & Christi redemptione indiguisse.

Tres ergo Iudæorum errores super Christi gratia extiterunt; *Primus* est, legem Mosaïcam ante Christi aduentum per se cum liberi arbitrii viribus ad iustificationem & salutem sufficientem fuisse; *Alter* est, post Christi aduentum necessariam esse vel omnibus Christianis, vel saltem Iudæis, ad iustificationem & salutem, nec ad id Christi gratiam, & nouæ legis obseruationem per se sufficere; *Tertius* est Christum, eiusque gratiam, doctrinam & legem solis Iudæis diuinitus promissam esse ob merita suorum parentum, & Mosaïcæ legis custodiam.

His tribus dogmatis multi errores continentur; *primus* est diuinam gratiam dari propter merita; *secundus* est posse hominem legem diuinam ac naturalem per liberi arbitrii vires sine interioris gratiæ auxilio adimplere, ac earum obseruatione iustificationem ac salutem consequi: *tertius* est hominem non indigere internæ gratiæ illapsu & præsidio ad bene operandum sicut oportet, ad veram iustitiam & salutem obtinendam; *quartus* est gratiam Christi non esse necessariam per modum auxilij ad bene operandum, sed solùm ad remissionem peccatorum, & iustitiæ augmẽtum. *quintus* est quem infert Apostolus Galat. 2. superuacaneum fuisse aduentum Christi saluatoris. *Addit* Chrysostomus hom. 6. in epist. ad Rom. censuisse Iudæos, se Christi gratia & doctrina non indigere ad iustificationem & salutem, quod ex vi solius Mosaïcæ legis, & liberi arbitrii viribus iustificari & saluari possent; quod Suarez ait intelligendum de Iudæis in sua perfidia obduratis, non autem de Christianis.

Ex his Iudæorum legem æmulantium erroribus, omnes alij, quos circa gratiam hæretica natio inuexit, tanquam ex stolone fruticati sunt.

QVÆSTIO II.

De errore Pelagianorum.

PRimus post Iudæos Pelagius de diuina gratia prauè sensit, ad annum Christi quadringentesimum teste August. hær. 88. lib. de bono perseuerantiæ cap. 21. & sæpè alibi, quod de tota Pelagij doctrina intelligendum est, si quidem inchoatio aliqua eius præcesserat in Iouiniano, Euagrio (non eo qui continuauit historiam ecclef. Sozomeni) sed altero, & Ruffino; teste Hieron. in proœmio dialog. contra Pelag. & August. lib. 2. de pecc. origin. Imò Clemens Alexandrinus qui floruit anno 204. lib. 5, strom. initio, scribit Basilidem, Valentinum, & Marcionem asseruisse hominem per naturæ vires posse credere, bene operari & saluari. Sed quia hic error illis temporibus aut non satis innotuit, aut statim extinctus est, idcirco Pelagio, qui eum ex professo declarauit ac persuadere conatus est, tanquam authori ascribitur.

Fuit Pelagius natione Brito, professione monachus in Oriente, vt colligitur ex epist. 4. Chrysostomi ad Olimp. vbi de Pelagio tanquam de viro pietate illustri loquitur; vnde in Occidentem transiens errorem suum Romæ socio Cælestio & fautore Iuliano seminare cœpit. lege August. lib. de pec. orig. cap. 21. & Baron. an. 411. n. 52.

ARTICVLVS I.

Quænam fuerit doctrina Pelagij?

AVgust. eam proponit hæresi 88. & epist. 106. vbi eam in 12. articulos seu propositiones distinguit, quæ in Concilio Palæstino damnatæ fuerunt. 1. Censuit primos parentes ante peccatum fuisse non tantùm in actu primo & ratione suæ naturæ, sed reipsa, & in actu secundo obnoxios fomiti, morti, fami, siti, & aliis infirmitatibus homini connaturalibus, ita vt nequidem ex diuina ordinatione & protectione ab iis immunes existerent; peccando autem non alium defectum contraxisse, quàm auersionem ac inimicitiam Dei & reatum pœnæ.

2. Adamum peccando, sibi non posteris nocuisse: infantes nasci expertes peccati, & in eodem statu quoad iustitiam & sanctitatem in quo primi parentes conditi fuerunt: concupiscentiæ rebellionem, mortem, famem, sitim, & alias id genus infirmitates non esse pœnam culpæ, sed conditionem naturæ. Ita in quatuor primis articulis.

3. Nullos in homine viatore agnouit actus liberos naturæ virtutem excedentes, sed existimauit, supposita rerum credendarum propositione, ac notitia legis, naturam per se sufficientem esse ad credendum & operandum, quicquid ad ineundam regni cælestis hæreditatem credendum & operandum est.

Prob. 1. ex his Fausti lib. 1. de gratia cap. 1. *dicit Pelagius quod ad obtinendam salutem natura hominis sibi sola sufficit.*

Prob. 2. ex August. hæres. 88. vbi ait Pelagium & Cælestium adeo fuisse inimicos diuinæ gratiæ, vt sine hac crederent posse hominem facere omnia diuina mandata; additque Pelagium, licèt tandem coactus fuerit Dei gratiam fateri, nunquam tamen veræ gratiæ necessitatem fuisse confessum, sed nomine gratiæ, quam necessariam esse fatebatur, liberum arbitrium, & diuinam legem atque doctrinam intellexisse, qua irradiante discernemus quid credendum, sperandum, diligendum, & faciendum esset. Nota August. cum negat Pelagium veræ gratiæ necessitatem confessum fuisse, loqui de gratia interna, & quidem ex parte naturæ se tenente, eamque ad bonum præstandum roborante, si quidem admittebat gratiam legis & doctrinæ cælestis, quæ continet non modò externam prædicationem, sed internas etiam cogitationes, & illustrationes quibus proponitur & applicatur, quæque est vera gratia, sed ex parte obiecti se tenens, & ad sufficientem eius propositionem seu applicationem pertinens; item loqui de gratia hominis viatoris, quia Pelagius fortè agnouit veram gratiam naturæ vires, & facultates roborantem ac eleuantem in homine comprehensore, vt videbimus art. 2.

Prob. 3. ex art. 7. Pelagii damnato in concilio Palæst. qui erat gratiam Dei non dari ad singulos actus, nisi nomine gratiæ intelligatur liberum arbitrium, & doctrina legis, & ex ij. in quo negabat esse liberum arbitrium si Dei indiget auxilio, proindéque sentiebat repugnare vt actus aliquis liber sit, & tamen à solo libero arbitrio elici non possit, quod est negare actum liberum supernaturalem, seu natiuas liberi arbitrij vires excedentem, sed & Hieronymus in epist. ad Ctesiphontem, & August. lib. 2. contra duas epist. Pelagij cap. 5. & lib. 4. contra Iulianum cap. 8. sæpè inculcat Pelagium docuisse, necessitatem supernaturalis auxilii cuiuscunque, libertati arbitrij repugnare, adeoque omnem actum liberum naturalem, seu naturæ viribus possibilem esse.

Ex hoc principio negauit Pelagius orationis necessitatẽ ad perrumpendas etiam grauissimas difficultates & tẽtationes, ad viuendũ sine peccato, vel de cõmissis

pœnitendum vt habetur in concilio Mileuit. cap. 5. Africano cap.80. & August. epist.106. ex quo etiam manifestè sequitur repugnare diuinum præceptum, obligans hominem ad actum liberum supernaturalem, seu vires naturales liberij arbitrij superantem, cùm eo posito hic actus impossibilis sit, & omne id quod naturam eleuat ad operandum suprà suas vires, necessitatem imponat.

4. Non agnouit habitus supernaturales operatiuos, vt habitus fidei, spei & charitatis, dona Spiritus sancti habitualia, virtutes morales per se infusas; nec motiones supernaturales hominem ad operandum suprà suam genuinam actiuitatem eleuantes, cùm enim negaret actus supernaturales, ad quorum exercitium illi habitus & hæ motiones infunduntur, non est dubium quin illos habitus & has motiones etiam negauerit. Suar. proleg. 5. n. 5.

5. Nullum in homine viatore admisit auxilium internum supernaturale, ex parte naturæ ac potentiarum eius se tenens, etiam quo iuuaretur ad seruandam legem naturalem ac diuinam, & vt verbo dicam, ad credendum & operandum sicut oportet ad regnum cœlorum consequendum; seu non agnouit vllam internam gratiam ex parte naturæ se tenentem, quæ per modum principij actiui moraliter aut physicè cooperaretur cum homine eredente & bene operante, adeoque facilitatem, promptitudinem & alacritatem ad credendum ac bene operandum conferret; sed funditus negauit vllam huiusmodi gratiam homini viatori concedi, siue ad necessitatem, siue ad facilitatem bene operandi. Suar. n. 13.

Prob. quia August. hæresi 88. & alibi passim vniuersè negat Pelagium vllam veram gratiam recepisse, quod cùm de externa quæ consistit in reuelatione diuina, legislatione ac promulgatione, prædicatione, miraculis & similibus; nec de interna se tenente ex parte obiecti, qua res credendæ & faciendæ interiùs proponuntur & applicantur; saltem de interna ex parte naturæ ac potentiarum eius se tenente, ac per modum principij actiui concurrente accipiendum est. epist. 95. *siue dixerit gratiam esse liberum arbitrium, siue gratiam esse remissionem peccatorum, siue gratiam esse legis præceptum, nihil eorum dicit quæ per subministrationem Spiritus sancti pertinent ad concupiscentias tentationesque vincendas.* & lib. 1. contra duas epist. Pelag. cap. 19. *vos autem in bono opere sic putatis adiuuari hominem Dei gratiâ, vt in excitanda eius ad ipsum bonum opus voluntate, nihil eam credatis operari.* Hoc idem obiicit lib. 2. cap. 5. & seq. Item sæpè inculcat Pelagium non aliam admisisse gratiam, qua liberum arbitrium iuuetur ad bene operandum, quàm Dei legem ac doctrinam, qua discimus quid credere, sperare ac facere debemus.

Prob. 2. quia Pelagius art. ij. ponit victoriam nostram non ex Dei adiutorio esse, sed ex libero arbitrio; hoc est, victoriam tentationum, adeòque obseruationem legis diuinæ ac naturalis etiam collectiuè sine peccato, ad solius liberi arbitrij vires referendam esse.

Prob. 3. quia censuit Pelagius internam motionem liberum arbitrium præuenientem, & ad operandum inducentem, libertati repugnare, & coactionem aut necessitatem aliquam afferre. De quo August. lib. 2. in duas epist. Pelag. cap. 5. & seq.

6. Non videtur etiam admisisse gratiam internam habitualem, per quam formaliter simus intrinsecè iusti, & filij Dei adoptiui; licet enim gratiam adoptionis necessariam esse voluerit tum paruulis, tum adultis, ad ingressum regni cælestis, eamque dari paruulis per baptismum ob merita Christi, adultis autem per propria eorum merita, de quo August. lib. 6. contra Iulianum cap. 5. ac 9. non tamen censuit adoptionem hanc fieri per internam animi renouationem, seu per gratiam inhærentem. Suar. n. 5.

Prob. 1. quia August. hæres. 88. dicit Pelagium & Cælestium fuisse inimicos diuinæ gratiæ per quam diffunditur charitas in cordibus nostris, & fides per dilectionem operatur.

2. Quia docuit paruulos in eodem statu nasci, quoad iustitiam & sanctitatem, in quo Adamus creatus est, ergo cùm censuerit paruulos nasci expertes, sicut omnis culpæ, ita etiam internæ gratiæ, (dico internæ, quia non negauit nasci extrinsecùs ordinatos ad supernaturalem beatitudinem, quæ ordinatio est externa gratia) nullam in Adamo etiam ante lapsum agnouit habitualem gratiam qua formaliter sanctificaretur, & ad regni cælestis ingressum ordinaretur, ergo nec in eius posteris.

3. Augustinus vniuersè & absolutè asserit Pelagium nullam respectu hominis viatoris agnouisse gratiam, qua iuuaretur ad bene operandum, præter Dei legem ac doctrinam, qua innotescunt credenda & agenda, quæque se tenet ex parte obiecti, & ad eius propositionem seu applicationem necessaria est; hoc autem verum non est, si Pelagius recepit interioris gratiæ habitum per quem formaliter homo fiat iustus, filius Dei adoptiuus, & hæres regni cælestis; siquidem gratia hæc se tenet ex parte naturæ, ac licet eam per se immediatè non roboret aut adiuuet in tentationum victoria, & bonorum operum exercitio, remotè tamen & mediatè id præstat, quatenus connaturaliter postulat habitus supernaturales operatiuos, tanquam potentias sibi proportionatas & congruentes, & auxilia supernaturalia internæ vocationis ad harum potentiarum actus præstandos necessaria.

Neque obstat quod Patres de supernaturalibus habitibus cum Pelagio expressè ac disertè non certauerint; hoc enim certamen prætcrierunt, quia doctrina de interiori hominis per adoptionis gratiam, aliosq; habitus per se infusos renouatione, non erat tunc definita, imò nec satis nota & declarata. Suar. n. 5.

7. Agnouit tamen externam condonationem peccatorum per actum diuinæ voluntatis, eamque gratiam remissionis peccatorum nominauit.

Prob. 2. ex can. 3. Cōcilij Mileuit. in quo damnantur asserentes Dei gratiam, in qua iustificamur per Iesum Christum; ad solam remissionem peccatorum valere quæ commissa sunt, non in adiutorium ne committantur; qui canon est contra Pelagianos.

Prob. 1. ex August. epist. 94. vbi refert Pelagium docuisse necessariam nobis esse remissionem peccatorum, quia ea quæ à nobis facta sunt infecta facere non valemus; cauendis autem futuris peccatis, sine adiutorio gratiæ Dei humanam sufficere volūtatem, & epist. 95. tres gratias memorat à Pelagio receptas, scilicet liberum arbitrium, remissionem peccatorum, & legis præceptum. Item lib. de gratia Christi cap. 2. & 37. gratiæ huius confessionem Pelagio tribuit & epist. 105. arguit Pelagium, licet gratiam remissionis peccatorum admittat, non tueri gratiam sine meritis, quia hanc ex liberi arbitrij meritis concedi opinatur.

8. Nequidem ipsam gratiam legis & doctrinæ cælestis necessariam esse credidit ad obseruationem legis naturalis, quòd per naturale lumen intellectus debitè applicari & proponi possit, aliunde autem insit naturæ virtus sufficiens ad seruandam legem ipsi debitè applicatam ac propositam; solùm igitur vo-

luit doctrinam cælitus allatam iuuare, ac expeditius reddere liberum arbitrium ad seruandam legem naturalem, non quidem per modum principii actiui, sed per modum applicantis, quatenus ea irradiante, lex naturalis pleniùs, distinctiùs, & faciliùs cognoscitur. Dixi ad obseruationem legis naturalis; quia non negauit, quin diuina reuelatio necessaria esset ad credendum Deo, & diuina lex ad seruanda mandata Dei, quæ non cadunt sub legem & cognitionem naturalem; quod nemo sensatus inficiari potest. Suar. n. 2.

Prob. ex August. hæres. 88. & lib. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 8. vbi sic loquitur. *Pelagius faciliùs dicit impleri quod bonum est si adiuuet gratia; quo additamento significat hoc se sapere, quod etiamsi Dei defuerit adiutorium, potest, quamuis difficilius, implere bonum per liberum arbitrium.* Itidem lib. 1. de gratia Christi cap. 7. & epist. 105. 106. & 107.

9. Licet admiserit aliquam gratiam materialiter, nempè diuinam legem ac doctrinam, illiusque applicationem seu propositionem internam & externam, ac remissionem peccatorum, quæ in se sunt gratiæ, cùm sint beneficia naturæ indebita; nullam tamen admisit formaliter, hoc est cui formalem rationem gratiæ, seu doni gratuiti ascriberet; siquidem diuinæ legis & doctrinæ irradiationem, ac remissionem peccatorum ex liberi arbitrij meritis sequi opinatus est, adeóque non esse donum gratuitum, sed meriti præmium.

Prob. ex art. 8. per Palæstinum concilium damnato, in quo habetur *gratiam propter merita nostra dari*; & art. 12. in quo habetur, *pœnitentibus veniam non dari secundùm gratiam & misericordiam Dei* (hoc est omnino liberaliter & gratuitò) *sed secundum meritum & laborem eorum qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia*: quam doctrinam licet in dicto concilio specie tenus reuocauerit, reuera tamen numquam retractauit, vt constat tum ex August. epist. 36. 37. 105. & sequentib. lib. 1. de gratia Christi cap. 31. & 37. lib. 2. de pecc. orig. cap. 5. tum ex principio Pelagianorum, de quo August. lib. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 8. & 9. scilicet, *initium nostræ salutis ex nobis esse, cœpti meritum perficiendi gratiam consequi*; ex quo infert August. lib. 1. contra Iulianum cap. 18. & lib. 4. cap. 3. hominem esse priorem in dando vt retribuatur ei, gratiam non esse gratiam, quia non est gratuita, quod & aliis locis frequens repetit.

Denique generalis, etiam concursus ad actiones liberas necessitatem inficiatus est, vt infrà prob. art. 6.

Cæterùm Pelagius principio quidem apertè ac sine fuco gratiam negauit, postea verò metu anathematis in ipsum torquendi, gratiam confessus est quæ daretur sine meritis, & à qua esset potestas bene operandi, sed nomine gratiæ intelligibat liberum arbitrium, & alias facultates ad eius vsum necessarias, vt vim intelligendi, consultandi, ratiocinandi &c. teste August. hæres. 88. epist. 95. Hieron. epist. 139. quæ fraus cùm à Patribus detecta & damnata fuisset, addidit liberum arbitrium iuuari per gratiam ab eo distinctam, & supernaturaliter à Deo concessam; hac verò gratia intelligebat diuinam legem, quæ tanquam lucerna viam ostendit, & quid sit agendum, aut fugiendum ob oculos ponit. Denique cum redargueretur quod in sola lege gratiam constitueret, aliam quoque gratiam adiunxit, quam apud August. lib. 1. de gratia cap. 1. & 7. his verbis declarat; *nos imperitissimi homines putant iniuriam diuinæ gratiæ facere; quam nos non in lege tantummodo, sed & in Dei adiutorio esse confitemur, adiuuat enim nos Deus per doctrinam & reuelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne præsentibus occupemur, futura demonstrat, dum Diaboli pandit insidias, dum nos multiformi & ineffabili dono gratiæ cælestis illuminat.* & cap. 2. dicit *Christum ad non peccandum nobis dedisse adiutorium, quia iustè viuendò, iustéque docendo nobis reliquit exemplum*, & cap. 10. dicit *per promissionem futuræ gloriæ operari Deum in nobis velle quod bonum & sanctum est, dum nos tantummodo præsentia diligentes, futuræ gloriæ magnitudine, & præmiorum pollicitatione succendit*, sed his verborum ornamentis & inuolucris, non aliud quàm Dei reuelationem, legem & doctrinam significauit, vt notat August. cap. 7. Itaque à Patribus damnatus est, non quia his donis, gratiæ rationem ac nomen tribuerit, sed quia præter hæc nullum ex parte naturæ gratiæ auxilium, quo interiùs roboraretur & iuuaretur, admitteret; vnde August. cap. ij. *nos eam gratiam volumus, isti aliquando fateantur, qua futuræ gloriæ magnitudo non solùm promittitur, sed etiam creditur & speratur*, sed vt hæc fiant explicatiora, & contrariæ difficultates enodentur, sit.

ARTICVLVS II.

An Pelagius supernaturalem hominis beatitudinem admiserit?

PElagius distinxit inter regnum cœlorum, & vitam æternam; siquidem paruulos non baptizatos vitam æternam consecuturos esse docuit, non autem regnum cælorum; August. hæres. 88. & epist. 106. & lib. 1. de pecc. merit. cap. 18. & 20; Item baptismum omnibus siue paruulis, siue adultis esse necessarium ad ingressum regni cœlorũ, Iuxta hæc Christi Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit &c. August. lib. 2. contra duas epist. Pelagij, cap. 5. lib. de origine animæ cap. 9. & lib. 3. cap. 13. non verò ad æternæ vitæ consecutionem: sensit ergo genus hominum prouidentiæ diuinæ ordinatione ad regnum cœlorum destinatum fuisse, regnum hoc per peccatum primi parentis tum ipsi, tum eius posteris clausum fuisse, per Christum verò mediante baptismo reseratum, Suar. proleg. 5. cap. 3. n. 1.

2. Per æternam vitam intellexit naturalem beatitudinem ab omni motu afflictiuo animi & corporis immunem, cuius compotes suis facultatibus secundùm ordinem ac præscriptum rectæ rationis absque vllo Dei supernaturali auxilio per totam æternitatem indesinenter vterentur; quod hæc beatitudo humanæ naturæ innocenti, qualem in paruulis sine baptismo decedentibus agnoscebat, connaturaliter deberetur. Suar. cap. cit. n. 3.

3. Per regnum cœlorum beatitudinem supernaturalem, hoc est indebitam homini & improportionatam eius naturæ intellexit, alioqui paruulos peccati originalis, adeoque omnis culpæ suo iudicio expertes, defectu redemptionis Christi per baptismum applicatæ, ab eo non exclusisset. In quo autem beatam vitam regni cælorum, à beata vita paruulorum sine baptismo decedentium differre censuerit, incertum est, fortè voluit solùm discrepare 1. *penes* locum quod illa in cœlo, altera in terris ducenda sit. 2. *penes* sublimiorem Dei cognitionem, non quidem per intuitiuam visionem, sed per specialem reuelationem & illustrationem. 3. *per amorem* Dei perfectiorem huic cognitioni respondentem. 4. *ratione* voluptatis suauioris & excellentioris. 5. *ratione* societatis Angelorum, ita tamen vt omnes actus & dotes quibus hæc vita cõtinetur, sint in substantia naturales, adeoque actus hominum viatorum, quibus ad eam tanquam mediis ad vltimum finem perducuntur, licet intrinsecè ac substantialiter naturales, cum ea proportionem habeat.

Quod si beatitudinem regni cælestis in intuitiua diuinæ essentiæ visione constituit, eamque intrinsecè & entitatiuè supernaturalem esse censuit, ideo supernaturalitatem hanc ei concessit, quia necessaria est; actibus autem eius meritoriis negauit, quia debent esse liberi, cùm tamen existimauerit actum intrinsecè supernaturalem libero arbitrio subiacere non posse. Suar. n. 4.

4. Constat igitur Pelagium agnouisse aliquam veram ac propriam gratiam, hoc est Dei beneficium homini planè indebitum, & naturalem eius conditionem excedens, scilicet beatitudinem, quæ nomine regni cælestis in sacris literis significatur, & ordinationem seu directionem hominis ad illam; licet dubium sit an aliquos actus & habitus intrinsecè supernaturales admiserit. Suar. n. 1. 3. & 4.

5. Cæterum turpiter allucinatus est, sentiendo aliud per regnum cælorum, aliud per æternam vitam in scriptura significari, illud amissum fuisse in Adamo, & in Christo recuperatum, non hanc; siquidem scriptura his nominibus idem significat, nec minus ait Christi redemptionem ad æternam vitam obtinendam necessariam esse, quàm ad obtinendum regnum cælorum Ioan. 6. *Nisi manducaueritis carnem filij hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem & bibit meum sanguinem habet vitam æternam.* Lege August. lib. 1. de peccat. meritis cap. 18. & 20.

ARTICVLVS III.

An Pelagius interioris gratiæ auxilium necessarium esse censuerit, vt possimus bene operari?

Per interioris gratiæ auxilium intellige pias motiones intellectus & voluntatis; quas Spiritus sanctus in nobis sine nobis operatur, & quibus nos ad bene operandum interiùs hortatur & adiuuat.

Augustinus lib. de gratia Christi cap. 14. & 47. tria in nobis distinguit, scilicet posse, velle, & agere, aitque Pelagium admisisse gratiam quæ adiuuet possibilitatem voluntatis atque operis; non verò quæ ipsam voluntatem, & actionem iuuet, id est ipsum velle & agere. Ex quo recentiores Thomistæ concludunt, Pelagium initio quidem negauisse gratiam internæ vocationis & inspirationis dantem posse, seu necessariam ad constituendum hominem potentem bene operari; postea tamen Augustini & aliorum patrum argumentis conuictum eam recepisse, tresque status in eius errore distinguunt, primum in quo absolutè negauit interioris gratiæ ad operandum necessitatem; secundum in quo eam verbo tenus & fictè recepit; tertium in quo eam reipsa concessit, sed ad posse, non etiam ad velle & agere.

Conclus. Pelagius nunquam admisit internam gratiam vt necessariam etiam ad posse bene operari; seu ad complendam bene operandi potentiam Suar. n. 7.

Prob. 1. quia solum ait August. loc. cit. Pelagium admisisse gratiam quæ adiuuet possibilitatem voluntatis & operis, aliud autem est iuuare, aliud potentiam seu vim sufficientem dare; & cap. 14. scribit. Pelagium *in natura posuisse, posse venire, vel etiam, vt modo dicere cœpit, in gratia qualemlibet eam sentiat*, quibus verbis non significat Pelagium sententiam suam retractasse, sed solum nescio quam gratiam addidisse, quæ potestatem in natura iam existentem adiuuaret.

Prob. 2. Pelagius nunquam recessit ab ea sententia qua posuit gratiam solùm dari ad facilius operandum, ergo nunquam concessit eam esse necessariam ad complendam bene operandi potentiam. Ant. constat ex dictis art. 1. n. 8. Conseq. prob. quia gratia dãs facilè operari, distinguitur ab ea quæ dat posse, vt supponit August. locis citatis; quemadmodum apud Philosophos & Theologos habitus dans posse operari, alius est ab eo qui solùm dat facilè operari, prior est necessarius ad operandum simpliciter non autem posterior, sed solùm ad operandum certo modo, putà expeditè & facilè.

Infer, Pelagium non admisisse gratiam sufficientem, quam fides docet omnibus concedi, siquidem hæc necessaria est ad posse, ita vt sine illa non adsit virtus sufficiens ad bene operandum, nec solùm difficilis sit operatio per se conferens ad æternam gloriam, sed impossibilis. Suar. n. 8.

ARTICVLVS IV.

An Pelagius interioris gratiæ auxilium admiserit saltem vt facilè possimus bene operari?

Affirmant permulti Theologi, idque colligunt ex his Pelagii verbis apud August. lib. de gratia Christi cap. 7. *Nos Dei gratiam non in lege tantùm, sed & in Dei adiutorio esse confitemur, adiuuat enim nos Deus per doctrinam & reuelationem, dum cordis nostri oculos aperit, dum futura demonstrat, dum Diaboli pandit insidias, dum nos multiformi & ineffabili dono gratiæ cælestis illuminat*; item ex cap. 10. vbi Pelagius ait, *Spiritum sanctum præmiorum pollicitatione nos succendere, reuelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem voluntatem suscitare, omne quod bonum est nobis suadere.* Item ex cap. 24. & 47. & ex his epist. 107. versus finem, *quomodo dicitur gratia Dei esse in natura liberi arbitrij, vel in lege atque doctrina, cùm & istam sententiam Pelagius ipse damnarit, proculdubio confitens gratiam Dei ad singulos actus dari, eis vtique qui iam libero arbitrio vtuntur.*

Conclus. Pelagius interioris gratiæ auxilium nusquam admisit, etiam ad facilè operandum.

Prob. 1. ex August. lib. de gratia Christi cap. 37. & lib. 2. de pecc. orig. cap. 8. 9. 16. 17. & lib. de gratia & libero arbitrio c. 11. vbi admonet cautè legenda esse verba Pelagij, *quia tantò fallit occultius, quantò ea exponit versutiùs*, sub ambigua generalitate gratiæ, quid sentiat abscondens, & sub encomiis gratiæ inuidiam fugiens.

2. *In lib. de gratia Christi* cap. 2. scribit Pelagium, licet aliquando professus fuerit gratiam ad singulos actus dari, nunquàm id de vera interna gratia, quæ datur per administrationem spiritus internam, intellexisse, sed quia in singulis momentis potest homo iuuari memoria exempli, & remissionis præteritorum peccatorum, & promissionis æterni præmii, in quibus gratiæ adiutorium constituebat. & cap. 7. ex citatis Pelagii verbis colligit eum illam gratiam confiteri, qua demonstrat & reuelat Deus quid agere debeamus, non qua donat & adiuuat vt agamus, itidem cap. 10. 13. 31. & 41.

3. *In lib. de prædest. SS.* cap. 1. refert Massilienses agnouisse veram gratiam excitantem, in eoque à Pelagio dissensisse; ergo vult Pelagium hanc gratiam negasse. & lib. 1. contra duas epist. Pelag. cap. 18. Iulianum, quia dixerat hominem in bono opere à Dei gratia iuuari: in malum, verò diabolicis suggestionibus incitari, sic redarguit, *vos in bono opere sic putatis adiuuari hominem gratia Dei, vt in excitanda eius ad bonum voluntate nihil eum credatis operari, quod satis ipsa tua verba declarant; cur enim non dixisti hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dixisti in malum Diaboli suggestionibus incitari?*

Prob. 2. ex epistola Pelagii ad Demetriadem, quam solam habemus ex eius scriptis ab Augustino memo-

ratis, quæque extat in 2. tomo operum August. in hac enim maximè visus est gratiam cōfiteri, teste August. lib. 1. de gratia Christi cap. 22. 27. 37. & seq. ad 40. & tamen nullus ibi locus inuenitur, vbi gratiam internam mouentem seu excitantem apertè admittat; imò cum liberi arbitrij vires deprædicet, scripturæ lectionem, præceptorum & promissionum Dei memoriam, exemplorum considerationem, & similia enixè commendet, interioris tamen auxilij ad benè operandum inclinantis nusquam meminit.

Ob. Pelagius admisit internam illuminationem, excitationem, & suasionem, his autem interioris gratiæ auxilium continetur.

Resp. his omnibus internam rerum credendarum & faciendarum reuelationem, ac propositionem intelligit, quæ se tenet ex parte obiecti, & ad sufficientem eius applicationem necessaria est; non autem internas motiones intellectus & voluntatis, quibus, supposita doctrinæ fidei & diuinæ legis propositione, & applicatione requisita ex parte obiecti, homo ad credenda mysteria fidei, & implendam legem diuinam excitatur & adiuuatur. Pelagius mysteriorum fidei & diuinæ legis reuelationem tum externam tum internam, ac sufficientem earum propositionem & applicationem admisit, eamque gratiam, hoc est beneficium naturæ indebitum esse censuit, vt reuera est, sed ad legem ac doctrinam pertinens, præter quam necessariæ sunt præmotiones intellectus & voluntatis quibus voluntas alliciatur & roboretur ad doctrinam fidei recipiendam, & diuinam legem obseruandam, quas motiones Pelagius nunquam recepit. Aiebat teste August. epist. 107. *Deum per legem & scripturam suam operari vt velimus; operari quantum in ipso est vt velimus, cùm nobis nota fiunt eius eloquia*, hoc est, ad credendum & operandum, quidquid credendum & faciendum est ad supernaturalem beatitudinem obtinendam, sufficere notitiam doctrinæ fidei ac diuinæ legis. Ita Suar. n. 17.

Tantum abest vt Pelagius præter notitiam diuinæ legis & doctrinæ, gratiam internæ vocationis & inspirationis agnouerit, vel vt simpliciter velimus, vel vt faciliùs, promptiùs & alacriùs velimus credere ac bene operari, & reipsa credamus & operemur quidquid credendum & operandum est ad ingressum regni cælestis, vt nequidem sine læsione libertatis infundi posse crediderit, Suar. n. 17.

ARTICVLVS IV.

An Pelagius gratiam diuinæ legis & reuelationis ad salutem necessariam esse voluerit?

PRIMA CONCLVSIO. Censuit Pelagius non modo diuinam reuelationem necessariam esse ad fidem diuinam, & notitiam diuinæ legis ad diuinam legem obseruandam, quod euidens est, sed præterea finem & obseruationem diuinæ legis ad salutem supernaturalem, seu regni cælestis ingressum necessariam esse, de quo art. 2. Non verò ad custodiam legis naturalis, & æternam viam seu beatitudinem naturalem obtinendam. *prob.* quia ex eius mente posset homo sine adminiculo diuinæ reuelationis & doctrinæ, per naturæ vires Deum ac legem naturalem cognoscere, legem hanc integrè seruare, adeoque coram Deo innocens, iustus, & sanctus esse, si quidem *factores legis iustificabuntur.* Rom. 2. & vitam æternam consequi, cum hæc naturalem legem seruantibus promissa fuerit Matth. 19. Diuina igitur reuelatio & doctrina vim sufficientem ad hos effectus non tribuit, sed supponit, neque dat vt simpliciter possimus velle naturalem legem collectiuè seruare sine peccato, ac reipsa velimus & seruemus, sed vt possimus facilè, promptè, & alacriter velle illam seruare, ac reipsa velimus & seruemus. Ita Suar. n. 20.

ARTICVLVS V.

Quomodo Pelagius admiserit gratiam necessariam ad posse, non ad velle & operari?

OStensum est art. 3. Pelagium admisisse aliquam gratiam quæ necessaria sit vt possimus, non autem vt velimus bene operari; nunc quærimus de qua gratia, & quomodo id intellexerit.

Thomistæ recentiores, qui sentiunt Pelagium Augustini, & cæterorum patrum argumentis victum, gratiam internæ vocationis & inspirationis recepisse, consequenter docent eum censuisse gratiam hanc necessariam quidem esse vt possimus credere & bene agere, non autem vt velimus. Augustinus, inquiunt, omne gratiæ auxilium quo instructi possumus velle & non velle, seu quod relinquit nobis indifferentiam ad consentiendum & non consentiendum, nominat auxilium ad posse; quod autem voluntatem determinat ad consentiendum, ita vt implicet eam moueri & pulsari tali auxilio quin consentiat, nominat auxilium ad velle. Pelagius admisit auxilium ad posse, illiúsque necessitatem ad constituendum hominem in actu primo ad volendum & consentiendum; non verò auxilium ad velle, hoc est motionem qua sic trahitur & determinatur ad consentiendum, vt ea posita non valeat consensum continere, quam præmotionem seu prædeterminationem physicam indigitant. Itaque tota controuersia de auxilio gratiæ, inter Augustinum cæterosque patres & Pelagium, tandem reuocata est ad quæstionem de auxilio efficaci; & quidem Pelagius sufficientem gratiam admisit, eamque ad complendam potentiam voluntatis necessariam esse voluit, non verò efficacem, hoc est nuperam illam præmotionem seu prædeterminationem, modernorum Thomistarum ingenio cusam. ita illi.

Refutatur commentatio hæc 1. quia Pelagius nullam internæ vocationis gratiam admisit siue sufficientem siue efficacem, siue necessariam, siue vtilem, nec sine læsione libertatis cōcedi posse censuit vt art. 4. probauimus, 2. *licet inter* patres & Pelagium controuersia fuerit de gratia efficaci, hoc est consensum voluntatis reipsa ferente, cùm eam Pelagius negaret, imò & sufficientem, hoc est petentem consensum voluntatis eam mouendo & alliciendo ad consentiendum, sed non impetrantem: non tamen de modo efficacitatis, quæ disputatio inter orthodoxos versatur, non inter hos & hæreticos. 3. *quia sine* fundamento dixerit Augustinus, neminem Christianum esse posse nisi gratiam quam Pelagius inficiabatur admitteret, cùm maior & sanior pars Theologorum orthodoxorum cum S. Thoma, physicam illam voluntatis præmotionem, vt fictitiam & improbabilem amoliatur.

Dicendum igitur est Pelagium admisisse gratiam ad posse bene operari, non etiam ad velle & agere, quia solùm admisit gratiam applicantem & ostendentem obiectum, putà sufficientem propositionem mysteriorum fidei & diuinæ legis, non etiam gratiam ex parte naturæ se tenentem ac dantem illi vim operandi, putà supernaturales habitus operatiuos in intellectu & voluntate residentes, vt fidei, spei, charitatis, &c. & auxilium gratiæ actualis, hoc est actuales illuminationes & impulsiones voluntatis, quibus hæc voluntas ad consentiendum inclinatur: quia vt ipse opinabatur intellectus & voluntas, supposita rerum credendarum & agendarum propositione & applicatione quæ ex parte obiecti requiritur, possunt innata virtute, ac sine vllo auxilio supernaturali &

indebito, exercere eos actus ad quos habitus & motiones supernaturales aduocantur, & consequenter gratia legis & doctrinæ non influit per modum principij actiui etiam moralis, id est hortantis & impellentis, cum voluntate, dum reipsa vult & consentit, quia se tenet ex parte obiecti, non verò ex parte potentiæ.

Atque hanc gratiam legis & doctrinæ cælestis, voluit quidem ex parte obiecti necessariam esse vt possimus Deo credere, ac positiuam Dei legem implere, cùm prius sit Deum aliquid reuelare & iubere, quàm nos Deo credere & obtemperare, non verò ad seruandam legem naturalem, quia possumus per innatam ratiocinandi vim eam cognoscere, sed solùm vtilem, quia eius subsidio legem naturalem distinctiùs, pleniùs & faciliùs cognoscimus, & consequenter in nobis liberè excitamus internas motiones intellectus & volũtatis, quibus inflectamur & determinemur vt velimus eam seruare, ac reipsa seruemus. Suar. n. 10. & ij. lege August. lib. de gratia Christi cap. ij. & 47.

Itaque licet Pelagius specie verborum magis impugnauerit gratiam efficacem quàm sufficientem, reipsa tamen vtramque de medio sustulit. Efficacem enim, qua Deus ita interius suadet vt persuadeat, ita mouet vt assensum accommodet, vt August. loquitur, disertè negauit tanquam libertati repugnantem: Sufficientem verò, licet verbo tenus receperit, aiens Deum sua reuelatione, doctrina & lege sufficienter ostendere viam salutis, vt possimus eam amplecti & tenere, reipsa tamen eam negauit, cùm nullam gratiam præter doctrinam ac legem diuinam admiserit, sufficiens autem gratia non sit hæc doctrina, sed interna motio diuinitus illapsa, qua voluntas excitatur ad credendum, & bene operandum, quam etiam motionem libero arbitrio aduersari censuit, adeóque reiecit.

ARTICVLVS VI.

An Pelagius necessitatem diuini concursus generalis ad humanas actiones negauerit?

AFfirmant Bellarm. lib. 4. de gratia & lib. arbitrio, cap. 4. Abul. Matth. 19. q. 178. & q. 179. Suarez incertum hoc & indefinitum relinquit, quasi argumentorum vtriusque partis æquilibrium, partis alterius decisionem prohibeat. Didacus Aluarez, & alij iuniores Thomistæ dicunt Pelagium admisisse quidem generalem Dei concursum concomitantem, quo Deus actu cooperaretur cum causis secũdis operantibus, non verò antecedentem, quo præoperatur vt operentur, applicando eas ad agendum priùs ordine naturæ quàm agant, quem concursum nomine præmotionis & prædeterminationis physicæ appellant.

PRIMA CONCLVSIO. Pelagius negauit generalem Dei concursum esse homini necessarium ad operandum, siue bene, siue malè, siue indifferenter operetur.

Prob. 1. ex patribus. Hieron. in epist. ad Ctesiphontem; Pelagium sic loquentem facit, *libero arbitrio contenti sumus, neque vltra Dei indigemus auxilio, ne si indiguerimus, liberum frangatur arbitrium; recede à me: non habeo te necessarium, dedisti enim mihi semel arbitrij libertatem vt faciam quid voluero, quid rursum te ingeris, vt nihil possim facere, nisi tu in me tua dona compleueris: nunquid si voluero mouere digitum, mouere manum, ambulare &c. semper mihi auxilium Dei erit necessarium*; & lib. 1. contra Pelag. qui dialogismum continet inter Atticum, id est Hieronymum, & Critobulum, id est, Pelagium, Critobulus ait, *si in bonis operibus cooperetur Deus, non est meũ sed eius qui adiuuat; si absque Deo, & nisi per singula ille iuuerit, nihil possum agere, nec pro bonis me operibus iustè coronabit, neque affliget pro malis, (defectu libertatis) sed in vtroque suum vel recipiet, vel damnabit auxilium*: hîc agitur de auxilio diuino ad bona & mala opera, quod aliud esse non potest quàm generalis concursus, cum Deus speciali auxilio ad mala non concurrat; Affirmat Atticus auxilium hoc ad omnia & singula opera siue bona siue mala necessarium esse, negat Critobulus ad vllum opus, siue bonum, siue malum interuenire, quia libertatem tolleret.

August. lib. 4. contra Iulianum cap. 3. sub finem ait, *etiam ipsa opera quæ faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius qui bene vtitur malis, ipsorum autem esse peccata, qui bona malè faciunt*; quibus significat peccata infidelium esse à Deo, non vt à causa particulari per speciale auxilium, sed vt à causa vniuersali per generalem concursum; & cùm id concludat contra Iulianum & alios Pelagianos, sequitur eos id negauisse, & lib. de gratia Christi cap. de Pelagio dicit, *voluntatem & actiones nostras esse asserit, atque ita nobis tribuit, vt nonnisi à nobis esse contendat*. Paulus Orosius lib. de arbitrij libertate, quem aduersus Pelagium, August. & Hieron. temporibus scripsit, circa medium ait, *Pelagium constituisse gratiam in solo libero arbitrio generaliter hominibus concesso, & negasse non solùm illam gratiam quam Deus largitur Ecclesiæ suæ, sed etiam generalem cooperantem gratiam, quam Deus per dies & momenta cunctis & singulis ministrat*; per quam generalem gratiam non aliud quàm Dei concursum generalem intelligit.

Sed & D. Thom. in 2. d. 28. q. 1. art. 3. corp. apertè significat Pelagium reiecisse generalem Dei concursum.

Prob. 2. ex his Pelagij art. 10. *non est liberum arbitrium si Dei indiget auxilio, quoniam in propria voluntate habet vnusquisque facere & non facere*, quibus vniuersaliter & absolutè statuit diuini auxilij cuiuscunque necessitatem libertati obstare, & causam affert, quòd libera voluntas plenum ac perfectum suæ actionis dominium habeat, adeoque in eius exercitio à nullo pendeat, & in epist. ad Demetriadem, scribit, *homines sine Deo operando, virtute ostendere quales à Deo facti sint*.

Prob. 3. quia eadem ferè difficultas est in conciliando perfecto vsu libertatis cum necessitate generalis concursus ad quascunque actiones, & in eo conciliando cum necessitate gratiæ ad actiones supernaturales vt docet Suar. proleg. 5. c. 4. n. 4. ergo si Pelagius hac difficultate superatus negauit gratiæ necessitatem, eadem quoque fractus negauit generalis concursus indigentiam.

Infer. Pelagium non modò agentibus liberis, sed etiam necessariis seu libertate carentibus independẽtiam à generali concursu ascripsisse, siquidem causæ necessariæ tam sunt completæ ad operandum in ordine suo, id est in ratione causæ secundæ, quàm liberæ: ergo si virtus causæ liberæ per se sufficit ad operandum sine immediato concursu causæ primæ, per se quoque ad id sufficit virtus causæ necessariæ. Neque refert quòd causa libera, quatenus libera & arbitraria est, magis videatur independens ac sibi sufficiens; non enim propterea magis potens & completa est ad operandum in suo ordine quàm causa naturalis, nec proinde magis operari potest sine immediato concursu causæ primæ in eius actionem influentis.

Ob. 1. patres confutant Pelagium, ostendendo necessitatem, non generalis concursus causis secundis

proportionati, & ex naturali Dei prouidentia ipsis debiti, sed gratiæ seu auxilij indebiti, & ex supernaturali Dei prouidentia misericorditer concessi, ergo Pelagius generalem Dei concursum non impugnauit.

Resp. nego Ant. cuius falsitas ex eorum testimonijs pro hac conclusione allatis, & pro sequenti afferendis in apertum prodit; cùm ex iis constet patres & generalis concursus ad omnia opera, & gratiæ ad opera supernaturalia necessitatem contra Pelagium propugnasse.

Ob. 2. August. lib. 5. genes. ad lit. cap. 20. refert. hunc erroré, nec tamen inter eius fautores pelagium numerat. Resp. satis est quod hæres. 88. eum Pelagio tribuat.

Ob. 3. potuit Pelagius, admissa generalis concursus indigentia, negare dependentiam bonorum operum à speciali Dei regimine ac prouidentia per auxilium gratiæ, sicut Durandus in 2. d. 1. 4. 5. gratiam recipit, & tamen concursum generalem repudiat.

Resp. id quidem potuisse sed non præstitisse, vt ex citatis eius verbis liquet.

Ob. 4. si Pelagianum & hæreticum est, diuini cócursus generalis necessitatem ad omnes causarum secundarum operationes inficiari, Durandus Pelagianus & hæreticus fuit.

Resp. in hoc fuisse Pelagianum & hæreticum, non quidem formaliter defectu pertinaciæ, sed materialiter & obiectiuè; quia non tantùm gratiæ ad opera supernaturalia, sed diuini concursus generalis ad omnes & singulas causarum secúdarum operationes necessitas, in concil. Palæst. definita est, cum ibi damnatæ sint Pelagij propositiones, quibus vtriusque necessitatem inficiabatur.

SECVNDA CONCLVSIO. Commentum est Theotericorum Thomistarum, quòd Pelagius admiserit concursum concomitantem, id est actualem Dei influxum in omnes & singulas operationes causarum secundarum, & solùm negauerit concursum antecedentem, id est physicam prædeterminationem, qua diuinitus applicentur ad operandum.

Prob. 1. Pelagius præmotionem hanc non agnouit, ergo per diuinum concursum quem reiecit, præmotionem hanc non intellexit. Ant. prob. quia nullum eius vestigiú excitat siue in scriptis patrum & Conciliorum aduersus Pelagium, siue in scriptis ipsius Pelagij quæ supersunt; necdum priscis illis temporibus, diuinum auxilium siue generale ad operandum, siue speciale ad bene operandum, hac larua personatum fuerat.

Prob. 2. quia verba Pelagij, quibus in prima conclusione suasimus eum negauisse generalem Dei concursum, actualem Dei cooperationem cum causis secundis actu operantibus præ se ferunt, non verò motionem ac præparationem earum ad opus.

Nota; quando verba patrum & conciliorum, quibus necessitatem auxilij diuini affirmant, generalia sunt, accipi debent & de auxilio generali ad omnes & singulos actus, & de speciali ad actus supernaturales; quando autem vtuntur nominibus gratiæ, inspirationis, illuminationis, & vocationis per Spiritum sanctum, aliisque similibus, de auxilio speciali seu indebito & supernaturali exponendi sunt. Suar. n. ij. ita S. Thom. lect. 1. in Ioan. 15. exponit hæc Christi verba, sine me nihil potestis facere; *opera*, inquit, *nostra aut fiunt virtute naturæ, aut ex gratia diuina; si virtute naturæ, cum omnes motus naturæ sint à verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moueri potest sine ipso; si virtute gratiæ, cùm ipse sit author gratiæ, nullum opus meritorium sine ipso fieri potest*, fateor tamen patres nomen gratiæ interdum latiùs vsurpare, ad significanda etiam beneficia naturalia, vt ostensú est disp. 1. q. 1. art. 1. sed ex materia subiecta diiudicandum est, vtrum strictè, an latè accipiant.

QVÆSTIO III.

De errore Semipelagianorum.

ARTICVLVS I.

Origo erroris Semipelag.

CVm August. in libris aduersùs Pelagium statuisset diuinam gratiam & necessariam esse ad piè sanctéque viuendum, & omnino gratis dari, non verò ex meritis antecedentibus, adeoque totum salutis negotium ad diuinam prædestinationem esse reuocãdum: hinc aliqui sumpserunt errandi occasionem, aientes per prædestinationem ac reprobationem liberum tolli arbitrium, & quasi fatalem necessitatem actionibus humanis imponi, solam gratiam ad salutem sufficere, nec piè viuentibus prodesse opera bona si reprobati sint, nec peccantibus obesse peccata si prædestinati; cuius hæresis assertores nominati fuerunt prædestinati. Ita Sigebertus in chronico an. 415. Quidam igitur ex Catholicis, vt media via ingrederentur, & negotium salutis partim gratiæ, partim naturæ committerent, aliquid libero arbitrio tribuendum censuerunt; quo prædestinatio & effectus eius tanquam fundamento niterentur, & consequenter asseruerunt gratiæ initium ex libero arbitrio petendum esse, seu quod idem est, primam gratiam ex præuio bono vsu liberi arbitrij omnem gratiam antecedente nobis concedi, adeoque gratiam ad piè sanctéque viuendum, & salutem obtinendam necessariam esse, in quo à Pelagio dissenserunt, non tamen dari gratis sed ex operibus, in quo eius doctrinæ subscripserunt, adeoque Semipelagiani, & reliquiæ Pelagianorum dicti sunt, ita Hilarius & Prosper, qui omnium primi hunc errorem propalauerunt; in epistolis ad August. & ipse August. lib. de prædest. sanct.

S. Thom. Semipelagianos communi nomine Pelagianos appellat. 2. 2. q. 6. art. 1. 1. p. q. 23. a. 5. vbi ait *Pelagianos posuisse initium benefaciendi ex nobis, consummationem autem ex Deo*, & lib. 3. contra gentes cap. 149. vbi ait. *Pelagianorum errorem fuisse, auxilium merentis gratiæ esse ex nostro merito, ac proinde initium Iustificationis esse ex nobis, consummationem autem ex Deo*, & cap. 152. vbi ait, *posuisse initium fidei ex nobis*, itidem quodlib. 1. art. 7.

August. lib. de prædest. SS. cap. 4. scribit se hunc errorem impugnasse, priusquam Semipelagiani exorti essent, nempè in lib. 1. ad Simplicianum q. 2. epist. 47. quæ præfigitur lib. de correptione & gratia item epist. 105. & 106.

ARTICVLVS II.

Quandonam Semipelagianismus incœperit?

1. AVgust. lib. 2. in duas epist. Pelagian. cap. 28. & seq. indicat Iulianum & Cœlestium, earum authores, sensisse *gratiam dari ad perfectionem boni operis, & dari propter initium boni propositi, quod est à Deo & libero arbitrio, perficiendi gratiam consequi ad meritum bene incipiendi*. & lib. 4. contra Iulianum cap. 3. eum reprehendit, quia dixerat *hominem per se incipere sine gratia, quod perficit gratia*, & epist. 105. de quibusdam Pelagianis, *ita fatentur ad habendam vel faciendam iustitiam diuinitus hominem iuuari, vt sui præcedat aliquid meriti, suo putantes præire merito illum de quo audiunt, quis prior dedit illi & retribuetur ei.*

At licet hi Pelagiani sententiam Pelagii vel fcipsa, vel saltem in modo loquendi temperauerint, à posterioribus tamen Semipelagianis lõgo interuallo dissiti fuerunt. 1. *enim* institerunt præcipuis Pelagij erroribus, & cum eo censuerunt posteros Adami nasci expertes orig. culpæ, æquè paratos ac potentes esse ad seruandam legem ac ipse fuit ante peccatum, &c. quæ refutat August. in libris contra Iulianum, & duas epist. Pelag. & lib. de perfecta iustitia: quibus tamen Semipelagiani non se implicuerunt. 2. *dubitabat* August. qualem gratiam ad perfectionem operum requirerent, & an necessariam esse vellent, an solùm vtilem, vt declarat lib. 1. in duas epist. Pelag.

2. Vitalis contra quem scripsit August. epist. 107. videtur Semipelagianismum inchoasse, siquidem aiebat fidem ex libero arbitrio esse, non ex motione gratiæ, neque esse donum Dei, sed esse in nobis à nobis.

At. 1. *non constat* quandonam Vitalis errorem hunc seminauerit, & an August. epistolam ad eum scripserit ante librum de prædest. SS. quem in Semipelag. edidit. 2. *in principio* libri de præd. SS. expressè dicit Semipelagianos à Pelagio discessisse, id autem non ait de Vitali in epist. ad ipsum. 3. *Vitalis* in Africa errare cœpit; nec eius error Semipelagianorum erroribus annumeratur.

3. Massilienses presbyteri creduntur huic sectæ initium dedisse, quo tempore in Gallia turbari, & aduersus Augustini doctrinam insurgere cœperunt; quemadmodum referunt Hilarius Arelatensis Episcopus, & Prosper Aquitanus, Episcopus Regiensis, qui floruerunt an. 445. in suis ad August. epistolis. Prosper dicit claros, egregios, & omnium virtutum studiosos fuisse, ad authoritatem talia sentientium se imparem esse, sed quia nec Hilarius, nec Prosper eorum nomina referunt, ideo hic error aliis iure, aliis immeritò tribuitur.

ARTICVLVS III.

De præcipuis Semipelagianismi assertionibus.

p. 1. De Cassiano & Fausto.

IOannes *Cassianus*, Chrysostomi primùm diaconus, deinde apud Massiliam in Gallia presbyter, qui floruit anno 440. & tempore memoratæ perturbationis Massiliæ degebat, doctrinam hanc tradit & tuetur, vt constat ex eius libro 12. de Institutis renunciantium, cap. 11. & seq. & collat. 13. cap. 8. & seq. & in præfationibus ad decem primas collationes, & ad septem sequentes: Ideóque Prosper librum edidit contra Collatorem, id est Cassianum collationum scriptorem; & Eucherius Victor, & Cassiodorus Cassiani libros expurgauerunt; non fuit tamen hæreticus, quia doctrina Semipelag. nondum erat damnata, vt in fine libri citati monet Prosper, lege Baron. an. 413. n. 27. Adonem in Chron. an. 425. Malè ergo Gennadius lib. de viris illustribus ait doctrinam Cassiani de gratia & libero arbitrio, licet doctrinæ Prosperi contrariam, tanquam salutarem ab Ecclesia probatam fuisse, à Prospero autem infamatam; bene contra Gelasius Papa Gennadii contemporaneus, in suo decreto de libris authenticis, Cassiani opuscula libris apocryphis annumerat, ob errores de gratia & libero arbitrio à Prospero detectos & reprehensos, vt notat Trithemius in Cassiano.

Henricus Cuikius annotat. ad cap. 14. lib. 12. de Instit. renunt. vbi Cassianus ait *nostrum esse bonæ voluntatis occasionem Deo præbere, vt sua munera largiatur*, excusat eum quasi loquatur de hominibus iam fidelibus, qui fide & auxilio gratiæ adiuti Deo exhibent occasionem vlteriorum donorum; sed contrarium patet ex contextu cap. ij. & seq. Et annot. ad collat. 13. cap. 8. & seq. fatetur quidem his capitibus hæreticam doctrinam contineri, sed Cassianum purgat quasi eam nón asseruerit; sed solùm ex Chæremone Abbate retulerit. At 1. *repugnat* Prosper contra collat. cap. 2. vbi ait Cassianum induxisse quendam sacerdotalis ordinis Abbatem, de gratia Dei & libero arbitrio differentem, cuius se ostẽdit per omnia probasse ac suscepisse sententiam. 2. *consonat* hæc doctrina cum ea quam tradidit lib. 12. de Instit. renunt. cap. ij. & seq. & in citatis præfationibus *Petrus Ciaconius*. annot. ad eadem collat. 13. Cassianum purgat, quasi loquatur de remota dispositione ad gratiã, non de proxima, nec pertineat ad errorem Semipelag. dispositionem remotam ad gratiam naturæ viribus concedere. At præterquam quod erroneum & Semipelag. est, liberi arbitrij viribus tribuere dispositionem remotam ad gratiam, ex contextu Cassiani liquet, eum liberi arbitrij viribus ascribere dispositionem proximam ad gratiam. Quinimò Cassianus, præ aliis Semipelagianis liberi arbitrij vires extulisse videtur, & errori, qui communiter illis tribuitur, latissimum campum aperuisse, si quidem collat. 13. cap. ij de Zachæo, & latrone in cruce pendente dicit, *qui desiderio suo vim quandam regnis cœlestibus inferentes; specialia vocationis monita præuenerunt*, & cap. 12. Nudo libero arbitrio, per solius naturæ vires operanti, tribuit matutinam orationem, de qua Psal. 13. *manè oratio mea præueniet te*; & piam Dauidis voluntatem de templo in Dei honorem ædificando, de qua 3. Reg. 8. & cap. 13. eidem tribuit Dauidis pœnitentiam ex sola prophetæ monitione; & cap. 14. Centurionis fidem de qua Christus Matth. 8. *Non inueni tantam fidem in Israel*, fidem Abrahæ quam Deus præcepto sacrificandi filij probare voluit, imò & victoriam Iobi; quem ait *non Dei, sed suis viribus Dæmonẽ vicisse*. Itaque liberi arbitrij viribus affingit perfectam fidem; qualis fuit in Abrahamo & Centurione; perfectam pœnitentiam, & quæ sit proxima dispositio ad iustificationem, qualis fuit pœnitentia Dauidis, & latronis; perfectam multorum grauissimarum & diuturnarum tentationum victoriam, qualem reportauit Iobus in Dæmonem.

Ob. Cassianus collat. 13. cap. 3. scribit *non solùm actionum, sed etiam cogitationum bonorum ex Deo esse principium, qui nobis & initia sanctæ voluntatis inspirat, & virtutem atque opportunitatem eorum quæ rectè cupimus tribuit peragendi*; & cap. 6. *fragilitatem humanam; nihil quod ad salutem pertineat per se solam, id est sine adiutorio Dei, posse perficere*, & lib. 12. de Instit, renunt. cap. 10. negat, *nos ad bonum conari posse sine diuinæ protectionis auxilio, inspirationisque eius & castigationis atque exhortationis gratia, quam cordibus nostris vel per alium solet, vel per semetipsum nos visitans clementer infundere*. Resp. Suar. eum loqui de gratiis externis, quas etiam Pelagius admittebat, putà legem, doctrinam, admonitiones, exhortationes; protectionem à tentationibus, &c. idque probat ex cap. 16. Prosper autem cap. 4. & seq. dicit *eum definitionis suæ oblitum citò à sententia defecisse, aut certè, quod priùs generaliter dixerat ad partem coarctasse*.

Faustus ex Abbate monasterij Lirinensis, Regii, quæ Galliæ vrbs est, Episcopus factus, floruit ad an. 480. medio tempore inter Prosperum & Fulgentium. & præter libros de Spiritu sancto, & contra Arianos & Macedonianos qui perierunt, duos scripsit de gratia libros, qui adhuc extant, & in patrum Bibliotheca tomo 4. reperiuntur; in quibus ad eundem erro-

rem multoties impingit; & nominatim lib. 1. cap. 7. 9. 10. ij. & 12. & lib. 2. cap. 3. 4. 6. 7. & 26. nec benignæ interpretationi locus vllus est, aiete Suar. cap. 5. n. 31. ideoque Gelasius Papa in decreto de libris authenticis, *Ado viennensis* in chronico an. 492. eos tanquam Semipelag. errore inquinatos reijciunt, quia inquit Ado. *Pelagium destruere conatus in errorem labitur, & ita liberum arbitrium Christianorum docet, vt illuminatio, virtus & salus non à Christo sed à natura fit*: in eosque multi Ortodoxi scripserunt vt S. *Auitus* Vienn. Episc. & Ioannes presbyter Anthiochenus, teste Adone loco cit. Fulgentius per septem libros, teste Isidoro lib. de viris illustribus in Fulgētio, vbi ait: *Faustum mira calliditate Catholicum videri voluisse, cùm Pelagianus esset*; idémque & lib. de Incarn. & gratia à cap. 12. ad finem; veram de initio gratiæ doctrinam tradit, & tacito Fausti nomine, illius sententiam & argumenta clarè proponit & conuellit. *Petrus Diaconus* lib. de Incarn. & gratia, qui extat inter opera Fulgentij, cap. vlt. anathematizat libros Fausti Galliarum Episcopi, *quia humano labori subiungit gratiæ adiutorium*; præ alijs verò *Ioannes Maxentius* Scythiæ monachus qui vixit ad annum 520. tempore sancti Hormisdæ Papæ, & cuius opera extant tomo 4. bibliothecæ patrum, Fausti libros de gratia insectatur, in responsione ad epistolam dicti Hormisdæ ad Possessorem Africanum Episcopum, aduersus quam scripsit, subdolè negans esse Hormisdæ, ne malè audiret, quòd summi pontificis sententiæ suam opponeret, de quo Baron. anno. 520. n. 22. veruntamen licet Fausti errorem ex August. libris doctè refutet, in dialogo tamen contra Nestorianos, & in citata responsione, ad Euthychianorum errorem declinat; ideoque Hormisdas acriter eum reprehendit, vt videre est in Epist. Hormisdæ, quæ inter opera Maxentij reperitur.

Ob. Faustus libros de gratia scripsit, non in Augustinū, quem honorificè citat & beatissimum appellat, sed in Lucidum presbyterum Gallum, qui ex Augustini doctrina perperam intellecta varios errores imbiberat; nempe hominem sola gratia saluari, & vi solius prædestinationis, sine voluntaria obedientia, peccatores damnari vi præscientiæ & reprobationis; & cætera quæ libris Fausti anteponuntur; item disertè profitetur tum in his libris, tum in epistola ad Lucidum se media via inter Pelagium & Lucidum incedere; & reuerà in vtroque libro gratiæ necessitatem prædicat, vt lib. 1. cap. 1. in quo differt à Pelagianis, & initium prædestinationis ei tribuit vt lib. 1. cap. 5. 6. ij. 13. 15. 17. & lib. 2. cap. 2. 5. & 8. in quo à Massiliensibus segregatur.

Resp. cum ait initium bonæ voluntatis à gratia esse, inchoationem & consummationem à Deo esse, gratiæ vocationem, impulsum, attractionem præcedere voluntatis obedientiam, & aliis id genus locutionibus videtur initium salutis ad diuinæ gratiæ auxilium referre, intelligit legem scriptam, doctrinam, prædicationem externam, ac legis naturalis dictamen, & similia, quibus obiectum applicatur & proponitur, non verò interius auxilium ex parte subiecti seu operantis, quo confortetur & adiuuetur. Ita Suar. n. 29. & 31. post Maxentium, imò post ipsum Faustum, qui permultis locis hanc suam esse mentem declarat; vt lib. 1. cap. 7. *Quid est autem attrahere nisi prædicare, nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, præmium polliceri?* & lib. 2. cap. 7. dicit. *legem naturæ esse primam gratiam, per quam multi vestibula salutis intrauerunt, per Christum ad vitæ penetralia perducendi*. Hunc inter gratiam & liberi arbitrij bonum vsum ordinem constituit, vt 1. *fiat* obiecti propositio & applicatio, per externam prædicationem, aut naturalis legis dictamen. 2. *sequatur* bonus vsus liberi arbitrij, sine vllo interiori gratiæ auxilio, ad roborandam naturam diuinitus illapso. 3. *in præmium* boni vsus liberæ voluntatis, id est, boni actus per solius naturæ vires liberè producti putà credendi affectum, fidem imperfectam, desiderium, petitionem, &c. concedatur prædictum auxilium. *Itaque licet* iisdem vocibus vtatur, quibus orthodoxi Doctores, nimirū gratiæ vocantis, attrahentis, præuenientis & adiuuantis, iis tamen diuerso sensu abutitur; siquidem per vocationem gratiæ, solam obiecti propositionem, per externam prædicationem, aut naturalis legis dictamen intelligit, quam & attractionem, & primam gratiam interdum nominat; per gratiam verò adiuuantem intelligit auxilium gratiæ, quod humanum meritum tanquam effectus causam sequatur, & ad vlteriorem perfectionem promoueat. *Item agnoscit* gratiam & operantem & cooperantem lib. 2. cap. 10. sed operantem vult esse ipsum hominem seu liberum arbitrium, cooperantem verò vult esse Deum, seu Dei gratiam post præuium hominis meritum; *ipsum adiutorij vocabulum*, inquit, *indicat operantem & cooperantem; petentem & promittentem; pulsantem & aperientem; quærentem & retribuentem*.

Ob. 2. Trithemius lib. de scriptoribus Ecclesiasticis, refert Faustum primò quidem Pelagiano errore implicatum fuisse, deinde verò à Fulgentio conuersum, scripsisse volumen egregium de gratia, quod inter eius opera circunfertur. Resp. nescitur vnde conuersionem hanc Trithemius sumpserit, & quidquid sit de conuersione, si loquitur de Fausti libris qui nunc extant, fallitur.

Itaque perperam Gennadius, lib. de viris illustribus, Fausti libros de gratia iactat & commendat, si de iis qui modo supersunt loquitur, frustra conatur *Driedo* benignè illos interpretari, & ad Augustini de gratia doctrinam nolentes torquere; Malè Faustus scriptoribus Catholicis annumeratur & inseritur, quia licet hi libri non pauca vtilia eleganti stylo proferant, Massiliensis tamen erroris nubibus infuscantur.

P. 2. *De Gennadio & Seuero Sulpitio.*

Gennadius Massiliensis presbyter & posteà Episcopus, qui floruit tempore Gelasii Papæ ad an. 490. videtur Semipelagianis adhæsisse, si quidem lib. de viris illustribus Cassianum & Faustum deprædicat, eorumque de gratia sententiam Prosperi doctrinæ anteponit. Item Ruffinum Aquileiensem presbyterum Hieronymo præfert, quem tamen Hieronymus Pelagiani erroris labe inspersum credidit, ideoque Gelasius opera eius inter apocryphos libros proscripsit. Hinc Baronius ann. 433. n. 28. Gennadium ait eiusdem esse farinæ cum Cassiano, & an. 490. nu. 45. fuisse vnum è presbyteris Gallicanis, de quibus Prosper & Hilarius apud Cælestinum Papam conquesti sunt, quòd Augustini doctrinæ aduersarentur.

Veruntamen Gennadius cap. vlt. sui libri de scriptoribus Ecclesiasticis, refert se librum scripsisse de sua fide, illumque ad Gelasium Papam misisse, quod orthodoxi scriptoris argumentum est. Imò Baron. anno 490. n. 45. putauit hunc fuisse librum Gennadii de Ecclesiasticis dogmatibus, qui nūc extat tomo 3. operum Augustini, & tomo 1. operum Hieronymi, eumque à Gelasio fuisse correctum, quòd Adrianus Papa, in epistola ad Carolum Magnum pro defensione secundæ synodi Nicenæ cap. 59. illum sub nomine

mine Gennadij Massiliensis Episcopi allegauerit.

His motus Baronius ait Gennadium Gelasij opera resipuisse, & ad episcopatum Massiliensem promotum fuisse; sed probabilius est nunquam Semipelagianum fuisse, quod probatur tum ex his Platinæ in vita Symmachi, sub finem; *huius* (Symmachi) *tempore Dei ecclesiam multùm iuuit Gennadius Massiliensis Episcopus, qui diligens Augustini imitator librum de dogmatibus composuit, & quid cuique ad salutem necessarium esse declarauit*; tum quia si hac contagione infectus fuisset, nunquam Adrianus eius etiam conuersi librum ad statuendum fidei dogma laudauisset: scripta verò Fausti & Cassiani de gratia, ex beneuolo in eos animo, ad benignum sensum inflectere, quemadmodum alij, qui non propterea Massiliensis erroris insimulati sunt; conatus est Suar. n. 35. *huic tamen* traditioni obstat. 1. quod author censuræ ad librum Gennadij de Ecclesiast. dogmat. quæ cum eo extant tomo 3. operum August. asserit presbyterum duntaxat fuisse, non Episcopum. 2. quod citatum caput libri de viris illustribus, desit in hoc libro, prout extat in primo tomo operum Hieronymi, vt sit, constat Gennadium orthodoxum & catholicum è viuis abijsse.

Seuerus Sulpitius S. Martini Turonensis Episcopi, cuius vitam scripsit, discipulus, Bituricensis Episcopus, S. Paulini æqualis & amicissimus, etiam Massiliensis erroris fermento vitiatus est, teste Gennadio lib. de viris illustribus, vbi ait illum iam senem à Pelagianis fuisse deceptum, suoque errore paulò post agnito silentium vsque ad mortem tenuisse, vt vitium loquacitatis (qua videlicet Pelagij dogmata vulgauerat) taciturnitate deleret. Subscribit Baronius an. 431. n. 189. Gennadiumque sic interpretatur, vt velit Seuerum non omnibus Pelagij placitis adhæsisse, sed iis tantùm quæ Massilienses recipiebant.

De hac Gennadij narratione sic Guibertus Abbas in compendio Apologiæ pro Seuero; *nusquam nisi in solo Gennadio legi fuisse Seuerum à Pelagianis seductum; qui nescio vtrum hoc ipse alicubi legerit, an ex sola fama quæ facta infectaque docet didicerit*; hæret etiam hoc loco Suarez, quia Seuerus in martyrolog. Rom. die 29. Ian. in sanctorum canonem refertur, & virtute ac eruditione conspicuus dicitur; Sed cùm in alijs minùs obscuris lapsus fuerit, vt videre est apud Bellarm. lib. de Scriptoribus ecclesiast. credibile est Massiliensium errore veritatis speciem præ se ferente innodatum fuisse.

Pars 3. *De Chrysostomo, & Vincentio Lyrinensi.*

CAssianum, quia *Chrysostomi* discipulus, fuit erroneam de gratia doctrinam à suo hausisse præceptore nonnulli causantur; sed temerè, cùm nullus ex libris Chrysost. locus promi possit, vnde hoc errore innodatum fuisse meritò coniiciatur, de quo Suar. 1. p. tract. 2. lib. 2. cap. 8.

Vincentium Lyrinensem, Cassiani æqualem, & in cœnobio Lyrinensis insulæ monachum, aliqui putant eum fuisse, cui respondet Prosper in lib. ad obiectiones Vincentianas, adeoque Massiliensis factionis halitu inspiratum fuisse.

Sed iniqua hæc suspicio est, cùm hic Vincentius in opusculo contra prophanas vocum nouitates, quod vnum ex eius scriptis reliquum est, cap. 34. vehementer arguat Pelagium, quod necessitatem gratiæ iuuantis nos in singulis actibus negauerit; & cap. vlt. epistolam Cælestini Papæ aduersus Semipelagianos cum veneratione recipit. Adde quod Gennadius hunc ei næuum non appingit, sed validissimum contra hæreticos Athletam fuisse memoret. Itaque Baron. ann. 431. n. 188. verè tradit Vincentium, in quem scripsit Prosper, fuisse alium eiusdem nominis.

ARTICVLVS IV.

Quale gratiæ meritum Semipelagiani libero arbitrio ascripserint?

CVm præcipuus error Semipelag. fuerit, Dei gratiam ex meritis à solo libero arbitrio profectis dari, de quo Prosper & Hilarius in epist. ad August. Prosper in epist. ad Ruffinum, & ipse August. lib. de præd. sanct. inquirendum est. 1. *quale* gratiæ meritum libero arbitrio per solius naturæ vires operāti ascripserint, congruum, an condignum. 2. *in quibus* actibus id posuerint. 3. *cuius* gratiæ initium ei ascripserint. 4. *an liberos* actus ab auxilio gratiæ procedentes admiserint. 5. an censuerint meritum humanum necessariò gratiam præcedere. 6. *an gratiam* humano merito infallibiliter retribui voluerint. 7. *quomodo* rationem gratiæ cum humano merito conciliauerint. 8. quo pacto gratiæ ad omne bonum opus necessitatem propugnauerint. 9. *ecquid* syncerè & propriè, an palliatè & impropriè, sicut Pelagius, gratiæ nomine vsi fuerint.

Conclusio. Semipelagiani libero arbitrio, per solius naturæ vires operanti, non ascripserunt meritum perfectum seu condignum gratiæ, sed imperfectum duntaxat & congruum, quod & imperatorium appellari solet. Suar. cap. 6. dub. 7.

Probatur 1. ex Cassiano lib. 12. de Instit. renunt. cap. 13. *quantuslibet ieiuniorum, vigiliarum ac lectionis labor impensus fuerit, condignus esse non poterit qui hæc obtineat, nunquam enim diuinum munus labor proprius humana compensabit industria, nisi desideranti fuerit diuina miseratione concessum* & cap. 14. *dicimus secundùm saluatoris sententiam, dari quidem petentibus, & aperiri pulsantibus, & à quærentibus inueniri, sed petitionem, & inquisitionem, & pulsationem nostram non esse condignam, nisi misericordia Dei quod petimus dederit, vel aperuerit cum pulsamus, vel quod quærimus fecerit inueniri; præstò est enim, occasione sibi tantùm à nobis bonæ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda* & collat. 13. cap. 13. scribit *Deum occasiones quærere, quibus humanæ segnitiæ corpore discusso, non irrationabilis munificentiæ suæ largitas videatur, dum eam sub colore cuiusdam desiderii ac laboris, (& nihilominus gratia Dei gratuita perseuerat) dum exiguis quibusdam paruisque conatibus tantùm immortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona, inæstimabili tribuit largitate.*

Prob. 2. Epist. Hilarij ad August. vbi Massilienses dicunt, *non negari gratiam, si dicatur talis voluntas præcedere, quæ tantùm medicum quærat, non autem quicquam ipsa valeat.*

Ob. Massilienses similiter loquuntur de merito gratiæ & de merito gloriæ: Atqui hoc voluerunt esse condignum, Ergo & illud. Ma. *prob.* 1. ex Cassiani verbis in collat. 13. cap. 13. modò citatis, & ibidem ex his Rom. 8. *non sunt condignæ passiones* &c. sic infert, *quantumlibet ergo enisa fuerit humana fragilitas, futuræ retributioni par esse non poterit; nec ita laboribus suis diuinam imminuet gratiam vt non semper gratuita perseueret*; & lib. 12. de Instit. renunt. cap. 15. suos spirituales magistros laudat, *quia futuræ vitæ stipendia non operum sperare se merito, sed misericordia Domini proclamabant, prob.* 2. ex Fausto quem Gennadius in eius vita docuisse memorat, *quidquid libertas arbitrij pro labore piæ mercedis acquisierit, non esse propriè meritum, sed gratiæ donum*, & reuera hoc ipsum tradit Faustus in epist. ad Lucidum.

Resp. Semipelag. nequidem in merito gloriæ condignitatem agnouerūt, vt constat ex citatis locis, sed arbitrati sunt bonos hominis actus, etiā à gratia tanquam à principio necessario profectos, per diuinam misericordiam ad gloriæ brauium acceptari, licet ex

se non habeant valorem sufficientem ad eam promerendam, id est Deum, pro sua in nos beneuolentia & misericordia, decreuisse nostros labores, & bonos actus cum supernaturali eius auxilio præstitos, æternæ gloriæ præmio compensare, licet eo non sint adæquatè ac perfectè digni, nec inter eos & æternam gloriam reperiatur illa proportio & cõmensuratio, quæ inter meritum condignum seu perfectum & præmium eius intercedit. Cùm igitur bonis operibus; à libero arbitrio gratia destituto exhibitis, minus meriti respectu gratiæ cõcesserint, ob diuersitatẽ ordinis, quàm bonis operibus adlaborante gratia perfectis, respectu gloriæ ob identitatem ordinis; cõsequens est, vt bonis operibus per solius naturæ vires elicitis, nõnisi meritum congruũ tribuerint respectu gratiæ, & quidẽ minus eo quod ascribebãt operibus cum auxilio gratiæ diuinæ factis, respectu gloriæ. Ex quo etiam inferes illos; si libero arbitrio per auxiliũ gratię subleuato meritum condignũ æternæ gloriæ concesserint, non propterea tamen puro libero arbitrio condignum gratiæ meritum concedere debuisse, aut reipsa concessisse.

ARTICVLVS V.

In quibus puri liberi arbitrij operibus gratiæ meritum collocauerint?

QVæritur 1. an solùm in efficaci voluntate credendi, & fide naturali eam consequente quorum intuitu fides perfectior & ad ordinem gratiæ pertinens concederetur, gratiæ meritum constituerint. Affirmãt aliqui, & probant quia August. lib. de prædest. sanct. totus in eo est vt ostendat hominem auxilio gratiæ destitutum non posse credere, aut velle credere, aut vllum actum exercere, quo vel ipsum actum fidei, vel credendi voluntatem aliquo modo promereatur; tum quia voluntas, & actus credendi non essent gratiæ; tum quia fides totius gratiæ ac sanctificationis initium est, quod & ait Epist. 107. sub finem.

Conclusio. Non his duntaxat sed aliis etiam actibus per solius naturæ vires elicitis, gratiæ meritum ascripserunt. Suar. cap. 6. dub. 7.

Prob. 1. ex actibus suprà recensitis art. 3. quos Cassianus & Faustus opinabantur, & à solo libero arbitrio proficisci, & diuinæ gratiæ initium dare.

Prob. 2. quia Hilarius, Prosper, & Concilium Arausicanum, alios quoque actus memorant quos Massilienses vellent solius naturæ viribus impleri, & gratiæ meritum continere, vt petitiones, inquisitiones, vigilias, & pia desideria quorumcunque actuum & donorum supernaturalium.

Augustinus autem refutandis prædictis actibus maximè insistit, quia cæteris ad iustificationem & salutem per se conducentibus præsupponuntur, & consequenter iis sublatis reliquos tolli necesse est; nusquam verò dicit aut insinuat Massilienses in hoc solo liberi arbitrij bono vsu gratiæ initium collocasse.

Quæritur. 2. an iis tantùm bonis operibus per naturæ vires elicitis gratiæ meritum tribuerint, quæ perfectam fidem, hoc est ad ordinem gratiæ pertinentem aut saltem Iustificationem antecedunt.

Cõclusio in omni bono vsu liberi arbitrij, siue præcedat perfectam fidẽ aut iustificationẽ, siue subsequatur, gratiæ alicuius meritum agnouerunt, nisi fortè obstaret operis tenuitas & imperfectio. Suar. n. 4.

Prob. 1. quia Cassianus locis art. 3. citatis in exẽplũ operũ naturaliũ, à quibus gratię initiũ sumitur, affert pœnitentiam Dauidis quæ perfectam illius fidẽ, & voluntatem ædificãdi templi, quæ illius iustificationem subsecuta est; neq; ibi agit de auxilio gratiæ ad fidem aut primam iustificationẽ, sed ad perfectionẽ in omni genere virtutum, & pacem ac munditiam cordis obtinendam necessario; & consentit Faustus lib. 1. cap. 7.

Prob. 2. quia fides & Iustificatio neque minuunt liberi arbitrij naturales vires ad bene operãdum, neque bonorum eius operum valori aut dignitati quicquam detrahunt: ergo si gratiæ meritum ijs inexistit ante fidem & iustificationem, inexistet etiam postea: præterea, si Deus mouetur & determinatur ad infundendam fidei gratiam bono vsu liberi arbitrij eam præcedente, quidni moueatur bono vsu eiusdem arbitrij subsequente fidem, ad gratiam iustificationis impertiendam, & bono vsu consequente iustificationem ad vlterioris gratiæ dona largienda?

Neque putes Semipelagianos in hoc non errasse, quòd aliqui Theologi doceant bonis iustorum operibus per solius naturæ vires exercitis gratiæ & gloriæ meritum inesse, quorum tamen opinio non erronea, sed verisimilis habetur: In duobus enim, quæ hi Theologi non admittunt, Semipelagiani à veritate defecerunt; primum est, quòd aliqua opera naturalis ordinis, quæ non potest homo etiam fidelis & iustus sine auxilio diuinæ gratiæ perficere, solius naturæ facultati subiicerent, vt victoriam grauissimarum & diuturnarum tentationum, perseuerantiam in vigiliis, ieiuniis & orationibus &c. alterum est quod his operibus non ratione fidei & gratiæ personam à qua procederent informantis, sed ratione bonitatis naturalis præcisè, meritum gratiæ conuenire opinarentur. Vtrumque liquet ex locis Cassiani & Fausti memoratis. art. 3.

Quæritur 3. an etiam in conatu seu influxu voluntatis ad actus supernaturales, gratiæ initium seu meritum locauerint? Affirmant aliqui, aientes ex Massiliensium opinione, liberum arbitrium, supposita motione gratiæ vocantis, priùs ordine naturæ conari ad consensum quem gratia postulat, seu influxum suum adhibere ad consentiendum, quàm Deus concursus sui copiam faciat; Deum expectare conatum hunc, & dependenter ab eo concurrere, ita vt concursus humanus sit ratio, & causa diuini; hoc autem erroneum est; cum enim causa secunda non possit operari, nisi causa prima saltem concomitanter operetur, nullus influxus voluntatis in quemcunque actum, etiam ordine naturæ præcedere potest concursum Dei ad eundem actum, & multò minus influxus in actum supernaturalem, qui eiusdem ordinis est cum hoc actu, proindeque supernaturalis. Probant ex quibusdam conciliorum & patrum locis, ad hunc sensum per vim adductis.

Conclusio, hic error Semipelagianis immeritò tribuitur, Suar. n. 6.

Prob. quia patres & concilia initium gratiæ, adeoque salutis & prædestinationis, quod Massilienses naturæ viribus ascribebant, referunt ad vsum liberi arbitrii per se præcisè ac sine omni auxilio gratiæ operantis, non verò ad vsum liberi arbitrii per gratiam vocantem excitati, qui vsus non ad nudum liberum arbitrium, sed ad gratiam quoque tanquam ad causam referendum est; vt constat ex concil. Arausic. can. 3. 5. 6. 7. Trident. sess. 6. cap. 5. Hilar. & Prosper. in epist. ad August. ipsoq; August. lib. de prædest. sanctorum cap. 2. 6. & 16. contra duas epist. Pelag. cap. 8. & 9. lib. 2. de peccat. meritis cap. 18. q. 2. ad Simpl. lib. de bono perseuer. cap. 13. & lib. arbitrio cap. 16. & 17. Item ex Cassiano & Fausto citatis locis.

Prob. 2. quia cum naturali lumini peruium sit, non posse creatam voluntatem conari & operari ad productionem vllius actus, præsertim supernaturalis, nisi Deo saltem concomitanter operante & concurrente: non decet ex leui coniectura, & quasi diuinatione, contrarii erroris notam Cassiano, Fausto, & aliis viris eruditis inurere.

ARTICVLVS VI.

Cuius gratiæ initium in bono vsu liberi arbitrij quæsiuerint?

INdicauimus superiori articulo, quibus actibus liberi arbitrii per solius naturæ vires operantis, Massilienses gratiæ meritum subiecerint, nunc videndum est quasnam gratias, seu quæ dona supernaturalia, sub huiusmodi actuum meritum cadere voluerint.

PRIMA CONCLVSIO. Massilienses vniuersam gratiarum seriem seu collectionem, adeóque prædestinationem & salutem, bono vsui liberi arbitrij saltem remotè & radicaliter subiecerunt.

Prob. 1. quia fidem supernaturalem quæ totius iustificationis fundamentum est, quæque cæteris gratiæ donis præsupponitur, à bonó vsu liberi arbitrii per suam præcisè virtutem, ac sine vllo gratiæ auxilio laborantis, tanquam à causa morali, hoc est Deum ad eam impertiendam mouente ac determinante, pendere voluerunt.

Prob. 2. quia hoc saltem euincunt Concil. & patrum verba, quibus Massil. errorem declarant. August. lib. de prædest. SS. cap. 2. ait secundùm Massiliens. *fidem inchoari à nobis ex nobis*, ex merito autem illius initij augeri à Deo.

Prosper in Epist. ad August. inducit illos dicentes, *se auxilium gratiæ, & saluantem gratiam merito suæ credulitatis accipere; ad eam gratiam qua in Christo renascimur, per naturalem facultatem petendo, quærendo, pulsando perueniri*; & in epist. ad Ruffinum scribit ex eorum sententia *qui voluerint credere, & qui crediderint, merito fidei & bonæ voluntatis iustificationem accipere*; & apud Hilarium in epist. ad Aug. dicunt, *eo modo quo crediderint se posse sanari, & voluerint*, (sanari) *ipsius gratiæ augmentum, & totius sanitatis suæ consequi effectum.* Quibus verbis saltem significatur hominem per sui præcisè liberi arbitrij vires velle credere, vi voluntatis huius reipsa credere fide inchoata & imperfecta, hos actus impetrare gratiæ auxilium ad perfectam fidem, per hanc ad vlteriorem perfectionem, & ita progrediendo mereri omnes gratias ad salutem necessarias, dependenter à bono vsu liberi arbitrij, quo fidei perfectæ initium dedit, seu cuius intuitu & occasione Deus fidei perfectionem ipsi largitus est.

Prob. 3. quia Cassianus & Faustus spiritalem omnem perfectionem liberi arbitrij pedissequam fecerunt, ab eoque vt effectum à causa pendere censuerunt; ergo saltem ratione boni vsus quo perfecta fides impetratur.

2. Conclusio. Non solùm gratiam perfectæ fidei, sed alias etiam, liberi arbitrij merito immediatè subesse voluerunt. Suar. cap. 6. dub. 2. n. 14.

Prob. 1. non minùs censuerunt liberum arbitrium per suam naturalem facultatem bonos actus parere, post perfectam fidem & iustificationem quàm ante, neque minùs his bonis actibus gratiæ meritum ascripserunt quàm cæteris, perfectam fidem & iustificationem præcedentibus; sed iis non ascripserunt meritum perfectæ fidei quæ illos antecessit, ergo meritum alterius gratiæ.

Prob. 2. ex Doctrina Cassiani locis citatis, peccatum Dauidis remissum est ob naturalem eius pœnitentiam, non quia per eam subleuatus est ad perfectam fidem, quam ante peccatum obtinebat, nec per peccatum amiserat: sed quia per eam promeritus fuerat aut perfectam ac supernaturalem pœnitentiam, & hac mediante iustificationem, aut ipsam immediatè iustificationem. Sed & ait latroni promissum esse paradisum, & Abrahamum fuisse iustificatum ob naturalem fidem, quòd ita videtur intelligere; vt per imperfectam & naturæ viribus proportionatam fidem meruerint perfectam, & per imperfectam pœnitentiam meruerint perfectam contritionem, adeóque iustificationem.

3. Conclusio. Verisimilius est eam Massiliensium fuisse sententiam, vt omnibus & singulis gratiæ donis meritum humanum præiret, vt propter affectum credendi, & imperfectam fidem, dari augmentum & perfectionem fidei per inuocationem seu petitionem humanam dari quod petitur; ob desiderium salutis dari gratiæ auxilium ad salutem inchoandam; ob desiderium progrediendi aliud auxilium huic desiderio proportionatum; propter conatum adhibitum ad infringendam tentationem, dari auxilium ad perfectam eius victoriam reportandam, &c. Suar. n. 15.

Prob. 1. quia Cassiani & Fausti verba id præ se ferunt, aut potiùs apertè proloquuntur; passim enim inculcant petenti seu inuocanti dari quod petitur, pulsanti aperiri, quærentem inuenire &c. vt significent humano labori & merito respondere præmium gratiæ proportionatum. Cass. collat. 15. cap. 8. *cùm Deus in nobis ortum quemdam bonæ voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim, atque confortat, & incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam ipse plantauit, vel nostro conatu viderit emersisse.* Faustus lib. 1. cap. 7. *Deum ait expectare ab incipientibus fidem, à proficientibus opera, ita tamen vt credulitas affectum proficientibus augeat, & laborantibus adiutor quotidianus assistat.*

Prob. 2. ex his Prosperi, *ad gratiam qua in Christo renascimur peruenire hominem dicunt, per naturalem facultatem petendo, pulsando, quærendo, vt ideo accipiat, ideo inueniat, ideo introeat, quia bono naturæ bene vsus est, quia ad istam saluantem gratiam initialis gratiæ ope meruit peruenire*; per initialem gratiam intelligit bonum vsum liberi arbitrii, quem in gratiæ donis numerabant, per gratiam saluantem, intelligit non modo habitualem sed auxiliantem, nec solùm primam sed quamcunque, item ex his Hilarii, *vt eo merito quo crediderint se posse sanari & voluerint, totius sanitatis suæ consequantur effectum*, tota sanitas nonnisi toto vitæ progressu obtinetur.

Ita igitur gratiam cum libertate componebant, vt singulos actus supernaturales præcederet bonus actus per solius naturæ vires exhibitus.

4. Conclusio. Massilienses humano merito subdiderunt gratiam habitualem, & actualem, internam, & externam.

Prob. de habituali, quia gratiam remissionis peccatorum ad naturalem fidem & pœnitentiam, vt effectum ad causam referebant, hæc autem gratia est habitualis, etsi supponeremus peccata remitti per externam Dei condonationem, sine vlla interiori hominis per adoptionis gratiam, aliosque habitus supernaturales renouatione: quia non datur transeunter, ac per modum actus, sed permanenter & per modum habitus, nec solùm in nobis aut circa nos existit cum operamur, sed & quando non operamur. Quod si quæras an Massilienses præfatos habitus, & vniuersè, an habitus & actus intrinsecè ac entitatiuè supernaturales in homine viatore agnouerint; respondet Suar. id incertum esse, quòd apertam eorum mentionem nusquam fecerint.

Prob. de actuali, quia sentiebant ob affectum fidei & fidem imperfectam, indulgeri homini fidei augmentũ & perfectionẽ, hoc est, auxiliũ gratiæ, cuius interuentu eliceretur fidei actus, eo firmior atque perfectior quia solius naturæ viribus elicitus fuerat.

nec dubium est quin idem sentirent de actibus spei, charitatis, religionis, pœnitentiæ, victoria tētationis &c. præterea illuminationes & inspirationes, id est actus vitales intellectus & volūtatis, quibus interiùs, illustramur & ad benè operandum impellimur, propter bonum vsum liberi arbitrii diuinitus infūdi volebant, nec ab orthodoxis quoad has motiones in alio discrepabāt, quā quod eas intuitu prçuij boni vsus liberi arbitrij, per solius naturæ vires operātis, infūdi putabant: cùm tamen orthodoxi certa fide teneāt nūquam infundi propter bonū vsū solius liberi arbitrij, sed aut per solius Christi merita, aut ex præcedente quidem bono vsu liberi arbitrij, sed cum auxilio diuinæ gratiæ operantis. Cassian. collat. 13. cap. 7. *quantulumcunque scintillam ex corde nostro emicuisse conspexerit, eam confouet, suaque inspiratione confortat* & c. 8. *cùm Deus in nobis ortum quendam bonæ voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim atque confortat, & incitat ad salutem*, &c. Item dicebāt ob petitionem dari rem petitam, ob desiderium rem desideratam, ob inquisitionem rem quæsitam, id autem quod petitur, desideratur, & quæritur, sæpè est actus, vt perfectæ fidei, dilectionis, &c. Prob. de interna & externa; & 1. ex dictis constat interiorem gratiam humano merito ex opinione Massiliensium substratam fuisse 2. Faustus & Cassianus, bono vsui liberi arbitrij, non semel in præmium pollicentur, singularem illam Dei prouidentiam & protectionem, qua vel tentationes & peccandi ansas amolitur, vel boni præstandi materiam offert, ac impedimenta remouet. In quo loquuntur cohærenter, si enim bonus libertatis vsus internas gratias quæ præstātiores sunt aduocat & promeretur, multò magis externas.

ARTICVLVS VII.

An liberos actus ab auxilio gratiæ procedentes admiserint?

HIc quæritur an Massilienses eos actus, qui ab homine per naturā gratiæ auxilio roboratā operāte proficiscūtur, quique ex eorum sententia naturalē bonū vsum liberi arbitrij vt effectus causā cōsequuntur, liberos & arbitrio nostro subditos esse voluerint?

Conclusio. Probabilius est Massilienses huiusmodi actus libero nostro arbitrio immediatè non subiecisse, sed solum mediatè, ratione boni vsus liberæ voluntatis ad quem necessario sequerentur. Suar. n. 20. etsi nullum argumentum quo id omnino euincatur afferre se putet.

Prob. 1. quia nusquam expressè proferunt ad nouos actus humanos & liberos gratiæ adiutorium imperti ri, sed generatim ad augmentum perfectionis & negotium salutis, quod sine nouo actu libero per gratiæ auxiliū eliciendo intelligere potuerunt, v.g. cogitādo actum fidei (& par ratio cæterorū est) qui prout solius naturæ viribus efficiebatur, imperfectus erat, cælitus afflante illuminatione & inspiratione perfici, aut per ipsam concomitātiam huius auxilii, aut per aliquam perfectionem inde necessariò resultantem: aut elici quidem nouū actum priore perfectiorē, nō tamē cum indifferentia & vsu libertatis, sed necessariò; quòd quidem insinuant hæc Fausti lib. 1. cap. 9. *Deus bonæ voluntatis homini deputauit vsum, sibi reseruauit effectum.*

Prob. 2. quia cum Pelagio censuerunt actū ab auxilio gratiæ tanquam principio necessario procedentē, seu ad cuius exercitiū cōcursus gratiæ necessarius sit, non posse homini liberū & arbitrariū esse, ita vt posito gratiæ adiutorio ex nutu hominis pēdeat illū exercere, vel non exercere: ergo consequenter opinati sūt perfectionem quam bono vsui libertatis, seu bonis actibus per solius naturæ vires elicitis adiūgit gratia, necessariò adiungi, nec in se immediatè nobis liberū esse, sed solùm mediatè in sua causa, id est in bono vsu liberi arbitrij, cuius intuitu conceditur, qui vsus nostræ liberæ potestati subest. Ant. prob. quia ideo negabant gratiam præuenientem, qua Deus facit vt velimus, tanquam libertati contrariam, & Augustinum eius assertorem criminabantur, aiebantque negotiū bonæ voluntatis & præparationis ad perfectionem & salutem soli naturæ commissum fuisse, vt hominis salus & damnatio, prædestinatio & reprobatio ab eius libertate pendeat, ac in bonum aut malum vsum liberi arbitrij, tanquam in causam refundi possit; vt constat ex Faust & Cassiani scriptis, & ex Epist. Prosperi, & Hilarij ad August. vnde apud Hilarium dicunt, *de compendio* (breuiter & compendiariè) *rationem reddi electorum & reiectorum, ex eo quod vnicuique meritum propriæ voluntatis adiungitur.*

Ob. 1. cum Semipelag. dixerunt augeri fidem propter bonum credentis affectum, & imperfectā fidem, id hoc sensu dicere potuerunt, vt homo propter horū actuum meritū eleuaretur & confortaretur, ad alium fidei actū eo perfectiorē ac subliniorem, ex electione, seu cū vsu libertatis & indifferentiæ, producendum.

Resp. id quidem potuisse, sed non præstitisse, vt ex secundo argumento liquet.

Ob. 2. aliam rationem suggerunt Faustus & Cassianus, Hilarius, & Prosper, ob quam Massilienses gratiæ initium seu meritum libero arbitrio tribuendum crederent, quòd scilicet alioqui gratiæ distributio, & discretio inter electos & reprobos, ad solam Dei voluntatem tanquam ad causam referenda esset, in quo iniustitiam & anomaliam agnoscebant.

Resp. neque hanc, neque præcedentem rationem seorsim, fuisse causam adæquatam cur id crediderint, sed vtramque.

ARTICVLVS VIII.

An ex Massil. opinione meritum humanum gratiam necessariò præcesserit?

1. COnclusio. Censuerunt Massilienses humanum meritum, in adultis ad internæ gratiæ consecutionem necessarium esse. Suar. dub. 5.

Prob. 1. ex his Cassiani lib. 12. de instit. renunt. cap. 14. *non mea sed seniorum sententia definio perfectionem quidem sine his* (conatibus & meritis humanis) *omnino capi non posse, his autem solis sine gratia Dei neminem posse per eandem* (perfectionem) *consummari; vt enim dicimus conatus humanos eam apprehendere per seipsos sine adiutorio non posse, ita pronuntiamus laborantibus tantùm ac desudantibus, misericordiam Dei gratiámque referri*, & infrà cùm dixisset petentibus, pulsantibus, & quærentibus dari misericordiam, subdit, *præsto est námque occasione sibi tantummodo à nobis bonæ voluntatis oblata*, itidem collat. 13. Faustus etiam citatis locis, id non semel docet, nominatimque his paucis verbis; *nisi fuerit obedientiæ præuisa deuotio, gratiæ vilescit oblatio.*

Prob. 2. quia apud Prosperum in epist. ad August. Massilienses dicunt, *hominem accipere saluantem gratiam quia naturali bono benè vsus initialis gratiæ ope meruit ad eam peruenire; per euangelicam prædicationem homines vocari, vt qui voluerint fiant filij Dei, qui noluerint, fiant inexcusabiles; quantum ad Deum omnibus paratam esse vitam æternam, quantum ad arbitrij libertatem, ab his apprehendi, qui auxilium gratiæ merito credulitatis acceperint*, per initialem gratiam Prosper intelligit liberum arbitrium; aut etiam legem ac doctrinam, per saluantē verò, gratiam supernaturalem, quæ per Spiritum sanctū administratur. Eandē penitus ijs sentētiā tribuit Hilarius.

Prob. 3. quia gratiæ infusionem ex bono liberi arbitrij vsu pendere volebānt, & incongruum arbitrabantur ad solam Dei voluntatem referre, quod vni gratia, non alteri cōcederetur, vt tradunt Prosper & Hilar. in Epist. ad August. ideóque dicunt eos gratiā pedissequam liberi arbitrij, non ducem fecisse.

Ob. Caſſ. coll. 13. cap. 13. ait, *nonnunquam Deum conatus bonæ voluntatis ab homine vel exigere, vel expectare, ne otioſo vel dormienti videatur ſua dona conferre*, & cap. 17. *inſcrutabilia ſiue eſſe iudicia, quia quoſdam volentes ad augmentum prouehit, alios etiam nolentes attrahit*, ergo nec in omnibus, nec ſemper in eodem, præ requirit meritum humanum ad gratiæ illapſum.

Reſp. Caſſianum in hoc puncto varium & inconſtantem fuiſſe, ideoque Proſper. lib. contra collat. cap. 5. 13. & ſeq. cap. 33. & ſeq. cum redarguit quod pugnantia loquatur, quod vtroque pede claudicet, nec omnino Catholicis, nec omnino hæreticis conſentiendo. Fauſtus verò generalem regulam facit, neque vlla limitatione vel exceptione illam reſtringit.

2. Concluſio. Non fuit concors omnium ſententia quoad externæ gratiæ meritum Suar. dub. 5. quod probatur, & declaratur tribus ſequentibus documentis. 1. *Semipelag.* diſtinxerunt gratiam initialem ſeu inchoatiuam, & conſummantem ſeu perfectiuam; prior comprehendit liberum arbitrium ac legem naturalem, ſeu dictamen rectæ rationis, cum aliis donis & facultatibus ad liberum voluntatis vſum neceſſariis, & externam legem ac doctrinam; poſterior interioris gratiæ auxilium, quod incipientibus per naturæ vires, ad perficiendum id quod incœperunt, retribuitur. 2. *gratiam* partiti ſunt in generalem, quæ datur omnibus, bonis & malis, ſaluandis & damnandis; ac ſpecialem quæ non datur omnibus; prior comprehendit liberum arbitrium, dictamen rationis cum aliis donis & facultatibus naturalibus, poſterior prædicationem Euangelij, & gratiam conſummantem. 3. priorem dixerunt independenter à meritis concedi, ex vi voluntatis qua Deus vult omnes homines ſaluos fieri, vt, ſi ea bene vtuntur, addat vlteriores; conſummantem nulli concedi niſi dependenter ab humano merito præcedente; gratiam verò prædicationis Euangelij, alij voluerunt ſemper concedi dependenter ab humano merito, vel antecedente, vel præſente, vel ſubſequente ſaltem conditionaliter, id eſt, quod futurum præuiderent ſi Euangelium prædicaretur, ita vt Deus, quando Euangelij prædicationem decreuit iis prouidere, in quibus nullum humanum meritum vel antecedens, vel præſens intueretur, ideo decreuerit, quia præuidebat eos Euangelium. ſiquidem iis proponeretur, per bonum liberi arbitrii vſum recepturos, ſtatuendo credere & obedire; alij verò vt Fauſtus & Caſſianus, Euangelij prædicationem aliquando niti humano merito præcedente opinati ſunt, aliquando non. Ita Suar. ex Fauſto, Caſſ. Proſp. & Hilar.

3. Concluſio. quoad paruulos etiam diſſenſerunt, & in varias opiniones diſtracti ſunt. Prob. quia plerique animum induxerunt, paruulorum alios baptiſmo donari, quia præuidit Deus, eos libero arbitrio, ſi adoleſcerent, bene vſuros, alios autem eo priuari ob contrariam cauſam; Fauſtus verò eos reprehendit quòd occulta myſteria inueſtigent; Caſſianus, quid in hoc ſenſerit, ſcriptum non reliquit.

ARTICVLVS IX.

An gratia humano merito, ex Maſſil. infallibiliter retribuatur?

NEgant aliqui, ſed affirmat Suar. dub. 5.

PRIMA CONCLVSIO. Ex opinione Maſſilienſum, inter humanum meritum, & gratiæ retributionem neceſſaria connexio intercedit, orta ex definito Dei decreto & promiſſione, quibus ſtatuit & pollicitus eſt tale humanum meritum tali gratiæ præmio compenſare.

Prop. 1. ex his Proſperi epiſt. ad Auguſt. *quantam quis habet facultatem ad malum, tantam habere dicunt ad bonum, parique momento animum moueri ad vitia & virtutem, quam* (facultatem) *bona appetentem gratia Dei foueat, mala ſectantem damnatio iuſta ſuſcipiat*; ergo ſentiebant tantam eſſe connexionem inter bonum vſum liberæ voluntatis, & gratiam quantam inter malum vſum & pœnam; & ex his Hilarij; *quod dicitur crede, & ſaluus eris, vnum horum exigi aſſerunt, aliud offerri, vt propter id quod exigitur, ſi redditum fuerit, id quod offertur retribuatur.*

Prob. 2. perinde volebant paratam eſſe homini gratiam ſub conditione initij ſeu meriti naturalis, ac regnum cœlorum ſub conditione meriti ſupernaturalis, vt teſtatur Hilarius; hoc autem certa lege ac promiſſione præparatum eſt.

Prob. 3. quod vni adulto gratia conferatur non alteri, referri nolebant *in incertum diuinæ voluntatis*, vt loquitur Hilarius, ergo in certam & definitam Dei legem, eam ſcilicet qua ſtatuit incipienti per bonum vſum liberi arbitrij, gratiam ad perficiendum adiungere.

Prob. 4. orationi & pœnitentiæ, ſi ritè fiant, impetratio & peccati remiſſio certa Dei lege ac promiſſione retribuant, at Maſſilienſes orationem ex qua impetratio, & pœnitentiam ex qua peccati remiſſio ſequeretur, viribus naturæ, vt ſæpè vidimus arrogabant, & habetur in concil. Arauſ. can. 5. & 6. lege Fauſtum & Caſſianum citatis locis.

Ob. 1. non exiſtimauerunt Maſſilienſ. humanum gratiæ meritum eſſe condignum, ergo nec illius mercedem infallibilem eſſe. Nego Conſeq. quia huic meritò licet congruo tantùm gratiæ mercedem certa lege propoſitam ac paratam eſſe voluerunt.

Ob. 2. quod donum humano merito retribui ſentiebant, in eo veram gratiæ rationem tueri conabantur, id autem facilius tueri poterant, dicendo id ex miſericordia indulgeri, non ex obligatione ſolui, de hoc art. ſeq.

SECVNDA CONCLVSIO. Etſi Maſſilienſes ſolùm dixiſſent aliquando gratiam ob meritum humanum retribui, non verò ſemper & infallibiliter, id tamen Pelagianum fuiſſet, ita Proſper contra Collat. cap. 13. 33. & ſeq. & Auguſt. lib. de prædeſt. SS.

Prob. quia ſic natura vires ſufficientes ad gratiam aliquo modo promerendam obtineret, gratia ſub meritum caderet, daretúrque ſaltem aliquando non gratis, ſed vt merces laboris; initium ſalutis & prædeſtinationis in aliquibus eſſet à libero arbitrio; gratia in quibuſdam non eſſet dux, ſed pediſſequa liberi arbitrii; quæ omnia repugnant ſcripturæ, ideóque à patribus & conciliis aduersùs Pelagium & eius gregales coactis damnata ſunt.

ARTICVLVS X.

Quo pacto Semipelagiani rationem gratiæ cum humano merito conciliauerint?

COncluſio. Duobus modis gratiam & meritum, integro vtriuſque iure, confœderare nitebantur. 1. extenuabant meritum, quaſi tam imperfectum & exile ſit, vt à diuinis donis quibus præmiatur rationem gratiæ non excludat. Prob. quia dicunt apud Hilarium *non negari gratiam, ſi præcedat hominis voluntas quæ tantùm medicum quærat, non tamen ipſa quidpiam in ea* (ſanitate) *valeat*, recole art. 4.

At repugnat gratiæ, quatenus gratia eſt, non dari gratis, ſeu ex pura beneuolentia, ſed retribui, ſeu dari vt præmium meriti & mercedem laboris; ſi autem datur intuitu meriti præcedentis, quantumlibet congrui tantùm, exilis & imperfecti, nõn datur gratis ſed retribuitur.

2. Dicebant ad rationem gratiæ sufficere, vt non detur ex operibus; eam autem quæ conceditur propter bonum vsum liberi arbitrii, seu bonam voluntatem credendi, sperandi, diligendi, pœnitentiam agendi &c. non dari ex operibus, sed propter affectum bene operandi, qui ad bonorum operum sensum non pertinet; *neque alicui operi curationis eorum annumerandum putant, exterrita ac supplici voluntate vnumquemque eorum velle sanari.* Hilarius.

At 1. Apostolus negans gratiam esse gratiam si est ex operibus, per opera intelligit quoscunque bonos actus gratiæ aliquo modo meritorios, seu quorum intuitu retribuatur gratia, siue eliciantur à voluntate, siue ab aliis facultatibus, siue sint bonæ volũtates seu pia desideria, siue sint vlteriores operationes ad quas enitantur. 2. Massilienses saltem aliqui, existimabant non modò bonam voluntatem, sed & bona opera per solius naturæ vires elicita gratiam præuenire, ac propter ipsa gratiam concedi; vt orationem etiam impetratoriam, fidem & pœnitentiam saltem imperfectam, vigilias, ieiunia, &c. de quibus artic. 5.

ARTICVLVS XI.

Quomodo generalem gratiæ necessitatem ad omne opus bonum tueri conarentur?

Conclusio. Quia scriptura vniuersè pronunciat gratiæ auxilium ad omne bonum opus necessarium esse, duos quoque modos huius saluandæ necessitatis commenti sunt.

1. Enim dicebant affectum credendi, pœnitentiam agendi, mandata exequendi, &, vt verbo dicam, perficiendi negotium salutis, non esse numerandum inter opera; ideóque licet per solius liberi arbitrii vires eliciatur, gratiæ nihilominus ad omnia salutis opera necessitatem in columen seruari.

Sed inanis hæc euasio est 1. quia scriptura concilia, & patres auxiliaris gratiæ necessitatem non restringunt ad opera, prout distinguuntur à voluntate bene operandi, sed de quocunque actu per se conferente ad salutem, qualis est voluntas bene operandi, cuius intuitu gratia conceditur. 2. quia naturæ viribus attribuebant non modò affectum boni præstandi, sed multos quoque alios actus quibus gratia rependeretur, de quibus art. 5.

2. Dicebant & bonum vsum liberi arbitrii, & sanctam omnem cogitationem pendere à gratia vocationis, adeóque gratiam hanc boni omnis initium esse, ita Prosper in epistolis ad August. & Ruffinum; & lib. contra Collat. cap. 3. vbi Cassianus ait *cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis initia sanctæ voluntatis inspirat, nostrum verò esse vt quotidie attrahentem nos gratiam Dei humiliter subsequamur.*

At per vocationem intelligebant naturale lumen rationis, & externam legem ac prædicationem, quibus bona & mala proponentibus, arbitrabantur ita pòsse nos per naturæ vires inchoare negotiũ salutis, conuertendo voluntatem nostram ad bonum, & auertendo à malo, per desideria, petitiones, operaque imperfectiora; vt Deus intuitu & occasione inceptionis huius, auxilium gratiæ largiatur ad perficiendum, nec proinde ad sanctam omnem cogitationem & operationem, hoc est ad salutem per se conferentem, interioris gratiæ necessitatem admittebant. Prosper in epist. ad August. *quidam in tantùm à Pelagianis semitis non declinant, vt cum ad confitendam eam Christi gratiam, quæ omnia præueniat merita, cogantur, ne si meritis redditur, frustra gratia nominetur, hanc ad conditionem* (procreationem) *cuiusque hominis velint pertinere, in qua eum nihil priùs merentem, quia neque existentem, liberi arbitrij & rationalem gratia creatoris instituit; vt per discretionem boni & mali, ad cognitionem Dei, & ad obedientiam mandatorum eius, possit suam dirigere voluntatem, atque ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, peruenire.* Et infrà dicit eam vocationem, quam recipiebant Semipelagiani, fuisse aut per legem naturalem, aut per scriptam, aut per euangelicam prædicationem. Itidem Hilarius in epist. ad August.

ARTICVLVS XII.

Consectaria.

Semipelagiani gratiæ nomen vsurpauerunt impropriè, pro naturali mentis lumine, pro libero arbitrio, aliisque genuinis facultatibus, & pro bono vsu liberi arbitrij per solius naturæ vires operantis.

2. Gratiæ nomen æquiuocè acceperunt, quia cum patribus & conciliis statuebant sanctam omnem cogitationem, voluntatem & operationem, adeóque initium prædestinationis & salutis ad gratuitam Dei vocationem referri debere; sed cum patres & concilia per vocationem hanc interioris gratiæ auxilium supernaturaliter præueniens, excitans & adiuuans liberum arbitrium ad bene operandum, intellexerint; ipsi vel legem naturalem, seu dictamen rationis, vel legem scriptam illiúsque propositionem per prædicationes, exhortationes, admonitiones, increpationes, exempla, & id genus alia, intelligebant.

3. Sufficientes in natura vires agnoscebant ad promerendam gratiam, siquidem sentiebant hominem affulgente vel solo lumine rationis, seu naturalis legis, vel etiam lege scripta, posse suo libero arbitrio bene vti, & hoc bono vsu gratiam promereri; quod si verum est, homo ex se sufficiens est in ratione principij actiui ad exercendos actus gratiæ meritorios, solúmque indiget obiecti per naturalem aut scriptam legem applicatione.

4. Initium salutis & prædestinationis ad Deum referebant, non vt authorem gratiæ ac supernaturaliter operantem, sed vt authorem naturæ ac naturaliter agentem; aut certè non vt ad eius operatorem ac principium effectiuum, sed vt naturæ doctorem ac legislatorem; si enim homo præeunte solo lumine naturali, suo libero arbitrio bene vtitur, & hoc bono vsu gratiam meretur, Deus nonnisi vt author naturæ ad initium salutis concurrit; si autem id præstat viam monstrante lege scripta, putà Mosaïca, vel Euangelica, Deus concurrit quidem vt author gratiæ, sed per modum doctoris & legislatoris, non verò per modum principij actiui.

In omni gratia interna rationem gratiæ destruebant, siquidem opinabantur eam concedi ex vi meriti præcedentis, adeoque vt mercedem, non vt donum gratuitum, in quo gratiæ ratio & essentia posita est. Dixi in omni gratia interna, nam diuinæ legislationem omnes in gratiis numerabant, nec humanis inniti meritis arbitrabantur, illius verò propositionem seu notificationem, aliquando ex præcedentibus meritis oriri sentiebant, aliquando non.

DISPVTATIO QVARTA.

De necessitate Gratiæ.

QVÆSTIO I.

De necessitate Gratiæ ad cognitionem veri naturalis.

ARTICVLVS I.

Prænotanda.

1. Non est quæstio de gratia formaliter sanctificante, ac tribuente ius ad æternam gloriam, siquidem constat homines non modò hac gratia, sed

ipsa fide quæ iustificationis fundamentum est destitutos, multas veritates cum speculatiuas, tum practicas animo cõsequi, exemplum in Platone. Arist. aliisque Philosophis ethnicis. Vnde August. lib. 1. retract. cap. 4. reuocat hæc lib. 1. soliloq. cap. 2. *Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti*, per gratiam ergo intelligitur quodcunque auxilium naturæ indebitum ex parte intellectus, vel obiecti, vt habituale lumen, species impressa, phãtasmatum coordinatio, obiectorum applicatio, directio errorem impediens, specialis concursus &c.

2. Non est sermo de quibuscunque veritatibus naturalis ordinis, id est non supernaturalibus intrinsecè & entitatiuè, sed de iis tantùm quæ ex rebus sensibilibus, id est in exteriorem sensum per impressas species incurrentibus, deduci natæ sunt; siquidem constat naturales vires humanæ mentis ad penetrandas veritates, quæ cum rebus sensibilibus eam connexionem non habent, vi cuius ex iis colligi possint, impares esse; cùm naturalis omnis cognitio initium ducat à sensibus, nec, vt fert vulgare axioma, quicquam sit in intellectu quod non prius fuerit in sensu; putà mediatè, vel immediatè, id est per se, aut per aliud ex quo deduci possit scilicet modus cognoscendi sequitur modum essendi, & sicut anima, quandiu statum obtinet formæ informantis, alligata est corpori quoad esse; ita & quoad operationem; huiusmodi sunt astrorum paritas vel imparitas, rerum vltimæ differentiæ, qualitates quas Philosophi & Medici vocant occultas, quia sensibus non se produnt, & formales quia sequuntur propriam formam; & specificas quod à gradu specifico proficiscantur; vt virtus magnetis ad trahendum ferrum, rerum medicarum vis cathartica, alexiteria, &c. sed hoc accipiendum de quæstione quid sint, non quæstio an sint, ex earum effectis sub externum sensum cadentibus facilè disceptatur.

Itaque omnis veritas naturalis ordinis, est quidem obiectum terminatiuum & specificatiuum cognitionis eiusdem ordinis, cùm eam terminare & specificare apta sit, non tamen obiectum motiuum; quia multæ nec per se, nec per aliud ex quo per discursum colligi possunt, intellectum ad sui cognitionem mouent ac determinant, vnde insufficientia humanæ mentis ad huiusmodi res percipiendas, non se tenet ex parte ipsius, quasi sit incompleta in ratione potentiæ ad efficiendam earum cognitionem, est enim sufficiens, quoad actiuitatem quæ requiritur ex parte ipsius, ad efficiendam cognitionem cuiuscunque obiecti naturalis ordinis, etiam intuitiuam; sed ex parte obiecti, quia nec habet proprias earum species, nec vllum medium per quod earum cognitionem ratiocinando assequatur.

ARTICVLVS II.

An homo indigeat auxilio gratiæ ad cognitionem veritatum naturalium speculatiuarum?

P. 3. *de homine in statu naturæ lapsæ.*

HIc per veritates speculatiuas intelliguntur eæ, quarum cognitio per se ad opus non refertur, sed in suo obiecto sistit, & gratia sui expetibilis est, cuiusmodi sunt omnes eæ quæ non sunt proximæ regulæ alicuius operis faciendi, seu quibus immediatè non indicatur, quid, quando, aut quomodo faciendum sit, vt cognitiones ad physicam, & metaphysicam pertinentes: practicæ autem vocantur eæ, quæ ab intrinseco & ex propria ratione ordinantur ad opus, nec proinde gratia sui expetendæ sunt, sed propter opus ad quod efficiendum referuntur: cuiusmodi sunt omnes cognitiones quibus immediatè præcipitur seu dictatur, quid, quando, aut quomodo faciendum sit, vt cognitiones ad prudentiam & artem spectantes.

PRIMA CONCLVSIO. Potest homo lapsus, veritates aliquas speculatiuas ministerio sensuum cognoscibiles, citra vllum gratiæ auxilium, sine errore cognoscere. Ita communiter Theologi cum S. Thom. in 2. dist. 28. q. 1. art. 5. & 1. 2. q. 109. art. 1. licet aliqui repugnent apud S. Thom. in 2.

Per hominem lapsum, hîc intelligitur homo prout excidit à statu innocentiæ, qui præter donum integritatis quatuor alias dotes scilicet immunitatem ab errore & veniali peccato, immortalitatem & impassibilitatem comprehendit, siue gratiam adoptionis seu formaliter sanctificantem, aliosque habitus ei cohærentes obtineat, siue non.

Prob. Conclus. 1. ex scriptura Rom. 1. *Inuisibilia ipsius per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, &c. *quod notum est Dei manifestum est in illis, Deus enim illis manifestauit*, puta per creaturas, vt cum glossa exponit Thom. ibi Psal. 18. *Cæli enarrant gloriam Dei*, Act. 14. *non sine testimonio reliquit semetipsum benefaciens de cælo, dans pluuias & tempora*, &c. Sap. 13. *à magnitudine speciei & creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Quòd si aliqua de ipso Deo, naturaliter & sine gratia cognosci ab homine possunt, vt his locis iuxta communem interpretationem significatur, multò magis de creaturis.

Prob. 2. ex Patribus vt August. 1. Confess. cap. 7. de spiritu & littera cap. 12. serm. 55. de verbis Domini, & lib. 1. ad Simplicianum qu. 2. vbi ait & bonum ingenium, & honestas vtilésque disciplinas interdum haberi ante primam gratiam, adeóque per naturæ vires, *non habeo quod intuear in eligendis hominibus ad gratiam salutarem, nisi vel maius ingenium, vel minora peccata, vel vtrumque, addamus etiam si placet honestas vtilésque doctrinas.*

Prob. 3. quia nihil deest vel ex parte potentiæ, cùm intellectus per se præcisè sit completus in ratione potentiæ ad cognitionem naturalium obiectorum efficiendam, nec ex parte obiecti, cùm possit homo per externos sensus aliquarum saltem rerum sensibilium haurire species intentionales, per intellectum agentem earundem species intelligibiles fabricari, & per intellectum patientem aliquas ex iis conclusiones inferre.

Prob. 4. quia vnaquæque res suis instructa facultatibus, potest sine auxilio speciali & indebito suas operationes connaturales exercere, alioqui essent connaturales, & non essent; atqui cognitio veritatum deducibilium ex rebus in sensum incurrentibus, est homini connaturalis & proportionata, cùm modus cognoscendi dependenter à sensibus & phantasmatis, sit homini connaturalis, & hæ veritates dependenter à sensibus & phantasmatis cognoscibiles sint.

Prob. 5. quia si aliquod gratiæ auxilium necessarium esset, ex parte obiecti se teneret, intellectus enim per se completus & sufficiens est in ratione potentiæ ad cognitionem sibi proportionatam, cuiusmodi est saltem cognitio accidentium sensibilium, & aliarum rerum ex iis cognoscibilium, & auxilium hoc vel esset internum, putà interior illuminatio, aut phantasmatum coordinatio; vel externum, putà specialis Dei prouidentia, qua offerret obiecta conuenientia, & remoueret impedimenta; non primum quia lumen potentiæ & obiecti sufficit; non secundum, quia per ordinarium cursum causarum secundarum naturalium, subinde obiecta conuenientia debito modo applicantur, nec semper occurrunt im-

pedimenta, aut si occurrunt, naturæ viribus amoueri possunt.

Ob. 1. hæc 1. Cor. 4. *Quid habes quod non accepisti? si autem accepisti quid gloriaris quasi non acceperis?* & 2. Cor. 3. *non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*, & Psal. 93. *quis docet hominem scientiam?*

Resp. nihil esse perfectionis in homine quod non sit à Deo, sed quædam sunt à Deo vt authore gratiæ, aliæ ab eo vt authore naturæ, in quibus numerari debet cognitio veritatum ex rebus sub sensum cadentibus deducibilium, si non omnium collectiuè, saltem aliquarum. Paulus ibi loquitur de cogitatione sancta, id est ad veram iustitiam & sanctitatem per se conferente, de prouidentia supernaturali, ac Deo vt illius authore, vt ex antecedentibus & subsequentibus liquet. Ita exponit concil. Arausic. can. 7. August. lib. de prædest. sanct. cap. 2. & lib. de bono perseuer. cap. 13. *Quod attinet*, inquit, *ad pietatis viam? & verum Dei cultum, non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis.*

Ob. 2. Concil. Mileuit. cap. 4. docet *scientiam esse donum Dei*, & Concil. Arausi. cap. 22. ait *tam veritatem quàm iustitiam esse ab illo fonte, quem in eremo sitire debemus.* Resp. vel solùm indicant scientiam & cognitionem veritatis manare à Deo vt naturæ authore, ac per concursum generalem cooperante; vel loquuntur de cognitione aliquo modo supernaturali, & ad salutem per se conferente.

Ob. 3. Homo per peccati lapsum contraxit ignorantiæ vulnus 1. 2. q. 85. art. 3. ex August. lib. 1. retract. cap. 9. & lib. 22. ciuit. cap. 22. & Beda Luc. 10. ergo per vires naturæ lapsæ non potest ad verum pertingere.

Resp. per ignorantiæ vulnus non intelligunt læsionem aliquam vel diminutionem facultatis cognoscendi, quæ homini puram naturam obtinenti competit, sed subtractionem habituum supernaturalium intellectualium, & specialis auxilij positiuum errorem prohibentis, & cognoscendi facilitatem subministrantis, quibus homo in statu innocentiæ singulari gratiæ priuilegio potiebatur; quæ subtractio per accidens causat multos errores in speculatiuis & practicis, & ignorantiam multarum rerum, quatenus remouet priuilegium diuinæ gratiæ quo prohiberentur, homo in statu naturæ lapsæ est æquè potens & comparatus ad cognoscendum, ac fuisset in statu puræ naturæ, cùm naturalia omnia post peccatum integra manserint.

Ob. 4. Thom. 1. 2. q. 109. art. docet ad singularum veritatum cognitionem auxilium Dei mouentis necessarium esse. Resp. per hoc auxilium intelligit Dei concursum generalem, vt Thomistæ, & alii exponunt.

Ob. 5. sensibilia obiecta variis modis occurrere & applicari possunt, nec magis est debitum homini vt eo modo applicentur; ex quo vera cognitio sequitur, quàm eo ex quo error & deceptio sequeretur; potuit enim Deus ita vniuersum instituere, & causas secundas ita complicare ac dirigere, vt ex naturali earum cursu & operatione, in homine qui aliquando verum assequitur, semper error atque deceptio sequeretur, quod si fecisset, nihil homini, vel aliis causis naturalibus, quod quidem iis deberetur, abstulisset: ergo quòd reipsa ita conueniant, & obuersentur humanis sensibus, vt hominem in veri cognitionem ducant, ad indebitam ac specialem Dei prouidentiam referendum est, proindéque ad gratiam.

Resp. 1. non videtur possibilis ea dispositio vniuersi, ea causarum naturalium series & syntaxis, ex qua semper in omnes & singulos homines fruticetur error & deceptio, nisi Deus per vsum potentiæ absolutæ, naturalem earum cursum & operandi modum interturbet: ergo cùm homini debeatur ea obiectorum applicatio & veri cognitio, quæ ex naturali causarum secundarum fluxu & operandi modo consequitur, non omnis obiectorum occursus & propositio ex qua veri cognitio existit, est indebita saltem vniuerso generi hominum. Addo amplius, (sed minus audacter) non videri possibilem eam vniuersi constitutionem & causarum complicationem, ex qua, si suis gressibus, & suo naturali operandi modo permittantur, nunquam in hoc aut illo homine progeneretur vera cognitio, sed semper falsa & erronea, siquidem sit sanæ mentis, & diu viuat; ergo cum cuilibet homini debeatur ea veri cognitio, quæ ex naturali causarum secundarum progressione, & operandi modo consequitur, cuilibet homini suæ mentis composti, & diu in viuis agenti, connaturalis est aliqua cognitio veritatis.

Resp. 2. Esto, non sit homini debita ea complexio & applicatio rerum sensibilium, quæ ad veritatis cognitionem illum deducat, non est tamen indebita, nec naturalem eius conditionem prætergreditur; quemadmodum nec ea causarum connexio & efficientia ex qua prodit corporis integritas, sanitas, robur, pulchritudo &c. alioqui ad Deum vt authorem gratiæ referendum esset, quod aliquis non sit monstrosus, æger, victus, deformis &c. hæc igitur & alia id genus beneficia reuocari debent ad beneficia creationis & conseruationis, tanquam eorum corollaria & complementa.

Ob. 6. Hominum aliqui non adolescunt, alij à potentia mentis excidunt, alij perpetua fatuitate cæcutiunt, ergo non possunt vllam veritatem apprehendere.

Resp. conclusionem accipiendam esse de homine suis cognoscendi facultatibus adornato, vt omittam ipsos etiam fatuos, non modò per sensum externum & internum, sed & per intellectum apprehendentem, iudicantem, & discurrentem, non rarò verum attingere.

2. Conclusio. Non potest homo lapsus veritates omnes speculatiuas, ministerio sensuum cognoscibiles collectiuè sumptas, omnino consequi, sine speciali Dei auxilio. Ita communiter Theologi.

Prob. quia necesse est ad transigendum hoc negotium, vt in singulis substantiarum & accidentium sensibilium speciebus singula saltem indiuidua cognoscat, & conclusiones omnes ex iis deducibiles sine lapsu mentis inferat; quominus autem id exequatur multa prohibent, scilicet rerum sensibilium pluralitas, distantia, difficilis accessus &c. conclusionum ex iis deducibilium infinita quasi multitudo, mentis humanæ infirmitas; vitæ breuitas, dispendium temporis in alias actiones, fuga laboris, inconstantia in perrumpendis difficultatibus, inhabilitas ad studium ex animi pathematis, ex corporis ægritudine, ex cibo & potu, somno, fatigatione, habitu corporis vel animi ad studium imparato, &c. quæ non sunt impedimenta per accidens, sed per se, cùm naturam humanam per se circunstent. Stat autem conclusio non solùm de cognitione demonstratiua, sed etiam de probabili, nec tantum de iudicatiua, sed etiam de apprehensiua, quia nequidem omnes conclusiones ex rebus in sensum cadentibus deducibiles ab homine vllo apprehendi possunt. Aliqui hoc loco bene sentiunt sed malè loquuntur, aientes quemlibet hominem suis cognoscendi facultatibus

adornatum, esse quidem physicè potentem ad prædictas omnes veritates cognoscendas, quia ad efficiendam illarum omnium cognitionem non indiget nouo lumine quo compleatur in ratione potentiæ, non esse tamen potentem moraliter ob impedimenta recensita; cùm enim ad efficiendam cognitionem duo principia physica necessaria sint, potētia scilicet atque obiectum, iuxta effatum August. communiter receptum; *ex obiecto & potentia paritur notitia*, etsi homo habeat intellectum in ratione potentiæ sufficientem ad prædictas omnes veritates introspiciendas, non habet tamen speciem obiecti cognoscendi, vel alterius ex quo per discursum cognitio illius erui possit, nec proinde est principium physicum adæquatum cognitionis earum, sed solùm partiale & incompletum.

Ob. homo naturaliter appetit cognitionem prædictarum omnium veritatum, ergo potest naturaliter, & sine vllo gratiæ auxilio eam consequi.

Dist. Ant. appetitu elicito concedo: appetitu innato, nego, hic enim naturæ viribus ad suum actum adæquatum, id est ad sui totalis obiecti consecutionem, reducibilis est, nec aspirat ad ea bona, quibus sine speciali Dei concursu potiri nequit.

Instabis 1. appetitus elicitus communis toti speciei, hoc est omnibus indiuiduis sub ea contentis, radicatur in appetitu innato, atqui appetitus elicitus cognitionis harum omnium veritatum, toti humanæ speciei communis est. Nego Ant. cuius falsitas liquet ex appetitu immortalitatis, impassibilitatis, impeccabilitatis &c. *instabis* 2. nullus appetitus frustrà est, atqui appetitus elicitus cognitionis harum omnium veritatum frustra est, si per naturæ vires ad suum actum reduci non potest. Nego Min. quia oblectat appetitum, cumque continet in exercitio sui muneris, quod est prosequi omne bonum per facultatem cognoscentem eius directricem apprehensum, constat appetitum elicitum, seu desiderium immortalitatis, impassibilitatis, indefectibilitatis moralis, volatus &c. non posse naturaliter ad actum reduci, nec tamen frustra esse, cùm repugnet aliquid existere frustra, hoc est ita vt ad nullum finem vtile sit.

Ob. 2. ex allatis impedimentis solùm sequitur, non posse hominem omnium harum veritatum proprio marte cognitionem assequi, non verò id non posse Magistri operâ.

Resp. vel magister, earum scientiam nactus fuerit proprio marte, vel ope alterius magistri, vel infusione; non primum ob recensita obstacula, nec secundum quia de illo magistro idem quæreretur, & sic in infinitum; nec tertium, quia sic interueniret auxilium supernaturale, nempè ipsa scientiæ infusio. Addo tempus humanæ vitæ, quod memoratæ distractiones in studium insumi non permittunt: non videri sufficiens ad veritatum omnium speculabilium, quæ sensu adminiculante cognosci possunt, scientiam magisterii subsidio perdiscendam.

Tertia Conclusio. Nequidem potest homo lapsus singulas veritates speculatiuas beneficio sensuum cognoscibiles diuisiuè assequi, sine speciali Dei auxilio, repugnant Suarez, & aliqui alii, sed argumenta quibus vtuntur probant quidem indefinitè, posse hominem lapsum naturæ viribus harum veritatum aliquas assequi, vt prima conclusione posuimus, non autem determinatè posse singulas.

Prob. Conclus. quia ex rebus sensibilibus plures & plures in infinitum, aut certè innumerabiles conclusiones deduci possunt, variatis & multiplicatis earum complicationibus, vt videre est in mathematicis, & aliquæ sunt adeò remotæ à suis principiis, tot intermedias ratiocinationes & comparationes prærequirunt, vt ad eas humanus animus pertingere vel omnino non possit, vel saltem supposita humanæ vitæ breuitate, & studiorum interturbatione.

P. 2. de homine in statu puræ naturæ & innocentiæ.

1. Conclusio. Quod dictum est in 1. p. de homine in natura lapsa, extendendum est ad hominem in pura natura. Prob. quia eadem est cognoscendi facultas, eademque interiora & exteriora subsidia, & impedimenta, respectu hominis lapsi, & hominis puram naturam obtinentis, vt ostensum est disp. 2. qu. 5. art. 4. 5. & 6.

2. Conclusio. Dubium, est an veritatum omnium speculatiuarum ex rebus sub sensum cadentibus deducibilium scientia, primo parenti diuinitus infusa fuerit? & probabilius est solum indita fuisse generalia principia omnium scientiarum naturalium, id est sensuum ministerio parabilium, & insigniores earum conclusiones, ex quibus alias si non omnes, saltem minus difficitas & obscuras ratiocinādo eruere posset. Illius autem posteri rerum scientiam infusione non accepissent, sed ope doctoris & propria inuentione, vt tradit. S. Thom. 1. p. q. 101. art. 1. In quo tamen Suarez dubitat, lib. 1. de gratia cap. 1. n. 14. & meritò, quia probabile est vnicuique homini, ratione huius status, debitam fuisse scientiam infusam, saltem eorum quæ debebat scire, v. g. veritatum speculabilium & practicarum, ex quibus hic & nunc in omni negotio expeditè ac sine errore concluderet, quid sibi agendum, aut cauendum esset, vt secundùm rectam rationem operaretur: verùm, Quæritur an primus parens, eiusque posteri iuuantibus originalis innocentiæ prærogatiuis, putà dono integritatis, immunitate ab errore, impassibilitate, longæuitate, &c. quæ dona gratiæ fuerunt, potuissent sine nouo gratiæ auxilio huic statui indebito, prædictarum omnium veritatum cognitionem animo consequi?

3. Conclusio. Potuissent plurium scientiam attingere, & quidem faciliùs ac breuiore tempore, quàm in natura lapsa, non tamen omnium collectiuè, nec vt videtur singularum.

1. Pars liquet, quia per has prærogatiuas multa & magna studij & scientiæ impedimenta sublata fuissent, putà motuum sentientis appetitus inordinatio, lapsus mentis in ratiocinando, & sensuum in apprehendendo, corporis vitiosæ complexiones & ægritudines, nimia vitæ breuitas, &c.

2. Pars prob. quia licet tempus viæ quo elapso in cælum transferendi erant, si modo gratiā adoptionis lethali peccato non amisissent, soli Deo notum sit, non videtur tamen fuisse tam longum, vt sufficeret ad capessendam ministerio sensuum, & naturalis discursus, conclusionum omnium speculabilium ex obiectis sensibilibus deduci aptarum cognitionem.

Adde impensas illius temporis in cibum & potum, somnum, mysteriorum fidei contemplationem, animi relaxationem, negotia, &c.

3. Pars suadetur eodem argumento quo in p. 1. conclusione. 3. probata est de homine lapso.

Ob. 1. status innocentiæ nullum ex se habebat terminum, cùm immortalitatem includeret, sed solùm ex accidenti, quatenus translatione hominis in cælum finiendus erat: Igitur homines ex vi huius status, & secluso termino per diuinæ prouidentiæ legem ipsi præfinito, poterant rerum omnium, per conuersionem ad phantasmata cognoscibilium, scientiam consequi.

Resp. 1. incertum esse, vtrùm homines in statu in-

nocentiæ consistentes, manducando fructu viuifico, vitam in perpetuum ducere potuissent, an verò ad certam temporis periodum, quia inter lapsa deficerent nisi ad statum beatitudinis euueherentur, Theologorum est & interpretum alijs vnum, alijs alterum affirmantibus.

Resp. 2. quæstionem hanc institui solere de statu Innocentiæ, prout per statum beatitudinis supernaturalis, seu visionis beatificæ, aliorumque donorum eam consequentium, ex diuino beneplacito terminandus erat. Addo etiam supposita status huius perennitate, humanam mentem imparem videri ad inuestigandas omnes omnino conclusiones quæ ex rebus sensibilibus deduci aptæ sunt ob rationem in p.1. conclus. 3. propositam.

Ob. 2. humana mens in statu innocentiæ non potuisset decipi, quacunque in materia versaretur, siue speculabili, siue operabili, Deo per specialem prouidentiam illi statui consentaneam, ab omni lapsu eam protegente ergo potuisset veritates omnes tum speculatiuas; tum practicas cognitione assequi.

Resp. conc. Ant. n. conf. vt enim mens non deciperetur formando iudicium erroneum, necesse non erat vt veritates omnes cognoscendo peruaderet, sed solùm vt in probabilibus neutri contradictionis parti assensum præstaret, vel suspenso omni iudicio, vel iudicando vtramque partem esse probabilem, ob argumenta vltrò citroque occurrentia.

Ob. 3. Ignorantia est vulnus per peccatum naturæ inflictum, ergo in statu innocētiæ non extitisse. Dist. ant. si sumatur ignorantia pro errore positiuo seu iudicio erroneo, pro inscientia eorum quæ vnusquisque ratione muneris, aut conditionis tenetur scire, & pro inscientia earum rerum quarum cognitionem innocentiæ status suis specialibus adminiculis peperisset, concedo; si autem sumatur pro nescientia quarumcunque rerum dependenter à sensibus cognoscibilium, Nego; quia homo ex vi status innocentiæ illarum omnium cognitionem non postulasset.

ARTICVLVS III.

An homo indigeat auxilio gratiæ, ad cognitionem veritatum naturalium, practicarum?

1. Conclusio. De veritatibus practicis ad artem spectantibus idem sentiendum est, ac de speculatiuis, scilicet posse hominem in natura lapsa siue speciali Dei auxilio cognoscere permultas, non tamen omnes collectiuè, nec singulas distributiuè; idemque & non ampliùs posse in pura natura, si eam obtineret; in statu autem innocentiæ potuisse plures breuiori & faciliori studio, non tamen omnes collectiuè, nec fortè singulas. Idque suadetur iisdem argumentis quibus art. præced. de veritatibus speculatiuis probatum est.

De veritatibus autem moralibus, id est ad morum seu actionum humanarum rectitudinem, aut prauitatem spectantibus, quibus continētur omnia principia, & omnes conclusiones de honesto & turpi, licito & illicito, specialis difficultas est; ad quam expediendam, prænotandum est veritatum moralium alias esse vniuersales, vt prima principia quæ ad synderesim, & conclusiones vniuersales ex iis consequentes, quæ ad philosophiam moralem pertinent, quibus generaliter definitur quid in quaque materia sit honestum, aut turpe, licitum aut illicitum, abstrahendo à particularibus circunstantiis; alias particulares ad prudentiam spectantes, quibus hic & nunc, spectatis omnibus circunstantiis, determinatur quid honestum, aut turpe, licitum, aut illicitum, agendum; aut non agendum sit.

2. Conclusio. Potest homo in natura lapsa veritatum moralium vniuersalium aliquas, solius naturæ viribus assequi, non tamen omnes coniunctim, nec singulas diuisim. 1. *pars prob.* quia homo lapsus potest naturali lumine intellectus, prima principia operabilium ex sola terminorum apprehensione penetrare, & ex iis per natiuam ratiocinandi vim conclusiones aliquas in qualibet morali materia deducere. 2. *& 3. pars* ijsdem nituntur fundamentis, quibus eas de veritatibus speculatiuis substruximus; licet enim philosophiæ moralis materia sit minus ampla, quàm physicæ & metaphysicæ, ingens tamen est moralium conclusionum multitudo, earumque multæ sunt perdifficiles, & obscurissimæ, vt vsuram esse intrinsecè malam, vindictam propria authoritate esse iniustam, mendacium in quocunque casu esse illicitum; fornicationem simplicem, pluralitatem vxorum, dissolutionem matrimonij naturali legi repugnare; denique perlustranti quatuor virtutes cardinales, earumque partes subiectiuas, potentiales & Integrales, facilè apparebit in earum obiectis permulta esse admodum perplexa & intricata, quæ philosophorum & Theologorum natio vniuersa nō potuit hactenus ita euoluere, quin plura sint dubia & incerta, quàm explorata. Atque idem & non ampliùs posset in statu puræ naturæ; in statu autem innocentiæ potuisset plures leuiori ac breuiori negotio, vt de veritatibus speculabilibus art. 2. p. Conclus. 3. dictum est; vtrum autem potuisset omnes collectiuè, aut saltem omnes diuisiuè, dicetur infrà conclus. 3.

3. Conclusio. Potest homo in natura lapsa multas morales veritates in particulari cognoscere, id est hic & nunc, perlustratis omnibus circunstantiis, verè ac sine errore diiudicare, quid honestum, aut turpe sit, & consequenter quid licitum, aut illicitum, quid agendum aut non agendum sit. Ita communiter Theologi cum S. Thom. 1. 2. qu. 109. art. 1. & 2. contra Gregorium Arimin. Capreolum, & Cassalium.

Probatur 1. ex scriptura. Psal. 4. *multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine*; agitur de lumine naturali teste August. Cyrillo Alexand. & alijs, nec tantùm sermo est de bonis & agendis in genere, quorum cognitio parùm prodesset, sed in particulari. Rom. 2. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, & ostendunt se habere opus legis scriptum in cordibus suis*, & cap. 1. dicit Philosophos Ethnicos inexcusabiles fuisse, *quia cùm cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt*; Ergo vult eos cognouisse Deum hîc & nunc, hoc aut illo modo glorificandum, his aut illis gratitudinis officiis colendum esse: alioqui nihil peccauissent non glorificando, nec gratias agendo, siquidem repugnat peccari contra legem naturalem, vel aliam, nisi sciatur hîc & nunc, quando peccatum admittitur, quid illa præcipiat, aut prohibeat.

Prob. 2. ex Patribus; Ambros. lib. 1. de Abrahamo cap. 2. scribit regem Ægypti ex naturali conscientiæ dictamine non fuisse ausum vxorem Abrahami attingere. Chrysost. hom. 54. in Genes. *sufficientem magistrum habemus conscientiam, & fieri non potest vt quis illo adiumento priuetur, nam simul cum formatione hominis, insita est scientia faciendorum, & non faciendorum*, itidem Hieron. epist. 151. ad Algasiam q. 8. August. psal. 57. & lib. 2. Confess. cap. 4. Prosper contra collat. cap. 22.

Prob. 3. quia in hoc nihil est quod humanæ mentis naturalem captum excedat; siquidem suo insito lumine potest prima principia moralia peruadere,

conclusiones vniuersales ex ijs deducere, vt 2. Conclusio. ostensum est; quidni ergo possit ex his principiis naturaliter concludere quid hic & nunc, pensatis omnibus circumstantiis, agendum, aut non agendum sit, si non semper, saltem quando speciale impedimentum non occurrit, quod sæpe accidit, v. g. quidni possit hic & nunc concludere, reddendum esse depositum, non esse pecunias regis diripiendas, ex eo quòd ius suum cuique seruandum est; honorem deferendum esse patri aut matri, ex eo quòd parentes colendi sunt; stipem huic pauperi largiendam esse, quia miser is succurrendum est, &c.

Prob. 4. si homo lapsus nunquam potest sine gratiæ auxilio verè definire, quid lex naturalis hic & nunc præcipiat aut prohibeat, nunquam etiam potest contra eam peccare, siue omittendo actum præceptum, siue committendo imperatum, siquidem peccatum omissionis supponit cognitionem actus præcepti, & peccatum commissionis cognitionem actus prohibiti; & ita potentia peccandi aduersùs quodcunque præceptum naturalis legis, supponit auxilium diuinæ gratiæ, cuius interuentu actus præceptus, aut prohibitus cognoscatur, quod absurdum est. Neque opponas posse saltem naturaliter violari præceptum, vetans hominem operari contra suā conscientiam etiam erroneam; vt enim contra præceptum hoc peccetur, necesse est id præcognosci, eius autem cognitio naturæ vires excedere dicitur.

Prob. 5. quia neque necessaria est gratia interior, siue physicè influens in cognitionem, siue mentem illustrans & dirigens ne decipiatur, aut exterior qua obiectum conuenienti modo applicetur, & impedimenta remoueantur, cùm hæc omnia per naturales causas naturaliter operantes præstari possint, vt de cognitione speculabilium suprà ostendimus.

Ob. 1. Scripturarum, Psal. 39. *Deus scit cogitationes hominum quia vanæ sunt*, & 2. Paralip. 20. *cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solùm habeamus residui, vt oculos nostros dirigamus ad te.*

Resp. ad 1. Propheta solùm ait Ethnicorum, & libertinorum hominum cogitationes, quibus Dei scientiam & prouidentiam vel inficiantur, vel in dubium reuocant, inanes esse. ad 2. verba sunt Iosaphat hostilis manus impetum metuentis, & nescientis viam euadendi; quæ ad præsentis negotii difficultatem restringenda sunt, non vniuersaliter accipienda.

Ob. 2. concilium Mileuit. cap. 4. ait *vtrumque esse donum Dei, scire quid agere debeamus, & diligere vt faciamus*; & Arausic. cap. 9. & 22. ait *non modò iustitiam, sed & scientiam quæ illam generat, ex gratia esse.*

Resp. loquuntur de cognitionibus & affectibus ordinis supernaturalis, quæ ad veram iustitiam, adeoque ad æternam gloriam per se conducunt, & quidem cùm Pelagius fateretur legem scriptam esse donum gratiæ, non verò eius obseruationem; quia supposita eius notitia, potest homo per solius naturæ vires eam implere; Mileuit. Concilium statuit vtrumque, id est legem, eiusque impletionem à gratia esse. Non nego tamen, quin cogitationes etiam naturales, subinde ad gratiam referendæ sint, quando scilicet Deus peculiari auxilio eas prouidet in ordine ad finem supernaturalem.

Ob. 3. ex August. Epist. 105. *nemo rectè sapit, rectè intelligit, nisi qui donum intellectus & consilij acceperit.* Fulgentius lib. de Incarn. & gratia, cap. 12. & 13. asserit *hominem peccando facultatem rectè cogitandi amisisse.*

Resp. patres his & similibus locis, vel loquuntur de cognitionibus supernaturali fini proportionatis, & ad eum per se conducentibus, vel solùm significant humanum animum subesse fallaciæ, nec sine speciali Dei auxilio posse semper & in omni negotio errorem cauere.

Ob. 4. homo sine auxilio diuinæ gratiæ non potest esse prudens, Prouerb. 8. *meum est consilium, mea est prudentia*: Iudicium autem quo hic & nunc verè definitur quid agendum, aut non agendum sit ad seruandam morum honestatem, prudentiæ actus est.

Resp. dist. Ant. simpliciter & perfectè, concedo; secundum quid & quoad aliquos actus. Nego. Ad perfectam prudentiam necessarium est ex parte intellectus, vt quis semper & in omni negotio verè diiudicet quid sibi agendum; aut non agendum sit, vt honestatem morum retineat; ex parte autem voluntatis, vt semper velit efficaciter suæ prudentiæ dictamen sequi, quæ dotes facultatem naturæ superant.

Ob. 5. non est inuocandum Dei auxilium ad ea quæ naturaliter præstare possumus; ex his August. lib de natura & gratia cap. 18. *quid stultius, quàm orare vt facias quod in potestate habes?* id autem rectè inuocamus ad veritates naturales cognoscendas.

Resp. rectè implorari diuinum auxilium ad cognoscendam veritatem in moralibus non semel aut aliquoties, sed semper & in quocunque casu; & ad spiritalem profectum ex veritatis notitia colligendum. Recole obiectiones contra primam 2. articuli positionem.

4. Conclusio. Non potest homo, post naturæ lapsum, in quocunque negotio & casu sine errore definire, quid rectæ rationi consonet, seu quid agendum, aut non agendum sit ad seruandam moralem honestatem. Ita communiter Theologi.

Prob. tum ex humanæ mentis impotentia, & obiecti difficultate, tum ex contrariis pathematis, quibus tanquam nubibus mens inobscuratur, & ab intento veritatis scopo abducitur. Identidem quippe contingit, sentientem appetitum in id quod deficit à rectæ rationis præscripto vehementi motu abripi, ex quo sequitur mentis languor, exhaustis per fomitis æstum animæ viribus, & insuper residuæ vires intelligendi, per voluntatis cum appetitu conspirantis imperium, potentissimè applicantur ad vestigandos honesti colores, quibus obuoluta turpitudo, speciem decori præ se ferat; *qualis quisque est talis ei finis videtur* 3. Ethic. id est vnusquisque de agibilibus pro suo affectu iudicat, & honestum id putat cuius intuitu operatur; hinc sap. 9. *cogitationes mortalium timidæ, & incertæ prouidentiæ nostræ, corpus enim quod corrumpitur aggrauat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Intellectus practicus magis pendet ex appetitus rectitudine, quàm speculatiuus, & consequenter licet vterque, subtracto dono integritatis, quo tanquam fræno concupiscentiæ motus aberrantes coercebantur, læsus fuerit, practicus tamen grauiori vulnere sauciatus est.

Prob. 2. quia hominis lapsi voluntas, non potest per solius naturæ vires, constanter & indefectibiliter seruare moralem rectitudinem in suis affectibus, ergo nec intellectus veritatem in suis iudiciis practicis, quia regulariter saltem & ordinariè, lapsus voluntatis supponit lapsum intellectus.

Idem sentiendum de homine puram naturam obtinente ob paritatem virium & impedimentorum. Neque dicas immunitatem ab errore, saltem in moralibus, connaturaliter homini deberi quandiu culpa caret; carentia enim peccati non remouet alios defectus ex naturæ humanæ principiis accersitos, à

quibus est animi deceptio in rebus practicis & speculatiuis; sed solum ab ijs excludit rationē pœnæ propriè dictæ. Deus vt naturæ author & prouisor, non tenetur prohibere dispositionem obiectorum, mediorum, organorum & phantasmatum, ex qua sequitur animi lapsus: & deuiatio à veritate; sed potiùs ex debito causæ vniuersalis generalem concursum ad eam præstare, vt causæ secundæ possint operari quando id exigunt, siue perfectè, siue imperfectè, prout fert earum naturalis virtus & capacitas.

5. Conclusio. Potuisset homo in statu Innocentiæ, quocunque in negotio & casu, honestum à turpi discernere, & quid sibi iuxta ordinem rectæ rationis agendum, aut cauendum foret, sine errore determinare. Ita communiter Theologi.

Prob. ex perfectâ corporis & organorum constitutione ac sanitate, ex vberiori principiorum speculatiuorum & practicorum scientia, ex absentia fomitis, passibilitatis, aliorumque impedimentorum quæ lapsam naturam supponunt; maximè verò ex singulari Dei prouidētia status huius celsitudini proportionata & connaturali, qua Deus per conuenientem obiectorum applicationem, internamque mentis directionem, iudicium erroneum in definiendis agibilibus prohibuisset.

Neque opponas, ad cauendum omnem errorem in definiendis eligibilibus, sufficiens fuisse iudicium practicum, quo statuisset homo partem vtramque contradictionis esse probabilem, sibique licere quam vellet sequi, qua in decisione nulla falsitas interuenisset, nec tamen ex ea sequitur, hominem in quouis euentu conscientiam rebus conformem habiturum fuisse, cognoscendo determinatè quid ordini rectæ rationis conforme, aut disforme esset: *hic enim* cognoscendi modus, saltem quoad practica singulatim & in particulari definienda, dignitati ac perfectioni status innocentiæ impar videtur.

Sed quæres an sine vllo gratiæ auxilio statum hunc excedente, potuisset homo scientiam moralem vniuersam, id est veritatum omnium moralium vniuersalium cognitionem, proprio studio comparare.

Dico non potuisse, & prob. quia ex vi huius status, ad summum homini debebatur, vt in definiendis agibilibus in particulari non falleretur, ex communi doctrina Theol. ad hoc autem necessaria non erat philosophia moralis vniuersa, sed aliquæ duntaxat eius partes, pro variis personarum statibus & officiis; cùm nullus hominum omnibus & singulis negotiorum generibus adhibendus & implicandus fuisset, nec proinde opus habuisset omnibus & singulis morum dogmatis vniuersalibus, sed solùm suo statui connexis & affinibus, ex quibus in negotiis & actionibus per eum præstandis, concluderet quid recta ratio postularet.

Cæterum, cùm ignorantia strictè accepta & nescientia in hoc differant, quod ignorantia sit earum rerum quæ sciri debent, nescientia verò quarumcunque; nescientia quidem, adeoque ignorantia latè accepta, locum habuit in statu innocentiæ, non autem ignorantia strictè, vt communiter docent Theologi.

Corollarium. De cognitione practicè vera.

COgnitio practicè vera ea dicitur secundùm quam licet operari, & cui conformis operatio potest esse honesta, siue sit speculatiuè vera & obiecto suo conformis, siue falsa; cuiusmodi est omnis opinio probabilis, & in praxi tuta. Ex dictis autem compertum est posse hominem lapsum aliquam huiusmodi cognitionem habere, sine auxilio diuinæ gratiæ; cum sine hoc etiam iudicium speculatiuè verum, de agibilibus tum in communi, tum in particulari, formare possit, vt ostensum est.

ARTICVLVS IV.

An cognitio sufficiens ad bene operandum moraliter sine auxilio gratiæ haberi possit?

ALiqui negant apud Suar. lib. 1. cap. 2. n. 4. quia omnis huiusmodi cogitatio ex se initium salutis esse potest; sed affirmat communis sententia. *Prob.* 1. potest homo lapsus per naturale lumen rationis, hîc & nunc cum operandum est, spectatis omnibus circunstantiis, iudicio euidente aut probabili definire, an sit honestum, turpe, vel indifferens hoc aut illud agere, vel saltem dubitare; hic autem cognoscendi modus sufficit ex parte intellectus ad honestè operandum; si enim iudicet honestum esse, potest id velle ob eius honestatem; si turpe potest id nolle ac repudiare propter eius inhonestatem; si indifferens potest ad aliquem honestum finem id ordinare, iudicando esse medium vtile ad eum consequendum, & ad id affici ex amore huius honestatis: si autem dubitet, potest iudicare aut suspendendam esse actionem ob periculum peccandi, & consentire in suspensionem hanc ex eodem motiuo, aut si actio moram non patitur potest dubium deponere, iudicando id esse honestum, aut indifferens, ne in peccandi necessitatem coniiciatur; si iudicet honestum potest id velle quia honestum est; si indifferens potest referre ad honestum finem & gratia finis huius id eligere.

Prob. 2. quia cùm vnicuique rei debeatur potentia antecedens & sufficiens ad exercendas operationes connaturales & proportionatas, & actio honesta naturalis ordinis, id est circa obiecta virtutum moralium acquisitarum, sit homini quatenus homo est, connaturalis & proportionata; debetur homini saltem potentia antecedens & sufficiens ad eas præstandas, ad hanc autem potentiam necessaria est ex parte intellectus cognitio sufficienter obiectum proponens, hoc est ita & eo modo, vt ex parte intellectus aliud nihil requiratur ad hoc, vt voluntas possit id prosequi, si decorum & rectæ rationi consentaneum, aut auersari, si indecorum & à rectæ rationis præscripto alienum est.

Ob. præter actum intellectus practici, quo iudicat hic & nunc honestum esse, sic aut sic agere, necessarius est actus imperii ab eodem intellectu eliciendus quo efficaciter applicet voluntatem ad id amplectendum; licet autem prior naturæ potestati subsit, non tamen posterior, sed à gratia expectandus est. Ita nonnulli apud Suar. lib. 1. cap. 2. n. 4.

Resp. & *dico* 1. imperium hoc ad actum voluntatis non prærequiri, quia intellectus non aliter eam applicat ad operandum, quàm obiecti bonitatem aut malitiam proponendo, eaque proposita mouendo ad obiecti amorem vel odium; & quæcunque alia voluntatis ad operandum applicatio vel determinatio potentiæ intellectiuæ adstruitur, fictitia est. *Dico* 2. Imperium hoc repugnare libertati, quia voluntas eo posito ineuitabiliter operatur, neque potest ei reluctari, cùm eo fine admittatur vt voluntatis indifferentiam determinet, eique imponat operandi necessitatem, aliunde autem non subest libero eius arbitrio, siquidem non potest id velle nisi præcedente alio imperio intellectuali, alioqui non indigeret mentis imperio ad vllum actum, ob paritatem rationis; posito autem alio imperio intellectuali, quo ineuitabiliter applicetur ad id volendum, non liberè sed necessariò ad id afficitur, plura Theologi 1. 2. q. 17. *Dico* 3. si ad actum bonum voluntatis prærequiritur

tur actus intellectus practici quo efficaciter imperetur, non minus eum naturalem esse, quàm præuium actum eiusdem intellectus, quo de obiecti honestate aut turpitudine iudicatur; siquidem homini etiam lapso connaturalis est potentia sufficiens ad bene operandum moraliter in materia ipsi proportionata, ad quam potentiam integrandam huiusmodi actus necessarius esse dicitur, neque verò hic actus, siue illius obiectum materiale, siue formale, siue circunstantiæ spectentur, magis naturæ vires excedit, quàm præuius actus per quem obiecti vel honestas, vel turpitudo, vel indifferentia proponitur.

ARTICVLVS V.

An omnis cogitatio ad bonum inclinans Gratiæ tribuenda sit?

P. 1. *Prænotanda.*

COgitatio seu cognitio ex duplici capite practica dicitur, 1. *quia* versatur circa praxim modo practico, id est circa liberam operationem per præcepta regulabilem non speculatiuè, inuestigando eius naturam, causas & affectiones, sed practicè seu præceptiuè, præscribendo modum illius faciendæ. 2. *quia* voluntatem inclinat & conuertit ad operandum, vel eam per se immediatè determinando, quomodo clara Dei visio eam determinat ad actum amoris beatifici, vel mediante aliqua motione quam in ea parit, qua non necessitatur quidem, sed tamen allicitur & pertrahitur ad operandum.

2. Propter duas causas oppositas dicitur cognitio speculatiua 1. *quia non* versatur circa obiectum operabile, aut non versatur operatiuè, præcipiendo seu dictando modum id faciendi, sed speculatiuè, illius essentiam, causas & proprietates inquirendo. 2. *quia* voluntatem non mouet ad operandum, id est ad aliquid volendum aut nolendum.

3. Cognitio speculatiua & practica priori modo accipiuntur à Philosophis, quando partiuntur habitus intellectuales in speculatiuos & practicos; posteriori modo ab Ethicis, & morum formandorum magistris, cùm aiunt aliquos scire quid agendum aut fugiendum sit speculatiuè, non autem practicè, hoc est ita scire vt sua scientia non moueantur, aut saltem non moueantur efficaciter ad id præstandum.

4. Vis mouendi seu inclinandi voluntatem ad operandum, non solùm competit cognitioni præceptiuæ, seu dictanti quid agendum, aut non agendum sit, sed etiam non præceptiuæ; si quiden cognitio Dei mouere potest ad eius amorem & cultum, & vniuersè omnis cognitio repræsentans in aliquo obiecto rationem boni vel mali, mouere potest ad eius amorem vel auersionem.

P. 2. *Quid sentiendum sit?*

SVnt qui existiment cogitationem quæ priori duntaxat modo practica est, id est quæ actu non mouet voluntatem ad bene operandum, per se gratiam non esse, quia per se non confert ad æternam gloriam, sed ab beneficia creationis & conseruationis reuocari debere; illam autem omnem quæ posteriori modo practica est, gratiam esse, siue moueat efficaciter ad bonum actum, vel vt loquitur August. ita suadeat, vt persuadeat, siue non, quia per se confert ad æternam gloriam, sicut & bonus actus ad quem inclinat, licet remotiùs; quia mediante ipso ad id confert. Ita communiter philosophantur, qui actus virtutum moralium acquisitarum seu naturalis ordinis ex se conferre ad æternam gloriam, proindeque nullum huiusmodi actum ab homine, sine gratiæ diuinæ auxilio, exerceri posse opinantur.

Conclusio. Cogitatio seu cognitio boni vel mali, in iis circunstantijs in quibus actu mouet voluntatem ad actum bonum, etiam efficaciter, hoc est ita vt bonus actus reipsa sequatur, sine auxilio gratiæ haberi potest, ita communis sententia.

Prob. Cogitatio ex qua sequitur honestus affectus mouet voluntatem ad operandum, & quidem efficaciter, ideòque congrua & efficax dicitur, atqui cogitatio hæc sine auxilio diuinæ gratiæ haberi potest. Min. prob. quia naturæ vires sufficiunt ad aliquos naturalium virtutum actus exercendos, vt infrà prob. Ergò & sufficiunt ad habendas cogitationes ex quibus reipsa sequantur.

Ob. potuit Deus causas naturales ita ordinare & complicare, vt cogitatio hæc aut omnino non haberetur, aut saltem non haberetur in iis circunstantiis positiuis & negatiuis, in quibus reipsa voluntatem mouet ad honestum affectum, siue efficaciter, id est ita vt hic affectus sequeretur, siue inefficaciter; sed esset purè speculatiua, nec vllatenus voluntatem ad bonū inflecteret; quod si fecisset, nihil homini quod esset eius naturæ debitum detraxisset, neç per vsum potentiæ absolutæ, sed per vsum potentiæ ordinatæ id præstitisset; ergo quod res omnes ita digesserit & coordinauerit, vt cogitatio voluntatem ad bonum inclinans oblata sit, ad specialem ac indebitam prouidentiam, proindeque ad gratiam referendum est.

Resp. 1. Negando anteced. quia possibilis non est vlla vniuersi constitutio, seu causarum secundarum series & syntaxis, ex qua, si suis proprijs nutibus permittatur, nec per substractionem generalis concursus, aut alium vsum absolutæ potentiæ, naturalis eius progressio & efficientia impediatur, nunquam in homine adulto, saltem diu viuente, otiatur cogitatio voluntatem eius ad bonum inclinans.

Est autem connaturaliter debitum homini quatenus homo est, vt Deus per suæ potentiæ absolutæ vsum, non interturbet causarum secundarum naturalem cursum, ex quo præuidet cogitationem bonam in eius animum profecturam esse, & consequenter si Deus illum abrumperet, aliquid homini debitum & connaturale subtraheret.

Resp. 2. data prima parte anteced. ad secundam, dico illam causarum complexionem & administrationem, quamuis non ita sit homini debita & connexa, vt citra violentiam negari non possit, non esse tamen indebitam, nec naturam eius excedere; quemadmodum nec ea causarum conuentio, ex qua sequitur corporis integritas, rationis vsus &c.

Solet hîc quæri, vtrum homo post naturæ lapsum possit aliquod bonum opus etiam cum diuinæ gratiæ auxilio exercere, cui quæstioni causam dederunt Lutherus & Caluinus, aliique sectarii contra Catholicam fidem id negantes; sed quia difficultatem hanc proponit & tractat Becanus q. 4. sub his verbis, *an omnia opera hominis iustificati sint peccata mortalia*, eam prætermitto.

QVÆSTIO II.

De necessitate gratiæ formaliter sanctificantis, charitatis actualis, & fidei ad bene operandum.

ARTICVLVS I.

De gratia formaliter sanctificante.

CONCLVSIO. Homo existens in statu peccati mortalis, adeoque gratia formaliter sanctificāte destitutus, potest aliqua opera bona; id est in omnibus circunstantiis ad bonitatem moralem humani actus necessariis instructa exercere. Ita cōmunis sentētia,

Prob.1. quia scriptura passim hortatur peccatores ad pœnitentiam qua diuinam misericordiam sibi concilient, quem effectum sortiri nequit pœnitentia, nisi ex obiecto & circunstantiis honesta sit. Neque solùm sermo est de actu perfectæ contritionis, quem probabile est per se formaliter sanctificare, sed de imperfecta etiam pœnitentia, quæ regulariter & ordinariè perfectam præcedit. Christus Luc. ij. omnes inuitat ad orandum, docens modum orandi omnibus communem; & ad dandam eleemosynam, *date eleemosynam, & omnia munda sunt vobis*; ergo supponit etiam peccatores, saltem præuentos & adiutos actuali gratia, posse orationem & eleemosynam moraliter bonam exhibere, non enim dubium est quin eos hortetur ad eleemosynam & orationem moraliter honestam. Et Dan. 4. Nabuchodonosori dicitur, *peccata tua eleemosynis redime*, constat autem operibus malis aut indifferentibus peccata redimi non posse.

Prob.2. quia Trident. sess. 6. can. 7. docet hominem peccatorem posse cũ auxilio diuinæ gratiæ ad iustificationẽ se præparare, vtique bonis operibus; eandẽq; doctrinam tradit Arausic. 2. cap. 4. & seq. August. Epist. 105. vbi docet non remitti peccatum adulto, quin eius remissionem aliquo modo promeruerit.

Prob.3. ex his August. lib. de spiritu & litera cap. 2. *sicut non impediunt vita æterna iustum, quædam peccata venialia, sine quibus vita hæc non ducitur, sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillimè vita cuiuslibet pessimi hominis inuenitur*; & Chrysost. hom. 67. ad pop. *non potest malus omnino malus esse, sed euenit vt aliquid habeat boni; neque bonus esse omnino bonus, sed nonnulla solet habere peccata.*

Prob.4. quia virtutum opera, vt iustitiæ, religionis, misericordiæ, temperantiæ, &c. iure naturali & diuino præcipiuntur hominibus etiam iniustis, & mortalis peccati labe inquinatis, non præciperentur autem nisi ea possent exequi sine admixtione peccati, & ita vt essent omni ex parte honesta.

Prob.5. homo in puris naturalibus posset etiã efficaciter & potestate consequẽte, aliqua opera, nõ tantum ex obiecto, sed ex omnibus circũstantiis bona, per solius naturæ vires exercere, vt infra prob. Ergo multò magis id potest in natura per peccatum lapsa cum diuinæ gratiæ auxilio, cũ post peccatũ etiam actuale ac personale naturales omnes facultates integræ maneant. Neq; dicas vitiosos habitus, quibus caret pura natura, hominem peccatorẽ à bono reuocare. 1. *quia* habitus vno vel altero actu contracti nondũ firmiter radicari: praua inclinatio facilè vincitur. 2. *quia* prauus habitus per vnũ speciẽ peccatũ relictus nõ trahit ad alia speciẽ peccata. 3. *quia* per originale peccatum quod ad gratiã excludendã sufficit, nullus prauus habitus contrahitur. *Aliqui* etiam probant ex Trid. sess. 6. can. 7. vbi damnat asserentes opera omnia iustificationem præcedentia esse peccata; sed aliud est non esse peccata, & aliud esse opera bona, cùm ex probabili sententia dentur opera neutra & indifferentia.

2. Conclusio gratia formaliter sanctificans absolutè necessaria non est ad vllum bonum actum exercendum. Ita communis sententia.

Prob.1. de actibus naturalis ordinis, quia nec ad eorũ exercitiũ requiritur vt principiũ actiuum physicè aut moraliter influens, nec vt conditio sine qua Deus actualis gratiæ auxilium ad eos exercendos non largiretur. *Non requiri* vt principiũ physicũ, prob. quia gratia formaliter sanctificans nec per se, nec per habitus supernaturales quibus tanquã potentiis vtitur, in bonos actus naturalis ordinis physicè influit, sed ad hos sufficiũt naturales potentiæ cũ habitibus acquisitis. *Non requiri*, vt principiũ morale prob. quia cum moralis bonitas naturalis actus naturæ ordine toto cõtineatur, nihil i nuoluit supernaturale. Ad eã quidẽ bonitatem, quæ principiũ est cõdigni meriti æternæ gloriæ aut alterius doni supernaturalis, necessaria est adoptionis gratia, cùm ea sola in pura creatura huius meriti principiũ sit, non ad bonitatẽ quæ actui naturali vt sic, id est prout intra naturæ ordinẽ consistit, proportionata est. *Neque dicas* ad bonitatẽ moralẽ actus etiã naturalis necessariũ esse, vt referatur actualiter vel habitualiter in Deum, quod fit per gratiam & charitatẽ; 1. *quia* relatio extrinseca naturalis actus in Deũ, siue per habitũ siue per actum charitatis, ad moralẽ eius bonitatem necessaria nõ est, sed sufficit eius ordinatio ad honestũ aliquẽ finẽ, seu quod idẽ est, eũ elici ex aliquo honesto motiuo. 2. *quia* si requiritur, sufficit relatio in Deũ vt finẽ naturalẽ, ad quã faciendam homo non indiget gratia formaliter sanctificante. *Non requiri* vt conditionem &c. prob. quia nullo solido principio suaderi potest, statuisse Deum negare homini auxilium gratiæ ad aliquos naturalium virtutum actus, quandiu caret adoptionis gratia.

Prob.2. de actibus ordinis supernaturalis; & 1. *constat* adoptionis gratiam non esse necessariam ad actus fidei & spei, cùm iustis & peccatoribus cõmunes sint. 2. non requiritur etiam ad actum Theologicæ charitatis, cum per eum peccator, adlaborante auxiliari gratia, tanquam per vltimam & immediatam dispositionem præparare se possit ad iustificationem; nec etiam ad actus virtutum moralium per se infusarũ; quæ cum sint gratiæ sanctificantis indiuiduæ comites, nũquã ponuntur nisi ea posita nec vnquam tolluntur nisi ea sublata, quia immeritò & sine fundamento diceretur Deus negare auxilium homini peccatori ad eorum actus exercendos donec gratiam recuperauit.

3. Conclus. gratia formaliter sanctificãs necessaria est ad, quosdã act⁹ per se infusos cõnaturaliter efficiẽdos.

Prob. quia supernaturales actus non eliciũtur connaturaliter nisi ab habitibus eiusdem ordinis per suã naturalem virtutem eorum effectiuis, putà fides ab habitu fidei, spes ab habitu spei &c. habitus autem charitatis & virtutũ moralium per se infusarum, quia gratiæ adoptionis tãquam eius indiuidui comites inseparabiliter adhærent, nunquã sine illa infunduntur, aut cum ea infusi sine illa conseruãtur. *Dixi ad quosdam actus &c.* quia fidei & spei habitus, siue primò infundãtur sine gratia formaliter sanctificante, siue nõ, in quo variant sententiæ, saltem sine illa conseruãtur.

ARTICVLVS II.

De Charitate actuali.

MIchael Baius & Greg. Arimin, negauerũt cæterarum virtutum actus bonos esse, nisi per actum charitatis imperentur, hoc tamen discrimen, quod Baius eos imperari voluerit per amorem Dei supernaturalem ac per se infusum, Greg. verò indeterminatè per amorem Dei naturalem aut supernaturalem.

Conclusio. Vt cæterarum virtutum actus moraliter boni sint, non est necesse vt per amorem Dei supernaturalem vel naturalem imperentur.

Prob. quia ex doctrina Philosophi lib. 2. Ethic. ca. 4. & lib. 6. c. 12. communiter recepta, vt quis sit iustus & temperatus, sufficit vt sciens agat id quod iustum & temperatum est, & id faciat ex electione, id est liberè & propter ipsa, id est gratiã iustitiæ & temperantiæ.

Prob.2. quia cæterarum virtutum actus, etiam in hominibus pietati deditis, rarò essent opera bona cùm etiam in ijs rarò exerceantur ex vi præcedentis diuini amoris. Adde argumenta pro 1. & 2. conclus. art. 1. Baius autem errat turpissimè, cum ait posse hominem mortali peccato inquinatum bene operari, neque tamen vllum actum bonum esse præter-

actum supernaturalis charitatis,& qui ab eo imperatur,sic enim Theologicæ charitatis actum,& mortale peccatum in eodem homine compatitur, repugnante scriptura & concilio Tridentino sess.6. cap.7.

Ob. 1. ex August. lib. de gratia & libero arbitrio cap. 15. *precepta charitatis tanta ac talia sunt, vt quicquid se putauerit homo benefacere, si fiat sine charitate nullo modo fiat bene*. Itidem lib.1.retract.cap.15.& epist.106. Item lib.de moribus scribit *omnia bona hominis in summum bonum referenda esse* ? & lib. 19. ciuit. cap. 15. *virtutes dum propter se expetuntur superbæ vitia esse*; quibus apertè significat cæterarum virtutum actus vitiosos esse,nisi à charitate Theologica imperentur, quæ charitas sine gratia formaliter sanctificante nunquam habetur.

Ad.1.respondet Vasq.per charitatem intelligi quemlibet affectum veræ virtutis & honestatis,ita vt sensus sit, nullum actum benè fieri nisi fiat ex amore honestatis ; quem amorem nomine charitatis ideo appellat August. quia cùm specialiter respiciat vel Deum, vel nos ipsos, vel proximum, amorem aliquem includit vel Dei, vel nostri, vel proximi. Hoc sensu; charitatis & dilectionis nomen frequens accipit, vt lib. 2.in duas Epist. Pelagian. cap.9. *Quid est boni cupiditas nisi charitas* ? & lib.de spiritu & littera, cap. 32. *hæc est fides quæ per dilectionem operatur, non per timorem formidando pœnam, sed amando iustitiam*, vbi dilectionem & amorem iustitiæ promiscuè accipit, & immediatè post dilectionem hanc charitatem nominat : & lib. 4. contra Iulianum cap. 3. actum coniugij *factum non voluptate libidinis, sed voluntate propagationis* amorem Dei vocat. Sed & Concilium Mileuitanum can. 14. definiens, *esse donum Dei scire quid agere debeamus, & diligere vt faciamus*, hancque postea dilectionem nominans charitatem, pro eodem vsurpat charitatem; & operum bonorum quatenus bona sunt dilectionem. Sed Suarez euidenter ostendit ex serie contextus,illo loco sermonem esse de charitate Theologica.

Dico igitur cum Suare, Augustinum loqui de bonitate morali nō quacunq; sed in qua fūdatur condignū meritū æternæ gloriæ,quę bonitas gratiā & charitatē in operante præsupponit,eodē sensu dixit Paulus 1. Cor. 3. *si linguis hominum loquar*, &c. & Theologi cum August. Epist. 52. charitatem esse formam cæterarum virtutum, eâque absente nullam esse veram virtutem.

Dici etiam potest Augustinum loqui de bonitate morali præcisè, & affirmare vniuersaliter sine charitate nihil bene fieri, quia vt plurimùm id contingit: solet enim peccator ex motiuo malo vel indifferenti operari; abysso abyssum inuocante.

Ad 2. aut solùm ait August. opera bona, per charitatem actualē vel habitualem in Deū referri oportere, vt sint condignè meritoria æternæ gloriæ : aut si ad eorum moralem bonitatem, illorum in Deum relationem exigi, non loquitur determinatè de relatione per habitū, vel actum Theologicæ charitatis, sed de quacunque relatione in honestum finem, qua virtualis in Deum relatio includitur, cùm omnis actus honestus eo ipso quo honestus est, ad Deum referatur vt participatio rectitudinis eius moralis, vt obsequiū ei gratum & honorificum; vnde si est intrinsecè honestus, intrinsecè, ac per se ad Deum refertur, si verò solùm extrinsecè, seu per denominationem externam ab alio actu per quem ad honestū finem ordinatur, extrinsecè solùm ad Deū tendit & refertur; ea speciali tendētia & ordinatione quæ in bonitate morali fundatur.

Ad 3. disputat in Stoïcos qui hominis vltimum finem ac summum bonum in virtute collocant, aitque affectum, quo virtus tanquam vltimus finis appetitur, non esse actum virtutis, sed superbiæ.

Ob. 2. nulla creatura propter se amari debet: Atqui honestæ actiones, vt parentes colere, alteri quod suum est reddere,&c. sunt creaturæ, Ergo non propter se, sed propter Deum diligendæ sunt, cuius dilectionis charitas principium est.

Dist. Anteced. vt hominis vltimus finis, Concedo; vt particulare bonum in vltimum hominis finem ex natura sua ordinatum, nego.

ARTICVLVS III.

De fide.

Quæritur an saltem fides mortua, seu per gratiam & charitatem non viuificata, necessaria sit ad quodcunque opus moraliter bonum.

Aliqui sentiunt infideles nullum omnino bonum opus edere posse, imò omnia ilorum opera esse peccata, vt Catharinus, Roffensis, & Greg. Ariminensis. Sed alij per infideles intelligunt veri Dei nescios & idololatras; alij Theologica & supernaturali fide destitutos, quales sunt non modo Ethnici, sed Iudæi, hæretici, Mahumetani, & alij veri Dei cultores.

Conclusio, Infideles, etiam Ethnici & Idololatræ, possunt aliqua bona opera virtutum acquisitarum, seu naturalis ordinis exercere. Ita communiter Theologi cum S. Thoma 2.2.q.10.art.4.

Prob. 1. ex scriptura Dan. 4. *peccata tua eleemosynis redime*, hoc enim dicitur Nabuchodonosori licet Ethnico & idololatræ, & Rom. 4. *gentes quæ legem non habent, ea quæ legis sunt naturaliter faciunt* ; hæc enim dicuntur de Gentilibus etiam falsorum deorum cultoribus.

Prob. 2. ex patribus; August. lib. de spiritu & litera, cap. 27. de Gentilium operibus ait, *si discutiantur quo fine fiant, vix inueniuntur quæ iustitiæ debitam laudem defensionemue mereantur*, vbi particula *vix*, iudicat saltem aliqua eorum opera iusta, seu moraliter bona esse. Item lib. de gratia Christi, cap. 14. in Assuero rege; & epist. 130. in Polemone, licet idololatris, bonum opus agnoscit. Chrysost. homil. de fide & lege naturæ, *similes mihi videntur qui operibus bonis florent, & Deum pietatis ignorant, reliquiis mortuorum pulchrè quidem indutis, sensum autem pulchrorum non habentibus; quæ enim vtilitas animæ mortuæ, Deo quidem mortuæ fide & ratione, bonis autem operibus vestitæ*: Itidem Basil. hom. 9. in hexam.

Prob. 3. quia suprà ostensum est ex Philosopho, ad actum moraliter bonum sufficere, vt operans scienter & liberè in honesta materia versetur, honestatis gratia; atqui hæc omnia in infideli etiam veri numinis ignaro possunt concurrere, licet enim ex naturalis luminis abusu Dei veritatem & vnitatem non attigerit, potest nihilominus ex principiis moralibus per se notis euidenter concludere aliqua esse ipsi decora, vt obtemperare superioribus, honorem deferre parentibus, eleemosynam pauperi largiri, depositū reddere, &c. harumq; actionum honestate obiectiua ita permoueri ad eas præstandas, vt ex intuitu honestatis huius liberè consentiat in earū exercitiū, & reipsa illas exerceat, si nō per solius naturæ vires, saltē cū auxilio diuinæ gratiæ, quod etiā Ethnicis & Idololatris ad seruandam legē naturalem per merita Christi cōceditur. Quòd si aliqua infidelium etiam Ethnicorum opera moraliter bona sunt, euidentissimè sequitur nō omnia illorum opera esse peccata, ideoque Pium Papam 5. hanc Michaëlis Baij propositionem, *omnia opera infidelium sunt peccata*, meritò damnasse.

Ob. 1. *omne quod non est ex fide peccatum est*, Rom. 14. ergo cum omnis infidelis siue sit veri Dei gnarus & cultor; siue non, fide careat, nec proinde quicquam ex fide faciat, quidquid operatur peccatum est.

Resp. per fidem hoc loco, non fides Theologica, sed conscientiæ dictamen intelligitur; & sensus est, id quod fit reclamante conscientia, seu contra iudicium etiam erroneum, quo mens dictat aliquid esse illicitum, eo ipso peccatum esse. Iubet Apostolus Romanos Christi fidem amplexos, deponere conscientiam erroneam, qua iudicant sibi non licere vesci carnibus Mosaïca lege prohibitis, quia si hac perseuerante illis vescantur, peccatum incurrent, cùm omne, quod non fit ex fide, id est, reclamante conscientia etiam erronea peccatum sit. Ita communiter interpretes.

Ob. 2. *omnia munda mundis, coinquinatis autem & infidelibus nihil est mundum, sed inquinata est eorum mens & conscientia, Tit. 1.*

Resp. sensus est, fideles & orthodoxos nullorum ciborum esu inquinari, infideles autem ac prauè sentientes; cibos veteri lege, quæ per Christi mortem abrogata est, prohibitos adhuc illicitos esse, inquinari seu peccatum incurrere, siue illis vescantur, siue non: quia si vescantur peccant operando contra conscientiam licet erroneam, si autem ab iis abstineant tanquam illicitis, peccant iudicando pertinaciter, contra fidei doctrinam sufficienter illis propositam, eos adhuc esse vetitos.

Ob. 3. hæc Isai. 1. ad Hebræos idololatras; *ne offeratis vltra sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi.*

Resp. reprobat Deus Hebræorum sacrificia ex praui finis intentione oblata, nempè vt per ea præcisè ac neglectis aliis bonis operibus, internaq; mentis puritate sanctificarentur, ac suorum flagitiorum impunitatem siue pœnitentia & emendatione consequerentur. Aut loquitur hyperbolicè, quasi dicat Hebræos o'b suā idololatriam ita esse execrabiles, vt nolit ampliùs eorum acceptare sacrificia, vel eorum rationem habere.

Ob. 4. August. apertè docet ab infidelibus nulla bona opera præstari, vt Psal. 31. *nemo computet opera sua bona ante fidem, vbi enim fides non erat, bonum opus non erat, bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit*; & lib. de spiritu & littera cap. 3. *neque liberum arbitrium quicquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via.* Itidem lib. de continentia sub finem, & lib. 4. contra Iulianum cap. 3. & lib. 5. Ciuit. c. 12. & 13. vbi etiam tradit Romanorum virtutes vitia fuisse, quod intuitu inanis gloriæ operarentur, idque confirmat ex his Rom. 14. *omne quod non fit ex fide peccatum est*, vultque ibi de fide Theologica sermonem esse.

Resp. solùm significat Augustinus infideles, aut opera ex omni parte bona rarò exercere, quia solēt ex motiuo malo vel indifferenti operari, aut nō exercere opera bona ea bonitate quæ per se conducat ad æternam gloriam, quæ sola opera simpliciter & absolutè bona censeri & nominari debent, cùm homini ad æternam gloriam tanquā vltimum finem, quo se suaque omnia referre debeat, ineffabili Dei misericordia ordinato, nihil absolutè bonum sit, nisi quod ad eum perducit, nihil absolutè malum nisi quod ab eo deducit; quod tamē nō impedit quin alia in genere naturæ vel moris bona sint & dicantur. Lege S. Thom. 1. 2. q. 65. art. 2. vbi hoc ipsum latiùs tradit & declarat. Audiamus ipsum August. lib. 4. contra Iulianum cap. 3. *quoniam concedis opera infidelium quæ sibi videntur bona, eos non ad vitam æternam regnumque Dei perducere, scito nos illud tantùm dicere bonum hominis, illam bonam voluntatem, illud opus bonum, sine Dei gratia à nemine posse fieri, per quod solum potest homo ad æternum Dei donum, regnumque perduci.* Et ibidem, *si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes*, & in lib. sententiarum apud Prosperum sent. 106. *vbi deest agnitio æternæ & incommutabilis veritatis falsa virtus est etiam in optimis moribus.* Ex quibus liquet, Augustinum ad eas solùm virtutes fidem prærequirere, quæ sunt virtutes more Christiano & Theologico, non humano tantùm & Philosophico, putà eas quæ per se conducunt ad supernaturalem hominis beatitudinem, vnde S. Th. art. citato in corp. hoc sensu exponit relatam ex Prospero sententiam; & 2. 2. q. 10. art. 4. exponens relata verba Aug. ad Psal. 31. ait, *fides dirigit intentionem hominis respectu finis vltimi supernaturalis, sed lumen etiam rationis naturalis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis homini*, sicut aurichalcum est quidem verum metallum, non tamen verum aurum, sed eius species & imago quædam: ita virtutes acquisitæ & humanæ sunt quidem veræ virtutes, non tamen veræ virtutes Christianæ, sed earum vmbræ & similitudines.

Ob. 5. opus quod in prauum finem refertur, eo ipso malum est, Ethnici autem sua opera in peruersum finem dirigunt, nempè in cultum falsorum Deorum.

Resp. conc. Ma. nego min. vel enim per eam significatur homines Ethnicos, quoties in materia honesta vel indifferenti operantur, singulos suos actus formali & actuali relatione ad suorum idolorum cultum dirigere, & sic euidenter falsa est: vel omnes & singulos Ethnicos rationis compotes, sua omnia opera ad suorum Deorum cultum & gloriam generaliter ordinare, ratione cuius ordinationis omnia opera subsequentia (saltem relationis huius capacia) manent virtualiter ordinata in eum finem, quandiu non retractatur; & sic etiam improbabilis est, & quamuis hoc sensu vera esset, id tamen non sufficeret ad deprauandas Ethnicorum operationes alioqui bonas, quia non propterea omnes & singulæ vi huius relationis fierent, ab eaque tanquam effectus à causa proficiscerentur; sine quo influxu & dependentia, generalis illa intentio & directio non potest eas peruertere. Adde per exercitium boni operis, quod natura sua in veri Dei cultum & gloriam dirigitur, generalem illam intentionem satis reuocari.

Ob. 6. ad moralem bonitatem humani actus necessarium est, vt ad verum Deum referatur, qui autem Gentiles verum Deum ignorant, non possunt ad eum suos actus referre. Ma. prob. ex 1. Cor. 10. *omnia quæcunque facitis in gloriam Dei facite.*

Resp. dist. Ma. per relationem extrinsecam, seu per actum distinctum, Nego: per relationem intrinsecam, & in ipsa bonitate actus imbibitam concedo; omnis enim actus moraliter bonus, eo ipso quo talis est, seipso in Deum refertur, quia terminus est diuini amoris, quia est participatio bonitatis eius moralis, quia consonat rectæ rationi creatæ & hæc increatæ, quia sicut causa particularis in virtute vniuersalis operatur, ita finis particularis mouet in virtute finis vltimi & vniuersalis.

QVÆSTIO III.

De necessitate Gratiæ auxiliantis ad actus virtutum moralium acquisitarum.

Virtutum moralium, id est quæ versantur circa mores, seu actiones humanas, aliæ sunt ordinis naturalis & ex genere suo acquisitæ, communes iustis & peccatoribus; aliæ ordinis supernaturalis & per se infusæ; quæ supponunt gratiam adoptionis, & in solis iustis reperiuntur. De prioribus hîc tātùm agitur; cúmque ostensum sit q. 2. art. 1. gratiam adoptionis seu formaliter sanctificantem, ad exercendos earum actus, saltem per se & seclusa Dei ordinatione non esse necessariam, de sola actuali seu auxiliante quæstio instituitur.

ARTICVLVS I.

An possit homo aliquod opus moraliter bonum, sine gratiæ auxilio præstare?

VAsquez disp. 190. & aliqui alij quos citat, vt Greg. Arimin. Hispalensis, Capreol. & Petrus Sotus, concedunt homini etiam in statu naturæ lapsæ potentiam antecedentem ac sufficientem ad quemcunque actum virtutis moralis aquisitæ, tanquam ei connaturalem & ex essentiæ principiis debitum; negant verò consequentem seu efficacem, id est ad actum reipsa deducendam, ad vllum huiusmodi actum, nisi præueniatur & adiuuetur auxilio gratiæ.

Conclusio. Potest homo in natura lapsa, etiam potentia consequente & efficaci, quosdam actus virtutum moralium acquisitarum vndequaque honestos exercere. Ita communiter Theologi cum Magistro in 2. d. 26. S. Thom. 1. 2. q. 109. art. 2. & Scoto in 2. dist. 26. vt Bonauent. Durand. Caiet. Molina, Suarez, Bellarm. Greg. Val. Estius, &c.

Prob. 1. ex his Rom. 2. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*; non est sermo de Gentilibus ad Christum conuersis, cùm iis affulgeat Christiana lex, nec de veri Dei cultoribus præcisè sed vniuersè de omnibus etiam idololatris; *naturaliter*, id est naturæ viribus, ac sine speciali Dei auxilio, qua in significatione solent canonici scriptores hac voce vti, vt 2. Petri 2. & Iud. v. 10. Præmiserat Apostolus peccatores omnes siue Iudæos, siue Gentiles, iudicandos & puniendos esse; *quicunque sine lege peccauerunt sine lege peribunt, & quicunque in lege peccauerunt per legem iudicabuntur*; de Iudæis id probat, quia præter legis scriptæ scientiam qua gloriabantur, ad iustitiam necessaria est eius impletio quam negligebant, *non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*; de Gentilibus autem, quia licet careant ductu legis Mosaïcæ, scriptæ in tabulis & libris, habent tamen legem scriptam in cordibus, quæ illis præcipit ac prohibet illa ipsa, quæ per Mosaïcam legem præcipiuntur ac prohibentur, quandoquidem *naturaliter*, id est affulgente solo lumine naturali, adeoque per solius liberi arbitrii vires ea ipsa præstant vel omittunt; *cum enim gentes quæ legem non habent ea quæ legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum*, &c. Tacitè sibi obiicit non videri Gentiles capaces peccati, & damnationis, quia legem non habent præcipientem ac prohibentem bona & mala, quam violando peccent; cui obiectioni vt satisfaciat, non recurrit ad Deum vt gratiæ authorem, speciali auxilio illuminantem & assistentem, sed præcisè ad naturam dicens, *naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*. Et hæc est communis patrum ac interpretum expositio apud Cornelium, Rom. 2. v. 14. an verò repugnet August. lib. de spiritu & littera cap. 27. dicetur in probatione. 4. Non sunt autem Apost. verba vniuersaliter accipienda quasi dicat Gentiles naturæ ductu & viribus, semper & constanter facere quæ legis sunt, ad quod necessarium est auxilium gratiæ, sed indefinitè, ita vt dicat ipsos ea quæ legis sunt; si non semper & immobiliter, saltem aliquando præstare, quod sufficit ad concludendum id quod intendit, scilicet Gentes sine lege scripta cognoscere bona & mala.

Prob. 2. ex Trident. sess. 6. can. 1. & 3. Arausic. 2. can. 6. & aliis conciliis, cōtra Pelagianos & Semipelagianos definientibus, non posse hominem credere, sperare, diligere, aut aliud quid facere, prout oportet ad iustificationem & salutē, sine auxilio diuinæ gratiæ; non enim eos damnant, quia dicerent posse hominem sine interiori motione auxilioque Spiritus sancti, actus aliquos bonos exercere, sed quia dicerent posse ita bonos, vt iis suam iustificationem, adeoque salutem inchoarent ac perficerent, quod Pelagiani, aut saltem inchoarent, quod Semipelagiani asserebant; Ergo supposuerunt vel vt certum, vel ad minimum vt probabile, bonos aliquos actus naturæ vires non excedere.

Prob. 3. ex bulla Pij 5. & Greg. 13. qua damnantur hæ Michaëlis Baij propositiones, 23. *cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Rom. 2. Gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt, intelligunt Gentibus fidei gratiam non habentibus.* 28. *liberum arbitrium sine gratia & Dei adiutorium nonnisi ad peccandum valet.* 29. *Pelagianus error est, dicere quod liberum arbitrium valet ad vllum peccatum vitandum.* 30. *fures sunt & latrones quicunque aliunde quàm per Christum ad aliquam iustitiam conscendi posse dicunt, aut tentationi vlli sine gratiæ adiutorio resistere posse hominem, sicut in eam non inducatur, aut ab ea superetur.* 37. *cum Pelagio sapit, qui boni aliquid naturalis, hoc est quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit.* Dicunt aduersarii hoc solum in iis damnari, quod Pelagiani erroris notam inurunt, bonos aliquos actus homini sine auxilio gratiæ operanti ascribentibus; sed falsitas solutionis huius ex censura prob. 28 *liberum arbitrium sine gratia & Dei adiutorio nonnisi ad peccandum valet*, facilè perspicitur: neque enim summi Pontifices eam damnantes, solùm statuerunt liberum arbitrium valere ad opera indifferentia, sed multò magis ad honesta. Et sanè si potest homo per naturæ vires, suum opus nec relatione in peruersum finem, nec alia vlla praua circunstantia vitiare; quidni etiam possit ex motiuo honesto, proindeque honestè operari; vt omittam, in homine habente conscientiam conformem rebus, nullum dari actum liberum indifferentem in indiuiduo, ex vera sent. quæ est August. & S. Thomæ. Adde censuram propositionis 34. qua reiicit Baius amorem Dei naturalem, de qua art. 3.

Prob. 4. ex patribus, vt Chrysost. Theodoret. & aliis Rom. 2. v. 14. Cypriano lib. 3. ad Quirinum cap. 99. Hieron. ad Algas. q. 8. & in cap. 29. Ezechielis, vbi ait. *Christianos à gentilibus esse iudicandos, quod in lege scripta non faciant opera bona quæ illi sola natura duce faciunt*, & in cap. 1. ad Galatas Chrysost. hom. de fide & lege naturæ, Basil. hom. 9. in hexam. & in regulis fusiùs explicatis cap. 2. Prosp. lib. contra Collat. cap. 22. & 26. Fulgent. lib. de Incarnat. & gratia Christi cap. 26. & nominatim August. lib. de perfectione Iustitiæ cap. 19. vbi concedit posse aliquem concipere honestum nubendi affectum sine gratia, & lib. de spiritu & littera cap. 27. vbi postquam exposuit hæc Rom. 2. *gentes quæ legem non habent*, &c. de gentilibus ad Christum conuersis approbat tamen contrariam sententiam, & subdit; *si autem qui naturaliter quæ legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potiùs; quorum etiam impiorum, nec Deum verum veraciter iusteque colentium, quædam tamen facta vel legimus, vel audiuimus, quæ secundùm iustitiæ regulam non solùm vituperare non possumus, verùm etiam meritò recteque laudamus; quanquam si discutiantur quo fine fiant, vix inueniuntur quæ iustitiæ debitam laudem defensionemque mereantur*, & cap. 28. *sicut non impediunt à vita æterna iustum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur; sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillimè vita cuiuslibet pessimi hominis inuenitur.* Et eodem cap. rationem reddens ait; *non vs-*

quæ adeo in humana anima imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, vt nulla in ea velut lineamenta externa remanserint, vnde dici possit eos etiam in impietate vitæ suæ facere aliqua legis; quibus verbis bona infidelium opera non ad speciale Dei auxilium seu gratiam, sed ad naturalem potentiam & inclinationem apertè refert. Mitto violentas & alienas à mente August. aduersariorum expositiones, quas contextus series ipsa per se respuit & refutat.

Prob.5. ratione, homo, etiam in statu naturæ lapsæ non modò habet connaturaliter & sine vllo gratiæ auxilio, principia omnia necessaria ad virtutum naturalium actus aliquos efficiendos, sed & caret impedimentis quibus eorum exercitium prohibeatur: Ergo non solùm habet potentiam antecedentem & sufficientem ad hos actus, sed etiam consequentem & efficacem, id est reipsa & de facto ad actum reducendam. 1. *Pars* antecedentis admittitur ab aduersarijs, & prob. quia potest intellectus per suum naturale lumen, hic & nunc spectatis omnibus circunstantiis, verè aut saltem probabiliter definire quid honestum aut turpe sit, & voluntas per suam insitam libertatem potest prosequi honestum quà honestum est, & auersari turpe quà turpe est. 2. *pars prob.* impedimenta vel sunt interna, vel externa; interna quæ spiritualibus animę potentijs insideant, nulla sunt, si quidem intellectus & voluntas nullam suarum virium diminutionem, aut læsionem ex naturæ lapsu contraxerunt, vt disp. 2.q.5.art.4.5.& 6. probatum est; interna verò quæ ex rebellione appetitus, & externa quæ ex Dæmonis suggestionibus proficiscuntur, subinde aut nulla sunt, aut leuiora quàm vt boni actus exercitium prohibeant, & quàm vt eorum actualis victoria naturæ viribus impar censenda sit.

Solutio contrariarum difficultatum.

Ob. 1. *Sine me nihil potestis facere.* Ioan. 15. *non quod sufficientes simus aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis.*

Resp. sensus est non posse hominem per naturæ vires quicquam cogitare, velle, aut facere quod ad supernaturalem iustitiam & beatitudinem per se conferat, vel vt loquitur August. lib. 4. contra Iulianum cap. 3. quod beatificum sit. Christus citato loco similitudine vitis & palmitum declarat & probat, necessariam esse vnionem cum ipso per fidem supernaturalem ad fructum ferendum & bene operandum, quæ vnio etiam ex mente aduersariorum necessaria non est ad actus virtutum acquisitarum, sed solùm ad actus virtutum per se infusarum & eiusdem cum fide ordinis.

Ob. 2. Concilia & patres ad omne bonum opus Christi gratiam requirunt; *Arausic.* 2. can. 9. *quoties bene agimus Deus in nobis atque nobiscum operatur.* & cap. 20. *multa in homine bona fiunt quæ non facit homo, nulla verò bona facit homo quæ Deus non præstet vt faciat. Palæstinum* etiam Concilium à Pelagio exegit, vt fateretur Christi gratiam ad singulos bonos actus dari, quod & ille confessus est, sed æquiuocè & dolosè, nomine gratiæ intelligens liberum arbitrium aliaque dona naturalia. *August.* lib. de corrept. & gratia cap. 2. *sine gratia Christi nullum prorsus sine cogitando, sine volendo & amando, sine agendo homines faciunt bonum*, & serm. 13. de verbis Domini, *adiutorium Spiritus sancti si defuerit nihil boni agere poteris*, & epist. 106. scribit Paulum ideo dixisse, *non ego, sed gratia Dei mecum, quia nihil boni ageret si gratia eum non iuuaret.* Itidem *Prosper & Fulgentius. Ambros.* Epist. 84. docet salua fide non posse defendi, *hominem in quadam actionum suarum parte, auxilio Dei egere, in quadam autem non egere*; vbi non loquitur de quibuscunque actionibus, & de generali Dei concursu, sed de bonis & de speciali Dei subsidio. *Cælestinus* primus epist. 2. ad Episcopos Galliæ cap. 9. ait *omnem sanctam cogitationem, pium consilium, omnemque bonæ voluntatis motum ex Deo esse*, quod & confirmat *Zozimi* papæ testimonio.

Resp. 1. Concilia & patres interdum loqui de generali Dei concursu, cuius etiam necessitatem ad opera non modò mala & indifferentia, sed bona & æternæ vitæ meritoria, negabat Pelagius, vt ostensum est disp. 3. q. 2. art. 6.

Resp. 2. Concilia & patres vt plurimùm quidem loqui de speciali Dei auxilio, & gratia per Christum, sed agere de operibus ad iustificationem æternamque gloriam per se aliquo modo conferentibus, quæ sola sunt absolutè ac simpliciter bona respectu hominis ad supernaturalem beatitudinem ordinati, vt ostensum est q.1.art.3. in resp. ad 4. obiect. cuiusmodi non sunt opera virtutum acquisitarum, seu naturalis ordinis. Vnde August. lib. contra Iulianum cap. 3. sibi satis esse testatur, *si concedat omnia opera absque Christiana fide facta esse sterilia apud Deum, & per hoc non bona, quia beatifica non sunt.* & Ambros. in hæc Psal. 1. *& folium eius non defluet quàm multi gentiles habent misericordiam, habent sobrietatem, sed fructum non habent, quia fidem non habent, moralia ornamenta decoris sunt, non subsidia redemptionis.*

Ob. 3. Concilia & patres homini naturaliter operanti nonnisi peccatum tribuunt, cuiusmodi non sunt actus virtutum acquisitarum in suo genere vndequaque boni. Arausic. 2. can. 22. *nemo habet de suo nisi mendacium & peccatum; si quis autem homo habet veritatem ac iustitiam, ab illo fonte est quem debemus sitire in hoc eremo*; &c. Itidem. August. Tract. 5. in Ioan. initio, vnde Arausicanum citata verba sumpsit; & lib. de spiritu & litera cap. 3. *neque liberum arbitrium quicquam nisi ad peccandum valet*, & serm. 13. de verbis Apostoli: *Si defuerit* (auxilium Spiritus sancti) *nihil boni agere poteris, agis quidem illo non adiuuante, libera voluntate, sed malè, ad hoc idonea est voluntas tua quæ vocatur libera, & malè agendo fit damnabilis ancilla, &c.* Itidem lib. de spiritu & litera cap. 3. & sæpè alibi. Prosper lib. contra Collat. cap. 24. cùm ex Cassiano retulisset, *cauendum nobis esse ne ita ad Deum omnia sanctorum merita referamus, vt nihil nisi quod malum atque peruersum est, humanæ ascribamus naturæ, subdit, quid euidentius, quid expressius secundùm Pelagij commentum ab vllo discipulo potuit definiri?* refertque multas vt loquitur, blasphemias & impietates his verbis contentas, atque in cæteris has duas, *gratiam Dei secundùm merita nostra dari, gratiam Dei non ad singulos actus dari.*

Resp. ad 1. August. locum ab Arausic. relatum; sensus est aut hominem sine diuino concursu saltem generali, quem etiam negabat Pelagius, non aliud posse quàm peccatum, quod cùm nihil sit, Dei concursu non indiget vt fit.; aut hominem habere quidem de suo quod peccare possit, quia ex se nihil est, ideoque teste August. 12. Ciuit. cap. 1. & 6. defectibilis & culpæ obnoxius est; non autem quod operari possit, sed à Deo vt authore naturæ vel gratiæ, pro varia operum exigentia. August. hoc loco ait, *si quid in nobis est veritatis, atque iustitiæ, esse à Deo*, & tamen aduersarij sentiunt multarum veritatum speculabilium & practicarum cognitionem, non esse à Deo vt authore gratiæ, sed solùm vt authore ac prouisore naturæ; vnde hic locus æque illis ac nobis obiici potest, *ad ea loca* in quibus dicit liberum arbitrium nonnisi ad malum & peccatum valere, dico eum vniuersaliter id affirmare, quia vt plurimùm

contingit, quæ autem vt plurimùm eueniunt vniuersaliter affirmanda sunt ex Philosopho in Topic. Ita lib. 1. retract. cap. 5. dicit *voluntatem sine charitate, totam esse vitiosam cupiditatem.* alioqui pugnantia loqueretur, cùm lib. de spiritu & litera cap. 27. & 28. agnoscat etiam in Ethnicis aliqua opera moralis virtutis, naturæ solius ope facta. Item licet August. reiecerit actus indifferentes in indiuiduo speculatiuè, & in homine habente conscientiam rebus conformem, vt constat ex lib. 2. de peccatorum meritis & remissione, cap. 18. admisit tamen practicè & in homine operante ex conscientia probabili, qua licitum putat ex motiuo medio, seu neutro & indifferenti operari: Ergo censuit liberum arbitrium gratia destitutum ad aliquid aliud valere quàm ad peccatum, si quidem actus indifferens eo ipso quo indifferens est, peccatum non est, nisi dicas etiam ad actus neutros Christi gratiam ex mente Augustini necessariam esse.

R. P. Maratius, solidus pariter ac subtilis rerum scrutator; à quo Theologiam Scholasticam singulari Dei beneficio vniuersam didici, & cuius doctrinam sic amplector atque veneror, vt perrarò & quidem multùm tergiuersans, ac proprij sensus in quo quisque abundat, pondere tractus, ab ea recedam, disp. 5. de actibus humanis, aliam quoque responsionem suggerit ad hæc & similia quæ obiici nobis possunt conciliorum & patrum testimonia; ibi enim quærens vtrum dentur humani actus indifferentes in indiuiduo, problematicè quæstionem disceptat, & ad citatum Arausicani Concilij canonem pro parte negante adductum, sectione 3. n. 4. respondet, inter Catholicos & Massilienses, ad quorum dirimendam controuersiam concilium hoc coactum fuit, de duplici solùm genere operum contentionem fuisse, vno per quod homo ad beatitudinem promouetur, altero per quod ab ea deflectit, siue detur genus intermedium operum indifferentium, aut bonorum quidem, sed tamen ad æternam gloriam minimè conducentium, siue non; ideoque concilium, de hoc intermedio genere operum nihil curans, solùm statuisse, hominem auxilio gratiæ destitutum, posse quidem præstare opera damnationis, seu quibus à beatitudine deflectat; sed non opera salutis, seu quibus ad beatitudinem promoueatur.

Hoc ipsum est quod schola Theologorum propè vniuersa, iustitiæ legem, quam natura humana posuit in ipsius iure defendendo seruans, respondet ad conciliorum & patrum in Pelagianos & Semipelag. disputantium canones & locos, quibus aiunt hominem auxilio gratiæ destitutum, vel non posse vllum bonum opus exercere, vel nonnisi ad peccandum valere; & quibus Vasquez cum paucis aliis, suam de necessitate gratiæ auxiliantis ad omnem actum naturalis virtutis, & ad omnem victoriam tentationis etiam leuissimæ aduersùs naturalem legem, opinionem negotioso conatu substruit; concilia scilicet ac patres his canonibus & locis aliud nihil definiuisse, quàm hominem per solius naturæ vires operantem, posse quidem suam reprobationem ac damnationem promereri, non verò posse suam prædestinationem ac salutem vel promereri, vel vllatenus inchoare aut promouere.

Vnde ad Prosperi testimonium, dico eum nihil aliud In Cassiani verbis culpare, quàm quod vt impium & blasphemum ex iis colligit scilicet Dei gratiam secundùm merita nostra dari, & non dari ad singulos actus gratiæ meritorios, aut ipsius aliquo modo imperatorios.

Instabis; non repugnaret igitur doctrinæ patrum & conciliorum, qui diceret posse hominem sine auxilio diuinæ gratiæ, quoscunque actus etiam insignes & heroicos naturalium virtutum edere, ac tentationes etiam grauissimas ab eorum exercitio reuocantes perrumpere; imò omnem collectiuè legem naturalem seruare, & omnem collectiuè tentationem contrariam prætergredi, ex motiuo & intuitu naturalis honestatis: modò non adderet eum his præstandis gratiam promereri merito condigno vel congruo, aut ad eam se disponere. Non desunt Theologi, qui hoc ipsum tueantur & sequelam concedant, aientes Pelagium damnatum esse, quòd assereret omnia præcepta tùm naturalia, tùm supernaturalia, supposita eorũ notitia & propositione ex parte obiecti necessaria, posse ab homine sine interioris gratiæ auxilio collectiuè seruari, non verò quod id præcisè affirmaret de præceptis naturalibus. Sed quia Pelagij fermentum redolent.

Resp. assertionem istam, etsi non repugnet doctrinæ patrum & conciliorum, quatenus dicunt non posse hominem sine gratia vllum bonum opus præstare, nec valere nisi ad peccandum, quia his dogmatis id solum tradunt quod paulò ante declaratum est; ab ea tamen aberrare, quatenus affirmant hominem sine gratia nõ posse legem naturalem integrè seruare; nec tentationes omnes contrarias vincere.

Ob. 4. omnis actus virtutis acquisitæ positiuè confert ad æternam gloriam, aut per modum condigni meriti, quando exercetur ab homine iusto, aut per modum meriti congrui vel dispositionis ad iustificationem, quando exercetur à peccatore; Ergo nullus à sola natura proficisci potest. Conseq. constat, alioqui enim posset homo, per bonum vsum solius liberi arbitrij, suæ prædestinationis initium & causam ponere, gratia sub naturæ meritum caderet, ac liberi arbitrij pedissequa esset, quod hæreticum est. *Ant. prob.* aliqui actus naturalium virtutum ad æternam gloriam positiuè conducunt, ergo omnes ita conducunt; Conseq. valet, omnes enim sunt eiusdem ordinis, adeóque si aliqui per modum meriti aut dispositionis ad gratiam & gloriam conferunt; omnes conferunt, magis tamen aut minùs, pro sua maiori aut minori bonitate morali. Ant. prob. ad eos solos actus gratia Christi necessaria est, qui ad consequendam gratiam & gloriam vtiles sunt, aut per modum meriti condigni, vel congrui, aut per modum dispositionis (aliqui enim distinguunt inter meritum etiam congruum, & dispositionem) ad eam impetrandam vim habentis, atqui ad aliquos naturalium virtutum actus gratia Christi necessaria est. Maior constat & sumitur ex August. Epist. 105. *Christus mortuus est non pro nullis vt conderentur, sed pro impiis vt iustificarentur.* & lib. 1. ad Simplicianum q. 2. *non habeo quod intuear in eligendis hominibus ad gratiam salutarem, &c.* Maior etiam certa est, communique ac recepta doctrina fulcitur.

Resp. nego ant. & dico nullum omnino actum naturalis virtutis, etiam heroïcum & ab homine iusto elicitum, per se præcisè, ac sine actuali eius relatione, formali vel virtuali, præterita vel præsenti, ad finem supernaturalem, positiuè conferre ad gratiam & gloriam, siue per modum meriti congrui aut condigni, siue per modum dispositionis ad gratiam & gloriam impetrandam vim habentis, ob improportionem & imparitatem ordinis; sed solùm conferre negatiuè, remouendo peccati obicem, quo sublato gratia conceditur, non ex natura rei, quasi homini labis experti vllatenus debeatur, sed ex diuino beneplacito ac prouidentiæ supernaturalis ordinatione. Ita S. Thom. 1. 2. q. 109. quæ est de necessitate gratiæ art.

2. & q. 114. quæ est de merito art. 1. 2. & 4. & 2. 2. q. 2. art. 9. Bonauent. Scotus, Durand. Gabriel, Suarez, & alij communiter ex Trid. sess. 6. cap. 6. vbi Iustificationis exordium sumit à fide Theologica & supernaturali.

Ad probationem dico, Christi gratiam conferri, aut etiam necessariam esse, non modò ad ea quæ ab intrinseco & per se conferunt ad gratiam & gloriam, cuiusmodi sunt actus de condigno aut de congruo earum meritorij, aut ad eas per se disponentes, & aliquam vim ad eas impetrandas ex natura sua obtinentes, & habitus eorum elicitiui, aut valorem supernaturalem iis conferentes, sed etiam ad ea quæ per accidens & extrinsecùs, putà ex supernaturali Dei prouidentia, & ordinatione, ad eas consequendas proximè vel remotè vtiles sunt, etiam negatiuè duntaxat, & non positiuè.

Cæterùm, licet omnis actus virtutis moralis acquisitæ, quatenus per gratiam adoptionis extrinsecus informatur, & ad supernaturalem beatitudinem habitualiter dirigitur, esset condignè meritorius gratiæ & gloriæ, non tamen sequeretur hominem iustum ad omnem huiusmodi actum interioris gratiæ auxilio indigere, quia semper maneret, eum secundùm se præcisè ad æternam gloriam nihil conducere; nec haberetur gratiam Christi ad aliquem actum conferentem ad supernaturalis gloriæ finem non esse necessariam, spectando hunc actum sub ea ratione qua confert ad hunc finem.

Ita concidit fundamentum aduersariorum, & doctrinæ moles ad naturæ humanæ dedecus eo suffulta & insistens; vbi enim ab authoritate cōciliorum & patrum quam suæ traditioni fauere putant, discesseris, hoc vnico principio vtuntur ad probandam gratiæ actualis, ad omnium etiam tenuissima & facillima naturalium virtutum opera necessitatem, quod scilicet omnis huiusmodi actus; quantumuis ex obiecto & circunstantiis imperfectus, modò nihil desit ad formalem bonitatem moralem, per se seu ab intrinseco & ex natura sua, conferat ad gratiam & gloriam, & quidem positiuè, id est per modum meriti condigni vel congrui, aut dispositionis ad dona gratiæ impetranda vim habentis, vnde cognitiones omnes naturales ordinis moraliter speculatiuas, id est voluntatem ad bonum vi sua non inclinantes ac permouentes, etsi generalis prouidentiæ modum excedant & diuinitus infundantur, negant esse gratias, saltem per se & seclusa earum ad supernaturalem hominis finem relatione, sumendo gratiam more scripturæ, conciliorum & patrum, pro dono gratuito ad æternam gloriam conferente; omnes autem cogitationes moraliter practicas, idest vi sua cor nostrum inflectentes, etiam ad imperfectissimum virtutis acquisitæ actum, vt ad salutandos parentes, quia parentes sunt, ad dandam modicam eleemosynam homini pauperrimo & supplicanti, ex motiuo succurrendi eius miseriæ; ad obsequium etiam facillimum, homini de nobis optimè merito præstandum, ex affectu gratitudinis &c. per se gratias esse, quia per se conferunt, & quidem positiuè, ad supernaturalem beatitudinem, eo ipso quo per se ad eiusmodi actus excitant & hortantur. Quasi verò natura suis adminiculis, id est actibus naturalibus ei cognatis & congeneribus, gratiam sibi nectat & colliget, nonobstante improportione & ordinis imparitate; ita vt nullus ex omnium virtutum moralium seminibus ei congenitis & identificatis fructus proferri possit, quin per eum ad supernaturalem beatitudinem positiuè aspiret ac subleuetur, adeoque fines; quibus ex essentiæ principijs inclusa sistit, illicò transiliat & prætereuehatur.

Ob. 5. non rectè diuinum auxilium inuocamus ad ea quæ naturaliter possumus, atqui rectè id inuocamus ad quemlibet actum naturalis virtutis, ergo nullum huiusmodi actum exercere naturaliter possumus. Maior sumitur ex patribus contra Pelagium disputantibus. August. epist. 95. ex his orationis dominicæ verbis, & ne nos inducas in tentationem, sic concludit, *vnde satis apparet quod ad non peccandum, id est, ad non malè faciendum, quamuis esse non dubitetur arbitrium voluntatis; tamen eius potestas non sufficit nisi adiuuetur infirmitas.* & epist. 89. initiò *frustrà rogantes Deum dicimus; Et ne nos inducas in tentationem, si hoc in nostra positum sit facultate vt nullo eius adiutorio id valeamus implere*, & lib. de natura & gratia cap. 18. *quid stultius quàm orare vt facias, quod in potestate habes?* Prosper. lib. 2. de vocat. Gent. cap. 28. ex his Christi ad discipulos verbis, *vigilate & orate ne intretis in tentationem* sic infert; *si de vigilando tantùm, non etiam de orando discipulos admoneret, solas liberi arbitrij vires videretur hortatus, sed cùm addidit, & orate, satis docuit superni futurum muneris, vt eos etiam vigilantes tentationis procella non vinceret.* Innocentius Papa epist. 91. apud August. has orationes Dauidi familiares perpendens. *Deus in adiutorium meum intende, ad adiuuandum me festina, adiutor meus esto, ne derelinquas me*, subdit ipsum, si gratia ad superandas tentationes necessaria non est, *aut orationis ignarum fuisse, aut naturæ suæ nescium*, Min. prob. ex hac Ecclesiæ oratione, Actiones nostras quæsumus Domine aspirando præueni, & adiuuando prosequere, vt cuncta nostra oratio & operatio à te semper incipiat, & per te cœpta finiatur.

Hoc & sequens argumentum video à multis parum considerari, & cursim attingi, quasi sint facilis explicationis, ego autem inuenio difficilia & negotiosa solutione digna.

Resp. patres his & similibus locis, vel vniuersè loquuntur de auxilio diuinorum generali, quod Deus præstat vt author naturæ per prouidentiam connaturalem, quod etiam negabat Pelagius, vt prob. disp. 3. q. 2. art. 6. vel præcisè de auxilio speciali & aliquo modo supernaturali, quod Deus præstat vt author gratiæ, ac per prouidentiam aliquo modo supernaturalem.

Quando generatim loquuntur de diuino auxilio, & aiunt non esse inuocandum ad ea quæ naturaliter possumus, non significant ad ea sola inuocandum esse quæ naturæ conditionem ac debitum excedunt, & ad gratiarum strictè acceptarum classem pertinent, sed solùm ad ea non esse implorandum quæ omnino à nobis pendent, quæque supposito creationis & conseruationis beneficio, sine vllo Dei auxilio etiam generali præstare possumus, cuiusmodi opera ex rei veritate nulla omnino sunt, ex mente autem Pelagii, sunt omnia etiam condignè meritoria æternæ gloriæ: nemo dicit sanitatem corporis, pluuiam, serenitatem, aliaque id genus ad gratiam strictè sumptam pertinere, si secundùm se præcisè, non autem prout aliquo modo ad salutem conferre possunt, considerentur, sed omnes hæc & similia beneficia reuocant ad beneficium creationis; & tamen quia non pendent à nobis, nec nostræ potestati subsunt, rationabiliter & licitè per orationem à Deo petimus, solum naturale commodum in iis spectantes, saltem nisi aliud obstet, quàm quod gratiæ non sint, quod addo, quia fortè tenemur ea petere relatiuè ad æternam gloriam. Et propter eandem causam rectè petimus beneficia conseruationis, generalis concursus, & alia ad naturalem Dei prouidentiam pertinentia,

quia licet ad beneficium creationis reuocanda sint, in eo tamen distinguuntur, neque pendent à nobis, & negari nobis possunt. Neque obstat quod ex vi naturæ aliquo modo ijs digni simus, ita vt vel sint debita titulo connaturalitatis, vel saltem non indebita, nec naturæ statum & conditionem excedentia; nam etiam ea quæ sub condignum meritum cadunt, & debita sunt titulo mercedis ac diuinæ promissionis rectè petimus; quandoquidem Christus rectè petiit à patre quæ condignè meruerat, & iusti rectè petunt à Deo gloriam suis condignis meritis respondentem, & miles ab Imperatore præmium quod condignè promeruit, vt cum aliis docet Meratius Tract. de Incarnat. disp. 6. sect. 4. n. 1. quia licet iis digni sint, ea tamen nonnisi ex dantis libera voluntate habere possunt.

Quando autem præcisè loquuntur de auxilio diuino speciali & ad gratiam pertinente, quod vt plurimùm faciunt, significant ad ea quæ cum generali Dei concursu, & connaturali prouidentia possumus non modò potestate sufficiente & antecedente, sed etiam efficaci & consequente, id est, ita vt ea cum huius concursus ac prouidentiæ ope præstituri simus, auxilium gratiæ non esse implorandum; proindéque si quemadmodum Pelagius sentiebat, hoc modo possimus omnia quæ ad salutem necessaria sunt, supposita eorum per diuinam reuelationem ac propositionem notitia, non esse orandum Deum, vt ad hæc præstanda gratiæ subsidium impertiatur.

Hac præmissa maioris explicatione venio ad minorem, in qua habetur ad quemlibet actum naturalis virtutis diuinum auxilium rectè implorari, & ad eam *dico* 1. rectè implorari gratiæ auxilium vt benefiat ea bonitate quæ positiuè conducat mediatè vel immediatè ad gratiam & gloriam, ad quod necessarium est vt vel eliciatur ex motiuo supernaturali, quod cùm fit non est actus virtutis naturalis; nisi materialiter, seu ratione obiecti materialis; vel per actum supernaturalem imperetur; & per citatam orationem, Actiones nostras &c. ex intentione Ecclesiæ peti, vt cunctæ nostræ orationes & operationes hoc modo fiant; supposito enim præsenti statu, in quo ad finem supernaturalem, quo nos nostraque omnia referre debeamus, conditi & ordinati sumus, oratio qua petimus aliquid à Deo sine ordine ad illum finem, si non vitiosa, saltem imperfecta & parùm decens est.

Dico 2. ad quemcunque actum virtutis acquisitæ, secundùm se præcisè spectatum, & abstrahendo à gratia & gloria, rectè peti diuinum auxilium, quia non omnino pendet à nobis, neque possumus per nos solos eũ exercere, cùm ad illius exercitiũ indigeamus & generali Dei concursu, & protectione ab impedimentis, & cogitatione boni faciendi, quæ non sunt in nostra potestate; neque refert quod hæc prouidentiæ connaturalis effecta sint, cum ab ea etiam proficiscatur sanitas, pluuia, serenitas temporis, & similia, quæ tamen rectè à Deo petuntur.

Dico 3. ad quemlibet actum naturalis virtutis etiam non eliciendum aut impetrandum ex motiuo supernaturali, sed solùm ex affectu naturalis honestatis, modò non excludatur eius profectus ad æternam gloriam, rectè inuocari speciale Dei auxilium, & gratiam Christi. *Prob.* quia licet ad singulos huiusmodi actus gratia Christi necessaria non sit, cum tamen plerumque necessaria sit, nec diiudicare possimus an hîc & nunc ad actum qui exercendus est, ea indigeamus, meritò ad singulos actus eam petimus quemadmodum æger aut decrepitus, etsi possit nullo adminiculante modicum iter conficere, quia tamen eius inualetudo singulis gressibus casum minatur, meritò in singulos alterius auxilium sibi prouidet. Neque opus est petendo subsidium diuinæ gratiæ ad singulos acquisitæ virtutis actus, orare conditionaliter & expressè addere, si indigemus, vti obiiciunt aduersarii, quia cùm oratio supponat indigentiam orantis, conditio hæc in ea includitur. *Dixi*, modò non excludatur &c. quia gratia Christi, & consequenter gratia Dei quæ post Adami lapsum nonnisi per merita Christi conceditur, ad ea duntaxat petenda est, pro quibus generi humano impetrandis Christus mortuus est, non est autem mortuus nisi vt nobis mereretur ac impetraret æternam gloriam, & quæ aliquo modo ad eam conducunt, ex August. epist. 105. & lib. 1. ad Simplicianum q. 2. *Imò* hanc ob causam probabile est, non debere donum vllum naturalis ordinis à Deo per Christum peti, aut Christi gratiam ad id consequendum implorari, sine positiua eius relatione ad dona supernaturalia.

Ob. 6. adiutorium diuinæ gratiæ ad ea præstanda necessariũ est, pro quibus Deo gratias rectè agimus; atqui pro singulis virtutum etiam naturalium actibus per nos exercitis Deo gratias rectè agimus. Maior est August. lib. de bono perseuerantiæ cap. 2. *an & ista irrisoria petitio est*, (qua perseuerantiæ virtus petitur) *cùm id à Deo petitur, quod scitur ipsum non daturum, sed ipso non donante esse in hominis potestate; sicut irrisoria est etiam illa gratiarum actio, si ob hoc gratiæ aguntur Deo, quod non donauit ipse, nec fecit*, & epist. 107. *prorsus non oramus Deum sed orare fingimus, si nos ipsos, non illum credimus facere quod oramus; prorsus non agimus gratias Deo, sed agere fingimus, si vnde illi gratias agimus, ipsum facere non putamus.* Itidem lib. de prædest. sanct. cap. 19. Min. prob. 1. ex scriptura 1. Thess. 5. *in omnibus gratias agite*, & Ephes. 5. *gratias agentes semper pro omnibus*, ex his August. lib. 2. Confess. cap. 7. *gratiæ tuæ deputo, quod peccata mea tanquam glaciem soluisti; gratiæ tuæ deputo quæcunque non feci mala, quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amaui? & omnia mihi dimissa esse fateor, quæ mea sponte feci mala, & quæ te duce non feci.* Si pro peccatis non commissis gratiarum actio debetur Deo, multò magis pro virtutum naturalium actibus, qui tantò maiora beneficia sunt, quantò melius est bonum facere, quàm à malo declinare; præcedentis argumenti solutione complanata via est ad hoc diluendum, cùm vtrumque vim eandem habeat: *qui est orandus vt faciat, illi est gratiarum actio reddenda cùm fecerit*, ex August. epist. 107.

Resp. nego maiorem, gratias enim agere possumus ac debemus pro beneficijs creationis, conseruationis, generalis concursus, & alijs bonis naturalibus, vt docet August. lib. 5. ciuit. cap. 31. & lib. 1. confess. cap. vlt. ex allatis Apostoli verbis. Locis autem pro maiore citatis & alijs similibus, vel vniuersè loquitur de diuino auxilio prout generale ac speciale comprehendit, ita vt sensus sit, non esse gratias Deo agendas pro iis operationibus ad quas nec concurrit vt author gratiæ, nec vt author naturę, cuiusmodi sũt ex mente Pelagij omnes humanæ actiones, etiam de condigno meritoriæ gratiæ & gloriæ; vel loquitur de gratiarum actione quæ fit Christo vt redemptori, & Deo vt authori gratiæ ac æternæ salutis, pro supernaturalibus beneficijs, ita vt sensus sit nõ esse gratias agendas Christo vt redemptori, & Deo vt authori gratiæ, pro iis operationibus ad quas præstandas naturales vires cum Dei concursu generali & connaturaliter debito sufficiunt.

Ad minorem dico. 1. posse nos pro singulis natura-

lium virtutum actibus gratias agere Deo vt naturæ authori ac prouisori, si secundùm se præcisè spectentur, non autem relatiuè ad supernaturalem beatitudinem.

Dico 2. nos posse ac debere Deo vt authori & prouisori gratiæ ac salutis gratias agere pro singulis naturalium virtutum actibus, quatenus ad salutem conducunt, saltem negatiuè, remouendo peccati obicem, quo sublato, gratia ex diuino beneplacito infunditur, & quatenus de nullo eorum definire possumus, an per solius naturæ vires, an mediante gratiæ auxilio eum exercuerimus.

August. mala quæ non fecerat seu peccatorum fugam gratiæ deputans, sumit gratiam latè pro quocunque Dei beneficio, non enim tunc contra Pelagianos disputabat, imò ex lib. 2. retract. cap. 6. colligitur Pelagij errorem tunc temporis nondum increbuisse; aut si gratiam rigidè accipit; loquitur de peccatis quæ post vocationem ex vi eius non commisit, & per particulam *te duce*, significat peculiare gratiæ regimen, quod à vocatione incipit. Suar. lib. 1. cap. 22. n. 10.

Notanda.

1. Duplex est oratio, vna naturalis quæ lumine rationis dirigitur, & Deum vt naturæ authorem respicit, quæque locum haberet in puræ naturæ statu, & habet nunc in infidelibus; altera supernaturalis quæ Theologicam fidem supponit, & ex ea tanquam radice vires ducit, vt probat August. lib. de prædestinat. sanct. cap. 7. ex his Rom. 10. *quomodo inuocabunt in quem non crediderunt*, quæque ad Deum vt gratiæ authorem dirigi solet. Arausicanum 2. can. 3. priorem vocat. *Inuocationem humanam*, definitque non impetrare gratiam, quia scilicet, cùm ordinis naturalis sit, ad supernaturalia obtinenda inhabilis & inefficax est, defectu proportionis.

2. Quando Concilia & patres ex oratione inferunt gratiæ necessitatem ad id quod orando petitur, agunt de oratione supernaturali & Christiana ad Deum vt gratiæ authorem directa. Suar. lib. 1. cap. 22. n. 5. ex communi sententia.

3. Eandem quoque diuisionem patitur gratiarum actio; & quando Concilia & patres necessitatem gratiæ concludunt ad id pro quo exhibetur, loquuntur de gratiarum actione supernaturali & Christiana; quæ Deo vt gratiæ authori ac prouisori rependitur, Suar. n. 10.

Ob. 7. si homo sine auxilio gratiæ potest aliquid boni moralis operari, non solùm potest in Domino gloriari, sed etiam in seipso, quod dedocet Paulus 1. Cor. 4. *quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* & Arausic. 2. can. 16, *nemo ex eo quod videtur habere glorietur, quasi non acceperit, aut ideo se putet accepisse, quia litera extrinsecus vel vt legeretur apparuit, vel vt audiretur insonuit*; itidem August. lib. 1. ad Simplicianum q. 2. ante medium, & lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 18. & lib. de bono perseuerantiæ cap. 4. & 7. Cyprianus lib. 3. ad Quirinum cap. 4. Gregor. lib. 21. moral. cap. 5. al. 10. in fine.

Resp. sermonem esse de donis supernaturalibus, & ad æternam gloriam per se conducentibus, de quibus gloriari non licet quasi per gratiā non acceptis, cùm hoc vel sit hæreticum, si fiat ex errore Pelagii, vel saltem ingratum & superbum.

Sed neque potest homo, sine superbia & ingratitudine, gloriari de bonis naturalibus vt de pulchritudine, ingenio, scientia, & similibus, tanquam de non acceptis; siquidem hæc accipit à Deo vt naturæ authore ac prouisore, & licet minimè pertineant ad gratiā saluantem, pertinent tamen ad gratiam creantem, conseruantem, ac prouidentem. Ita August. lib. 4. contra Iulianum, cap. 3. Quod si hoc verum est in ijs bonis naturalibus quibus possumus bene & malè vti, multò magis in acquisitarum virtutum actibus, vndequaque moraliter bonis, quibus abuti nunquam possumus. Cæterùm homo neque supra modum gloriatur, neque ingratus efficitur, cùm aliquos huiusmodi actus suo libero arbitrio solius prouidentiæ naturalis concursu & gubernatione adiuto tribuit, saltem indefinitè, id est non determinando in particulari actum vllum quem sic exercuerit, siquidem hoc iudicio à veritate non deficit, quæ gratitudinis & humilitatis amica est. Suar. n. 2.

Obiect. 7. Si actus moraliter bonus cum solo generali concursu effici potest, non magis Deus ad eum concurrit quàm ad actum malum, nec proinde magis illius causa est quàm mali, contra doctrinam August. lib. 1. de gratia Christi cap. 25. & lib. 2. de peccat. merit. cap. 18. vbi docet bonum opus Deo tanquam causæ tribuendum esse, non autem malum. Ita Greg. Arim.

Resp. Negando sequelam, licet enim paritas in hoc sit, quod Deus generali concursu in vtrumque influat, & ad neutrum voluntatem physicè præmoueat aut determinet, disparitas tamen in multis est, 1. *enim* Deus attingit bonum actum quatenus bonus est, efficiendo eius honestatem; non attingit autem malum actum, prout malus est, efficiendo eius malitiam. 2. *Deus* positiuo affectu diligit & approbat honestatem, odit verò malitiam. 3. *Deus* vult bonum actum voluntate primaria & antecedente, malum autem non vult nisi voluntate secundaria & consequente. 4. *Deus* bonum actum procurat præcipiendo, consulendo, excitando, præmiando; malum autem prohibet, ab eoque deterret comminando pœnam, licet eum permittat non impediendo eius exercitium per substractionem generalis concursus, aut efficacis gratiæ motionem, vt relinquat homini vsum suæ libertatis. 5. *inclinationem* indidit ad honestatem moralem, non ad malitiam & turpitudinem, cum hæc sit humanæ naturæ inimica & contraria.

Obiect. 8. Potest Dæmon, si Deus sinat, cuiuscunque boni actus etiam facillimi exercitium impedire, suis insultibus & suggestionibus reddendo eum difficilem, aut etiam moraliter impossibilem, neque debitum est homini ex vi prouidentiæ naturalis, vt ab hac Dæmonis impugnatione protegatur; ergo quod reipsa huius aut illius boni actus exercitium Dæmonis factione non impediatur, speciali Dei gratiæ ac prouidentiæ ascribendum est.

Resp. 1. *etiam* seclusa Dei protectione Dæmon singulis bonis actibus non insidiatur, aut obsistit. 2. *connaturaliter* debitum est homini, vt saltem aliquando nō sic à Dæmone impugnetur, quin possit etiam consequenter & efficaciter actum suæ naturæ proprium, cuiusmodi est actus honestus, exercere. 3. *hinc solùm* sequitur ad omnem actum moraliter bonum requiri gratiam externæ protectionis, qua Deus caueat ne tētemur supra id quod possumus, quæ non per se ac positiuè in bonum actum influit, sed solùm per accidens & negatiuè, seu remouendo prohibens; hîc autem agitur de gratia interna per se ac positiuè ad bonum actum concurrente.

Ob. vltimò, potuit Deus causas naturales ita ordinare & complicare vt cogitatio ex qua boni actus exercitium sequitur, non haberetur, &c. vide quæst. 1. art. 2. obiect. 5. & art. 5. obiect. vnica, vbi argumentum hoc alia occasione propositum & solutum est.

Addo non posse assignari causam vnde in hanc co-

gitationem ratio gratiæ proficiscatur, *an quia* voluntatem inclinat ad opus gratiæ de cōgruo meritorium, aut ad eam per se disponens? id quidem causantur aduersarii, sed reclamante communi sententia, ob imparitatem ordinis & improportionem, quæ inter actus naturales & præmium supernaturale intercedit. *an quia* bonum obiectum V. G. pauperi succurrendum, parentibus salutem, superioribus obedientiam, bene merito gratiam referendam esse, menti nostræ cogitandum offertur naturaliter, & ex vi communis causarum secundarum cursus ac progressionis. Ea enim res sui cognitionem menti nostræ naturaliter offert, quæ naturaliter in sensum incurrit, cùm humana mēs à phantasmatis, id est interioris sensus conceptibus, species abstrahat; atqui naturaliter in sensum incurrunt modò bona, modò mala obiecta, nec meritò adstrueretur eam causarum secundarum conuentionem ac dispositionem ex qua existit boni cogitatio, ad specialem Dei prouidentiam pertinere. *An quod* intellectus id honestum & expetendum esse iudicet, cùm in eo posset decipi & hallucinari; At ex principiis moralibus per se notis, sæpè concludere naturaliter potest, quid hîc & nunc honestum aut turpe, amplectendum aut fugiendum sit. *An quia* cogitatio qua concipit & dictat intellectus, aliquid esse honestum, & propter moralem honestatem faciendum; voluntatem ad sui prosecutionem allicit & pertrahit? at naturale est bonum voluntati propositum eam ad sui amorem inflectere. *Neque* dicas hanc voluntatis ad bonum prosequendum motionem pendere à multis circunstantiis internis & externis, positiuis & negatiuis, (putà à præsentia eorum quæ iuuant, & absentia eorum quæ impediunt) quarum concursus ad specialem Dei prouidentiam, proindéque ad gratiam referendus est; quia stando in communi & naturali causarum secundarū fluxu & progressione, potest cogitatio boni tum se offerre, cum homo spectatis omnibus internis & externis, positiuis & negatiuis, ita est affectus & comparatus, vt ab ea moueatur, & quidem efficaciter, id est ita vt boni prosecutio reipsa sequatur. *præterea* quādo speciale Dei donum est, quòd boni faciendi cogitatio in iis circunstantiis menti obseruetur, in quibus præsciuit cor ab ea tangendum esse, id non ad gratiam internæ vocationis, de qua hîc quæstio est, sed ad gratiam externæ prouidentiæ ac protectionis referendum est; de quo infrà paradoxo septimo.

Paradoxa in doctrina aduersariorum.

1. AGnoscunt in homine potentiam sufficientem, & vt vocant antecedentem, ad exercendos actus de congruo meritorios gratiæ, & consequenter æternæ gloriæ, putà ad actus virtutum acquisitarum, per quos secundùm se præcisè spectatos existimant hominem, etiam peccatorem & infidelem, de congruo mereri gratiam conuersionis & iustificationis supernaturalis, ita vt per accidens & ex abusu libertatis contingat, hominē per solius naturæ vires cum generali Dei concursu non mereri de congruo gratiā, & consequenter gloriam. Cum enim ex illorum doctrina connaturaliter debeatur homini virtus sufficiens ad quoscunque naturalium virtutum actus exercendos, cum omnibus circunstātiis ad formalem eorum bonitatem necessariis; quod reipsa huiusmodi actus non exerceat, ad prauum vsum libertatis referendum est, quia scilicet positis omnibus principiis & conditionibus necessariis ad benè operandum moraliter, cùm æquè posset determinare se ad exercendum bonum opus, quàm ad id omittendum, mauult determinare se ad id omittendum.

Quasi verò patres aduersus Pelagian. & Semipelag. definientes hominem sine auxilio diuinæ gratiæ impotentem ac insufficientem esse ad vllum actum quo gratiam mereatur, aut ad eam se disponat, significare solùm voluerint hominem ad huiusmodi actus per accidens impotentem esse, seu habere quidem omnia principia & omnes conditiones requisitas ad eos efficiendos sine vllo gratiæ subsidio, reipsa tamen eos non efficere, quia non vult, seu cùm perinde possit eos ponere ac omittere, mauult omittere. Ego sane licet hac doctrina lactatus, & ad eam tuendam gratitudinis in eximium doctorem affectu propensissimus, nunquam hoc potui mihi persuadere.

2. *Nectunt* & colligant gratiam cum natura, eamquè pedissequā faciunt liberi arbitrij saltem in actu primo, cùm arbitrentur actus naturalis ordinis esse intrinsecè ac per se meritorios gratiæ, & in natura seu libero arbitrio vires sufficientes agnoscāt ad eos exercēdos. Mirum profectò & paradoxum vnicuique meritò videatur, posse hominem per solius naturæ vires ad supernaturalia se disponere atque ordinare.

3. *Admittunt* meritum expers proportionis ad præmium, putà meritum gratiæ quæ est ordinis supernaturalis, in actu virtutis acquisitæ qui est naturalis ordinis. Dicunt se non admittere meritum condignum sed congruum, inter quod & præmium non requiritur identitas ordinis & proportio. At meritum hoc ex illorum expressa doctrina est vera dignitas ad præmium, licet imperfecta & inadæquata, ego autem non intelligo qua ratione actus naturalis sit dignus præmio supernaturali, cùm imparitas ordinis & improportio dignitatem hanc omnino remoueant.

4. *Homo* sine gratia potest antecedenter exercere quoscunque actus etiam heroïcos naturalium virtutum, & tamen sine gratia nullum potest consequenter exercere, id est habet ex se vires sufficientes ad quoscunque exercendos, & tamen nunquam vllum etiam facillimum & imperfectissimum, etsi nongentos annos viueret, reipsa exercet; similiter potest antecedenter quascunque tentationes perrumpere, nec tamen potest consequenter vllam etiam leuissimam superare, quæ fides hîc non laboret; quis hoc ita suadeat vt persuadeat? quis, nisi mentis claudat oculos, difficultatem hîc non videat?

5. *Omnes* creaturæ libertatis expertes; possunt non modò antecedenter, sed & consequenter actiones suæ naturæ proportionatas exercere, homo autem & Angelus, quia sunt compotes libertatis, id est, quia sunt naturæ multò nobilioris, & ordinis longè superioris nequidem minimum actum naturæ rationali consentaneum consequenter edere possunt, nec vnquam contingit eos vel tenuissimum huiusmodi actum efficere, quin gratiæ viribus roborētur, & naturalis prouidentiæ terminos exeant, ô incommodam & maleficam libertatem, quæ naturæ rationali suarum facultatum optimum vsum deprædaris! Itane verò homo & Angelus quia possunt bene vel malè operari, semper malè aut neutraliter, nunquam benè operantur, si suo arbitrio & regimini permittantur.

6. *Nullam* prorsus internam motionem gratiæ auxiliantis, siue sit actus intellectus siue voluntatis, intrinsecè & entitatiuè supernaturalem agnoscunt, nec vllum omnino actum intellectus in supernaturalibus numerant præter actum fidei, vt legere est apud Martium tract. de gratia disp. 4. sect. 4. Itaque vocationes omnes internæ, quibus inducimur ad supernaturalis ordinis actus, sunt naturales in substantia, & connaturale est vt motiuo seu formali obiecto actus supernaturalis per cognitionem naturalem proposito, sequatur actus supernaturalis; quæ syntaxis à

communi Theologorum regula deficit.

7. *Vt possimus* etiam consequenter, quoscunque bonos actus, etiam ordinis supernaturalis, vt fidei, spei & charitatis exercere, sufficit cogitatio forinsecus adueniens, seu quam in nobis efficiunt exteriores causæ, vt prædicatio, exempla, piæ imagines, cæremoniæ ecclesiasticæ, &c. modò eam efficiant in ijs circunstantiis internis & externis, positiuis & negatiuis, in quibus voluntatem nostram reipsa permoueat ad eos eliciendos; V.G. potest prædicatio exteriùs insonans, cogitationem congruam, & hac mediante voluntatis motionem imprimere, quam sequatur actus perfectæ contritionis, vi cuius peccator formaliter aut dispositiuè iustificetur, modò complicetur cum certis circūstantiis, puta his aut illis quæ iuuant præsentibus, his aut illis quæ impedirent absentibus, in quibus Deus, cui vni notæ sunt, eam fieri speciali prouidentia voluit. Et sic gratia internæ vocationis refertur non ad operationē Spiritus sancti, sed ad ministeriū causarum externarum, quatenus subiacent speciali Dei prouidentiæ illas complicanti cum iis dispositionibus & circunstantiis in quibus voluntatem moueant & conuertant ad bene operandum; quam specialem Dei prouidentiam & protectionem Pelagiana secta non inficiabatur. *Dicent* aduersarij se ad actus supernaturales, præter horum motionum subsidia, requirere habitus supernaturales, aut specialem Dei concursum quo suppleantur; Pelagianos autem censuisse, ad eos eliciendos naturalium facultatum vires sufficere, verumtamen, præter habitus supernaturales aut specialem Dei concursum eos supplentem, necessaria est interior motio, qua voluntas ad eorum vsum alliciatur & inclinetur, quam cum patres & concilia doceant subministrari *per infusionem & inspirationem sancti Spiritus*, Arausic. 2. can. 6. *per sancti Spiritus infusionē & operationem*, can. 4. *per inspirationem sancti Spiritus corrigentem voluntatem nostram*. can. 5. *tangente Deo cor hominis per sancti Spiritus illuminationem*. Trident. sess. 6. can. 5. aduersarij ad causas externas, cum his aut illis circunstantiis, internis & externis, per specialem Dei prouidentiam complicatas, eam referunt *omnibus intelligendum atque fatendum, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna atque occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solùm veras reuelationes, sed etiam bonas voluntates*. August. lib. 1. de gratia Christi cap. 29.

ARTICVLVS II.

An possit homo in natura lapsa diligere Deum vt naturæ authorem sine gratia?

P. 1. *Diuini amoris partitio.*

1. CVm Deus sit author & naturæ seu bonorum naturalis ordinis, & gratiæ, seu bonorum supernaturalis ordinis, & sub vtraque ratione sit bonus atque amabilis, sub vtraque voluntatis humanæ affectum terminare potest.

2. Siue spectetur vt principium naturæ, siue vt principium gratiæ, diligi potest tum amore beneuolentiæ, tum amore concupiscentiæ.

3. Siue Deus diligatur propter se, seu amore beneuolentiæ, siue propter nos, seu amore concupiscentiæ; item siue diligatur prout continet bona naturaliter communicabilia, siue prout continet bona supernaturaliter communicabilia, potest diligi vel efficaciter, id est amore obedientiali determinante voluntatem ad seruanda eius mandata; vel inefficaciter, id est amore affectiuo & simplicis complacentiæ, non determinante voluntatem ad placita eius exequenda.

4. Dei amor efficax seu obedientialis, vel est efficax absolutè & perfectè, quia vi sua hominem comparat & determinat ad seruanda omnia Dei præcepta saltem sub peccato mortali obligantia, & consequenter ad superandas omnes tentationes iis repugnantes, ita vt illo stante ac voluntatem informante, non possit homo consentire in violationem vllius præcepti qua Deus grauiter offendatur, nec succumbere vlli tentationi ad eam impellenti; vel secundùm quid & imperfectè, quia homo vi eius est quidem paratus ac determinatus ad aliqua Dei mandata exequenda, sed nō ad omnia, etiam sub peccato lethali obligantia, ita vt eo retento non possit quidem Deum offendere in hac aut illa materia, aut si absit hæc vel illa tētatio, possit tamen in aliis obiectis & tentationibus, per priorem amatur Deus super omnia appretiatiuè, quia æstimatur præ omnibus bonis creabilibus, sicque hominem ad Deum applicat & cōuertit, vt ei fortiùs & strictiùs adhæreat quàm vlli bono creato, malitque omnibus priuari, quàm Deum saltem grauiter, & ita vt eius inimicitiam odiumque incurrat, offendere; per posteriorem verò non amatur super omnia, sed tantùm super aliqua, quia non præfertur omnibus alijs bonis, sed tantùm aliquibus, nec eius offensa præ alijs omnibus malis vitatur.

5. Ad perfectam efficaciam amoris quo diligitur Deus vt naturæ author, siue prout complectitur bona naturaliter ad extra communicabilia, vulgò dicitur sufficere, vt homo ex vi eius paratus sit ad seruanda præcepta naturalia, & naturali lumine cognoscibilia, putà ea quibus nec præcipiuntur actus ordinis supernaturalis, nec prohibentur naturales actus quatenus iis oppositi & cum iis incompossibiles; ad perfectam verò efficaciam amoris quo Deus diligitur vt author gratiæ, necessarium esse, vt homo vi eius sit paratus ac determinatus ad seruanda omnia præcepta tum naturalia, tum supernaturalia, saltem sub peccato mortali obligantia; sed de hoc dicetur. p. 3. Argumento quarto.

P. 2. *De Amore Inefficaci.*

PRIMA CONCLVSIO. Potest homo lapsus diligere Deum vt naturæ authorem amore concupiscētiæ inefficaci, per solius naturæ vires. Ita Suar. & alij doct. art. 1. citati cum S. Thom. 1. 2. q. 109. art. 3. vbi quærens non absolutè ac præcisè, an possit homo per naturæ vires Deum diligere, sed an possit super omnia diligere, supponit posse diligere aliquo alio amore imperfectiori, ergo saltem amore concupiscentiæ inefficaci, qui est imperfectissimus.

Prob. ex conciliis & patribus negantibus Deum sine gratia posse diligi prout oportet ad salutem; iudicant enim posse aliquo alio modo diligi sine gratia, ergo saltem amore concupiscentiæ inefficaci, ita Concil. Mileuitanum can. 4. Arausicanum 2. can. 25. Trident. sess. 6. can. 3. August. lib. 4. contra Iulianum cap. 3. Prosper Resp. 1. ad excerpta Genuensium.

Prob. 1. quia non desunt principia sufficientia, siquidem potest homo per naturale lumen intellectus cognoscere Deum ratione creationis, conseruationis ac prouidentiæ sibi esse bonum seu beneficum, & per naturalem actiuitatem voluntatis ad eum affici sub hac ratione propositum. *amabile bonum, maximè vnicuique proprium*, 8. Ethic. 2. Deus autem ita est bonum vniuersale, quatenus est rerum omnium bonum, vt sit etiam proprium, quatenus eius participatione vnaquæque res habet quòd sit, & quòd bona sit. Aliunde verò cùm hic amor sit inefficax, nec dicat ordinem ad Dei placita exequenda, in quo est labor & difficultas

difficultas, plerumque nulla intercedunt obstacula quibus ab eo deterreatur.

2. Conclusio. Potest homo lapsus per solius naturæ vires diligere Deum vt naturæ authorem amore beneuolentiæ inefficaci. Ita cit. Doct. probaturque iisdem authoritatibus & eadem ratione; potest enim humana mens naturaliter cognoscere Deum esse summè bonum, & ratione summæ huius bonitatis summè amabilem, abstrahendo à bonis ab ipso acceptis vel accipiendis, & voluntas naturaliter elicere saltem affectum simplicis complacentiæ, quo in eum sic consideratum inclinetur: aliunde autem cùm sit inefficax, nec vi sua hominem ordinet ad præstanda Dei mandata, vel nulla se offert difficultas, potestatem liberam voluntatis ab exercitio eius reuocás, vel si aliqua obuersatur, cum tenuis & modica sit, facili negotio vincitur. Quod perspicuum fiet intuenti naturam & conditionem huius actus, per eum enim Deo volumus & amamus aut sola bona interna, quæ sint omnino immutabilia & à nobis independentia; aut etiam externa, vt mandatorum & placitorum eius impletionem, in quo gloria per creaturam rationalem ipsi deferenda versatur, sed affectiuè tantum & per modum simplicis complacentiæ, non etiam obedientialiter, & ita vt ex vi huius actus simus parati & expediti ad ea implenda.

Ob. 1. nullus actus intrinsecè & entitatiuè, substantialiter supernaturalis, per solius naturæ vires elici potest, etiam potentia physica & antecedente, atqui omnis amor beneuolentiæ circa Deum, etiam inefficax & simplicis complacentiæ, intrinsecè supernaturalis est. Min. prob. quia omnis actus intellectus & voluntatis habens pro motiuo seu formali obiecto Deum seu perfectionem aliquam diuinam prout in se est, entitatiuè supernaturalis est; ita nonnulli recentiores.

Resp. negando min, & insistendo communi sententiæ; ille namque Dei amor est supernaturalis in substantia, proindeq; naturalis ordinis, ad quem eliciendum voluntas humana non indiget alio principio physico, quam sua naturali virtute cum generali Dei concursu, seu quem potest efficere per suam potentiam naturalem naturaliter operantem, non autem obedientialiter, id est, vt eleuata per habitum supernaturalem aut per speciale Dei auxilium quo suppleatur; atqui humana voluntas per suam præcisè actiuitatem, sine vllo habitu supernaturali vel speciali Dei auxilio eum supplente quo eleuetur, potest efficere non modò amorem concupiscentiæ ac beneuolentiæ inefficacem, sed etiam absolutum & efficacem circa Deum vt naturæ authorem. Nota, me solùm excludere comprincipium actiuum physicum, putà supernaturalem habitum, & Deum speciali concursu eum supplentem, non etiam principium morale, vt exteriorem Dei protectionem ac prouidentiam, & interioris gratiæ motionem, saltem quoad amorem efficacem, de quo in sequenti puncto dicetur.

Maior constat, neque enim naturæ competit virtus physicè sufficiẽs ad supernaturalis ordinis actus producendos. *Min.* prob. quia voluntas per suam genuinam virtutem potest saltem physicè & antecedenter eos actus efficere, quos intellectus eius directioni & gubernationi à natura ipsa præpositus, suo insito lumine, ac citra diuinam reuelationem præscribere ipsi potest; atqui hoc lumine potest speculatiuè cognoscere Deum esse creatorem, conseruatorem, gubernatorem; vltimumque finem rerum omnium, summè bonum bonitate absoluta & relatiua, id est in se & respectu creaturarum, & practicè iudicare illum esse amandum amore concupiscentiæ & beneuolentiæ inefficaci & efficaci, vt per se patet.

Quare, sicut duplex est religio, vna ordinis naturalis cui præfulget lumen rationis, & qua Deus colitur vt naturæ author per actus eiusdem ordinis; altera supernaturalis cui præfulget lumen fidei, & qua Deus colitur vt author gratiæ, per actus ex genere suo infusos, fidei, spei, charitatis, & virtutum moralium infusarum, ita etiam duplex est charitas, vna ordinis naturalis & ex genere suo acquisita, cui moderatur lumen rationis, & qua Deus diligitur amore beneuolentiæ & concupiscentiæ, amore efficaci & inefficaci, vt principium naturæ; qui actus naturali ordine continentur, altera per se infusa, cui præficitur lumen fidei, & qua diligitur Deus vt principium gratiæ, per amorem beneuolentiæ & concupiscentiæ, per amorem efficacem & inefficacem, qui omnes actus, vt pote nitentes supernaturali motiuo, naturæ fines egrediuntur, & ad ordinem supernaturalem suo iure assurgunt.

Ad minoris probationem; cùm Deus prout est in se, id est à parte rei & extra intellectum hominis viatoris, sit author naturæ & gratiæ, prouidus prouidentia gratuita & debita, finis vltimus naturalis & supernaturalis; ex antiqua & recepta doctrina Theologorum cum S. Thom. hic q. 109. art. 3. ad 1. & quodlib. 1. art. 8. actus intellectus & voluntatis quorum Deus est formale obiectum prout author naturæ, seu prout est naturaliter ad extra cõmunicabilis, intra naturæ ordinem conquiescunt. Itaque Deus licet sit maximè vnus & simplex, est tamen virtute multiplex, potestque actibus Intellectus & voluntatis attingi, aut prout est author naturæ præcisè, aut prout est author gratiæ; si primo modo attingatur, actus quorum est obiectum formale, sunt entatiuè naturales; si secundo modo, sunt entitatiuè supernaturales. Cumque actus intrinsecè ac substantialiter supernaturalis, ratione supernaturalitatis huius essentialiter differat ab actu intrinsecè ac substantialiter naturali, hi actus specificè differunt. *Neque obstat* quod omnes respiciant Deum vt formale obiectum, quia non respiciunt sub eadem ratione spectatum; V. G. amor beneuolentiæ naturalis habet pro formali obiecto Deum prout est author naturæ, seu prout est in se bonus & perfectus ea bonitate ac perfectione quæ mediante lumine rationis cognoscitur, & naturaliter ad extra communicabilis est, amor autem beneuolentiæ supernaturalis habet pro formali obiecto Deum prout est author gratiæ, seu prout est in se bonus ea bonitate quæ nonnisi fidei lumine innotescit, & nonnisi supernaturaliter ad extra communicatur.

Ad supernaturalitatem actus intellectus & voluntatis necessarium est, vt eliciantur ex motiuo seu formali obiecto supernaturali: Deus autem prout est naturæ principium & naturalis beatitudinis obiectum, non est supernaturalis, sed solùm prout est gratiæ author, & supernaturalis gloriæ obiectum. *Negant* aduersarij Maiorem, quia virtutum Theologicarum actus sunt intrinsecè supernaturales, neque tamen inquiunt, ex motiuo supernaturali eliciuntur, siquidem ad rationem entis in substantia supernaturalis requiritur, vt possit naturam id est substantiam creatam physicè informare ac perficere, ideóque repugnat Deo, & cuiuis alteri substantiæ, vt sit entitatiuè supernaturalis, neque aliud est ens in substantia supernaturale, quàm *accidens quod intrinsecè ac physice informat & perficit substantiam aliquam creatam, suprà naturalem ipsius & cuiuscunque alterius creatæ vel creabilis exigentiam.* Vnde cùm Theologi,

earum virtutum actus sint in substantia supernaturales, & supernaturalitatem deriuent ex suo formali obiecto quod est Deus, non prout abstractiuo conceptu apprehenditur per species rerum creatarum & ad similitudinem earum, sed prout est à parte rei, nec deriuent quòd sit in substantia supernaturalis; cùm hæc supernaturalitas ei repugnet; consequens est vt eam ex illo desumant, quia est illorum formale obiectum seu motiuum prout est in se; ex quo manifestè sequitur omnem amorem beneuolentiæ erga Deum, quantumlibet sit inefficax & imperfectus, esse in substantia supernaturalem, cùm omnis habeat pro formali obiecto Deum prout in se est.

Sed non video quamobrem Deus quatenus per dona gratiæ & gloriæ nominatimque per vnionem hypostaticam, communicabilis est creaturæ rationali suprà naturalem illius & cuiuscunque alterius exigentiam, non sit entitatiuè supernaturalis, & cur ab antiqua & vulgata doctrina recedendum sit, vt hoc negetur.

Dico igitur 1. cùm ens quod est supernaturale, vel supernaturale sit quoad substantiam, vel quoad modum illud esse supernaturale in substantia, cuius entitas seu realitas est supernaturalis; illud autem esse supernaturale in modo, cuius entitas est quidem naturalis, sed modus quo producitur aut recipitur, vel alia quædam eius affectio & circunstantia est supernaturalis. Ita gratia formaliter sanctificans est supernaturalis quoad substantiam, visus autem miraculosè restitutus est supernaturalis quoad modum.

Dico. 2. tribus modis potest aliquod ens secundùm suam substantiam seu entitatem cum natura comparari 1. *vt perfectiuum* cum perfectibili, & quasi actus actuans cum potentia passiua, & sic illud est entitatiuè supernaturale quod est perfectiuum alicuius substantiæ creatæ, supra exigentiam naturalem seu appetitum innatum eius, & cuiuscunque alterius creatæ vel creabilis; cùm enim ex eo dicatur aliquid supernaturale, quod naturam excedat & superemineat, vt sit absolutè ac simpliciter supernaturale, non est satis quod aliquas naturas excedat, sed necessarium est vt naturam vniuersam prætergrediatur. 2. *vt ens* cum ente, & sic illud est entitatiuè supernaturale, quod excessu perfectionis entitatiuæ, naturam omnem transcendit ac supereminet, quo pacto Deus est entitatiuè supernaturalis. 3. *vt effectus* cum causa efficiente, & sic illud est entitatiuè supernaturale, quod cum ab aliqua causa producibile sit, naturalem actiuitatem vniuersæ naturæ transcendit, ita vt neque vlla causa seorsim, neque tota collectio causarum naturalium possit naturaliter id producere, siue immediatè, attingendo proximè illius productionem, siue mediatè, producendo aliquid, quo posito connaturale sit à Deo id produci, quomodo anima rationalis ab homine producitur. Vel breuius, illud est supernaturale in ratione effectus, quod nec natura (id est causæ secundæ naturalis ordinis) naturaliter operans efficere potest, nec connaturaliter postulat à Deo effici, cuiusmodi sunt vbi Eucharisticum, habitus supernaturales, &c.

Dico 3. vt aliquid supernaturale sit in substantia primo modo, non est necesse vt substantiam creatam intrinsecè ac physicè informet & perficiat, sed satis est quod illi communicetur & moraliter eam perficiat suprà naturalem exigentiam eius & cuiuscunque alterius substantiæ creatæ: Constat autem Deum per vnionem hypostaticam per habitus & actus supernaturales communicari creaturæ rationali, supra innatum appetitum eius, & cuiuscunque alterius. Sed de his fusè disputare non est huius loci.

Ob. 2. non datur naturalis amicitia hominis ad Deum, 2. 2. q. 23. art. 1. Ergo nec amor beneuolentiæ. Nego Conseq. amicitia enim multas conditiones amori beneuolentiæ superaddit, de quibus Ethic. lib. 8. cap. 5. & lib. 9. cap. 4. & 5. & 2. 2. q. 23. art. 1. & q. 27. art. 2. & vt nunc omittam cæteras, importat communionem ac similitudinem in natura, quæ inter Deum & hominem non intercedit, nisi homo per gratiam formaliter sanctificantem, qua diuinæ naturæ consors efficitur 2. Petri 1. supra naturam eleuetur.

Ob. 3. non potest homo Deum amare super omnia sine auxilio gratiæ, ergo nec amare amore beneuolentiæ: Conseq. prob. quia Deum amare super omnia, non aliud est quàm eum amare propter suam bonitatem, quæ alias omnes supereminet, hoc autem fit per omnem amorem beneuolentiæ.

Resp. con. ant. neg. consequentiam, ad cuius probationem dico Deum non ex eo præcisè amari super omnia, quod ametur ob suam bonitatem quæ rebus omnibus præualet ac præeminet, sed quod propter eam sic ametur, vt amor eius determinet ad seruanda eius mandata omnia, saltem sub culpa mortali obligantia, nonobstante affectu cuiuscunque boni creati, & metu cuiuscunque mali ad eorum transgressionem impellente.

Ob. 4. nullus pietatis actus absque diuinæ gratiæ auxilio efficitur, atqui omnis dilectio Dei est opus pietatis; ex his Augustini epistola vigesima nona *pietas est cultus Dei qui præcipuè diligendo exhibetur.*

Dist. maiorem & minorem; pietatis supernaturalis, ac per se ad gratiam & gloriam conferentis, Concedo, pietatis naturalis, ex se ad salutem nihil conferentis, Nego.

Ob. 5. *liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus*, ex Augustino epistola centesima septima. Resp. sensus est Adamum per suam præuaricationem sibi ac posteris amisisse facultatem diligendi Deum prout oportet ad beatitudinem supernaturalem consequendam, id est habitum Theologicæ charitatis per se infusum, & connaturaliter elicitiuum amoris Dei supernaturalis, quo Deus amatur vt author bonorum supernaturalium.

Ob. 6. Angelus lapsus non potest potentia consequente Deum vt naturæ authorem diligere sine subsidio gratiæ, ergo nec homo lapsus.

Resp. vel est sermo de Angelo lapso in statu viæ, vel in statu damnationis, si primum dato antecedente nego consequentiam, quia idcirco id cōtingit, quod Angelus non possit omnino, aut nonnisi difficillimè resilire ab arrepto semel proposito, ideóque cùm liberè & electiuè auerterit se à Deo etiam vt naturæ authore per peccatum; non potest consequenter & efficaciter ad eum etiam vt naturæ auctorem se conuertere; si secundum, concesso antecedente nego consequentiam, damnati enim iugiter & necessariò Deum apprehendunt vt cruciatuum quos perferunt auctorem, nunquam ab iis infligendis desiturum, & ex vi huius apprehensionis perpetuo in eum odio exardescunt, quo odio inhabiles fiunt ad eum diligendum, quod impedimentum in homine lapso adhuc viatore locum non habet. Cæterùm damnati sicut habent potestatem

sufficientem & antecedentem ad abstinendum à Dei odio, ita & habent ad eum diligendum vt naturæ auctorem.

Ob. 7. scriptura, concilia & patres omnem Dei amorem referunt ad gratiam, ergo nullum agnoscunt Dei amorem solius naturæ viribus possibilem, saltem potestate consequente & efficaci. Resp. scripturam, concil. & patres loqui de amore per se conferente ad salutem, cuiusmodi non est amor Dei vt naturæ auctoris.

Instabis, eum Dei amorem ad gratiam referunt quem Pelagius referebat ad solam naturam, atqui Pelagius non censuit amorem per se conferentem ad salutem, cùm sit in substantia supernaturalis, solius naturæ viribus effici posse. Resp. Pelagius nullos actus per se infusos ac intrinsecè supernaturales agnouit, sed arbitrabatur actus omnes intellectus & voluntatis qui terminantur ad Deum vt authorem gratiæ, supposita eius notitia, per solius naturæ vires effici posse, & quidem prout oportet ad salutem, de quo fusiùs disp. 3. q. 2. art. 1. 3. & sequentibus.

P. 3. *De Amore efficaci.*

1. CONclusio. Homo lapsus habet potestatem physicam & antecedentem ad amandum Deum vt naturæ authorem, amore tum concupiscentiæ, tum beneuolentiæ, etiam absoluto & efficaci, absque vllo gratiæ auxilio, per hanc potestatem intelligitur vis actiua physicè sufficiens ad operandum, & sensus est, connaturaliter deberi homini etiam in statu naturæ lapsæ, actiuitatem physicè sufficientem ad amandum Deum præfato modo.

Prob. 1. naturalis virtus voluntatis cum generali Dei concursu ad eos actus exercendos physicè sufficit, quorum exercitium dictat naturale lumen intellectus citra vllam Dei reuelationem, aut specialem illuminationem; atqui hoc lumen naturaliter proponit obiectum materiale prædictorum actuum, scilicet Deum vt naturæ auctorem, & obiectum formale seu motiuum, scilicet eundem Deum vt summè bonum absolutè & relatiuè, seu quod idem est, in se & respectu nostri, & dictat eos tanquam humanæ naturæ conuenientissimos exercendos esse. Vide. p. 2. in resp. ad obiect. 1.

Prob. 2. homo naturalem inclinationem seu appetitum innatum habet ad amandum Deum vt naturæ auctorem, amore tum concupiscentiæ, tum beneuolentiæ super omnia, ergo potest per naturæ vires eum sic amare. Conseq. valet, quia innatus appetitus in hoc distinguitur ab obedientiali, quod naturaliter, seu cum generali Dei concursu ad actum reducibilis sit, & ad ea tantùm se extendat quæ naturæ potestati subsunt. Ant. prob. quia illa inclinatio seu habitualis propensio est naturalis, quam Deus vt naturæ auctor indidit; atqui Deus vt naturæ auctor, & præscindendo ab omni hominis ad bona supernaturalia ordinatione, concessit homini simul cum sua imagine naturalem inclinationem ad eum amandum amore beneuolentiæ & concupiscentiæ, super omnia; siquidem impressit & identificauit humanæ naturæ propensionem ad amandum ipsum amore qui ei debetur vt naturæ auctori, atqui Deo vt naturæ auctori debebur amor tum concupiscentiæ, tum beneuolentiæ super omnia, cùm ita spectatus sit infinitè melior bonitate absoluta & respectiua, quàm res ordinis naturalis. *Confirmatur*, 1. quia bonum partis est propter bonum totius & bonum particulare propter vniuersale, & consequenter gratia ipsius diligendum est: Atqui Deus vt naturæ auctor se habet ad hominem, aliasque omnes res naturales, vt totum ad partem, vt bonum vniuersale ad particulare, 2. homo quoad sua naturalia essentialiter pendet à Deo vt naturæ auctore, tanquam à primo principio, & essentialiter ad eum ordinatur tanquam ad vltimum finem naturalem, ab hac autem habitudine inseparabilis est inclinatio ad Deum vt naturæ authorem summè diligendum.

Prob. 3. lex naturalis ea tantùm præcipit quæ sunt naturaliter possibilia, atqui præcipit amorem Dei super omnia, si non statim post adeptum rationis vsum, vt aliqui opinantur, saltem in quibusdam casibus; vt 1. cùm necessarius est ad infringendam tentationem legi naturali reluctantem. 2. cùm homo lapsus est in graue peccatum, tenetur enim iure naturali, saltem in mortis articulo, ad actum perfectæ contritionis naturalis, per quem reconciliet se Deo vt naturæ auctori, quantum in ipso est.

Dices hominem in his casibus obligari quidem lege naturali ad amandum Deum super omnia, sed mediante auxilio gratiæ congeneris & proportionatæ, id est pertinentis ad ordinem naturæ, non verò ad ordinem gratiæ strictè sumptæ, quæ nonnisi finem supernaturalem mediaque ad eum perducentia complectitur, ad quam gratiam naturæ affinem impertiendam tenetur Deus vt naturæ auctor, ne alioqui homo sit impotens ad ea præstanda quæ recta ratio naturalis ab eo postulat, & consequenter immunis & deobligatus ab iis præstandis. Ita nonnulli, sed vt opinor improbabiliter, quia. 1. *teneretur* etiam in statu puræ naturæ, qui omnem penitus gratiam excludit etiam naturalis ordinis, cùm per eam licet ad ordinem supernaturalem non traducatur, ad altiorem tamen quàm pura natura postulet statum euehatur, eo ipso quo auxiliis eius conditionem excedentibus & indebitis roboratur, status naturæ integræ secundùm se præcisè spectatus, nihil includebat entitatiuè supernaturale, nec per se dicebat ordinem ad finem supernaturalem, & tamen extrahebat hominem à statu puræ naturæ, quia donum integritatis non erat ei connaturale ac debitum: ergo à pari licet gratiæ statui puræ naturæ congeneres & proportionatæ, vt internæ illustrationes & inspirationes quibus ad virtutum naturalium actus allicitur, finem naturalem motiuaque ordinis naturalis non transcendant, nec proindeque vel in substantia, vel ex parte finis supernaturales sint, quia tamen prouidentiæ specialis monimenta sunt, & communem causarum secundarum fluxum prætergrediuntur, hominem in puris naturalibus non relinquunt, sed ad sublimiorem statum euehunt. 2. *dissentientia* hæc sunt & contradictoria, aliquid esse propriè gratiam, & tamen Deum vt naturæ auctorem ad id concedendum teneri; siquidem Deus vt naturæ auctor ad ea sola tribuenda tenetur quæ sunt connaturalia, quod autem est connaturale non est propriè gratia, id est donum omnino gratuitum & indebitum, cùm sit debitum saltem titulo connaturalitatis. 3. *inauditum* est legem naturalem, ea quæ præcipit aut prohibet, præcipere aut prohibere, non absolutè, sed sub cōditione gratiæ impertiendæ, vi cuius exercitium actus præcepti, & fuga operis prohibiti possibilia fiant. 4. *recta* ratio naturalis ea tantùm homini consulit & præcipit, quæ sunt homini naturaliter operanti possibilia saltem physicè & antecedenter, hoc est ita vt nec vllum principium, nec vlla conditio desit ad agendum præter liberam determinationem; siquidem ea sola homini præcipit aut consulit quæ iudicat homini possibilia, cúmque Deum non attingat nisi vt naturæ auctorem ac prouisorem, non iudicat eum esse paratum ad eleuandam hominis potentiam actiuam aut passiuam suprà suam naturalem agendi aut patiendi virtutem,

nec consequenter ea esse homini possibilia quæ sine hac eleuatione præstare nequit.

Secunda Conclusio. Potest homo lapsus etiam potestate consequente & ad actum reducenda, sine vllo gratiæ auxilio, amare Deum vt naturæ auctorem, amore tum beneuolentiæ, tum concupiscentiæ, aliquo modo efficaci & obedientiali, hoc est ipsum Deo sic vniente vt vi eius sit comparatus & expeditus ad seruanda Dei mandata, saltem non admodum difficilia, vel ex se seu ratione materiæ in qua versantur, vel ex tentationibus & impedimentis obsistentibus. Ita communis sententia, & prob. iisdem argumentis quibus id suasimus de amore inefficaci.

Tertia Conclusio. Non potest homo lapsus potestate consequente, & ad actum aliquando reducenda, Deum vt naturæ auctorem amare, amore vel beneuolentiæ vel concupiscentiæ omnino efficaci & obedientiali, sine auxilio diuinæ gratiæ. Ita Suarez, Bellarm. Valentia, Curiel, Aluarez, & alij cum S. Thoma 1.2. q.109. art.3. Non desunt tamen ex veteribus & recentioribus qui contrarium sentiant. Potestas consequens seu efficax ea nominatur, quæ non est tantùm ad posse, sed ad facere seu cum qua homo non solùm potest operari sed reipsa operatur, ita vt nec indigeat auxilio vt possit, nec vt faciat. Dei amor simpliciter efficax & obedientalis ille est, vi cuius homo est determinatus & expeditus ad seruanda omnia Dei mandata, saltem sub mortali obligantia in quocunque casu; seu nonobstantibus quibuscùnque tentationibus & impedimentis ad eorum violationem impellentibus, seu qui est formale aut virtuale propositum seruandi omnia diuina præcepta sub graui culpa obligantia, ita efficax & absolutum, vt eo retento non possit homo in vllius præuaricationem consentire.

Dixi eo retento; neque enim ad perfectam & absolutam efficaciam diuini amoris requiritur vt immobiliter perseueret, quæcunque sæuiant tentationum procellæ ac territamenta, vel mandatorum diuinorum obseruationem reipsa inferat, sed solùm vt quandiu exercetur, hominem ita Deo vniat & deuinciat, vt non possit in grauem illius offensam consentire; nam esto ex vi & horrore tentationum cesset homo ab huius actus exercitio, & præceptum grauiter obligans liberè infringat, id tamen non arguit amoris inefficaciam, sed inconstantiam & fragilitatem amantis; quia nihilominus verum manet, hominem Deo per hunc actum sic adhæsisse, vt non potuerit eo retento in grauem illius offensam consentire, nec proinde illius præceptū grauiter obligans infringere; vt autē Dei amor sit hoc modo actuosus & efficax, non est absolutè necessarium vt amans expresè cogitet de diuinis præceptis in genere vel specie, sed satis est ipsum ad Deum naturalis luminis negotio propositum sic affici & inclinari, sic ei adhærere ac deuinciri, vt vi huius affectus non possit eum grauiter offendere, quandiu sic ad eum afficietur; regulariter tamen & ordinariè mens instituit comparationem inter Deum eiusque amorem & cultum per obseruationem mandatorum eius, ac cætera mala; deinde voluntas certo quodam modo ad Deum afficitur & inclinatur, vel quia est bonus in se, vel quia est bonus homini, & vi huius affectus elicit alium actum seu propositum, quo formaliter & expresè decernit potiùs renunciare omnibus alijs bonis, quàm Deo eiusque amori, potiùs subire quoduis aliud malum, quàm Dei offensam & inimicitiam, quod propositum virtualiter & implicitè continebatur in præcedenti amoris actu vi cuius concipitur.

Prob. Conclus. 1. ex patribus qui alios virtutum naturalium actus minùs arduos & heroïcos ad diuinam gratiam referunt, vt quòd Assuerus indignationem quam conceperat in reginam Esther sedauerit; quòd Polemon ebrietati deditus, audita Xenocratis de temperantia oratione temperans esse decreuerit. Vide August. lib. 1. de gratia Christi, c. 24. & epist. 130.

Prob. 2. tum ex huius actus arduitate, tum ex impedimentis obstantibus. Arduitas actus non in eo præcisè posita est, quod feratur in Deum tanquam obiectum materiale & formale, sed quod feratur tali modo, id est, magis appretiatiuè illi adhærendo, quàm vlli bono creabili, seu conuertendo & inclinando voluntatem ad ipsum arctiùs & perfectiùs appretiatiuè, quàm ad vllum bonum commutabile, ita vt homo per hunc actum formaliter aut virtualiter statuat, & quidem absolutè & efficaciter quantum est ex parte ipsius, præferre Dei cultum & amorem omni bono eum impedienti, seu cum eo incompassibili, seu malit renunciare omni alteri bono quàm Dei amori & cultui, & quoduis aliud malum incurrere, quàm Dei odium & offensionem.

Neque dicas non esse necesse ad efficaciam diuini amoris, vt mens formaliter & expresè cogitet de bonis abdicandis, & malis subeundis, ad Dei cultum & amorem retinendum; tum quia vt iam dixi, regulariter & vt plurimum id contingit; tum quia licet absit hæc cogitatio actus tamen amoris eandem vim obtinet ac si abesset, supponitque Dei apprehensionem admodum perfectam & explicatam.

Impedimenta oriuntur 1. *ex* dæmonis suggestionibus 2. ex vehementi conuersione appetitus sentientis ad bona caduca & sensibilia, ob eorum præsentiam & viuidam apprehensionem, qua mens impotentior efficitur ad Deum vt par est concipiendum, & voluntas ad eum vt par est diligendum. 3. *ex* habituali propensione voluntatis ad eadem bona, quæ illi conuenit prout est appetitus hominis adæquatus & vniuersalis, id est extendens se ad omne bonum eius; vi cuius innatæ propensionis voluntas ex seipsa, & sine vlla præmotione sentientis appetitus eam lacessentis, facilè concipit actualem affectum & quidem potentem ac feruidum, quo ea prosequatur, maximè cùm præsentia sint, ac perfectiùs apprehendantur quàm increata bona.

Argumenta inefficacia.

CONCLVSIO hæc alijs quoque argumentis probari solet, sed, vt opinor, inualidis; quia tamen iis præteritis non potest satis intelligi, discutienda sunt.

Primum, naturalis amor Dei super omnia virtualiter includit obseruationem totius legis naturalis sine vlla eius violatione, saltem ad lethalis peccati malitiam pertingente, sed non potest homo in natura lapsa saltem potestate consequente vniuersam legem naturalem hoc modo seruare.

Nego maiorem; non enim includit quoad effectum, sed quoad affectum, id est non importat actualem obseruationem legis naturalis sine graui peccato, sed votum seu efficax propositum formale vel virtuale illius hoc modo custodiendæ, ad quod sufficit potestas physica & antecedens ad eam sic seruandam quæ naturaliter conuenit etiam homini lapso, vt q. 4. art. 1. videbimus, nec necessaria est potestas consequens qua ita id possit vt reipsa præstet. *Ex quo* etiam intelligitur, falsum esse quod alij dicunt, naturalem Dei amorem super omnia includere votum seu propositum efficax seruandi totam legem naturalem sine graui eius violatione, non solùm breui aliquo tempore,

quod potest homo lapsus ob absentiam tentationum & difficultatum, quæ non quouis etiam breuissimo tempore obuersantur, sed diu, quod non potest ob contrariam causam; includit enim votum seruandæ legis naturalis sine graui culpa, non solùm diu, sed semper & toto vitæ tempore, ad quod præstandum homo lapsus habet potestatem physicam & antecedentem, licet non habeat efficacem & consequentem. *Item* quod alij addunt, non posse hominem suis viribus naturalibus id efficaciter velle, etiam ex parte affectus, quod non potest naturaliter efficere, non posse autem hominem lapsum naturaliter legem naturalem vniuersam seruare; hoc enim principium ad summum verum est de impotentia physica & antecedente, non autem de impotentia consequente, & ex defectu liberæ determinationis ad præstandum obiectum volitum. Cæterum falsum est hoc principium etiam de impotentia physica; potest enim homo naturaliter velle efficaciter ex parte affectus, etiam id ad quod præstandum vel obtinendum physicè impotens est, vt volatum, impassibilitatem, immortalitatem &c. siquidem ad efficaciam voluntatis ex parte affectus & volentis, sufficit quod per se ac vi sua determinet volentem ad ponendam rem volitam si potest, non autem vt reipsa id possit, quod solùm requiritur ad efficaciam affectus ex parte obiecti, id est ad hoc vt inferre ac moraliter efficere possit ipsam rem volitam.

Instabis 1. amor Dei non est efficax respectu Dei, cùm Deus non sit aliquid effectibile, sed respectu mandatorum eius; atqui relatiuè ad mandata Dei non est efficax, nisi actualem eorum custodiam reipsa inferat. Dist. min. non est efficax in actu secundo, seu non est actu causa obseruationis eorum, concedo, non est efficax in actu primo, seu non est causa potentiæ obseruationis eorum, nego. Vt enim sit efficax in actu primo comparatè ad mandata Dei, satis est quod vi sua præparet ac determinet voluntatem ad ea præstanda, ita vt eo existente non possit voluntas in vllius transgressionem liberè consentire.

Instabis 2. electio non est impossibilium ex philosopho, ergo non potest homo ex præuia Dei dilectione, seu ex intentione diuinum cultum & amorem illæsum seruandi, eligere omnium collectiuè mandatorum diuinorum obseruationem; cùm hæc sit impossibilis. Sed iam respondi non esse impossibilem antecedenter, sed solùm consequenter, id est hominem habere vires sufficientes ad seruanda omnia collectiuè naturalis legis præcepta, licet ex sua fragilitate, reipsa & in actu secundo id non præstet. Nota loqui Aristotelem de mediis impossibilibus non in se, sed in intellectu eligentis, id est quæ iudicentur impossibilia, & de electione vi cuius reipsa sequatur executio medij, aut saltem homo ad id exequendum applicetur, quomodo etiam exponendus est S. Thom. 1. 2. q. 13. art. 5.

Secundum; Si homo lapsus amaret Deum vt naturæ auctorem super omnia, simul esset ad Deum conuersus, & ab eo auersus, quod absurdum est; seq. prob. esset enim conuersus per amorem, auersus autem per originale peccatum, quod cùm sit priuatio gratiæ formaliter sanctificantis intrinsecè supernaturalis, per primi parentis obedientiam in ortu debitæ, per hunc amorem nec excluderetur formaliter, cùm hoc modo excludi non possit nisi per ipsam gratiam formaliter sanctificantem; nec dispositiuè, seu per modum dispositionis cuius intuitu gratia hæc infunderetur, cùm nullus actus ordinis naturalis per se intrinsecè dispositio sit ad formam ordinis supernaturalis.

Dist. sequelam; conuersus actualiter per actum amoris, & auersus habitualiter per peccatum originale, concedo; conuersus actualiter, & auersus actualiter, nego. Hoc autem non est absurdum, siquidem ex communi sententia, quæ negat actum perfectæ charitatis etiam intrinsecè supernaturalis, esse formalem sanctitatem, potest homo ad Deum vt finem supernaturalem positiuè conuerti per huiusmodi actum, & tamen manere ab illo auersus per præcedens peccatum, siue originale, siue actuale; quia licet connaturale sit hoc actu præmisso remitti peccatum & infundi gratiam, non est tamen absolutè necessarium.

Adde, cùm quæritur an homo lapsus auxilio gratiæ indigeat ad amandum Deum, per hominem lapsum non intelligi hominem prout caret omnibus donis à quibus excidit per capitale Adami peccatum; sed præcisè prout caret dono integritatis, immunitatis ab errore, & impassibilitatis, siue gratiam formaliter sanctificantem recuperauit, & consequenter originalis peccati remissionem obtinuerit, siue non: argumentum autem solùm procedit de homine lapso, adhuc originali peccato subiacente.

Tertium; si homo in natura lapsa posset consequenter & efficaciter, Deum vt naturæ authorem super omnia diligere sine auxilio gratiæ, posset vi huius amoris se iustificare coram Deo, & non posset. Primum prob. quia Deus diligentes se diligit, prouerb. 8. & Ioan. 14. vtique quia diligunt ipsum, ita vt hominis erga Deum dilectio, Dei dilectionem homini conciliet, peccatores autem, id est mortali peccato inquinatos Deus non diligit; secundum prob. quia cum hic amor esset naturalis ordinis, & sine gratiæ auxilio eliceretur, non posset homo per eius exercitium de congruo mereri gratiam formaliter sanctificantem, quæ est ordinis supernaturalis, nec ad eam se disponere.

Nego sequelam, non posset enim per huiusmodi amorem iustificari ob rationem allatam. Neque obstat scriptura citatis locis; quia solùm significat Deum diligentes se dilegere dilectione proportionata, id est in ordine ad bona & præmia supernaturalia, si diligunt eum amore supernaturali; in ordine ad bona & præmia naturalia, si diligunt eum amore naturali.

Instabis. si homo in statu puræ naturæ Deum vt naturæ auctorem super omnia diligeret; ex vi dilectionis huius à peccato mortali ante contracto iustificaretur, ergo etiam in statu naturæ lapsæ.

Dist. ant. iustificaretur iustitia supernaturali, quæ est semen æternæ gloriæ, tribuitque ius ad eam consequendam, Nego; iustitia naturali, quæ nullum ordinem diceret ad beatitudinem supernaturalem, sed tantùm peccati maculam & dignitatem ad pœnam æternam remoueret, hominemque cum Deo vt naturæ auctore ac beatitudinis naturalis obiecto reconciliaret, concedo tanquam probabile. Nego autem conseq. Homo enim Deum vt naturæ authorem super omnia diligens in natura lapsa, nequidem hoc modo iustificaretur, quia supposita eius ad Deum vt finem supernaturalem deputatione, ac prouidentiæ hunc finem spectantis ordinatione, quâ statuit Deus nunquam hominem iustificare ac sibi reconciliare, nisi gratiam adoptionis, quæ est semen gloriæ, facitque hominem Dei filium adoptiuum & hæredem regni cælestis, infundendo, non potest homo extra sacramentum vltimò se disponere ad iustificationem, nisi per actum perfectæ contritionis quo se perfectæ conuertat ad Deum vt authorem gratiæ ac finem supernaturalem.

Sed inquies amor Dei super omnia per se formaliter iustificat, nec solùm excludit peccatum per modum vltimæ dispositionis, qua posita connaturale sit peccatum remitti, siue per externam condonationem, si hoc modo remitti potest, siue per infusionem intrinsecæ formæ cum eo incompossibilis, sed per modum formæ ab intrinseco & ex sua propria natura ei repugnantis: ergo cùm sit eiusdem essentiæ, quocunque in statu exerceatur, si in statu puræ naturæ per se formaliter delet peccati maculam, & dignitatem ad pœnam æternam in eo fundatam, delet pariter in statu naturæ lapsæ.

Dato antecedente nego Conseq. quia peccatum in statu naturæ lapsæ, in quo homo est deputatus ad finem seu beatitudinem supernaturalem, includit specialem deformitatem & irrectitudinem quam in statu puræ naturæ non includeret, ratione cuius actus perfectæ contritionis formalis aut virtualis, qui esset sufficiens ad id perimendum in pura natura, insufficiens est ad id perimendum in natura lapsa. In pura enim natura peccatum est quidem recessus & auersio ab ordine diuinæ prouidentiæ naturalis, quâ homo ad Deum vt naturæ authorem ac naturalis beatitudinis obiectum dirigitur, non autem ab ordine prouidentiæ supernaturalis, quâ homo ad Deum vt authorem gratiæ ac supernaturalis beatitudinis obiectum deputatur; proindeque cùm naturalis Dei amor super omnia, sit perfecta hominis conuersio ad Deum vt naturæ authorem ac prouisorem, sufficit ad priorem irrectitudinem remouendam; cùm autem non sit hominis conuersio ad Deum vt authorem ac prouisorem gratiæ, non sufficit ad excludendam posteriorem, sed necessarius est actus infusæ charitatis.

Neque refert quòd homo in pura natura per lethale peccatum auerteret se à Deo etiam vt fine supernaturali; auerteret enim se non deuiando & recedendo ab ordine diuinæ prouidentiæ supernaturalis, cùm per eam ad Deum vt finem supernaturalem non esset directus, sed solùm faciendo se positiuè indignum Deo, etiam vt fine supernaturali: quæ indignitas cùm ad peccati constitutionem non pertineat, sed sit effectus formalis id in sua adæquata ratione constitutum sequens, non impedit quominus peccati macula per actum amoris naturalis remoueatur.

Quartum; nullus Dei amor absolutè ac simpliciter efficax est, nisi determinet hominem ad seruanda omnia Dei mandata saltem sub mortali obligantia, tum naturalia, tum supernaturalia, seu nisi contineat saltem virtuale votum ac propositum exequendi quodcunque Deus iusserit nihil excipiendo: Atqui homo per solius naturæ vires non potest huiusmodi amoris actum elicere, cùm sit intrinsecè supernaturalis, vtpote attingens res ordinis supernaturalis. Sanè Dei amor naturalis, cùm sit inferioris ordinis, Impar & inefficax est ad præcepta supernaturalia imperanda.

Vulgò dicitur ad perfectam efficaciam amoris, quo Deus vt naturæ author diligitur, sufficere quòd hominem præparet ac determinet ad seruanda præcepta legis naturalis; ego autem concedo Ma. & contendo per actum amoris naturalis, qui est amor Dei super omnia & simpliciter efficax, posse ac debere hominem determinari ad exequenda etiam mādata supernaturalia, quia per eum determinari potest & debet ad præstandum quicquid Deus iusserit saltem sub lethali peccato, quantùm in ipso erit, seu quoad ipsius vires sinent, ita vt si Deus ei præciperet aliquem actum supernaturalem, & consequenter daret vires sufficientes ad eum exercendum, non possit retento hoc amore huiusmodi actum omittere, aut in eius omissionem liberè consentire, quo tempore ponendus esset. Non dico hominem per hunc actum disponere se ad dona gratiæ, aut eo posito connaturale esse vt Deus præcipiat supernaturalia, & consequenter det vires ad ea præstanda; sed solùm hominem vi eius esse paratum ad determinatum ad exequendum quicquid Deus iusserit, saltem sub graui culpa, in quo nihil est temerarium, aut heterodoxum. Neque propterea hic amor esset intrinsecè supernaturalis, quia non conciperetur ex motiuo supernaturali, quod ad supernaturalitatem intrinsecam actus necessarium est, imò non attingeret supernaturalia per modum obiecti materialis, nisi confusè & implicitè, quatenus includuntur in eius obiecto, quod est quicquid Deus iusserit. Vnde nullatenus necessarium est, vt homo expresè cogitet de præceptis supernaturalibus, aut quod aliqua huiusmodi præcepta ei posita fuerint, sed solùm vt in Deum tanquam naturæ authorem propositum tam arcto complexu feratur, vt sit paratus ad faciendum quicquid iusserit.

Quintum, si posset homo sine auxilio gratiæ Deum vt naturæ auctorem efficaciter & absolutè diligere, posset quoque vt authorem gratiæ, saltem supposita reuelatione quà Deus vt gratiæ principium innotesceret, quod hæreticum est. Sequela prob. quò enim plures & efficaciores amandi rationes in obiecto aliquo proponuntur, eò paratior est voluntas ad amandum. *Nego sequelam*; si sermo sit de amore habente Deum vt authorem gratiæ, non solùm pro materiali obiecto, sed etiam pro formali seu motiuo; quia hic actus est entitatiuè supernaturalis, ad quem voluntas nonnisi per suam potentiam obedientialem concurrere potest. Et nota non ideo deesse vim physicè sufficientem ad hunc amorem eliciendum, quod per eum Deus amandus sit super omnia, sed quia Deo vt authori gratiæ proportionatus esse debet, proindéque in substantia supernaturalis. *ad prob.* dico Deum tantò faciliùs diligi amore naturali, quantò plures rationes boni naturalis, & eò faciliùs diligi amore supernaturali; quo plures rationes boni supernaturalis in eo proponuntur, neque confundendum esse obiectum vnius amoris cum amore alterius.

Sextum; si posset homo lapsus sine auxilio gratiæ Deum vt naturæ authorem efficaci amore diligere, posset quoque naturalem legem, non peccando grauiter in ipsam, custodire saltem quandiu sic Deum amaret, cùm hic amor determinet ad eam ita custodiendam, nec eo stante grauiter violari possit. *Distin.* posset antecedenter concedo, posset consequenter & efficaciter, nego. *Addo* non esse absurdum, quod homo lapsus breui aliquo tempore legem naturalem sine graui peccato in ipsam custodiat, cùm non semper occurrunt graues tentationes, nec proinde quod breui aliquo tempore Deum super omnia diligat, si aliud nihil obstet.

Septimum; posset homo lapsus subire martyrium, dist. posset antecedenter, concedo, posset consequenter, & efficaciter nego. Imò etsi posset consequenter elicere, ac reipsa eliceret actum diuini amoris, quo fieret paratus & accinctus ad subeūdum martyrium, & quo retento id non possit detrectare, facilè tamen contingeret ipsum tormentis applicatum, eorum metu ac perpessione cessare ab huius actus exercitio, & consequenter martyrium abnuere.

Octauum; appetitus elicitus sequitur innatum, neque homo naturaliter potest Deum diligere magis quàm seipsum etiam potestate physica, nisi appetitu innato magis propendeat in bonum Dei quàm in suum: Atqui homo habituali propensione magis inclinat in bonum suum quàm in bonum Dei, quia

vt dicit philosophus 8. Ethic. cap. 2. *amabile bonum; maximè autem vnicuique proprium*. Nego. min. quia homo se habet ad Deum, vt pars ad totum, & particulare ad vniuersale, de quo infra obiectione 2. Philosophus autem instituit comparationem inter bona particularia, non inter bonum vniuersale & particulare, cum alibi non semel doceat bonum commune magis amabile esse quàm particulare. Adde Deum ita esse bonum vniuersale & commune omnium entium, vt sit etiam bonum proprium cuiusque entis, cum quodlibet eius participatione sit, & bonum sit.

Instabis, amabilia ad alterum procedunt ex amabilibus ad se, vt fert axioma Ethicorum, id est, amor quo diligimus nos, est principium & radix amoris quo alios diligimus; igitur homo ex natura sua magis propendet ad amorem sui quàm vllius alterius, nec proinde potest naturaliter amare Deum supra seipsum. *At per hoc* effatum comparatur homo cum homine non autem cum Deo, & sensus est amorem quo vnusquisque se diligit, modò non deficiat à præscripto rectæ rationis, esse mensuram & regulam amoris quo alios diligere debet, ita vt quæ sibi honestè amat, cæteris quoque hominibus amare debeat; vnde hoc effato non significatur, nunquam posse aut debere vnum hominem alterum supra se diligere, litando se morti vt eum sospitet, quod si comparetur homo cum Deo, ad quem se habet vt pars ad totum, & particulare ad vniuersale, diuinus amor regula est atque mensura quo sui amorem metiri ac moderari tenetur, cùm transcendentaliter ac se toto sit diuinæ bonitatis participatio, & essentialiter à Deo pendeat tanquam à prima causa, & ad eum tanquam ad vltimum finem ordinetur.

Nonum; S. Thom. 1. 2. qu. 109. art. 3. negat posse hominem lapsum diligere Deum vt naturæ authorem super omnia, sine auxilio gratiæ naturam sanantis.

Resp. S. Thom. loquitur de potentia morali, quam admittit in natura integra, negat autem in natura lapsa, propter rebellionem appetitus voluntatem ad bonum priuatum inclinantis, negat inquam ex Caietano ad amandum Deum vt naturæ auctorem amore de facto inferente obseruationem omnium diuinorum mandatorum etiam sub peccato veniali obligantium, toto vitæ tempore; ex aliis ad amandum Deum amore inferente obseruationem mandatorum omnium sub mortali obligantium; ex aliis denique, quorum expositionem sequor ad amandum Deum amore determinante ad seruanda omnia eius præcepta sub mortali obligantia, id est quo stante non possit homo consentire in vllum mortale peccatum, siue reipsa inferat obseruationem mandatorum, siue non, quia graui tentatione occurrente interimitur.

Obiectiones contra tertiam conclusionem.

OB. 1. potest homo lapsus etiam potestate consequente per solius naturæ vires diligere Deum vt naturæ auctorem, non modò affectiuè, seu per velleitatem ac simplicem complacentiam, sed etiam obedientaliter & efficaciter, ergo potest eum amare super omnia.

Nego Conseq. quia licet possit amare obedientialiter inadæquatè & imperfectè, vt dictum est. 2. conclus. non tamen adæquatè & perfectè, id est amore ipsum determinante ad seruanda omnia Dei præcepta naturalia toto vitæ tempore, in quacunque materia, & in quibuscunque difficultatibus sine graui lapsu.

Ob. 2. homo lapsus naturalem habet propensionem, seu innatum appetitum ad amandum Deum vt naturæ auctorem, etiam super omnia, ergo potest naturaliter eum sic amare. Anteced. est. S. Thom. 2. 2. q. 26. art. 4. & prob. 1. quia pars propendet ad bonum totius, & particulare ad bonum vniuersalis magis quàm ad suum, vnde manus periculo se subijcit vt à capite vulnus amoliatur. Deus autem vt naturæ auctor respicit hominem vt totum partim, vt vniuersale particulare. 2. quia hic amor est homini proportionatus, & Deo vt naturæ auctori ab eo debitus. Cõseq. valet quia innatus appetitus solùm se extendit ad possibilia per naturæ vires.

Resp. Concesso Ant. dist. conseq. potest naturaliter amare potentia antecedente; concedo; potentia efficaci, & consequente; Nego: non est autem necesse quicquid sub innatum appetitum cadit, ita posse fieri, vt reipsa fiat.

Ob. 3. potest homo naturaliter efficaci decreto statuere, mortem perpeti ex amore Dei, ergo & Deum amare super omnia. Ant. prob. quia id non modò statuit, sed reipsa subinde præstat pro hominibus, vt pro parentibus, filijs, vxore, republ. conseq. valet. quia *maiorem charitatem nemo habet quàm vt animam suam ponat pro amicis suis*.

Resp. Nego Ant. & eius prob. si sermo sit de perpessione mortis ex honesto motiuo, seu veræ virtutis intuitu, non ex impetu alicuius passionis. Curiel. 1. 2. qu. 109. art. 3. dub. 2. negat conseq. quia ex eius mente operosius est toto vitæ tempore priuare se bonis, quorum abdicatio, & subire mala, quorum perpessio ad diuinorum mandatorum obseruationem necessaria est, quàm mortem semel oppetere, adeoque difficilius est primum quàm secundum efficaci decreto statuere.

Ob. 4. anima separata, quæ pœnam sensus non patitur, nec perpetuo in Deum odio ab eius amore prohibetur, vt animæ paruulorum cum solo peccato originali decedentium, potest cum generali Dei concursu eum vt auctorem naturæ diligere super omnia, ergo id quoque possunt homines viatores adulti.

Resp. dato ant. neg. Conseq. quia paruulorum istorum animæ non grauantur rebellione appetitus, & tentationibus Dæmonis, nec ducuntur bonis sensibilibus. Cæterùm dubito, an si nulla gratia naturalis ordinis roborarentur, vnquam prorumperent in Dei amorem omnino efficacem, id est, vi cuius essent paratæ & expeditæ ad faciendum quidquid iuberet; ob difficultatem renunciandi bonis, quorum abdicatio in diuinorum mandatorum obseruatione includitur.

Ob. 5. nulla res indiget speciali Dei auxilio ad obeundas operationes ipsi proportionatas & connaturales, sed contenta est generali concursu; atqui efficax amor Dei vt naturæ auctoris, est operatio proportionata & connaturalis homini. Maior prob. quia concursus Dei generalis, & concursus ab eo debitus causis secundis coincidunt, nec vllus concursus debitus, est specialis, vnicuique autem rei debetur à Deo tanquam causa prima & vniuersali concursus ad operationes ipsius essentiæ proportionatas & connaturales. Min. constat ex prob. 1. conclus.

Resp. dist. ma. vt physicè possit operari, concedo, vt reipsa operetur, Nego; vel quod idem est, vt possit potestate antecedente, concedo; vt possit potestate consequente & efficaci, nego, licet enim causæ necessariæ seu libertatis expertes nunquam habeant potestatem antecedentem ad operandum, quin habeant consequenter, seu nunquam sint in actu pri-

mo ad operandum, quin sequatur actus secundus operationis, quia nutu propriæ naturæ determinatæ sunt ad agendum, positis omnibus principiis & conditionibus necessariis; causæ tamen liberæ ob suam indifferentiam sæpissimè possunt aliquid antecedenter; neque tamen possunt consequenter, id est sunt in actu primo ad aliquid faciendum, neque tamen faciunt defectus liberæ determinationis ad id faciendum, indigentque speciali auxilio, non vt possint id facere,& ad id faciendum se determinare, sed vt reipsa determinent, & faciant.

Alij respondent perfectum amorem Dei vt naturæ authoris, esse quidem homini naturam integram, & sanam obtinenti connaturalem, non autem in pura vel lapsa natura, ideoque hominem in statu naturæ integræ ad Deum ita spectatum perfectè amandum solo generali auxilio contentum fuisse,in statibus autem puræ & lapsæ naturæ indigere speciali concursu. *Sed negatur* assumptum, quia ille actus est homini connaturalis & proportionatus, ad quem efficiendum physicè potens est, ita vt nec vllum principium, nec vlla conditio necessaria naturæ debitum excedat, homo autem in statu puræ naturæ, & consequenter in statu naturæ lapsæ in quo naturalia omnia integra permanent est physicè sufficiens ad Deum vt naturæ auctorem super omnia diligendum, vt probatum est conclus. 1. quo autem sensu natura humana secluso dono integritatis dicatur infirma, manca,& vulnerata,diximus suprà disp.2.q.5.art.4.& 5.

Nota quosdam in hac quæstione confusè ac perplexè loqui absolutè ac sine addito negantes posse hominem lapsum sine gratia Deum vt naturæ authorem super omnia diligere, cùm tamen pro certo & explorato habendum sit deberi homini potestatem physicam & antecedentem ad id præstandum, & solùm quæstio esse debeat de potestate consequente, id est vtrum homo ita possit Deum vt naturæ authorem super omnia diligere sine auxilio gratiæ, vt aliquando id reipsa præstet.

ARTICVLVS III.

An possit homo lapsus quoscunque alios virtutum naturalium actus, dempto amore Dei super omnia, sine gratiæ auxilio efficere?

1. Conclusio. Homo lapsus per se id est spectata eius natura etiam lapsa,potentiam habet physicam & antecedentem ad omnes virtutum naturalium actus elicitos, quorum obiecta naturali lumine intellectus, sine speciali reuelatione & illuminatione,inuestigari & proponi possunt. *Dixi per se*, quia per accidens contingit hominem non posse virtutum naturalium actus externos seu imperatos exercere, nec adeò ipsos velle & imperare actu voluntatis omnino efficaci,putà tum ex parte volentis, tum ex parte rei volitæ, v.g.non posse magnas impensas facere, aut eleemosynam largiri defectu operum & facultatum. *Dixi quorum obiecta &c.* quia dantur aliquæ actiones rectæ quidem rationi conformes, & ad materiam virtutis pertinentes, sed quæ à principiis moralibus tam longè distent, ac per tot conclusiones intermedias ab iis erui & deduci debent, vt humana mens ad eas non pertingat; adeoque voluntas, cùm in incognitum non feratur, antecedenter impotens est ad eliciendum actum imperij, quo potentias sibi subiectas ad actiones illas exequendas applicet, non defectu virtutis actiuæ,sed conditionis alicuius, putà cognitionis intellectualis qua ipsi vt honestæ & faciendæ proponantur.

Hæc conclusio, quam etiam Vasquez & eius fautores recipiunt, suadetur iisdem argumentis quibus art. 2. p. 3. conclus. 1. probauimus hominem habere potentiam physicam & antecedentem ad Deum vt naturæ authorem perfectè ac super omnia diligendum.

2. Conclusio. Non potest homo lapsus potestate consequente quosdam virtutum naturalium actus exercere sine auxilio diuinæ gratiæ, putà difficillimos, & vt vocari solent, heroïcos. Ita communis sententia, quæ suadetur iisdem argumentis quibus art. 2. p. 3. conclus. 3. id ostendimus de perfecto amore Dei vt naturæ auctoris, difficultates quæ in has duas conclus. obiici possunt art. illo solutæ sunt.

ARTICVLVS IV.

Quid intersit inter potentiam consequentem & potentiam moralem?

1. Cæteri Theologi duplicem duntaxat potẽtiam hîc distinguunt, physicã scilicet ac moralem, aiuntque hominem in natura lapsa posse quidẽ physicè quoscunque virtutum naturalium actus efficere, id est habere vim sufficientem ad eos efficiendos sine auxilio gratiæ; seu connaturaliter ei deberi principia omnia & conditiones omnes ad agendum quibus indiget vt possit illos exercere, & cùm ei conceduntur 1.nihil concedi quod sit propriè gratia seu beneficium naturæ indebitum; non posse tamen moraliter aliquos, putà difficillimos; & heroïcos sine gratiæ auxilio præstare, id est non posse sine graui negotio & difficultate, ratione cuius licet absolutè possit eos præstare, de facto tamen eos non præstat, adeoque spectata eius fragilitate ac infirmitate censetur impotens ad eos efficiendos.

Vasquez autem & eius sequaces hîc distinguunt potentiam antecedentem & consequentem, & per antecedentem quidem intelligunt physicam, per consequentem verò non intelligunt moralem, sed eam quæ ad actum secundum reducenda sit,seu qua homo ita potest aliquid vt reipsa faciat; quæ duæ potentiæ non recurrunt, sed multùm inter se differunt, multa enim possumus etiam moraliter, quæ tamen non possumus consequenter,id est non ita vt reipsa ea faciamus. Vnde admittunt in homine, etiam post naturæ humanæ lapsum, potentiam antecedentem ad omnes virtutum naturalium actus, moralem ad permultos, putà ad eos qui non sunt admodum laboriosi & difficiles, consequentem verò ad nullum omnino, quantumuis facilem.

2. Cæteri ad virtutum naturalium actus perdifficiles speciale Dei auxilium seu gratiam requirunt propter eorum arduitatem, qua homo ab iis præstandis sic deterretur, vt eos, si solius naturæ viribus vtatur, ac suo arbitrio & regimini permittatur, non sit præstiturus;aliunde verò auxilium quo roboratus difficultates ac tentationes perrumpit,& non obstante illarum incursu hos actus molitur ac perficit, naturæ debitum excedit, quia non est connaturaliter debitum homini, vt in quibuscunque angustiis, obstaculis & tentationibus constitutus,virtutis & rectæ rationis ductum sequatur: ad actus autem faciles, ac difficultatibus expeditos, aut non admodum arduos & laboriosos, si non semper & constanter,saltem aliquando exercendos, gratiam non requirunt ob contrariam causam, quia non excedit naturæ humanæ debitum vt homo secundum dictamen rectæ rationis interdum saltem operetur, quando virtutis exercitium nulla vel modica difficultate implicatur. Neque refert quod homo, etiam absente difficultate, aliquando benè,aliquando malè operetur,& quod sit beneficium distinctum à creatione & conseruatione, illas adesse circumstantiis positiuas & negatiuas, internas & externas, in quibus bonum opus exhibet,

cùm aliæ adesse potuissent in quibus id prætermisisset, aut etiam peccasset; quia beneficium hoc est indebitum homini, nec connaturalem ei prouidentiam excedit.

3. Vasquez autem & eius consortes, ad quoscunque virtutum naturalium actus etiam facillimos, & negotio vacuos, speciale Dei auxilium seu gratiam requirunt, quia omnis huiusmodi actus, etiam imperfectissimus ex obiecto & circunstantiis, modò ea retineat quæ ad formalem eius bonitatem necessaria sunt, & consequenter cogitatio ad eum inclinans, & voluntatis motio ex ea profecta, ab intrinseco & ex sua propria natura conferunt ad æternam gloriam, vt media ad finem; actus quidem, quia est de congruo meritorius gratiæ, cogitatio autem & motio quia voluntatē ad hunc actum excitant. Vnde non ideò præcisè auxilium diuinitus concessum ad virtutis naturalis actum eliciendum est gratia quia est indebitum; sed quia & est indebitum, & ad æternam gloriam per se confert; licet enim aliqui naturalium virtutum actus, vt perdifficiles & heroïci, & consequenter auxilium datum ad eos præstandos, naturæ debitum & communis prouidentiæ modum excederent, si tamen ad supernaturalem beatitudinem per se intrinsecè non conferrent per se gratiæ non essent, sumendo gratiam, vt hic sumi debet, more scripturæ, conciliorum & patrum; cùm ex eorum vsu nomine gratiæ intelligatur beneficium quod per Christum conceditur, nihil autem per Christum nobis donetur, nisi quatenus vtile est ad æternā gloriam. Neque hinc sequitur, inquiunt, ipsas potentias intellectus & voluntatis, & cogitationes quibus bonum morale proponitur, per se gratias esse, cùm per se concurrant ad actum moraliter bonum, illæ quidem per modum principij actiui, hæ autem per modum conditionis; quia sunt indifferentes ad boni & mali actus exercitium, neque magis postulant hominem bene operari quàm malè, secus est de cogitatione moraliter practica, id est inclinante ad bene operandum, seu causante in voluntate motionem aliquam etiam inefficacem, vi cuius trahatur & conuertatur ad opus moraliter bonum; hæc enim cogitatio, cùm aliquo modo determinet ad bonum opus, postulat eius exercitium. Ita illi.

At 1. negamus actus virtutum acquisitarum etiam heroïcos, & consequenter auxilium internæ vocationis ad eos præstandos, per se intrinsecè conferre ad æternam gloriam, de quo supra non semel dictum est. 2. *non ea* solùm per Christum donantur quæ per se intrinsecè conducunt ad gratiam & gloriam, sed etiam quæ per accidens & extrinsecè, vt bona temporalia, quatenus aliquo modo iuuant ad operandum prout oportet ad gratiam & gloriam consequendam, & hoc omnes etiam aduersarij fatentur. 3. *vt aliquid* simpliciter ac sine addito dicatur gratia, sumendo gratiam more scripturæ, conciliorum & patrum, duo requiruntur & sufficiunt, nempè vt sit indebitum seu naturæ modum excedat, & ad æternam gloriam conducat, aut per se vt dona ordinis supernaturalis, aut per accidens & ex diuina ordinatione, vt actus virtutum naturalium, qui remouent peccati obicem, quo sublato gratia & consequēter gloria non ex rei natura, sed ex diuino beneplacito infunditur. *Ex quo* sequitur non id omne quod extrinsecus & diuina ordinatione confert ad salutem, posse simpliciter ac sine addito gratiam dici, alioqui cùm omnia dona naturalia relatiuè ad salutem nobis concedantur, & ad eam obtinendam iuuare possint ac debeant, simpliciter ac sine addito gratiæ dicerentur; ad hoc enim præterea requiritur, vt naturæ debitum & communis prouidentiæ modum excedat. *Dixi* simpliciter, & sine addito, quia naturalia dona, si prout subsunt prouidētiæ Dei supernaturali qua ordinantur ad nostram salutem, considerentur, gratiæ sunt & dici possunt; quod est non ipsa secundùm se, sed ordinationem qua referuntur ad nostrum vltimum finem supernaturalem, & illa quoad habitudinem qua ordinationem hanc respiciunt, gratias esse.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo in puræ & integræ naturæ statibus, ad naturalis virtutis exercitium potentior existat, quàm in statu naturæ lapsæ?

1. Conclusio. Non est naturaliter potentior in pura natura quàm in lapsa, siue sermo sit de potestate physica & antecedente, siue de morali & consequente, quia vt fusè ostendimus disp. 2. q. 5. art. 4. 5. & 6. eædem sunt naturales vires in vtroque statu. Vide plura q. 4. art. 6. p. 1.

2. Conclusio. Homo in statu naturæ integræ, sine nouo gratiæ auxilio, physicè potentior existeret, ad virtutum naturalium actus efficiēdos, quàm in statu naturę lapsę, non quoad principium actiuum & passiuū, sed quoad conditiones ad agendum. 1. *pars* prob. quia eædem sunt naturales vires voluntatis in homine integro & lapso, ad virtutum naturalium actus eliciendos & recipiendos. 2. *pars* prob. quia homo in statu naturæ integræ, cùm careret multis & magnis parandæ scientiæ impedimentis quibus in hoc statu conflictamur, vt errore, passibilitate, rebellione appetitus sentientis &c. peritior esset in speculatiuis & practicis quàm modò simus, adeòque cùm præuia cognitio agendorum & fugiendorum sit conditio ex parte intellectus necessaria, vt voluntas sit physicè & complete potens ad ea prosequenda, vel auersanda, esset physicè potentior ad virtutum naturalium actus, quoad conditiones ad agendum.

3. Conclusio. Homo in natura integra, sine nouo gratiæ auxilio, potentior existeret ad virtutum naturaliū actus efficiendos, potentia morali & consequente quā in lapsa. *prob.* de potētia morali, quia immunis esset ab errore, ab internis mali Dæmonis suggestionibus, à rebellione appetitus sentientis, passibilitate, aliisque incommodis naturæ lapsæ insidentibus, quibus tanquam spinis, pedicis & lapidibus offensionis, virtutis iter operosum, lubricum & molestum efficitur: adeòque vel omnes, vel permultos naturalium virtutum actus facilè posset exequi, quos in hoc statu sine ingenti negotio & difficultate præstare non possumus. *prob.* de potentia consequente, quia impotentia consequens vt plurimum oritur ex operis præstandi arduitate, id est, ideo solemus opus aliquod omittere, licet simus physicè potentes ad id præstandum, quia difficile & laboriosum est, cùm igitur omnes, aut permulti naturalium virtutum actus, qui nobis operosi, & difficiles sunt, homini naturam integram obtinenti faciles essent, plures reipsa exerceret sine auxilio gratiæ, quàm homo lapsus.

4. Conclusio, Probabile est hominem in statu naturæ integræ, sine nouo gratiæ auxilio, potuisse moraliter, id est sine graui difficultate, quoscunque naturalium virtutum actus operari, Deumque vt naturæ auctorem super omnia diligere. *Prob.* quia id communiter docent Theologi cum S. Thoma 1. 2. qu. 109. art. 3. in corp. his verbis; homo in statu naturæ integræ, poterat operari virtute suæ naturæ bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei mo-

uentis : diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini, &c. & ideo dicendum est, quod homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum mouentis, sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc, auxilio gratiæ naturam sanantis. 1. *loquitur* de potentia morali, non de physica, siquidem negat homini lapso eam potentiam ad bene operandum, quam concedit homini integro; at homini lapso non negat potentiam physicam ad diligendum Deum vt naturæ auctorem super omnia, & ad cæteros virtutum naturaliũ actus efficiendos. 2. *per auxilium* Dei mouentis intelligit generalem Dei concursum, qui ex communi philosophorum & Theologorum sententia, non est aliud quam actualis Dei operatio, identificata operationi creaturæ, qua simul cum ea coagit, & in eius effectum influit: ex mente autem Thomist. importat præterea physicam præmotionem seu prædeterminationem, qua prima causa secundas applicat ad operandum prius ordine naturæ quàm operentur, & quàm iis actu cooperetur.

Prob. quia homo in statu naturæ integræ immunis erat ab errore, ab internis maligni spiritus tẽtationibus, à rebellione appetitus sentientis, passibilitate, aliisque id genus impedimentis, quibus in hoc statu naturalis virtutis exercitiũ obsidetur ac difficile redditur; hic autem per potentiam moralem intelligitur ea qua possumus aliquid, sine graui, & quæ cordatum hominem terreat, difficultate.

Confirmatur, qua virtutis actus ex duplici tantùm capite arduus dici potest, nimirum quòd sit laboriosus & molestus, aut quòd physicas naturæ vires prætergrediatur, qua ratione omnes actus intrinsecè supernaturales dicuntur ardui & difficiles, licet eorum aliqui non sint laboriosi & molesti, vt affectus simplicis complacentiæ ad Deum quatenus est auctor bonorum supernaturalium: At virtutum naturalium actus neutro ex capite difficiles fuerunt in statu innocẽtiæ; non ex primo quia homo erat impassibilis, non ex secundo quia hi actus sunt homini connaturales & proportionati.

5. Conclusio. Spectata ratione, probabilius est hominem in statu naturæ integræ non potuisse moraliter, sine nouo auxilio diuinæ gratiæ, quosdam naturalium virtutum actus exercere, putà eos quorum exercitium postulat abdicationem bonorum ad quæ humana natura valdè afficitur, cuiusmodi sunt honor, fama, voluptates sensuum, vita &c. Itaque homo naturam integram obtinens, non poterat moraliter, sine nouo gratiæ auxilio, Deum vt naturæ auctorem super omnia diligere; aut concipere propositum efficax exequendi omnia eius placita, quia hi actus includunt abdicationem multorum bonorum charissimorum, quæ ad implenda volũtatis diuinæ placita necessaria est, neque decretum efficax seruandi placita mansuetudinis, temperantiæ, castitatis, fortitudinis, in quocunque casu.

Ob. homo id potest moraliter quod non est ipsi arduum & difficile, atqui nullus virtutis naturalis actus homini naturam integram obtinenti difficilis fuit. Minor prob. quia neque difficilis fuit ob improportionem; siquidem humana natura cum generali Dei auxilio physicè sufficiens est ad quoscunque naturalis virtutis actus efficiendos; neque ob pœnam & molestiam in exercitio eius subeundam, siquidem homo in statu innocentiæ, impassibilis, id est ab omni motu afflictiuo immunis erat; neque ob rebellionem appetitus concupiscentis aduersus spiritum, siquidem donum integritatis omnes eius motus inordinatos prohibebat.

Nego Min. & ad eius probationem dico erupisse difficultatem ex cogitatione bonorum ob cultum virtutis abdicandorum, supposito innato appetitu ad illa.

Ad hæc, homo in statu innocentiæ habebat ex natura sua, & sine vllo gratiæ dono, physicam potentiam non modò ad virtutis actus qui exerceri ab eo poterant in sensu composito, seu retentis omnibus illius status prærogatiuis, sed etiam ad eos qui ab ipso præstari poterãt in sensu diuiso, id est sublatis illius status priuilegiis, vt integritate & impassibilitate, cum eam haberet in pura natura; V.G. poterat physicè & antecedenter concipere propositum seu decretum efficax obtemperandi mandatis diuinis, etiam sub veniali duntaxat culpa obligantibus, imò insistendi omnibus eius consiliis & placitis, etsi Dæmon non modo exteriùs quoque tentaret, etsi appetitus sentiens cõtrariis motibus vehementissimis reluctaretur, etsi tormenta acerbissima subeunda essent, vitaque ipsa per mortem atrocissimam profundenda esset iis exequendis; neque tamen, sine nouo gratiæ auxilio, poterat moraliter huiusmodi actus perficere, ergo non est absolutè dicendum, hominem in statu innocentiæ potuisse moraliter quoscunque naturalium virtutũ actus exercere.

6. Conclusio. Non poterat homo in statu Innocentiæ, sine nouo gratiæ auxilio, consequenter & efficaciter exercere semper & constanter omnes virtutum naturalium actus, etiam quos poterat moraliter.

Prob. quia hæc est hominis infirmitas, vt sub libero arbitrio sæpe abutatur, omittendo bonos actus etiam debitos ex præcepto, quos facilè posset exhibere, & committendo actus prohibitos à quibus facilè posset abstinere. Vnde primi parentes fructum vetitum comederunt, cuius tamen esu priuare se facilè poterant.

QVÆSTIO VI.

De necessitate Gratiæ auxiliantis ad seruandam legem naturalem.

ARTICVLVS I.

Prænotanda.

1. DVobus modis seruari potest naturalis legis præceptũ, scilicet quoad substantiam, & quoad modum; quoad substantiam seruatur præceptum affirmatiuum quando exercetur actus præceptus; negatiuum quãdo non exercetur actus prohibitus. Quoad modum verò vtrumque seruatur, quando in eius obseruatione interuenit aliquis actus de condigno vel de congruo gratiæ & gloriæ meritorius, aut ad gratiã per se disponens, quam distinctionem approbãt Pius 5. & Greg. 13. in bulla contra Baium eam reiicientem. Hic quæritur an possit homo gratiæ auxilio destitutus seruare præcepta naturalis legis non quoad modum, de quo infrà q. 5. sed quoad substantiam, vitando omnia peccata iis opposita.

2. Ad obseruandum præceptum negatiuum quoad substantiam, nullus positiuus actus absolutè necessarius est, licet vt plurimùm aliquis interueniat; ad seruanda verò affirmatiua, quæ motiuum actus non imperant, quia non pertinet ad eius substantiam quæ sola sub præceptum cadit, cuius generis sunt virtutum acquisitarum positiua præcepta vel omnia, vel saltem plurima, ad hæc, inquam, sine vllo peccato seruanda, sufficit actus indifferens, si homo non tenetur suos omnes actus in suum vltimum finem formaliter aut virtualiter ordinare; secus est de præceptis;

motiuum actus imperantibus, quod ad substantiam eius pertineat tanquam specificatiuum seu formale obiectum per ordinem ad quod in specie sua constituitur, cuiusmodi est præceptum diligendi Deum; hæc enim nonnisi per bonum actum impleri possunt.

3. Tentatio quinque modis superari potest 1. *per actum* aliquo modo gratiæ & gloriæ meritorium, aut ad gratiam per se disponentem. 2. *per actum* moraliter bonum, sed nullatenus gratiæ & gloriæ meritorium, aut ad gratiam per se intrinsecè disponentem; cuiusmodi est quilibet actus naturalis virtutis secundùm se præcisè spectatus. 3. *per actum* indifferentem indiuiduo, si datur aliquis huiusmodi actus. 4. *sine vllo* voluntatis actu, homine circa tentationem merè negatiuè se habente. 5. *ex affectu* alterius peccati, quando scilicet peccatum ad quod impellit tentatio, per aliud peccatum vitatur, vt tentatio contra iustitiam per affectum fornicationis, contra misericordiam per affectum superbiæ, de quo August. lib. 21. ciuit. cap. 16. Hîc quæritur an gratia Christi necessaria sit homini lapso ad superandam tentationem non primo modo, de quo infrà q. 5. nec quinto, cùm nullum peccatum ad auxilium gratiæ referendum sit, nec Christus, per cuius passionem ac mortem gratiæ omnes quibus tentationes superamus, nobis conceduntur; passus & mortuus fuerit vt vno peccato aliud vitemus, & consequenter vt peccemus. *Quæstio* igitur hoc loco est, an homini lapso gratia Christi necessaria sit ad tentationes naturali legi repugnantes, tribus aliis modis superandas? aut potius quæritur, vtrùm homo lapsus auxilio gratiæ per Christum, possit vitare omnia collectiuè peccata naturali legi repugnantia, siue id præstando bonum aliquem actum exerceat, siue nullum, siue positiuè se habeat, siue merè negatiuè: hîc enim præcisè agitur de fuga peccati, & victoria tentationum aduersùs legem naturalem.

4. Sermo est de homine adulto habente rationis ac libertatis vsum sufficientem ad peccandum, si contra legem naturalem faciat: nec agitur de breuissimo aliquo tempore, in quo nullæ aut leues occurrant tentationes, sed de longo temporis interuallo.

ARTICVLVS II.

An possit homo in natura lapsa seruare omnia collectiuè Naturalis legis præcepta, proindéque omnes collectiuè tentationes iis repugnantes vincere, sine auxilio gratiæ?

1. Conclusio. Homo in natura lapsa potest physicè & antecedenter, sine vllo gratiæ auxilio, seruare omnia collectiuè naturalis legis præcepta non peccando etiam venialiter contra illa, proindeque superare omnes tentationes iis repugnantes, toto vitæ tempore, ita Vasquez, Mæratius, & alij communiter, licet multi confusè loquantur, nec suam mentem satis declarent.

Prob. 1. quia lege naturali tenetur ad id præstādum, & tenetur etiamsi absit omne gratiæ auxilium; siquidem ad id obligaretur in puræ naturæ statu, qui omnem gratiam etiam naturalis ordinis excludit, vt ostensum est suprà q. 3. art. 2. p. 3. conclus. 1. nulla autem lex obligare potest ad id quod potentiam physicam & ad operandam sufficientem excedit.

Prob. 2. humana voluntas habet vim physicam sufficientem ad ea prosequenda & auersanda, quæ naturale lumen intellectus ei proponit tanquam obiecta prosecutionis & auersionis, atqui naturale lumen intellectus tanquam obiectum prosecutionis ei proponit quicquid lex naturalis ei præcipit, & tanquam obiectum auersionis quicquid eadem lex ei prohibet vide q. 3. art. 2. p. 3. conclus. 1. vbi ostendimus deberi homini vim physicam ad Deum vt naturæ auctorem perfectè amandum.

2. Conclusio. Homo in natura lapsa non potest moraliter, sine auxilio diuinæ gratiæ, omnia collectiuè naturalis legis præcepta per longum tempus ita custodire, vt non peccet etiam grauiter seu lethaliter aduersus illa.

Prob. quia cùm moraliter impotentes simus ad id præstandum quod est nobis valde laboriosum & difficile, nec possimus omnia collectiuè naturalis legis præcepta sic custodire, vt vitemus omne mortale peccatum aduersus illa sine graui labore ac molestia, quia omnium collectiuè obseruatio multis & magnis difficultatibus atque molestiis, quæ oriuntur partim ex obiecto, partim ex rebellione appetitus & suggestionibus Dæmonis, implicatur; vt moraliter id possimus, oportet nos diuino auxilio muniri & cōfortari; aliunde autem auxilium hoc non est debitum, sed gratuitum, quia licet homini debeatur, vt ex præscripto rectæ rationis operari possit in quacunque materia naturalis virtutis etiam perdifficili, non tamen vt facilè possit.

3. Conclusio. Homo in natura lapsa, sine auxilio diuinæ gratiæ, non potest potestate consequente & efficaci, omnia collectiuè naturalis legis præcepta per longum tempus obseruare sine graui lapsu, hoc est ita vt omnia coniunctim per longum tempus reipsa & de facto sine graui culpa custodiat, ita Theologi cum S. Thoma. 1. 2. q. 109. art. 4. paucis exceptis, vt Scoto, Gabriele & Durando.

Prob. 1. ex script. Rom. 7. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ; & captiuantem me in lege peccati, quæ est in membris meis. Infelix ego quis me liberabit de corpore mortis huius?* Per legem residentem in membris, intelligit fomitem seu motus inordinatos appetitus sentientis: per legem mentis, significat dictamen rectæ rationis per quod intellectus practicus voluntati proponit quid agendum; & non agendum sit, adeoque præcepta cuiuscunque legis tum naturalis tum positiuæ, maximè verò quatenus per ipsum indicātur placita legis naturalis, cùm ijs præcipuè lex membrorum obsistat & reluctetur; & cùm subdit, *Quis me liberabit &c.* ait se concupiscentiæ motus effrenes, quibus ad violanda vtriusque legis præcepta vehementissimè impellitur: non ità posse coercere, quin ea infringat, nisi gratia Christi confortetur & robustior fiat. Audiamus Fulgentium lib. de Incarn. Christi cap. 16. *De corpore mortis huius; non liberum hominis arbitrium, neque legis sanctum mandatum, sed sola nos liberat gratia Dei per Iesum Christum.*

Et 2. Cor. *Idoneos nos fecit ministros noui testamenti; non litera sed spiritu; litera enim occidit spiritus autem viuificat*, per spiritum intelligitur interioris gratiæ auxilium quod à Spiritu sancto subministratur; literæ nomine potissimum significatur lex decalogi lapideis tabulis insculpta, vt tradit Aug. lib. de spiritu & litera cap. 14. & liquet ex textu; dico potissimùm, ne excludam leges cæremoniales & iudiciales his tabulis minimè contentas. Lex autem dicitur occidere, illiusque promulgatio ibidem vocatur *ministratio mortis & damnationis*, quia cùm præscribat quid agendum & non agendum sit, neque tamen spiritum interioris gratiæ ad præstanda ea quæ præscribit necessarium subministret, solus enim Christus per suam passionem eum nobis meruit & impetrauit, peccati adeoque mortis & damnationis occasio est. Quod si lex Decalogi per solius naturæ vires ab ho-

mine lapso impleri, & sine peccato custodiri posset, immeritò diceretur eum occidere, mortem ac damnationem ei ministrare. Paulus in hoc præfert ministerium Apostolorum ministerio Mosis, quòd hic legem promulgauerit, quæ Christum illiúsque gratiam, sine qua impleri nequaquam poterat, non continebat, adeoque per se, ac seclusa Christi venturi & ad nouam legem pertinentis gratia, spiritaliter occidebat, peccati ansam exhibendo; illi verò prædicent, legem Euangelicam, quæ Christum illiusque gratiam cuius ope impleri possit, complectitur, adeoque per se, id est, per Christi gratiam quàm continet, spiritaliter viuificat, non tantùm præcipiendo & prohibendo agenda & fugienda, sed vires ad ea quæ iubet præstanda, ad ea quæ vetat cauenda, impertiendo.

Prob. 2. ex concilijs, *Carthaginense* 2. anno 416. coactum in Cælestium qui suum errorem seminare cœpit in Africa, sicut Pelagius in Oriente, Epistola ad Innocentium primum, quæ est 90. inter epistolas Augustini; *hominibus animalibus non percipientibus quæ sunt spiritus Dei, persuadere non cessant*, Cælestius & eius gregales, *ad operandam perficiendamque iustitiam, & Dei mandata complenda, solam sibi humanam sufficere posse naturam, non attendentes quod scriptum est, Spiritus adiuuat infirmitatem nostram*, & infrà sub finem epistolæ, *Quicunque dogmatizat & affirmat, humanam sibi ad vincenda peccata & Dei mandata facienda sufficere posse naturam, Anathema sit. Mileuitanum* eodem anno post paucos menses in Africa celebratum can. 4. *Quisquis dixerit gratiam per Iesum Christum Dominum nostrum, propter hoc tantùm nos adiuuare ad non peccandum, quia per ipsam nobis reuelatur & aperitur intelligentia mandatorum, vt sciamus quid appetere, quod vitare debeamus, non autem per illam nobis præstari, vt quod faciendum cognouerimus, etiam facere diligamus atque valeamus, Anathema sit.* Et can. 5. *Quicunque dixerit, gratiam iustificationis ideò nobis dari, vt quod facere per liberum iubemur arbitrium faciliùs implere possimus, per gratiam, quasi etsi gratia minimè daretur non quidem facilè, sed tamen possimus implere diuina mandata, anathema sit.* Per gratiam iustificationis, non intelligit formaliter sanctificantem, quam patres in Pelagianos disputantes gratiam remissionis peccatorum vocare solent, sed auxilium internæ motionis, seu gratiæ actualis excitantis & adiuuantis nos ad benè operandum, & ad superandas tentationes: quam concilia & patres gratiam iustificationis, & iustificantem ac sanctificantem ideo vocant, quia nos mouet & adiuuat ad veram iustitiam & sanctitatem obtinendam & adaugendam, vt notat Mæratius disp. 5. sect. 4. nu. 8. Itidem *Innocentius* primus epist. ad Carthag. concilij patres, quæ est 91. inter epistolas August. & epist. ad Mileuitani concilij patres, quæ est 93.

Prob. 3. ex patribus; *August.* epist. 89. Hilario, per cuius literas rogatus fuerat, an Christiani Syracusij verè dicerent, posse hominem naturæ viribus Dei mandata custodire, sic respondet; *illud verò quod dicunt, sufficere homini liberum arbitrium ad dominica præcepta implenda, etiamsi Dei gratia & Spiritus sancti dono ad opera bona non adiuuetur, omnino anathematizandum est, & omnibus execrationibus detestandum.* Et Epist. 95. *sine gratiam dixerit* Pelagius, *esse liberum arbitrium, siue remissionem peccatorum, siue legis præceptum, nihil eorum dicit quod per subministrationem sancti Spiritus pertinet ad concupiscentias tentationesque vincendas.* Et paulò post, *vnde satis apparet, quod ad non peccandum, id est, ad non malè faciendum, quamuis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen eius potestas non sufficit, nisi adiuuetur infirmitas.* Itidem lib. de gratia, & lib. arbitrio cap. 15. *Leo* serm. 5. de Quadragesima, *ideo dat præceptum* (Deus) *vt excitet desiderium & præstet auxilium Cyprianus* in orat. Dominica. *Nemo suis viribus fortis est, sed Dei indulgentia & misericordia tutus est.*

His ac similibus testimoniis, quibus negant patres & concilia posse hominem in natura lapsa, liberi arbitrij gratiæ auxilio destituti viribus, naturalis legis præcepta custodire, non loquuntur de potentia physica, cùm homo etiam in natura lapsa vires physicè sufficientes ex se habeat ad omnia illa præcepta etiam collectiuè obseruanda sine vllo peccato etiam veniali, de quo conclus. 1. nec de sola potentia morali, quasi velint posse quidem hominem lapsum naturæ viribus totam implere legem naturalem etiam potentia consequente, id est, ita vt reipsa impleat, sed cùm multo labore ac negotio, cum etiam gratia supposita regnum cælorum vim patiatur, & violenti rapiant illud; sed de potentia efficaci & consequente qua homo sic aliquid potest vt reipsa efficiat.

Dices 1. concilia & PP. citatis locis disputare de custodia diuinæ legis vniuersæ, prout præcepta tum naturalia, tum supernaturalia complectitur, & negare hominem posse illam totam implere, ratione præceptorum supernaturalium quæ illius potentiam non modò efficacem & consequentem, sed etiam physicam & antecedentem exuperant; certant enim contra Pelagium, asserentem omnia diuina præcepta per liberi arbitrii merè naturaliter operantis vires posse impleri, & quidem prout oportet ad salutem.

Resp. & concilia patres subinde loqui de sola lege naturali, & cum agunt de vniuersa lege diuina, potissimùm tamen agere de naturali, *quia* 1. impotentiam quam homini tribuunt ad seruandam legem, non referunt ad supernaturalitatem præceptorum, sed ad hominis infirmitatem seu fragilitatem, & ad naturæ lapsæ corruptionem, id est ad motus inordinatos appetitus sentientis, qui per donum integritatis cohibebantur, & quibus homo ad violandam legem inducitur, hi autem motus in præcepta naturalis legis potissimum insurgunt & militant. 2. *aiunt* Gentiles quibus lumen fidei & Euangelij nondum affulsit ad custodiam legis per eos seruandæ omnipotentes esse, nisi per Christi gratiam roborentur; non est autem alia lex ipsis seruanda quàm naturalis, cùm lex Christiana, licèt eos obliget in actu primo, non obliget tamen in actu secundo, defectu prædicationis & sufficientis propositionis. 5. *Innocentius* in epist. ad concil. Carthag. patres scribit, *Deum quotidiana præstare beneficia*, (auxilia) *quibus nisi freti nitamur, nullatenus vincere humanos poterimus errores; necesse esse vt quo auxiliante vincimus, eo non adiuuante vincamur*: at non indigemus quotidiano auxilio ad non peccandum in præcepta supernaturalia, quæ pauca sunt, & rarò obligant, sed ad non peccandum in præcepta legis maturalis. *Item August.* cit. epist. 95. docet gratiæ auxilium esse necessarium *ad concupiscentias tentationes-que superandas*, motus autem concupiscentiæ naturalem legem maximè impugnant 4. Concilij Carthag. patres in epist. ad Innocentium, quæ est inter Augustinianas 90. ante medium, tanquam Pelagianum errorem redarguunt, dicere *hominem propria voluntate posse seruare Dei legem, siue naturaliter in corde conscriptam, siue in literis datam.* Qui sentiunt hominem in statu innocentiæ potuisse consequenter & efficaciter vniuersam legem naturalem implere sine gratiæ diuinæ auxilio, addunt patres concilia loqui de impotẽtia quæ non extiterit in statu innocentiæ, in hoc autem statu hominem sine nouo gratiæ

gratiæ auxilio non fuisse impotentem ad præcepta naturalis ordinis exequenda. Sed vtrum homo in statu innocentiæ quod aiunt potuerit, dicam art. 5.

Dices 2. concilia & patres loqui de obseruatione diuinæ legis, non quoad substantiam sed quoad modum, & solùm docere non posse hominem gratiæ auxilio destitutum eam implere prout oportet ad salutem, seu cum merito æternæ gloriæ, quemadmodum aiebant Pelagiani.

Sed nego, id tantùm ab eis doceri, amplius enim significant, vt liquet ex eorum verbis, non posse hominem per solius naturæ vires operantem, diuinam legem ita implere, saltem per longum tempus, vt grauiter seu lethaliter in eam non peccet.

ARTICVLVS III.

An possit homo in natura lapsa seruare quodlibet naturalis legis præceptum diuisim, adeoque superare quamlibet tentationem naturali legi contrariam diuisim, sine auxilio diuinæ gratiæ?

1. CONclusio. Homo lapsus per solius naturæ vires potest Physicè & antecedenter id præstare, sine vllo peccato etiam veniali, vt constat ex probatione primæ Conclus. art. 2.

2. Conclusio. Homo lapsus per solius naturæ vires non potest efficaciter & consequenter id præstare, sine graui peccato, ita communiter Theologi, vt Maratius, Capreol. Greg. Arimin. Marsil. vterque Sotus, Vega, Medina, Abulensis. Bellarm. & Vasquez; repugnant doctores. art. 2. Conclus. 3. citati & pauci alii. *potest* hæc conclusio bifariam accipi. *ita* vt sensus sit aliqua esse naturalis legis præcepta, quæ homo lapsus gratiæ auxilio destitutus non possit diu, aut etiam toto vitæ tempore seruare. 2. *ita*. vt sensus sit, aliqua esse præcepta, quæ ne semel quidem sine gratiæ auxilio seruare possit; ego eam tueor in vtroque sensu.

Et primò, dari aliqua præcepta quæ homo lapsus sine auxilio gratiæ non possit consequenter & efficaciter per totam vitam, aut per longum tempus, sine graui lapsu implere.

Prob. 1. ex scriptura Sap. 8. *Sciui quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det*, nomine continentiæ significatur castitas, vt interpretantur August. epist. 87. Africani patres epist. 95. & alii communiter. Matth. 26. *Vigilate & orate, vt non intretis in tentationem.* Significat Christus imminere Apostolis grauem aliquã tentationem, ad quam superandam impotentes sint, ideoque iubet eos orare ac petere gratiæ auxilium ad id necessarium, vt exponunt, August. lib. de gratia & lib. arbitrio cap. 4. & Patres Concilii Carthaginensis epist. ad Innocentium, quæ est 90. inter Augustinianas.

Prob. 2. authoritate. *Innocentij primi & Cælestini primi*, Summorum Pontificum, qui locis art. 2. conclus. 2. citatis aiunt. *insidias Diaboli & concupiscentias carnis nonnisi per quotidianum Dei adiutorium euinci posse*; ex quo sic argumentor, quotidiano Dei adiutorio ad superandas tentationes indigemus, ergo si Dei adiutorium vel vnico die nobis desit, occurret aliqua singularis tentatio cui succumbemus, ergo dantur aliquæ tentationes quas infringere sine auxilio diuinæ gratiæ non possumus.

Nota hæc duo in idem recidere, aliquas tentationes aduersus naturalem legem sine Dei gratia non posse vinci, & aliqua præcepta naturalis legis sine Dei gratia non posse seruari; Siquidem omnis tentatio inducens ad peccandum aduersus legem naturalem, inducit ad alicuius naturalis præcepti transgressionem, cùm omne peccatum etiam veniale sit alicuius præcepti violatio, & consequenter si aliqua tentatio in legem naturalem sine Dei gratia superari nequit, etiam aliquod naturale præceptum sine hac gratia seruari nequit.

Prob. 3. ex patribus, vt *Augustino* lib. de bono perseuerantiæ cap. 14. vbi probat ex verbis Apostoli hortantis coniuges ad pudicitiam coniugalem 1. Cor. 7. *Non tantùm continentiam donum Dei esse, sed coniugatorum etiam castitatem.* Et *Prospero* lib. contra collatorem cap. 33. & 34. vbi Cassianum tanquam Pelagianum reprehendit, quod Iobi dimicationem & victoriam aduersus Diabolum ad impatientiam & blasphemiam impellentem, ad naturalem Iobi facultatem, non ad Dei gratiam referret.

Prob. 4. quia sunt aliquæ tentationes tam graues & ad superandum difficiles, vt licet homo Physicè possit eas perrumpere, ac præceptum naturalis legis cuius violationem moliuntur, iis quantumlibet renitentibus obseruare, reipsa tamen id non seruet ob impotentiam moralem ad id seruandum, nisi diuinæ gratiæ auxilio præueniatur & adiuuetur.

Grauis autem seu vehemens tentatio ea censetur, quæ boni ad quod natura valde inclinat propositione, ad actum prohibitum inducit, aut mali à quo natura valde abhorret repræsentatione, ab actu præcepto reuocat, si tamen huiusmodi bonum vel malum non tenui & remissà, sed forti & viuida cogitatione apprehendatur; ex quo intelligitur, quænam tentatio leuis dicenda sit.

Aliqui etiam probant 1. quia si quodlibet naturale præceptum toto vitæ tempore, aut saltem diu sine gratia seruari potest, tota etiam collectio præceptorum naturalium iisdem seruari poterit, quod Pelagianum esse art. 2. vidimus; Si enim nulla speciali Dei ope confortatus, potest seruare quodlibet naturale præceptum, etiam ex hypothesi quod præcedentia seruauerit, putà secundum post primum, tertium post secundum & sic deinceps vsque ad vltimum inclusiuè; superare quamlibet tentationem, etiam ex hypothesi quod præcedentes superauerit, putà secundam post primam, &c. cùm nec omnia simul præcepta seruanda, nec omnes simul tentationes superandæ occurrant, sed successiuè, consequens est vt etiam possit totam collectionem præceptorum successiuè implere, & totam collectionem tentationum successiuè superare. Et ratio est, quia posse totam aliquam collectionem successiuis partibus constantem efficere non est aliud quàm posse singulas eius partes efficere successiuè, quo tempore faciendæ sunt; & sicut implicat singulas partes ex quibus constat aliquis cumulus, vt tritici aceruus, successiuè absumi, & totum cumulum non exhauriri; ita repugnat singulas partes ex quibus constat aliquod totum, vt complexum omnium præceptorum naturalium, & omnium tentationum iis repugnantium, effici, & totum ipsum non effici.

Sed non semel demiratus sum, argumentum hoc in eos torqueri, qui asserunt hominem lapsum posse sine gratiæ auxilio seruare omnia præcepta naturalia diuisiuè; & superare omnes tentationes iis contrarias diuisiuè; hi enim non aiunt hominem lapsum posse sine gratia seruare quodlibet naturale præceptũ etiam ex hypothesi quod præcedentia, quæcunque & quotcunque fuerint, seruauerit; & posse vincere quãlibet tentationem, ex hypothesi quod præcedentes, quæcunque & quotcunque fuerint, deuicerit, cùm hoc sit sumere præcepta & tentationes non diuisim sed coniunctim, vt argumentum hoc apertè declarat; sed solùm dicunt nullum esse naturale præceptũ

N ii

quod seruare non possit si sumatur diuisiuè, id est secundùm se præcisè ac sine ordine ad alia, perinde quasi solum esset, non verò coniunctim, hoc est prout dicit ordinem ad alia, seu prout aliis moraliter iungitur, & vnam cum iis successiuam collectionem facit, nullámque esse tentationem naturali legi repugnantem quam vincere non possit, si eodem modo accipiatur; ex quo euidés est non sequi, vt possit omnia præcepta naturalia collectiuè seruare, & omnes tentationes iis contrarias collectiuè superare, cùm multò plus sit difficultatis & laboris in obseruatione omnium collectiuè præceptorum, & in victoria omnium collectiuè tentationum, quàm in custodia vnius præcepti, & in victoria vnius tentationis.

Declaratur hoc exemplis; quando dicitur *ægrum* posse vno die conficere decem leucas diuisiuè non collectiuè, sensus non est ægrum posse conficere quálibet illarum leucarum, etiam ex hypothesi quod aliam vel alias peregerit, putà secundam post primã, tertiam post secundam, &c. Sic enim sumerentur decem leucæ collectiuè; sed nullam esse quam conficere non possit, si secundùm se præcisè ac seorsim ab aliis accipiatur; ex quo non sequitur ægrum vno die posse conficere decem leucas collectiuè, cùm vitiosa consequentia sit à diuisis ad coniuncta, seu à sensu diuiso ad compositum, à sensu distributiuo ad collectiuum, & plus roboris atque operæ insumendum sit ad decem leucas peragendas, quàm ad vnicam; similiterque exponendum est, si quis dicat posse *athletam* omnes aduersarios suos prosternere diuisiuè non collectiuè; posse *sagittarium* singulis ictibus diuisim scopum attingere, non tamen omnibus coniunctim posse; *talaris ludi* peritum singulis talorum iactibus numerum octauum decimum reddere; non tamen omnibus coniunctim: licet enim repetitis sagittarum emissionibus, aut talorum iactibus, non varietur sagittandi vel talaris ludi peritia in intellectu, nec decretum efficax contingendi scopum, aut exhibendi prædictum numerum in voluntate, variari tamen potest ea spirituum & organorum dispositio, quæ ad hos præstandos effectus necessaria est.

Probant. 2. quia gratia nunquam daretur vt necessaria ad superandas tentationes naturali legi repugnãtes, sed solùm tanquam vtilis; quod damnatum est à Concilio Mileuitano ca. 5. art. 2. conclus. 2. citato; Siquidem gratia quæ ad victoriam tentationum datur; nunquam datur nisi hîc & nunc, ad hanc vel illam singularem tentationem superandam, nulla autem est singularis tentatio, ex aduersariis, quam sine gratia vincere non possimus.

At hoc argumentum eodem quo primum passu graditur, supponit enim posse quamlibet tentationem diuisim superari, idem esse ac posse superari quandocunque occurrat, etiam cùm homo aliis tẽtationibus retundendis fatigatus & quasi exhaustus est; ita vt possit infringere secundam post primam, tertiam post secundam, & ita deinceps vsque ad vltimam inclusiuè: cùm tamen hoc posse præstare, non sit posse vincere quamlibet tentationem diuisim, sed coniunctim, adeoque vniuersam tentationum seriem ac successionem. Posse igitur quamlibet tentationem diuisim superare, est illam posse cõprimere si secundùm se præcisè ac seorsim ab aliis, quasi sola esset, accipiatur.

Secundò dari aliqua præcepta, quæ homo lapsus gratiæ auxilio destitutus, nequidem semel exequi, & aliquas tentationes, quas ne semel quidem superare possit, suadetur tum ex citatis scripturæ, patrum & conciliorum testimoniis, quibus id satis significant, ratione allata.

ARTICVLVS IV.

An homo lapsus aliqua saltem naturalis legis præcepta seruare, & aliquas tentationes iis contrarias superare possit, absque auxilio diuinæ gratiæ?

NEgat Mæratius & Vasquez, affirmat communis sententia.

1. Conclusio. Homo lapsus potest consequenter & efficaciter præcepta legis naturalis non admodum difficilia saltem aliquando seruare, & tentationes iis contrarias non admodum difficiles saltem aliquando superare, sine auxilio gratiæ.

Prob. 1. ex his Trident. sess. 6. cap. 11. *Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis*; quibus significat hominem ad aliqua præcepta implenda speciali auxilio non indigere, ad alia verò indigere, ideóque debere id petere non quidem per orationem solius naturæ viribus factam, alioqui humanæ inuocationi diuina gratia subiungeretur repugnante Arausic. 2. can. 3. sed cum diuinæ gratiæ adiutorio.

Prob. 2. ex Bulla Pii V. & Greg. XIII. qua damnantur hæ Michaëlis Baii propositiones, 28. *Liberum arbitrium sine gratia & Dei adiutorio nonnisi ad peccandum valet* 29. *Pelagianus error est dicere, quod liberum arbitrium valet ad vllum peccatum vitandum* 30. *fures sunt & latrones, quicunque aliunde quàm per Christum dicunt posse hominem tentationi vlli sine gratiæ adiutorio resistere, sic vt in eam non inducatur, aut ab ea superetur.* Quid respondeant aduersarii dictum est q. 3. art. 1.

Prob. 3. ex patribus, *Chrysost.* homil. 24. in primã ad Corinth. sub initium. *Sunt ne ergo tentationes quas sufferre non possumus sine auxilio gratiæ? & quænam sunt illæ? omnes vt ita dicam*, id est propè omnes, quia paucas per solius naturæ vires superamus. *August.* lib. de perfectione iustitiæ in resp. ad tertiam rationem, dicit *parum esse ad non peccandum liberum voluntatis arbitrium, nisi Dei gratia per Christum adiuuetur*; id est pauca delicta cauere, nisi per gratiam confortetur.

Prob. 4. quia connaturale est homini vt in huiusmodi materia saltem aliquando ex debito naturæ rationalis, & præscripto rectæ rationis operetur, nec excedit actiuitatem causarum naturalium suis gressibus permissarum, & independenter à speciali applicatione operantium, vt congruam in hac materia cogitationem subinde offerant.

2. Conclusio. Homo lapsus non potest potentia efficaci & consequente, huiusmodi præcepta quoties occurrunt constanter & immobiliter seruare, non modò per totam vitam, sed ne quidem per longum tempus, sine auxilio diuinæ gratiæ.

Prob. ex genuina hominis inconstantia & fragilitate, ratione cuius hic modus operandi naturalem eius conditionem prætergreditur.

Obiectiones.

COntra tertiam art. 2. conclus. qua posuimus hominem lapsum non posse consequenter & efficaciter, sine gratiæ diuinæ auxilio, seruare omnia collectiuè naturalis legis præcepta sine graui lapsu; & *secundam art. 3.* qua diximus eum sic seruare non posse singula diuisiuè.

Ob. 1. hæc Deut. 30. *Mandatum hoc quod præcipio tibi hodie non supra te est*; sermo est de lege Decalogi per Deum data, & per Mosen publicata.

Resp. hæc dici homini per auxilium diuinæ gratiæ roborato, & sensus est, hominem diuinæ gratiæ auxilio præuentum & adiutum, posse consequenter & efficaciter omnia collectiuè naturalis legis præcepta toto vitæ cursu sine graui delicto implere.

Ob. 2. hæc Ecclesſ. 15. *Si volueris mandata ſeruare, conſeruabunt te.* Reſpondet Auguſtin. lib. de gratia, & libero arbitrio cap. 16. *Certum eſt nos mandata ſeruare ſi volumus, ſed quia præparatur voluntas à Domino, ab iſto petendum eſt vt tantùm velimus quantum ſufficit vt volendo faciamus, certum eſt nos velle cum volumus, ſed ille facit vt velimus bonum, &c.*

Ob. 3. cuſtodia legis naturalis quoad ſubſtantiam, id eſt ſatisfaciendo eius obligationi, & vitando peccata in illam, naturæ humanæ viribus proportionata eſt, cùm nullum includat actum intrinſecè ſupernaturalem, Ergo poteſt homo per ſolius naturæ vires omnia eius præcepta ſic cuſtodire, non ſolùm diu, ſed toto vitæ curriculo.

Reſp. conceſſo ant. diſt. conſequ. potentia phyſica & antecedente, concedo, potentia morali & conſequente, nego. Ea enim eſt hominis infirmitas, fragilitas & inconſtantia: vt quod bonum operari phyſicè poteſt, non operetur quando eſt ipſi difficillimum; & vt bonum quod facili negotio, aut cum mediocri difficultate perficere phyſicè poteſt, non ſemper & conſtanter perficiat, niſi diuino auxilio adiuuetur, quod auxilium, cùm humanæ naturæ conditionem & genuinum operandi modum excedat, eſt indebitum, proindéque gratuitum & ſpeciale.

Alij aliter diſtinguunt conſequ. aiuntque hominem poſſe conſequenter & efficaciter ſeruare totam legem naturalem, ac præſtare omne bonum ipſi proportionatum, ſi ſit ſanus vt erat in natura integra, non autem ſi ſit infirmus vt eſt in natura lapſa; quod declarant exemplo ægri, qui ſine ſcipionis adminiculo non poteſt moueri localiter ad magnam diſtantiam, licet hic motus ei naturalis ſit. Sed hi conſtituunt infirmitatem hominis in interiori diſſidio & conflictatione, quæ partem inter ſuperiorem & inferiorem interuenit, tanquam in principio adæquato; in quo hallucinantur, quia ſuppoſito dono integritatis bellum hoc inteſtinum prohibente, adhuc eſt infirmus, fragilis, caducus & mutabilis; vt conſtat ex primis parentibus, qui cum dono integritatis & gratiæ diuinæ auxilio violauerunt præceptum, cuius obſeruatio erat naturalis & proportionata, cùm ſeruari poſſet per meram abſtinentiam ab eſu pomi interdicti ſine vllo actu poſitiuo, aut ex affectu temperantiæ, vel alterius naturalis virtutis. Neque dicas ſuppoſuiſſe actum fidei Theologicæ, quo primi parentes crederent præceptum hoc fuiſſe à Deo impoſitum, &c. quia hoc dato, tam erant potentes per fidei habitum, & ſupernaturalis gratiæ motionem qua præueniebantur ad illum actum exercendum, quàm homo integer per ſuas vires naturales ad actus virtutum moralium præſtandos, & ad ſeruanda naturalis legis præcepta.

Ob. 4. poteſt homo id efficere quod libero eius arbitrio ſubeſt, atqui obſeruatio naturalis legis quoad ſubſtantiam ſubeſt libero eius arbitrio etiam omni gratia deſtituto.

Reſp. argumentum hoc coincidit cum præcedenti, ac eandem ſolutionem recipit; ad libertatem enim ſufficit potentia antecedens, & ad operandum phyſicè ſufficiens.

Ob. 5. poteſt homo etiam efficaciter & conſequenter, ſeruare aliqua naturalis legis præcepta ſine adiutorio diuinæ gratiæ: Ergo poteſt ſingula, imò omnia collectiuè, cùm æquè ſit potens ad ſingula, & ad totam eorum collectionem atque ad aliqua.

Reſp. conc. ant. nego conſequ. quia licet ſit æquè potens phyſicè & antecedenter non eſt tamen æquè potens moraliter ob imparem difficultatem; & etiam ſi eſſet æquè potens moraliter, non valeret tamen conſequentia, propter hominis caducitatem & inconſtantiam, ratione cuius bona æqualiter facilia aut difficilia non ſemper & conſtanter facit.

Ob. 6. poteſt homo potentia conſequente, ſine ſpeciali auxilio, ſeruare ſingula naturalis legis præcepta diuiſiuè: Ergo ſimiliter poteſt omnia collectiuè.

Reſp. nego ant. de quo in concluſ. 2. & eo dato nego conſeq. de quo ibidem poſt 3. probationem; vbi oſtenſum eſt à ſigno diſtributiuo ad collectiuum non valere conſecutionem.

Ob. 7. creaturæ rationis expertes, omnia bona ſibi proportionata & connaturalia ſine ſpeciali auxilio proſequuntur, ergo multò magis homo ratione præditus.

Reſp. nego conſeq. & ratio diſparitatis eſt, quia creaturæ rationis expertes ſunt ad operandum determinatæ, & neceſſariò faciunt quicquid poſſunt, nec patiuntur difficultatem in ſectandis bonis connaturalibus; homo autem eſt liber ac indifferens ad agendum & non agendum, etiam circa bona quæ facere, & mala quæ vitare debet, ex qua indifferentia iuncta conditioni creaturæ ſequitur fragilitas & inconſtantia in agendo; & ſubinde patitur grauem difficultatem in præſtandis bonis quæ facere, & fugiendis malis quæ cauere debet, ex rebellione appetitus inferioris, abdicatione bonorum ſenſibilium quibus ob id renunciandum eſt, & perpeſſione malorum ſenſibilium quæ ob id ſubeunda offeruntur.

Inſtabis, homo igitur creaturis irrationalibus imperfectior eſt. *Negatur*, quia libertas ex qua hic defectus oritur, & ratione cuius indiget ſpeciali auxilio ac regimine diuinæ prouidentiæ ad bene operandum, eſt perfectio qua præeminet omnibus creaturis rationali animo deſtitutis. Cæterùm licet libertas, & indifferentia, in genere ſit perfectio ſimpliciter, & ideò locum in Deo habeat; in ſpecie tamen libertas ad bene vel malè operandum eſt ſolùm perfectio ſecundùm quid, ideóque repugnat diuinæ naturæ, & creaturæ addicta eſt.

Ob. 8. Si gratiæ auxilium ad cuſtodiam naturalis legis, & ad naturalium virtutum actus neceſſarium eſt, concludi non poterit ex doctrina patrum & conciliorum, dari actus intrinſecè ſupernaturales; cùm aliunde colligi non poſſit, quàm ex eo quod dicant ad illorum exercitium diuinam gratiam neceſſariam eſſe.

Reſp. nego conſeq. concilia enim & Patres, cùm agnoſcant actus, gratiæ formaliter ſanctificantis, per quam diuinæ naturæ conſortes ſimus; & gloriæ cuius gratia hæc ſemen atque pignus eſt, meritorios conſequenter admittunt actus eiuſdem cum ipſis ordinis, adeóque intrinſecè & ſubſtantialiter ſupernaturales, cùm nullus actus naturalis ordinis ſit meritorius præmij ſupernaturalis ob improportionem. Vnde ad obſeruationem diuinæ legis, & exercitium bonorum operum, requirunt gratiam proportionatam & congenerem, putà intrinſecè naturalem aut ſupernaturalem, pro natura & conditione præceptorum & actuum.

Ob. 9. per cauſas naturales, vt prædicationes, imagines, exempla, commotionem humorum & ſpirituum in quibus ſpecies intentionales ſubiectantur, quatenus generali prouidentiæ ſubſunt, haberi poteſt cogitatio, & conſequenter affectio

congrua ad quodcunque naturale præceptum implendum, & ad quemcunque naturalis virtutis actum efficiendum, cùm ad hoc nulla motio intrinseca supernaturalis necessaria sit: Ergo ad hunc affectum frustra exigitur specialis prouidentiæ, proindeque gratiæ subsidium.

Resp. nego ant. sic enim haberi non potest ad ea præcepta & opera implenda quæ grauissimis difficultatibus implicata sunt, nec ad parum negotiosa & facilia perpetuò & constanter exequenda.

Ob. 10. August. libro 21. ciuit. capite 21. apertè significat victoriam tentationis non esse Deo vt auctori gratiæ adscribendam, nisi cum ex Dei amore, id est, ex affectu veræ virtutis, quem amorem Dei subinde nominat, quia Dei dilectionem aliquam includit, obtinetur: Ergo ad superandam tentationem ex affectu indifferenti, aut voluntate merè negatiuè se habente, sufficit generalis Dei concursus; cùm tamen art. 2. conclus. 2. positum fuerit, etiam ad eam hoc modo expugnandam speciale Dei auxilium requiri.

Resp. nego conseq. etiam ex mente Augustini, quia homo gratia destitutus impotens est impotentia consequente ad grauissimam tentationem vel semel expugnandam, & ad cæteras parum negotiosas aut faciles constanter & immobiliter vincendas, etiam his duobus modis; neque incongruum est Dei auxilium ad eas his modis superandas interdum conferri, cùm earum victoria etiam his modis peccatum remoueat, quod est obex gratiæ & gloriæ, Augustinus autem horum modorum non meminit, quia nunquam aut perrarò contingit gratiæ diuinæ adiutorium ad eas ita debellandas impertiri

Ob. 11. ex S. Thoma in 2. dist. 28. q. 1. art. 2. ad 6. ad superandam tentationem tum solùm gratia necessaria est; cùm ita ei resistitur vt victoria de ea reportetur, nec reportatur victoria hæc, nisi per actus æternæ gloriæ meritorios superetur: ergo cum alijs modis superatur, non opus est gratia.

Resp. S. Thomas loquitur de habituali gratia formaliter sanctificante, quam fatemur homini fideli non esse necessariam ad resistendum singulis diuisiuè tentationibus etiam grauioribus; imò nec ad resistendum toti omnium tentationum collectioni per aliquod tempus, modo non sit tam longum, vt sufficiat ad hominem simpliciter denominandum factorem legis.

Ob. 12. æquè difficile est pro idolo, ac pro Deo vt naturæ lumine cognito, & pro naturalis virtutis honestate mortem oppetere; item difficilius est conficere se fame, quàm grauissimæ tentationi ad cibum aut potum intemperatè sumendum allicienti resistere: ergo cùm homo consequenter & efficaciter possit priora sine gratiæ auxilio, potest etiam posteriora.

Resp. nego ant. licet enim æquè, aut magis difficile sit peccare quàm bene agere, ex parte obiecti materialis, tamen multò minus difficile est ex parte obiecti formalis, & consequenter ex parte subiecti seu operantis; siquidem bona sensibilia, & commoda naturæ, quæ apprehenduntur in obiecto vitij, potentius trahunt & conuertunt appetitum ad sui amorem, quàm bonum honestum quod apprehenditur in obiecto virtutis, ita vt homo passionis impetu velut æstu quodam impulsus, ad peccandum subinde rapiatur.

Contra primam conclus. art. 4. qua dictum est hominem lapsum posse consequenter & efficaciter, præcepta legis naturalis non admodum difficilia saltem aliquando seruare, & tentationes iis contrarias non admodum difficiles saltem aliquando superare sine auxilio gratiæ.

Ob. 1. concilium *Arausic.* 2. can. 9. *diuini muneris est cùm & rectè cogitamus, & pedes nostros à falsitate & iniustitia tenemus.* Itidem can. 14. & 22. at pedes ab iniustitia tenentur, quoties tentatio etiam leuissima sine peccato superatur. & can. 14. *Nullus miser de quantacunque miseria liberatur, nisi qui Dei gratia præuenitur:* at tentatio etiam leuissima, cùm ad peccatum hominem impellat, miseria est, à qua se liberat cùm eam vincit nullo peccato interueniente, & can. 2. *Nemo habet de suo nisi mendacium & peccatum:* At resistere tentationi vel leuissimæ, nec est mendacium nec peccatum.

Ob. 2. Innocentium & Cœlestinum primum, ac Zozimum, summos Pontifices; Innocent. epist. 93. apud August. circa medium, ait *voluntatem cœlestibus destitutam præsidiis ad vitandos diaboli laqueos nihil posse.* Cœlest. epist. 1. capite 9. refert ex Zozimo, *Nullum esse tempus quo Dei adiutorio non egeamus, ideoque in omnibus actibus, cogitationibus & motibus eum adiutorem & protectorem inuocandum esse.* Quam doctrinam ipse approbat; at non est opus Deum inuocare cùm leuioribus tentationibus impetimur, si ad eas retundendas illius auxilio non egemus.

Ob. 3. SS. Patres, August. epist. 106. versus finem ait, *Sine gratiæ adiutorio ad non peccandum nihil valere liberum voluntatis arbitrium.* Prosper. lib. contra Collat. capite 35. *Docet non modò in arduis & periculosis, sed etiam in leuioribus causis & tentationibus, semper ex gratiæ auxilio esse quod non succumbimus.* Et lib. Epigrammatum cap. 84.

In quo vno semper superat qui non superatur,
Quo dignante manum subdere nemo cadit.

Sed his & similibus Conciliorum, Pontif. & Patrum locis supra responsum est q. 3. art. 1.

Ob. 4. hæc August. epist. 106. sub finem, *Si liberum arbitrium aliquantulum ad non peccandum valeret, nullus locus adiutorio gratiæ Dei reseruaretur.*

Resp. hunc esse sensum: si liberum arbitrium per se sufficit ad implendam legem diuinam: ita vt reipsa impleretur etsi auxilium hoc non concederetur, quia non, vt cauillatur Pelagius, datur ad operandum: sed ad facilius operandum, consequens est diuinæ gratiæ necessitatem è medio tolli.

ARTICVLVS V.

An homo in puræ & integræ naturæ statibus, ad seruandam legem naturalem potentior existeret, quam in statu naturæ lapsæ?

P. 1. de statu puræ naturæ.

SVnt qui homini puram naturam obtinendi plus facultatis naturalis ad bene operandum tribuant quàm homini lapso, vt Aluares disp. 51. de auxiliis dub. vlt. & Estius 2. sent. dist. 26. §. 38. proposit. 4. vbi hominem in puris naturalibus constitutum aiunt posse sine gratiæ auxilio Deum vt naturæ auctorem super omnia diligere, Aluares quidem breui tempore, Estius autem sine vlla limitatione; hominem verò in natura lapsa negant id posse.

Conclus. Homo in statu puræ naturæ non esset potentior ad seruandam legem naturalem quàm sit in statu naturæ lapsæ, siue sermo sit de potentia physica & antecedente, siue de morali & consequente, nisi fortè Dæmonis ad malum impulsiones essent illi statui præternaturales, ita

communis sententia; & probatur; quia eædem sunt in vtroque statu naturales vires, eadem rebellio appetitus sentientis in rationalem, eadem corporis & sensuum infirmitas, vt supra disp. 2. q. 5. art. 4. 5. & 6. fusè ostensum est. *Dixi, nisi fortè*, &c. quia hoc posito, purus homo minus esset impotens moraliter & ex parte impedimentorum ad bene operandum, quàm lapsus; sed non videntur Dæmonis ad malum instigationes homini puram naturam obtinenti præternaturales, si quidem posset Angelus siue in puris naturalibus, siue in superiori statu conditus peccare, hominémque ad se imitandum pertrahere.

Ob. 1. absurdum est hominem in pura natura constitutum non posse obseruare legem purè naturalem, atqui hoc contingeret si non posset illam implere sine gratiæ auxilio *Ma. Prob.* 1. quia Deus non iubet impossibilia, vt post August. lib. de gratia & libero arbitrio, & Hieron. dialogo 1. contra Pelag. docet Trident. sess. 6. cap. 11. In statu autem puræ naturæ legis naturalis obseruationem præciperet. 2. quia pura natura per se sufficit ad implendam legem purè naturalem. *Min. prob.* quia status puræ naturæ gratiam omnem excludit, vt suprà prob. q. 3. art. 2. p. 3. conclus. 1. prob. 3.

Resp. dist. Ma. potentia physica & antecedente, concedo, potentia morali & consequente, nego. Ad probationem dico, vt Deus aliquid homini præcipiat, sufficere in homine potentiam physicam seu physicè sufficientem ad id præstandum.

Alij concedentes homini puram naturam obtinenti potentiam etiam consequentem, ad omnia collectiuè legis naturalis præcepta sine graui peccato implenda, dicunt Deum illi concessurum auxilia gratiæ naturalia, tum quoad substantiam seu entitatem, quia dirigerent & iuuarent hominem in exercitio præceptorum & actuum merè naturalium; tum quoad modum, quia concederentur à Deo vt auctore & prouisore naturæ in ordine ad finem naturalem: in quo distinguerentur ab auxiliis quæ in hoc statu conferuntur etiam ad seruandam legem naturalem, quia licèt hæc naturalia sint quoad substantiam, sicut & actus ad quorum exercitium impertiuntur, supernaturalia tamen sunt quoad modum, quia conceduntur à Deo vt auctore ac prouisore gratiæ in ordine ad finem seu beatitudinem supernaturalem; & subinde per media supernaturalia, vt per fidem & orationem Christianam; essent tamen auxilia specialia, proindéque gratiæ intra naturalis prouidentiæ ordinem, quia darentur vltra naturalem causarum secundarum & obiectorum influxum.

At licet concedam illa auxilia & quoad substantiam & quoad modum naturalia esse, nec negem homini ad finem duntaxat seu beatitudinem naturalem ordinato diuinitus concedenda esse auxilia gratiæ congeneris & proportionatæ, cùm hoc sit diuinæ prouidentiæ conuenientissimum, nego tamen homini pura in natura consistenti posse concedi, quia essent gratiæ, vt supponitur & ratio suadet, status autem puræ naturæ omnem gratiam excludit, de quo fusiùs dixi loco proximè citato.

Ob. 2. homo in statu naturæ lapsæ positiuè indignus est gratiæ auxiliis, quibus iuuetur ad seruandam legem naturalem, non autem in statu puræ naturæ? igitur homo lapsus, ratione huius indignitatis gratiæ adiutorium auertentis, moraliter impotentior est ad seruandam legem naturalem quàm purus.

Nego Adami posteros per peccatum primi parentis, & per originale ab eo profectum, quibus duobus peccatis naturæ lapsus continetur, positiuè indignos esse beneficijs naturalis ordinis, de quo disp. 2. q. 5. art.

P. 2. *De statu naturæ integræ.*

IN hoc statu homo sine nouo gratiæ auxilio fuisset physicè potentior ad seruandam legem naturalem, quàm in statu naturæ lapsæ, non quoad principium actiuum aut passiuum, sed quoad conditiones ad agendum; putà ex parte cognitionis, quia cognouisset plura præcepta naturalis legis, adeoque plures tentationes in eam militantes.

2. *Fuisset* potentior ad seruandam legem naturalem potentia morali & consequente, quia vel nullas, vel pauciores difficultates in iis præstandis expertus fuisset.

3. *Probabile* est quod fert communis & recepta sententia illum potuisse moraliter & facilè omnia collectiuè naturalis legis præcepta toto tempore viæ, sine vllo peccato seruare, ob absentiam difficultatis. Ita S. Tho. 1. 2. q. 107. art. 4. & 8. Caiet. Conradus, Sotus, Vega, Molina, Suar. Bellarm. Curiel, &c.

4. *Spectata* ratione probabilius est ipsum id non potuisse ob difficultates occurrentes & incommoda consequentia. Ita Capreolus in 2. dist. 29. q. 5. art. 1. conclus. 3. & 4. Hispalensis ibi art. 3. nota 6. Abul. in Matth. cap. 19. q. 178. & alij.

5. *Non potuisset* potentia morali & consequente, per longum tempus sine graui peccato exequi etiam ea naturalis legis præcepta, quæ moraliter & facilè implere poterat, ob creatæ voluntatis fragilitatem, & inconstantiam, quæ in Angelis & primis parentibus etiam gratiæ auxilio roboratis nimiùm quantum sese prodidit. Ita Mæratius; Vasq. & alij, qui ampliùs negant hominem in statu naturæ integræ sine nouo gratiæ auxilio, potuisse vllam vel leuissimam tentationem naturalis legis inimicam superare.

Hæ quinque conclusiones iisdem fulciuntur argumentis, quibus alias quinque similes de homine naturam integram obtinente, quoad naturalis virtutis exercitium supra prob. q. 3. art. 5.

Quinta tamen insuper confirmatur. Quia ex Conciliis & patribus homo in statu naturæ integræ indigebat gratiæ auxilio ad perseuerandum; non indigebat autem, si ex vi huius status consequenter & efficaciter poterat legem naturalem vniuersam toto viæ cursu, sine vllo peccato custodire. *Arausic.* 2. can. 17. *Natura humana, etiamsi in illa integritate in qua est condita permaneret, nullo modo seipsam creatore suo non adiuuante seruaret, Gelasius* Papa in scripto contra Pelagianos, quod extat tomo 1. Epistol. Pontif. inter quintam & sextam epistolam Gelasij, de primis parentibus ita loquitur; *dum sua nimium felicitate confidunt, & tantùm Dei gratiam in vacuum recipientes, non orando, quod nusquam fecisse referuntur, nec de perceptis gratiam referendo; nec vt eadem intemerata durarent simpliciter implorando, incolumes constare nequiuerunt.* Itidem *August.* in Enchirid. cap. 106. lib. de natura & gratia cap. 48. lib. de corrept. & gratia cap. 11. & seq. epist. 106. *Prosper.* lib. contra Collat. cap. 18.

Respondet Suar. lib. 1. cap. 25. n. 11. sermonem esse de perseuerantia in statu gratiæ, ad quam necessaria est obseruatio præceptorum etiam supernaturalium quæ gratiam supponit, non verò de perseuerantia in sola iustitia naturali, ad quam sufficit custodia legis naturalis, quæ nulla gratia indiget.

At sicut Concilia & PP. cùm aiunt diuinæ gratiæ subsidium homini lapso necessarium esse ad perseuerandum in statu gratiæ, id dicunt intuitu non modò præceptorum supernaturalium, vt fatetur Suar. sed etiam naturalium, ita & cum aiunt eam necessariam

esse homini integro ad eundem effectum.

Neque dicat hominem lapsum ex mente PP. & concil. indigere gratiæ adiutorio ad seruandam legem naturalem, quia in eius obseruatione difficultatem patitur ex rebellione appetitus, quam homo integer expertus non fuisset; quia vt ostensum est q. 3. art.5.conclus.5. difficultas alio ex capite nascebatur, scilicet ex cogitatione bonorum abdicandorum ob custodiam legis naturalis, quæ ad eius violationem potenter inclinabat; cumque vel à Dæmonis, aut alterius hominis suggestione, vel ex obiecti alicuius præsentia vel ex commotione spirituum ac specierum iis insidentium, independenter ab omni vsu liberi arbitrij, vt plurimùm proficisceretur, voluntatis liberum consensum vt plurimùm anteuertebat. *Suarez* ait impedimentum hoc ab homine integro facilè potuisse depelli, vel respuendo bonum per eam propositum, vel intellectum ad meliorem cogitationem applicando; quia cùm sentiens appetitus voluntati despoticè pareret, vt facultas motrix, ita vt nunquam in actum prorumperet, quin eius imperio ad operandum applicaretur, & postquam esset applicatus,ad eius nutum sine repugnantia conquiesceret, nullus concupiscentiæ motus hunc bonum vsum libertatis difficilem reddebat. *At cogitatio*, præsertim fortis & viuida, bonum ad quod humana natura innato pondere traheretur, & cui renunciandum foret si præceptum naturalis legis impleretur, voluntati proponens, satis ipsa per se, sine vllo fomitis incitamento,illum vsum libertatis, id est actum efficacem quo voluntas id bonum repudiaret, aut eius cogitationem alia meliori commutaret arduum & operosum efficiebat.

Adde gratiæ auxilium,ex mente Patrum & concil. homini etiam integro necessarium esse ad perpetuam & constantem obseruationem diuinæ legis, non modò quòd eius vires physicas prætergrediatur, aut quòd ei laboriosa & molesta sit, sed etiam ob eius infirmitatem, fragilitatem, & vt ita loquar caducitatem, quæ tanta est vt, etiam si absint molestiæ ac difficultates, constanter in bono non perseueret, vt in Angelorum & primorum parentum lapsu videre licet; & hoc arbitror, stando in doctrina patrum & conciliorum, imò in quotidiana experientia, negari non posse.

Quæstio de gratiæ necessitate ad benè operandum, quæ est supra modum intricata & lubrica, non potest distinctè ac sine tenebris & ambiguitatibus disceptari, nisi cùm Mæratio & Vasquesio distinguamus inter potentiam moralem qua facilè aliquid possumus, & consequentem qua sic aliquid possumus vt reipsa præstemus; si quidem homo non toties bonum opus efficit aut præceptum seruat, quoties id facilè præstare potest; neque solùm concilia & patres gratiæ diuinæ auxilium requirunt ad implendam legem diuinam, & bona opera efficienda, vt homo id physicè, aut facilè possit, sed etiam vt possit consequenter & efficaciter, id est ita vt reipsa faciat; ideóque sæpissimè vtuntur vocabulis non potentiam sed ipsum actum, id est actuale bonorum operum exercitium, actualem diuinorum præceptorum obseruationem significantibus, aiuntque hominem diuinæ gratiæ auxilio egere, vt benè operetur ac legem diuinam impleat. Esto igitur, potuerint primi parentes in statu innocentiæ naturalem legem vniuersam facilè seruare, & quidem toto tempore viæ, quod tamen à vero alienum opinor, non potuerunt tamen efficaciter & consequenter. An magis potuerunt omnia collectiuè naturalis legis præcepta perpetuò seruare sine Dei gratia; quàm præceptum vetans esum vnius speciei pomi? quis affirmet; at hoc etiam cum auxilio gratiæ non potuerunt consequenter & efficaciter per aliquot dies seruare.

Qui hominem pronunciat hoc aut illud posse sine Dei gratia, non determinans de qua potentia loquatur, vtrùm de physica & antecedente, an de morali, an de consequente, licet multas authoritates & rationes congerat ad id probandum, non lucem sed tenebras fundit: cùm autem se loqui de potentia efficaci & consequente definierit, ne putet se confecisse negotium, vbi ostenderit id esse facile, quandoquidem homo non toties diuina mandata exequitur, aut bona opera exercet, quoties in hoc leue negotium est, nec proinde id potest consequenter licet possit moraliter, vnde si ab auctoritate discesseris, vnicum medium efficax est;quo suadeas posse hominem consequenter & efficaciter, sine Dei gratia, naturalium virtutum actus faciles aliquando exercere, præcepta facilia legis naturalis aliquando seruare, tentationes iis contrarias parùm vehementes aliquando superare, quia scilicet nomine gratiæ significatur beneficium indebitum seu naturalem conditionem excedens, non est autem indebitum homini, nec humanum operandi modum excedit, vt si non semper & constanter, saltem aliquando, ex præscripto rectæ rationis operetur in materia facili & grauioribus difficultatibus explicata. Quod si contendas, hominem sine Dei gratia posse consequenter & efficaciter, etiam virtutum naturalium actus valdè laboriosos aliquando exercere, præcepta legis naturalis etiam ex obiecto vel circunstantiis ad seruandum perdifficilia interdum exequi, quod licet suprà q. 3. art. 2. & 3. negauerim, probabile esse non diffiteor, eadem via incedendum est, dicendo non esse indebitum homini etiam lapso, nec humanum operandi modum excedere, vt etiam in materia ardua & perdifficili aliquando saltem ex præscripto rectæ rationis operetur.

Confirmatur 2. eadem quinta conclusio, quia primi parentes in statu innocentię potuissent consequenter & efficaciter, sine speciali Dei auxilio, seruare præceptum negatiuum certi pomi esum interdicens; quod alienum est à Mente Gelasij loco citato, August. lib. 14. ciuit. cap. 27. Enchirid. cap. 106. & epist. 106. hoc enim præceptum seruari poterat, etiam prout oportebat vt non exciderent à iustitia originali, & vt Adamus eam ad posteros per suam obedientiam transfunderet, sine vllo actu intrinsecè supernaturali, mediante actu virtutis naturalis, quo vellent ex motiuo temperantiæ, obedientiæ, religionis, vel alterius virtutis naturalis, ab esu pomi vetiti abstinere, non dico mediante actu indifferẽti, quod id vellent ex motiuo neutro, aut sine vllo positiuo actu, volũtatis, eá negatiuè se habẽte quia licet ad negatiui præcepti custodiam nullus absolutè voluntatis actus honestus, imò nullus omnino necessarius sit, cùm per negationem seu omissionem actus vetiti præcisè seruetur, non videntur tamen potuisse potentia cõsequente perpetuò seruare hoc præceptum, nisi per aliquem voluntatis actum ex honesto motiuo conceptum ad eius custodiam afficerentur; Ergo, si primi parentes potuerunt efficaciter & consequenter quoscunque naturalium virtutum actus exercere, & quæcũque naturalia præcepta seruare, multò magis hoc nulla vel mediocri difficultate obuolutum implere potuerunt.

Respondet Suarez n. 12. præceptum hoc fuisse quidem naturale materialiter, seu ex parte rei prohibitæ, sed fuisse supernaturale formaliter, quatenus pẽdebat

ex fide, & obedientia debita Deo vt naturam humanam supernaturali modo gubernanti. *Sed hæc* supernaturalitas ad rem nihil facit, licet enim primis parentibus impositum fuerit à Deo vt auctore & prouisore gratiæ, in ordine ad beatitudinem supernaturalem; ab iisque receptum fuerit mediante actu fidei, aut etiam obedientiæ supernaturalis: ad obseruationem tamen eius de qua hic sermo est, nullus huiusmodi actus requirebatur, sed ad summum honestus affectus quo voluntas efficaciter decerneret ab actu vetito abstinere; cum tamen patres citati velint præceptum hoc, etiam supposita gratia ad illius impositionem & acceptationem pertinente, non potuisse potentia efficaci & consequente perpetuò seruari à primis parentibus in statu innocentiæ constitutis, sine speciali Dei adiutorio.

ARTICVLVS VI.

An gratiæ auxilium ad seruandam naturalem legem necessarium, sit ordinis supernaturalis?

MEmineris 1. Per gratiæ auxilium intelligi motus indeliberatos intellectus & voluntatis, seu cogitationes & inspirationes diuinitus in nobis sine nobis ortas, quibus excitamur & adiuuamur ad bene operandum. 2. Propositum seruandi vel totam legem naturalem, vel aliquod præceptum ad eam pertinens alias concipi ex motiuo seu formali obiecto supernaturali, aliàs ex motiuo naturali; prius esse intrinsecè supernaturale, posterius naturale.

1. Conclusio. ad seruandam legem naturalem vniuersam quoad substantiam, id est ita vt eius obligationi satisfiat; nec vllum in eam peccatum admittatur, & quidem toto vitæ tempore, sufficit ex natura rei auxilium naturalis ordinis & quoad substantiam & quoad modum.

Prob. lex naturalis eo ipso quo naturalis est nullum actum supernaturalem præcipit aut prohibet, sed tota materia circa quam versatur naturæ finibus continetur, ergo ad eam seruandam quoad substantiam, etiam toto vitæ tempore, non est necesse interuenire vllum gratiæ supernaturalis auxilium. Vltima conseq. quæ sola probationem aliquam postulat, facilè suadetur quia naturales facultates cum auxilijs gratiæ congeneribus & proportionatis sufficiunt ad actus naturales exercendos & omittendos.

Dixi quoad substantiam & quoad modum, quia licet ex diuina ordinatione auxilia gratiæ actualis quæ conceduntur ad seruandam legem naturalem, etiam quando nullus actus entitatiuè supernaturalis interuenit, sint ordinis supernaturalis quoad modum; quatenus dantur à Deo vt auctore ac prouisore gratiæ in ordine ad beatitudinem supernaturalem, subindéque obtinentur per media supernaturalia, vt per actus virtutum ex genere suo infusarum, per susceptionem Sacramentorum, nec dentur ad seruandam diu legem naturalem vniuersam, nisi dependenter à præuia infusione gratiæ formaliter sanctificantis, vt prob. sequenti art. id tamen per accidens se habet ad illa auxilia, & ad naturalis legis custodiam, cum spectata rei natura tribui possint à Deo vt auctore ac prouisore naturæ in ordine ad beatitudinem naturalem, ac per media naturalia, id est ad ordinem supernaturalem non pertinentia.

2. Conclusio. ad seruandam naturalem legem quoad modum, id est ita vt eius obseruatione gratiam & gloriam de congruo vel de condigno promereamur, aut nos ad gratiam aliquo modo disponamus, necessarium est auxilium gratiæ ordinis supernaturalis.

Prob. quia vt sic impleatur lex naturalis vniuersa, vel aliquod eius præceptum, necesse est in illius obseruatione interuenire aliquem actum supernaturalem, vt affectum seu propositum obtemperandi ex motiuo supernaturali elicitum, adeóque auxilium eiusdem ordinis quo naturales facultates eleuētur & roborentur ad eum efficiendum: quandoquidem nullo alio actu quàm intrinsecè & entitatiuè supernaturali gratiam, & gloriam siue de condigno, siue de congruo promereri, aut ad gratiam aliquo modo nos præparare possumus.

Infer; omnia gratiæ auxilia quæ ad seruandam legem naturalem conferuntur, supernaturalia sunt quoad modum: quoad substantiam verò supernaturalia illa sunt quæ tribuuntur ad eam seruandam cum aliquo actu supernaturalis ordinis: & è conuerso naturalia illa sunt quæ tribuuntur ad eam implendam sine vllo actu ordinis supernaturalis.

ARTICVLVS VII.

An etiam gratia formaliter sanctificans ad implendam legem naturalem necessaria sit?

QVæstio hæc non instituitur de quolibet naturalis legis præcepto, cùm enim aliqua supernaturalis ordinis præcepta, vt credendi, suscipiendi Sacramenta baptismi & pœnitentiæ, seruentur à peccatoribus, multò magis aliqua naturalis ordinis ab iis quoque impleri possunt; sed de lege naturali collectiuè sumpta, vel etiam diuisim de quibusdam eius præceptis difficillimis. Item sermo est de custodia legis naturalis quoad substantiam, vitando omnia saltem grauia peccata aduersus illam: non verò quoad modum, exercendo aliquem actum de condigno, vel de congruo gratiæ & gloriæ meritorium, aut per se disponentem ad gratiam.

1. Conclusio. Adoptionis gratia necessaria est ad omnia collectiuè naturalis legis præcepta, sine graui lapsu per notabile seu longum tempus obseruanda; notabile autem seu diuturnum tempus hic censendum est, quod sufficit vt quis simpliciter denominetur factor legis; quod non videtur respectu omnium æquale esse, sed inæquale pro diuersitate statuum, multitudine vel paucitate tentationum & occasionum peccandi, vt aduertunt Suar. lib. 1. c. 27. num. 35. & Mæratius disp. 1. sect. 18. n. 6. Ita Mæratius, Suarez, Vasquez, & alij cum S. Thom. q. 109. art. 8. & Scoto dist. 18. q. 1. Dissentiunt Bonauentura, Marsilius, Gabriel, Durandus, Abulensis, & vt videtur Richardus.

Prob. 1. ex Scriptura, Thren. 2. *Peccatum peccauit Ierusalem, propterea instabilis facta est*, vbi peccato tribuitur instabilitas in custodia diuinę legis. Et Ps. 1. comparatur impius, *Pulueri quem proijcit ventus à facie terræ*, ob inconstantiam & mobilitatem in semel arrepto iustitiæ sectandæ proposito; & Psalm. 34. *Via illorum tenebræ & lubricum*, id est in eorum moribus tam frequentes sunt animi lapsus, quàm in via lubrica & tenebrosa corporis casus. His autem locis etsi sermo fit de lege diuina vniuersè, maximè tamen de naturali aduersùs quam cupiditates, quibus peccatores vt vento puluis abripiuntur, potissimum sæuiunt, quod si status peccati homines adeò imparatos & inhabiles efficit ad exequenda naturalis legis præcepta; ergo status gratiæ oppositus ad eius custodiam necessarius est. Ioan. 15. *Si quis in me non manserit*, per fidem viuam, *mittetur foras sicut palmes & arescet*, peccata multiplicando. Rom. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei*, Hoc est, non alij quàm filij Dei adoptiui gratiæ motionibus ita reguntur, vt ab omni graui peccato Diu abstineant: & ibidem, *Qui secundùm carnem sunt, quæ carnis sunt sapiunt, qui verò se-*

mundum spiritum; quæ sunt spiritus sentiunt; qui in carne sunt, Deo placere non possunt. Quibus autem Spiritus sanctus non inhabitat, hi sunt in carne iuxta hæc ibi, *Vos autem in carne non estis, si tamen spiritus Dei habitat in vobis.* Et Rom. 2. *Factores legis iustificabuntur*; Sermo est de lege naturali Iudæis & gentibus communi, vt liquet ex textu, & de iustificatione supernaturali, qua homo Dei filius adoptiuus & regni cęlestis hæres efficitur, cum ibi dicatur factores legis iustificari, & vi iustificationis huius salutem consequi, quam sine adoptionis gratia nemo consequitur. Dicit autem Apostolus interprete August. lib. de spiritu & litera, c. 26. factores legis iustificari, *Vt sciamus aliter eos non esse factores legis nisi iustificentur, vt non iustificatio factoribus accedat, sed vt factores legis iustificatio pracedat.* Qua ex doctrina manifestè sequitur nunquam hominem seruare legem naturalem quomodo seruanda, est, vt eius factor seu obseruator denominari simpliciter possit, permanendo in statu peccati: sed prius eum iustificari quàm illam hoc modo custodiat. Vt autem aliquis simpliciter ac sine addito naturalis legis factor denominetur, necessarium est vt omnia eius præcepta, quoties seruanda occurrunt, sine graui lapsu exequatur, diuturno seu notabili tempore. Cæterum hic inuenio potius authoritatem Augustini quàm Apostoli, à cuius mente hanc interpretationem alienam puto.

Prob. 2. ex concil. *Carthag.* epist. ad Innocentium primum, quæ est 90. inter Augustin. vbi habetur, *Per gratiam qua Christiani sumus liberum arbitrium à concupiscentiarum dominatione liberari.* Idemque tradunt, *Mileuitanum.* can. 3. & 5. *Arausic.* 2. can. 13. *de gratia iustificationis, & gratia baptismi.* Concilia hæc per gratiam qua nos præseruari aiunt à concupiscentiis & peccatis, neque solam actualem, neque solam habitualem intelligunt, sed vtramque, adeóque per vtramque nos præseruari volunt, per habitualem quidem remotè, per actualem verò proximè, vt infrà declarabitur.

Prob. 3. ex patribus vt *August.* lib. de spiritu & litera, cap. 26. citato, & cap. 14. vbi probat fidem quæ per dilectionem operatur esse necessariam ad seruanda omnia præcepta decalogi, & sine hac gratia legem decalogi esse literam occidentem; & libro de Catechizandis rudibus cap. vlt. vbi ait: *Non implere legem nisi qui dominum acceperit Spiritum Sanctum Patri & Filio æqualem*; Putà non solùm vt motorem, sed vt internum habitatorem, quod fit per infusionem gratiæ habitualis. Itidem lib. 1. de Gratia Christi, cap. 8. lib. de corrept. & gratia cap. 2. & epist. 95. licet aliqui putent August. loqui de naturalis legis obseruatione, quatenus includit perfectam Dei vt auctoris gratiæ dilectionem. *Gregor.* Homil. 11. in Ezechielem *Peccatum quod per pœnitentiam non deletur, suo pondere in aliud trahit.* Adde Auctorem imperfecti in Matthæum homilia 37. *sicut nauis*, inquit, *fracto gubernaculo illuc ducitur vbi tempestas voluerit, sic & homo, diuinæ gratiæ auxilio perdito per peccatum, agit quod non vult, sed quod Diabolus vult.*

2. Conclusio. Gratia hæc non est homini ad seruandam legem naturalem necessaria ex natura rei præcisè, id est spectata præcisè conditione operis præstandi, & hominis id præstituri.

Prob. quia nec ad id necessaria est vt principium physicum, nec vt principium morale, nec vt conditio sine qua non. 1. *Pars* Prob. quia gratiæ formaliter sanctificantis habitus nec per se physicè influit in actus virtutum naturalium; cùm per se non sit operatiuus, nec per habitus supernaturales fidei, spei, charitatis & virtutum moralium infusarum, per quos vt potentias connaturales operatur; sed solæ potentiæ naturales cum acquisitarum virtutum habitibus in eos sic influunt. 2. *Pars* Prob. quia gratia adoptionis, cùm sit habitus in animæ substantia proximè residens per se non mouet ad vllum præceptum implendum, & licet subinde moueat ad naturalis legis custodiam per motiones supernaturales ipsi congeneres & proportionatas, & per actus virtutum infusarum, quibus præceptorum naturalium obseruatio imperatur, hæc tamen motio ad naturalem legem implendam ex natura rei necessaria non est, sed sufficiunt naturalis ordinis motiones. 3. *Pars.* Prob. quia potest Deus homini adoptionis gratia destituto, & mortalis peccati macula inquinato, concedere auxilium internæ vocationis seu motionis, qua efficaciter moueatur & applicetur ad naturalis legis custodiam, eamque reipsa totam custodiat etiam toto vitæ tempore sine vllo peccato; alioqui nec homo in puræ naturæ statu, nec infidelis ante conuersionem & iustificationem cum diuinæ gratiæ auxilio, naturalem legem vel tota vita, vel diuturno tempore implere possent.

3. Conclusio. gratia formaliter sanctificans ad totam legem naturalem sine graui lapsu per longum tempus custodiendam prærequiritur, quatenus ex diuina ordinatione necessaria est ad habendum spiritum gratiæ interioris, excitantis & adiuuantis, sine cuius influxu ita obseruari non potest. Ita Maratius, Suarez, & alij communiter, & *Prob.* quia cùm necessaria sit vt Conclus. 1. ostensum est, nec necessitas hæc ex natura rei præcisè oriatur, vt Conclus. 2. prob. consequens est vt ortum habeat ex diuina ordinatione, qua statuerit homini adoptionis gratia destituto efficacis gratiæ auxilium ad seruandam legem naturalem sine graui lapsu non impertiri, nisi gratiam hanc vel in Sacramento vel extra consequatur; ita vt in tempore priùs sit hominem diuina vocatione præuentum & adiutum præparare se ad iustificationem, eámque reipsa consequi, vel ex opere operantis per actum perfectæ charitatis, vel ex opere operato per Sacramenta baptismi aut pœnitentiæ, quam efficacis gratiæ auxilium ad seruandam diu legem naturalem sine graui culpa ei offerri; & in æternitate priùs fuerit Deum præuidere illius iustificationem, quàm suo decreto illi præparare gratiam efficacem ad legem naturalem ita seruandam.

Itaque adoptionis gratia in diuturnam legis naturalis obseruationem moraliter influit, non proximè & per se, sed remotè per auxilia efficacis gratiæ, ad quæ habenda medium necessarium est non ex rei natura præcisè, sed ex diuino beneplacito, vel vt loquitur Suar. lib. 1. cap. 27. nu. 18. quam obtinendi principale fundamentum & ratio est. Hæc ex communi sententia.

Maratius verò aliter exponit, aitque gratiam formaliter sanctificantem ad seruandam diu legem naturalem sine graui delicto, ex diuino beneplacito necessariam esse, quia statuit Deus homini ea destituto, & tamen auxilio internæ vocationis ad implendam legem naturalem sic vtenti, vt omne graue peccatum in illam deuitet, Spiritum compunctionis vi cuius reipsa pœnitentiam agat, & iustificetur, priùs infundere, quàm legem hanc ita impleuerit per longum tempus, id est, sufficiens vt simpliciter ac sine addito factor eius denominetur; seu non relinquere hominem illum in statu peccati, nec differre vocationem efficacem cuius beneficio conuertatur & iustificetur, donec præcepta omnia naturalis legis occurrentia sine graui peccato diu seruauerit; vt impleantur hæc Prophetæ, *Suauis Dominus vniuersis, & miserationes eius super omnia opera eius.*

4. Conclusio. Dei ordinatio qua statuit non dare homini peccatori gratiam efficacem ad custodiendam per longum tempus naturalem legem sine graui peccato, nisi iustificetur, fundamentum habet in statu peccandi.

Prob. 1. de peccato mortali actuali, quia homo per quodcunque graue peccatum, etiam in legem naturalem, positiuè indignus efficitur & quidem in totam æternitatem, omnibus gratiæ diuinæ auxiliis, etiam ad seruanda præcepta legis naturalis; ergo congruum est vt ei non dentur ad ea omnia quoties occurrunt sine graui peccato adimplenda, nisi hanc indignitatem mortalis peccati maculam in qua fundatur à se remoueat, quod nonnisi per iustificationem consequi potest.

Prob. 2. quia procliue est hominem, ex quo per mortale peccatum auersus est à Deo, etiam vt naturæ authore, & conuersus est ad creaturam, suum finem vltimum si non formaliter & expresse, saltem virtualiter & interpretatiuè in ea constituendo; abyssô abyssum inuocante, in deteriùs præcipitem agi, & creaturæ magis quàm Deo adhærere, proindéque naturalem legem violare, ac Deum vt naturæ authorem offendere; vt constat tum ex citatis conclus. 1. Scripturæ locis, tum ex quotidiana experientia.

Prob. 3. quia nunquam, vel rarò contingit hominem in omnibus occasionibus per longum temporis interuallum se offerentibus mortale peccatum carere, nisi caueat ex generali proposito abstinendi ab omni huiusmodi culpa, & non tantùm ex priuatis motiuis, aut rationibus, pro varietate tentationum se offerentium, vt docet Cyprianus lib. de mortalitate sub initium, atque generale propositum abstinendi ab omni lethali peccato, cùm supponat vel includat odium omnis huiusmodi culpæ, vel quia Deo displicet, vel quia peccatorem subiicit pœnis diuinitus infligendis, vel quia deficit à rectæ rationis præscripto, vel ob aliud honestum motiuum; si non absolutè, saltem connaturaliter infert voluntatem efficacem iustificandi se à peccati mortalis præteriti macula, cùm hæc sit ipsum mortale peccatum quod physicè præteriit, quatenus moraliter & habitualiter perseuerat: nec minùs hominem deformet, ac inimicum Dei & pœna dignum faciat, quàm actualiter existebat. Lege S. Tho. 1. 2. q. 109. art. 8.

Prob. de peccato originali, quia cùm gratiæ auxilium ad seruandam legem naturalem homini detur in ordine ad Deum, vt finem supernaturalem, putà vt eam custodiendo remoueat peccatum incompossibile cum gratia adoptionis quæ est semen gloriæ, homo autem per orgin. peccatum à Deo sic spectato auertatur: consentaneum est ipsi non tribui auxilium gratiæ efficacis ad eam diuturno tempore sine graui lapsu custodiendam, priusquam ab originalis peccati macula emundetur. Item homo per originale peccatum positiuè indignus est gratiæ auxiliis naturalis ordinis, saltam quatenus extrinsecè, seu ex diuina ordinatione, ad æternam gloriam conducunt.

Infer. 1. homo in mortale peccatum lapsus, aut iustificatur priùs quam longum seu notabile tempus effluxerit, aut nouo lethali peccato naturalem legem infringit: si enim nullo huiusmodi peccato eam violaret, spiritu compunctionis præuentus & adiutus pœnitentiam ageret & iustificaretur.

2. Ad seruanda omnia naturalis legis præcepta sine graui delicto per longum tempus, necessaria est fides Theologica & per se infusa, quandoquidem ad id necessaria est adoptionis gratia quæ illam supponit; Imò certius est ad id prærequiri fidem quàm adoptionis gratiam, vt docet Suarez lib. 1. cap. 27. nu. 18. 14. & 15.

Obiectiones.

OB. 1. Patres aduersùs Pelagium definientes gratiæ diuinæ adiutorium ad seruandam naturalem legem necessarium esse, de sola gratia actuali sanctas cogitationes & inspirationes complectente loquebantur, non etiam de habituali per quam formaliter iustificamur, quam gratiam remissionis peccatorum nominabant; Ergo gratia hæc ex mente patrum ad custodiam legis naturalis necessaria non est.

Resp. dato ant. neg. Conseq. certabant enim Patres cum Pelagio, de principio actiuo per se proximè concurrente ad obseruationem legis naturalis, & victoriam tentationum ei contrariarum, cuiusmodi est auxilium sanctæ cogitationis & inspirationis, non etiam habitualis gratia; & cùm Pelagius contenderet ad eam seruandam etiam toto vitæ tempore sine graui peccato sufficere naturales vires liberi arbitrij sine vllo gratiæ subsidio, patres è conuerso asserebant eas ad hoc præstandum non sufficere sine auxilio interioris motionis, id est, cogitationum & inspirationum quibus à malo reuocamur & ad bonum impellimur, quod non impedit quin patres censuerint & docuerint habitualem gratiam qua iustificamur, quo modo diximus, necessariam esse ad seruanda omnia collectiuè naturalis legis præcepta diuturno tempore. Non concessi Anteced. quia cum Patres eam gratiam astruerent quam inficiabantur Pelagiani, & hi reiicerent omnem internam gratiam, tum habitualem, tum actualem, saltem vt necessariam ad bene operandum, Patres vtriusque necessitatem asseruerunt.

Ob. 2. sequitur ad superandas singulas graues tentationes naturali legi aduersantes & consequenter ad seruanda singula præcepta difficilia necessariam esse fidem & sanctitatem: Atqui hoc absurdum est. Ma. Prob. quia Patres eandem gratiam ad superandam grauem tentationem, & ad diu viuendum sine graui peccato requirunt, cum perinde ad primum sicut ad secundum gratiam Christi necessariam esse pronunciant. *Min. Prob.* quia hoc posito nec infideles vllam grauem tentationem possent vincere priusquam ad fidem venirent, nec fideles priusquam iustificarentur; at Polemon adhuc infidelis, audita Xenocratis oratione, à luxuriæ dominatu liberatus est, teste August. epist. 103. neque tentationem hanc alteri succumbendo vicit, cùm Augustinus eius victoriam non humano operi, sed diuino tribuat. Idem lib. de gratia Christi cap. 14. scribit Deum speciali auxilio conuertisse voluntatem Assueri licet infidelis in fauorem Esther & filiorum Israël; & lib. de potentia cap. 27. Dei donum esse cùm hæreticus pro veritate aliqua fidei mortem sustinet; Ergo supponit hæreticum seruare posse etiam supernaturale præceptum subeundæ mortis ad tuendas fidei veritates. Item fidelis adhuc peccator in martyrium consentire potest. Ergo multò magis in obseruationem ardui præcepti ad naturæ legem pertinentis.

Resp. Nego sequelam, quia diuturna vita innocens multò excellentius donum est, quàm victoria vnius vel alterius grauis tentationis: & quò insignius est, eò maior est indignitas in infidelibus & peccatoribus ad id percipiendum. Ad probationem, licet patres non modò ad diu viuendum sine graui peccato, sed etiam ad superandas singulas graues tentationes, gratiam Christi necessariam esse definiant, hinc tamen non sequitur ipsos eandem omnino gratiam ad vtrumque requirere cùm expressè dicant ad primum requiri *gratiam qua Christiani sumus gratiam iustificationis & baptismi, fidem quæ per*

dilectionem operetur, non etiam ad secundum.

Ob. 3. peccatores fideles & infideles, quoad potentiam implendæ legis naturalis pares essent, quod incongruum est.

Resp. licet in hoc pares sint, quòd neutri legem naturalem vniuersam sine graui peccato per longum tempus implere possint, in eo tamen fideles præualent infidelibus, quòd his priusquam ad fidem venerint, regulariter & ordinariè non concedantur efficaces gratiæ ad superandas grauiores tentationes, quæ tamen fidelibus antequam iustitiam recuperauerint, indulgeri solent; saltem si aliquas extraordinarias & atrocissimas excipiamus, quarum victoria iustorum propria videtur, vt quæ deterrent à martyrio, ad quod consummandum status gratiæ, aut etiam perfectæ charitatis actus prærequiri videtur. *Ratio* huius discriminis est, quòd fides hominem armet ac præmuniat contra tentationes, tum quia per eam, & orationem ex ea profectam impetrat auxilia gratiæ, tum quia potentiores cogitationes quibus præuenitur & adiuuatur ad tentationes superandas, ex ea tanquam armamentario depromuntur, in eaque fundantur, iuxta hæc 1. Petri 3. *Cui resistite fortes in fide*, & Ephes. 6. *in omnibus sumentes scutum fidei*; ex quo etiam inferendum est, peccatorem fidelem posse cum auxilio diuinæ gratiæ totam legem naturalem diutius seruare sine graui culpa, quàm infidelem. *Dixi* regulariter & ordinariè, quia subinde contingit Deum ex speciali prouidentia & misericordia, homini adhuc infideli munimentum efficacis gratiæ impertiri, ad debellandam aliquam tentationem etiam vehementem & ad superandam difficilem tum in ordine ad eius salutem, vt sit minùs indispositus ad gratiam fidei recipiendam, tum in ordine ad bonum fidelium, vt eius exemplo ad bene operandum incitentur, aut in fide confirmentur; quod videre est in exemplis in præced. obiectione allatis. Hinc Paulus licet identidem repetat infideles multis peccatis sordescere, nusquam tamen negat eos iuuari speciali auxilio ad tentationes superandas. Suar. lib. 1. cap. 27. num. 27. & seq.

Nota. 1. licet temporis interuallum, intra quod peccator fidelis totam legem naturalem sine graui delicto seruare potest, absolutè ac in se spectatum, breue sit & insufficiens ad eum denominandum factorem legis, longum tamen est si comparetur cum tempore quo infidelis id præstare potest, quia longius eo est. 2. *licet* temporis spatium intra quod homo sanctific. gratiam adeptus cum ordinariis iustitiæ statui gratiæ auxiliis, omnia naturalis legis præcepta occurrentia sine graui delicto implere potest, sit longum si absolutè & in se spectetur, vt pote notabile ac sufficiens ad eum denominandum factorem legis; & si comparetur cum eo tempore quo peccator, etiam fidelis, id præstare potest; quia vberiora sunt ordinaria auxilia fidei viuæ quàm mortuæ: breue tamen est si conferatur cum tota vita, vel cum eo temporis interuallo, intra quod homo non potest consequenter & efficaciter perseuerare sine maioribus & specialioribus gratiæ auxiliis, quæ Deus non negat facienti quod in se est cum generalibus & ordinarijs. Suar. lib. 1. cap. 27. n. 30. & 31.

Ob. 4. si ex citatis Scripturæ, Conciliorum & Patrum locis rectè concluditur ad seruanda omnia collectiuè naturalis legis præcepta per longum tempus, requiri auxilium ex fide Theologica & per se infusa, & ex gratia formaliter sanctificante; pariter concluditur requiri auxilium eiusdem cum hac gratia & fide ordinis, adeoque intrinsecè supernaturale: atqui nec ex rei natura, nec ex diuina ordinatione auxilium hoc ad obseruationem legis naturalis, quæ actibus naturalis ordinis tota continetur, necessarium est.

Resp. 1. Nego sequelam, solum enim sequitur fidem Theologicam & gratiam adoptionis esse medium necessarium ad obtinenda gratiæ actualis auxilia, sine quibus lex naturalis non impleretur; ex quo non bene concluditur eiusdem esse cum illis ordinis, adeoque entitatiuè supernaturalis; Si quidem propter fidem, & orationem ex fide conceptam, & sanctificantis gratiæ statum, multa naturalia beneficia homini conferuntur, vt pluuia, sanitas, scientia, &c. *Non vidi iustum derelictum & semen eius quærens panem*, Psalm. 36. Nihil ergo vetat fidem & orationem Christianam, gratiamque adoptionis, licet quoad substantiam supernaturales sint, ex diuina ordinatione media esse ad obtinendum gratiæ auxilium quoad substantiam naturale; cùm præsertim homini conferatur relatiuè ad finem substantialiter & intrinsecè supernaturalem, putà gratiam adoptionis, & æternam gloriam. *Ideoque August.* vtriusque generis motionibus tentationum naturalis legis obseruationi repugnantium impetus frangi significat; libris enim contra Pelagianos præcipuè loquitur de auxiliis intrinsecè supernaturalibus, aliis verò locis vt lib. 9. cap. 8. 9. 10. memorat etiam specialia auxilia, intrinsecè seu quoad substantiam naturalia, & solùm quoad modum supernaturalia, putà quia dantur vltrà naturalem hominis & aliarum omnium causarum naturalium actiuitatem, adeóque supra naturæ debitum; item quia sunt effectus fidei & orationis Christianæ, gratiæque adoptionis, & quia tribuuntur relatiuè ad finem seu beatitudinem supernaturalem. Suar. lib. 1. cap. 27. num. 22.

Resp. 2. licet ad seruandam legem naturalem quoad substantiam, & ita vt eius obligationi satisfiat, vitando etiam peccata leuia & venialia contra ipsam, motiones ordinis supernaturalis ex rei natura necessariæ non sint, cùm tota hæc lex ita seruari & perfici possit per solos actus naturales, ad quos exercendos eiusdem ordinis auxilium sufficit; nec ex citatis script. Conciliorum & Patrum locis præcisè sequatur, aliquas huius generis motiones ad omnia eius præcepta sine graui lapsu per diuturnum tempus implenda, ex diuino beneplacito necessarias esse; spectata nihilominus eorum mente, hominisque ad supernaturalem æternæ gloriæ finem deputatione, verisimilius est nunquam ab homine diu custodiri præcepta omnia naturalis legis occurrentia sine graui delicto, quin motionibus supernaturalibus ad ea seruanda præueniatur & adiuuetur, stando in lege Dei ordinaria, ita Suarez loco cit. num. 24. & *prob.* 1. quia magis proportionatæ sunt mediis per quæ obtinentur, putà fidei Christianæ, orationi ex ea conceptæ, & gratiæ adoptionis; & fini ob quem conceduntur, putà æternæ vitæ, 2. *quia* sunt magis efficaces & fructuosæ, cùm naturales ad æternam gloriam solùm conducant negatiuè, procurando fugam peccati, quod est obex gratiæ, & consequenter gloriæ; cuius gratia semen & pignus est; supernaturales autem ad eam conducant positiuè, procurando actus intrinsecè supernaturales, quibus homo gratiam & gloriam condignè vel congruè mereatur, aut ad gratiam se disponat. Qui ergo per longum temporis interuallum naturalia præcepta omnia sine graui peccato exequitur licet subinde operetur ex consideratione solius naturalis honestatis, & affectu illi proportionato, adeóque ex auxilio gratiæ quoad substantiam naturali; sæpius tamen operatur & resistit tentationibus, apprehendendo scutum fidei, & induendo ar-

maturam Christi sanguine purpuratam, hoc est ex altioribus & æternis motiuis, affectuque illis proportionato, adeóque ex auxilio gratiæ quoad substantiam supernaturali; quæ dona sicut ad nostram salutem per se conferunt, ita & sub merita Christi per se cadunt.

Ob. 5. infideles ante conuersionem, & peccatores fideles ante iustificationem, impotentes essent ad seruandam legem naturalem.

Dist. Impotentia physica & antecedente, *Nego*: impotentia morali & consequente, concedo: homo enim etiam destitutus omni auxilio gratiæ tum efficacis, tum sufficientis seu inefficacis, manet physicè potens ad seruanda omnia naturalis legis præcepta toto vitæ tempore sine vllo delicto etiam veniali, ita vt illi liberum sit ea sic seruare, & quod ita non seruet ad prauum liberi arbitrij vsum referendum sit. Si enim homo esset conditus in puris naturalibus adeóque careret omni gratię subsidio, adhuc lex naturalis eadem illi præciperet & prohiberet quæ modo iubet & prohibet, nec tamen iuberet impossibilia physicè & antecedenter; & homo naturalis legis pręcepta transgrediens adhuc peccaret, nec tamen peccaret etiam leuiter & venialiter, omittendo actum ad quem ponendum, vel ponendo actum ad quem omittendum physicè impotens existeret.

Ob. 6. homo in statu puræ naturæ careret fide Theologica, & oratione in ea fundata, & adoptionis gratia, & tamen haberet specialia auxilia cum quibus posset moraliter & consequenter naturalia omnia præcepta sine graui peccato per longum tempus, imò tota vita seruare: Ergo nec infideles licet his omnibus careant, nec peccatores fideles licet careãt adoptionis gratia, destituuntur iisdem auxilijs, adeóque similiter possunt naturalem legem seruare.

Resp. dato antecedente, quia id consentaneum est diuinæ prouidentię circa hominem in eo statu constitutum, nego conseq. quia non sequitur si Deus statuit negare homini naturam lapsam obtinenti, & ad æternam gloriam deputato, auxilia gratiæ efficacis ad omnia naturalis legis præcepta diu obseruanda, statuisse pariter eadem negare homini pura in natura consistenti, & non nisi ad finem ei proportionatum ordinato, vt constat ex dictis conclus. 3. *Cæterum.* quãdo dicitur hominem in puræ naturæ statu conditum, habiturum fuisse gratiæ congeneris & proportionatæ auxilia ad seruandam legem naturalem, id non est ita accipiẽdum quasi homo ille in puris naturalibus omnino maneret; quando quidem pura natura omne donum gratuitum, & naturæ indebitum excludit, sed hoc sensu quod nec esset integritatis dono rectificatus, nec ad supernaturalem æternæ gloriæ finem ordinatus, sed solùm quibusdam auxilijs specialibus, & simpliciter indebitis, ad seruandam naturæ legem, & consequendam naturalem beatitudinem præmunitus. Vide supra art. 6. p. 1.

Ob. 7. homo in mortale peccatum lapsus, si non statim, saltem paulò post teneretur, & quidem sub mortali, ad agendam pœnitentiam & consequendam iustificationem, ne alioqui versaretur in periculo grauiter peccandi aduersus legem naturalem. Neque refert quod, nonobstante peccati macula, remaneret physicè potens ad omnia naturalis legis præcepta sine graui lapsu toto vitæ cursu implenda, quia vt iudicet se reipsa id non præstiturum, satis est quòd careat efficacis gratiæ auxiliis, adeoque potentia consequente, qua ita id possit, vt reipsa id præstiturus sit.

Resp. nego sequelam, quia soli Deo notum est quantum sit temporis interuallum, post quod elapsum non potest homo consequenter & efficaciter seruare legem naturalem sine graui culpa, nisi Deo reconcilietur. Arbitrior tamen efficaciter hinc concludi, hominem qui lethali peccato se obstrinxit, teneri ex natura rei, & quandiu habet conscientiam conformem rebus, nec ignorantia probabili excusatur, salutarem & qua mediante iustificetur pœnitentiam agere, non quidem paulò post, sed elapso illo temporis spatio de quo prudenter dubitari non possit an longum & notabile sit. *Dixi*, ex natura rei, &c. quia excusari potest insistendo probabili sententiæ quæ contrarium tuetur.

Ob. vltimò, homo scire poterit se esse in gratia reclamante Spiritu sancto Ecclef. 9. *Nescit homo vtrum amore an odio dignus sit.* Potest enim scire se per longum tempus naturalem legem graui peccato non violasse.

Resp. nego sequelam, 1. *quia* non potest esse certus se longo temporis interuallo nunquam grauiter deliquisse, saltem per consensum & culpabilem negligentiam in legem naturalem, 2. *quia* doctrina hæc de necessitate gratiæ sanctificantis ad seruandam per longum tempus legem naturalem sine graui lapsu, non est omnino certa & explorata, cùm graues aliqui doctores conclus. 1. citati eam non sequantur, quorum opinio nec hæretica, nec erronea est; & scripturæ, conciliorum ac patrum loci ad eam statuendam adducti solutionem patiantur.

ARTICVLVS VIII.

Quæsita duo de cogitatione practica.

Qværes 1. an cogitatio quæ voluntatis consensum in actum virtutis acquisitæ, vel in victoriam tentationis naturali legi repugnantis impetrat, semper eum impetret mediante præuia eius motione; putà excitando in eo motum aliquem repẽtinum suauitatis, timoris, &c. quo impellatur ad actum virtutis exercendum, vel ad tentationem superandam.

Dico 1. id saltem vt plurimum contingere: quia omnis cogitatio moraliter practica per se vim sufficientem habet ad ingenerandum voluntatis motum quo inflectatur ad consentiendum; & etiamsi supponeremus motum huiusmodi per cogitationem præcisè non excitari, vel defectu virtutis, vel occursu impedimenti, credendum nihilominus esset eum, supposita cogitatione tanquam conditione præuia diuinitus immitti.

Dico 2. Probabile est cogitationem congruam interdum consensum obtinere per se præcisè, sine vllo intermedio motu quem in voluntate procreet, & quo illam trahat ad consentiendum, quia hic modus inferendi consensu possibilis est, nec eo admisso quicquam sequitur vel rationi, vel conciliorum aut patrum doctrinæ repugnans. Ita *Maratius* tract. de gratia disp. 1. sect. 17. n. 6. & par ratio est cogitationis qua homo vocatur & allicitur ad actus virtutum per se infusarum, & ad victoriam tentationum aduersus præcepta supernaturalia, vt idem monet.

Quæres 2. an detur aliqua cogitatio dictans hoc aut illud agendum esse, quia præceptum vel saltem honestum est, hoc aut illud omittendum esse, quia vetitum aut saltem indecens & imperfectum est, quæ sit omnino speculatiua moraliter, id est quæ nec moueat voluntatem ad id faciendum vel omittendum, nec sit apta mouere affirmat *Maratius* disp. 1. sect. 16. nu. 4. & *dicit* 1. cogitationem quæ mouet aut mouere potest voluntatem ad bene operandum, vt pote practicam, ad gratiam Christi referendam esse: cogitationem verò quæ nec mouet, nec mouere apta est ad bene operandum, vt pote speculatiuam, ad gratiam non pertinere, nisi detur vltra sufficientiam, vt mox

explicabitur. *Dicit*.2.cogitationem hanc purè speculatiuam moraliter, nihilominus ad potentiam physicam & antecedentem, proindéque ad libertatem sufficere, ita vt ea posita homo sit plenè & completè potens ad operandum,& per eum stet, si non consentiat in boni prosecutionem & mali fugam, quia cogitatio hæc bonum vt prosequendum, malum vt fugiendum sufficiēter repræsentat. *Dicit*. 3. Si datur cogitatio minima, speculatiuam minimam necessariam esse ac sufficere ad consensum & libertatis vsum circa boni prosecutionem & mali fugam, si autem nulla datur minima cogitatio, sed quælibet magis & magis in infinitum decrescere ac remitti potest, nullam dari speculatiuam quæ non sit plusquam sufficiens ad prædictum consensum & vsum, quia quantumlibet tenuis & remissa sit, diuisibilis est in duos gradus, quorum prior sufficit, quia sufficienter bonum vt prosequendum, malum vt fugiendum voluntati ostendit, vt illud si velit appetat, hoc si velit abnuat. *Dicit* 4. minimam cogitationem speculatiuam, si datur, non esse gratiam quia cùm tota necessaria sit ad complendam hominis potentiam physicam & sufficientem ad bene operandum, tam connaturaliter debetur homini quàm hæc potentia; si autem repugnat minima, nullam dari quæ non sit partim indebita, proindéque gratia, nempè quatenus est plusquam sufficiens ad inferendum consensum & libertatis vsum. *Dicit*. 5. nunquam contingere vt homo cum hac præcisè cogitatione in bonum consentiat, licet cum ea præcisè id antecedenter & physicè possit.

Sed patior difficultatem *in* 1. *dicto* quatenus eo asseritur omnem cogitationem mouentem, aut aptam mouere ad bene operandum, esse gratiam, de quo supra qu.1.art.5. & dari cogitationem sufficientem ad impetrandum voluntatis consensum in bonum, quæ tamen non sit apta mouere voluntatem ad consentiendum. Quomodo enim apta & sufficiens est ad inferendum voluntatis consensum, nec tamen apta & sufficiens est ad excitandum in voluntate motum, quo trahatur ad consentiendum, cum præsertim cogitatio quæ consensum reipsa impetrat, voluntatem reipsa trahat præuia motione ad consentiendum, vt ipse docet, sect. 14.n. 7. *Item in* 4. *dicto* quatenus eo asseritur cogitationem moraliter speculatiuam; prout excedit gradum sufficientem ad libertatis vsum circa boni prosecutionem & mali fugam, per se intrinsecè gratiam esse, quia indebita est; cùm ex rei veritate, & eius doctrina, vt aliquid gratia sit, sumendo gratiam more scripturæ, conciliorum & Patrum, quomodo hîc sumitur, non sufficiat quòd sit indebita, sed prætereà requiratur vt conferat ad æternam gloriam; quia omnis gratia sic accepta datur ob merita Christi passi & mortui, per quæ nihil datur nisi quod confert ad salutem cum ex Aug. epist. 105. *Christus non pro nullis vt comderentur, sed pro impiis mortuus sit vt iustificarentur*, cogitatio autem moraliter speculatiua, putà quæ nec mouet, nec mouere apta est ad bene operandum, per se non conferat ad æternam gloriam, vt idem supponit & docet. Item *in dicto* 5. Si enim homo cum sola cogitatione moraliter speculatiua est completè potēs ad bene operandum, quidni aliquando contingat ipsum bene operari? quo fundamento admittitur in homine viatore potentia sufficiens & antecedens quæ nunquam omnino sit efficax, & consequens? quodnam est tantum & tam perpetuum impedimentum, ratione cuius homo viator cum hac cogitatione possit bene agere, nec tamen vnquam bene agat instar damnatorum?

QVÆSTIO V.

De necessitate Gratiæ ad actus & præcepta ordinis supernaturalis.

Art. 1. de actibus virt. Theolog.

P. 1. De actu fidei.

PElagiani concedebant ad cognoscēda fidei mysteria tum diuinam reuelationem, tum sufficientem eius propositionem prærequiri. 1.*Pars*.prob.1.ex scriptura 1. Cor. 2. *Loquimur Dei sapientiam in mysterio quæ abscondita est, quam nemo principum huius sæculi cognouit &c.* Mat. 16.*Beatus es Simon Barjona, quia caro & sanguis non reuelauit tibi, sed Pater meus qui in cælis est.* Prob.2.quia per fidei mysteria intelliguntur eæ veritates quæ sub naturalem demonstrationem minimè cadunt, & ad quas saltem certò & indubitanter cognoscendas Dei reuelatio necessaria est; licet etiam propositiones demonstrabiles diuinitus nobis reuelatæ, quia fidei obiecto comprehenduntur, fidei mysteria dici possint. 2. *Pars* Prob.quia si quis prædicanti diuinitatem in tribus personis subsistere, verbum humanam naturam in vnitatem suppositi assumpsisse, corpus ab eo assumptum simul in cœlo circumscriptiuè, & in terra indiuisibiliter ac Sacramentaliter existere, idque diuinitus reuelatum fuisse: prius assensū præstet quàm per motiua credibilitatis,& solutionem contradictionum apparentium, reuelatio hæc ita innotuerit vt non debeat, nec prudenter possit de illa dubitare; *Citò credit & leuis est corde*, Eccles. 19.

Sed negabant iidem Pelagiani, supposita Dei reuelatione ac sufficienti eius propositione, hominem præterea indigere interioris gratiæ auxilio, vt velit credere ac reipsa credat sicut oportet ad salutem; vt constat ex August. epist. 106. & lib. de hæres. cap. 88. qui & ipse priusquam ad Episcopatum promoueretur, in hunc errorem specie veri deceptus impegerat, vt fatetur lib. de prædest. sanctorum cap. 3. *contra quos sit.* 1. Conclusio. Supposita mysteriorum fidei reuelatione ac propositione sufficienti, non potest homo ea credere prout oportet ad salutem, sine concursu interioris gratiæ ipsum præuenientis & adiuuantis.

Prob.1.ex scriptura Ioan. 6. *nemo potest venire ad me nisi Pater meus traxerit eum.* Venire ad me, id est in me credere, vt exponit August. lib. de præd. SS. c. 8. & patet ex verbis sequentibus, *Sunt quidem ex vobis qui non credunt, propterea dixi vobis, quia nemo potest ad me venire, nisi datum ei fuerit à Patre meo.* Itidem Ioan.12.v. 37. Philip. 1. v. 29. v. 8.

Prob.2.ex Conciliis vt *Arausic.* 2. can. 25. *Hoc Deo propitiante & prædicare debemus & credere, quod per peccatum primi hominis, ita inclinatum & attenuatum fuerit liberum arbitrium, vt nullus postea aut diligere Deum sicut oportet, aut credere in Deum possit, nisi gratia eum & misericordia diuina præuenerit.* Et *Trident.* Sess. 6. can. 3. *Si quis dixerit sine præueniente Spiritus sancti inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit.* Vide *Mileuit.* can. 4. & 9. *Arausic.*2.can.5 6.& 7 *Calestinum.* Papam in Epistola ad Episcopos Galliæ cap. 9.

Prob. 3. ex patribus, vt *August.* lib. de præd. SS. c. 2. & sequentibus vbi suum errorem latè refutat, ostenditque fidem Christianam quoad initium & incrementum esse donum Dei. Itidem lib. 1.retract. ca. 2. epist. 29. 95. & 105. & passim alib. *Prosp.* in resp. ad dubia Genuensium; *Fulgent.* lib. de Incarnat.& gratia Christi cap. 20.

Prob. 4.

Prob. 4. quia iustificationis initium est à gratia, ex Trident. sess. 6. cap. 5. & August. lib. de præd. sanct. cap. 1. non esset autem, si sine gratia fidei Christianæ actum concipere possemus, quando quidem per hunc ad iustificationem disponimur ex eodem Trident. ibidem.

Prob. 5. humanus intellectus est etiam physicè impotens ad credenda fidei mysteria sicut oportet ad salutem, ergo non potest ea sic credere nisi roboretur auxilio gratiæ. *Ant. prob.* 1. quia hic credendi actus est intrinsecè, id est entitatiuè ac substãtialiter supernaturalis, cùm ex Trident. loco cit. sit per se dispositio ad iustificationem supernaturalem qua simus filij Dei adoptiui, & hæredes æternæ gloriæ, adeóque eiusdem cum illa ordinis. *Prob.* 2. humanus intellectus physicè & antecedenter impotens est ad præbendum assensum certum & indubitatum alicui propositioni, nisi sit euidens aut per se, seu ex terminis; aut ex medio demonstratiuo, aut ex testimonio; atqui actus fidei Christianæ certissimus est certitudine tum obiectiua, tum subiectiua, & mysteria fidei nullo istorum modorum euidentia sunt. Maior constat, naturalis. n. certitudo fundatur in euidentia, eamq; vt causam supponit. *Minoris* 1. *pars prob.* certitudo enim obiectiua ex motiuo seu formali obiecto petitur, motiuum autem fidei diuinæ est authoritas Dei reuelantis quam implicat ad assensum falsum mouere; certitudo subiectiua petitur ex imperio voluntatis intellectum ad assentiendum & persistendum in assensu dato applicantis, homo autem suum intellectum in obsequium fidei vt par est captiuans, magis afficitur ad veritates fidei licet obscuras, quàm ad veritates naturali homini peruias & proportionatas, paratusque est has potiùs quàm illas abnegare, & cõsequenter intellectus spectatus vt subest imperio seu affectui voluntatis, magis adhæret & insistit veritatibus fidei quàm propositionibus euidentibus. 1. *Pars prob.* & 2. fidei mysteria non sunt euidentia vel ex terminis, vel ex medio demonstratiuo, cùm naturali lumini occulta & indemonstrabilia sint 2. *nec sunt* euidentia in attestante, id est euidentia ex testimonio accersita, quia licet nobis euidens sit Deum nec posse falli nec fallere, non est tamen euidens ipsum fidei mysteria reuelasse; cùm tamen ad euidentiam in attestante duo necessaria sint, nempè vt euidenter constet aliquem hoc vel illud testari, & ipsum in eo quod testatur nec posse falli nec fallere. *Addunt aliqui* non esse connaturale nostro intellectui, vt propositionibus non per se notis, sed per alias notificatis assentiatur, alio assensu quàm discursiuo; propositiones autem fidei per duas alias collustrari & intellectui applicari, nempè quòd Deus sit veritas prima, & quòd eas reuelauerit; neque tamen intellectum iis assentiri assensu discursiuo seu illato, sed enuntiatiuo seu non illato, quia non habet pro motiuo præmissas formales, id est assensus quibus intellectus iudicauit, Deum esse veritatem primam & eas reuelasse, sed solas præmissas obiectiuas, nempè quòd Deus sit veritas prima, & quòd eas reuelauerit, ita vt intellectus propositionibus reuelatis assensum præbeat non quia iudicauit Deum esse veritatem primam, & eas reuelasse, sed ideo præcisè quia Deus est veritas prima & eas reuelauit. Assensus dati præmissis sunt conditio sine qua non possent mouere seu determinare ad credendum, non sunt tamen partiale motiuum, vt contingit in omni vero discursu. Ita Maratius tract. de fide disp. 9. *At* si diuina fides non est discursiua, neque est humana, quæ tamen intellectui connaturalis est. Vtrùm autem diuina fides discursiua sit quemadmodum Vasquez & multi alii opinantur, non est huius loci definire.

2. Conclusio. potest homo per solius naturæ vires fidei mysteria credere assensu aliquo humano & opinatiuo.

Prob. 1. ex conciliis, vt Mileuit; Arausic. 2. & Trident. quæ cùm aiunt hominem non posse credere prout oportet ad salutem sine gratiæ auxilio, significant eum posse credere aliquo inferiori modo.

Prob. 2. de assensu honesto, quia credere potest ob auctoritatem humanam tot proborum & eruditorum hominum qui ea credunt & crediderunt, qui ad contestandam eorum veritatem martyrium passi sunt, ob rationes cõgruas & probabiles, quibus suadẽtur, &c.

Prob. 3. de assensu vitioso; Hæretici aliqua credunt, quia priuatus spiritus interiùs dictauit ea diuinitus reuelata esse, quasi omnes prædestinati Spiritu sancto assistente, infallibiliter discernere & definire possint, quænam sit scriptura, & quis sit verus illius sensus; Item Mahumetani aliqua credunt quia continentur in Alcorano, ad quos actus, cùm vitiosi sint, non conceditur auxilium gratiæ. Neq; mirum est assensu vitioso credi vera, licet mentis humanæ captum prætereant, quando quidem aliqua huiusmodi, licet falsa sint, fidem inueniunt, vt Christi corpus vbique esse, quod à Lutheranis verum putatur.

3. Conclusio. humanus assensus etiam vitiosus, subinde est æquè certus, aut etiam certior assensu fidei diuinæ, non quidem certitudine obiectiua, quæ sumitur ex medio seu motiuo, cùm hic auctoritate diuina nitatur, quæ est omnino infallibilis, ille verò auctoritate aut ratione humana quæ fallibilis est; nec certitudine subiectiua, id est tenente se ex parte subiecti & voluntatis, quæ sit cõsentanea exigentiæ medii & rectæ rationi, ob eandem causam; sed certitudine subiectiua quæ prætereat exigentiam medii, & à rectæ rationis præscripto deficiat, siquidem hæretici aliquando magis adhærent & afficiuntur ad suas hæreses & nouitates, quàm Catholici ad fidei dogmata.

P. 2. De affectu credendi.

Suppono 1. intellectum licet seipso determinatus sit ad præstandum assensum veritatibus euidentibus, aut ex terminis, aut ex medio demonstratiuo, aut euidentia in attestante, ita vt assensum continere nequeat, nisi per imperium voluntatis aliò traducatur, non posse tamen assentiri propositionibus ineuidentibus; siue sint incertæ, vt quæ nituntur medio opinatiuo, vel humana auctoritate quæ non parit euidẽtiam in attestante, quale est hominum testimonium de Romæ existentia; siue certæ & infallibiliter veræ, cuiusmodi sunt propositiones à Deo reuelatæ; nisi per imperium voluntatis, inefficaciam medij supplentis, ab præbendum assensum applicetur & determinetur.

Suppono 2. veritates fidei, etiam eas quæ sub demonstrationem cadunt, vt Dei existentiam, prouidentiam, omnipotentiam, &c. non fieri euidentes aut per motiuum fidei, quia licet euidens sit Deum esse veritatem primam quæ nec potest falli, nec fallere, non est tamen euidens eum reuelasse; aut per motiua credibilitatis, quia licet hæc præsertim collectiuè sumpta potentissima sint ad impetrandum intellectus assensum circa fidei veritates, & auferant potentiam de iis dubitandi prudenter ac secundùm dictamen rectæ rationis, non auferunt tamen potentiam dubitandi absolutè, Ioan. 12. *cùm tanta signa fecisset non credebant in eum*; & licet per huiusmodi media euidentia fierent, assensus tamen ex illis datus nõ esset actus fidei, cùm auctoritati Dei reuelantis non

inniteretur; ideóque intellectus ad præstandum assensum fidei diuinæ applicandus & determinandus est imperio, seu efficaci decreto voluntatis captiuantis eum in obsequium fidei, iuxta hæc August. tract. 36. in Ioan. *credere non potest nisi volens.*

Hic quæritur an possit homo sine adiutorio diuinæ gratiæ concipere affectum vi cuius sequatur actus credendi prout oportet ad salutem, id est præcisè ob diuinam reuelationem infallibili fidei regula propositam. *Massilienses* vulgò dicuntur affirmasse, cum tamen liberi arbitrij viribus non ascripserint affectum credendi vi cuius immediatè sequeretur assensus fidei qui necessarius est ad salutem, sed vi cuius sequeretur imperfecta fides, qua posita & cuius intuitu concederetur gratiæ auxilium, ad credendum sicut oportet ad salutem; nisi fortè aliqui excipiendi sint, quia non omnes vnanimiter & conformiter de initio fidei per liberum arbitrium dando philosophati sunt.

1. Conclusio. affectus credendi, vi cuius immediatè sequitur actus fidei qui ad salutem necessarius est, solius naturæ viribus concipi non potest.

Prob. 1. ex script. Psal. 118. *Inclina cor meum in testimonia tua.* Ioan. 12. *Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias; excæcauit eorum oculos, & indurauit cor eorum*; id est eos non præuenit & adiuuit internis motionibus intellectus & voluntatis, quibus eorum cæcitas illuminaretur, & durities emolliretur; Act. 16. *cuius (Lydiæ) Dominus aperuit cor intendere his quæ dicebantur à Paulo.*

Prob. 2. ex conciliis; *Arausic.* 2. can. 5. *Si quis credulitatis affectum, quo in eum credimus qui iustificat impium, non per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus aduersarius approbatur.* Vide can. 6. & 7. & *Mileuit.* can. 4. & *Trident.* sess. 9. cap. 6.

Prob. 3. ex patribus vt August. Prosp. & Fulgentio apud Suarem lib. 2. ca. 3. n. 9.

Prob. 4. quia initium salutis esset ex nobis per liberum arbitrium gratia destitutum operantibus, vt dictabant Massilienses; siquidem voluntas credendi est initium fidei ex Arausic. 2. can. 5. fides autem iustificationis & salutis fundamentum est ex Trident. sess. 6. cap. 8.

Prob. 5. voluntatis actus quo efficaciter imperatur actus intrinsecè supernaturalis est eiusdem cum illo ordinis; atqui actus fidei quo credimus sicut oportet ad salutem est intrinsecè supernaturalis, & efficaciter imperatur per credendi affectum de quo agimus, id est ita vt vi eius sequatur.

Prob. 9. actus elicitus ex motiuo supernaturali est intrinsecè supernaturalis, atqui pius credendi affectus, ex quo sequitur actus fidei, concipitur propter supernaturalem honestatem in actu fidei contentam, putà subiectionem humanæ mentis sub auctoritate veritatis primæ reuelantis.

2. Conclusio. ad eliciendum iudicium quo dirigitur affectus credendi, seu quo dictat intellectus ex præfato motiuo credendum, esse impetratque à voluntate supernaturali habitu vel speciali auxilio eum supplente roborata, credendi affectum & efficacem, opus est adiutorio gratiæ. Suar. loco cit. n. 16. & est communis sententia.

Prob. 1. ex Arausic. 2. can. 5. vbi definitur, credendi affectum à nobis concipi, *per gratiæ donum; id est per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem.* Et can. 6. & 7. vbi definit quicquid ex se confert ad actum fidei, vel credendi affectum, ex gratia esse. Itidem Trid. sess. 6. cap. 5.

Prob. 2. ex August. q. 2. ad Simplicianum, & lib. de præd. Sanctorum cap. 2. & 4. vbi iudicium hoc à gratia esse, probat ex his 2. Cor. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid* (ad salutem per se conferens) *ex nobis, quasi ex nobis*; idque vocat *gratiam vocationis ad fidem, & internam doctrinam.*

Prob. 3. quia iudicium hoc debet esse proportionatum actui quem dirigit, & cuius motiuum proponit, adeóque eiusdem cum ipso ordinis; neque actus intrinsecè supernaturalis connaturaliter sequitur ex cognitione inferioris ordinis ob improportionem, atqui affectus credulitatis qui hoc iudicio dirigitur, & à voluntate obtinetur, intrinsecè supernaturalis est.

P. 2. De actu spei.

1. Conclusio. ad sperandum sicut oportet ad salutem necessarium est gratiæ auxilium.

Prob. 1. ex script. Psal. 118. *Memor esto verbi tui seruo tuo in quo mihi spem dedisti.* Ex quo August. serm. 29. de verbis Apostoli probat spem esse donum Dei.

Rom. 5. *Per quem Christum gloriamur in spe filiorum Dei*, & 1. Cor. 13. simul numerantur actus fidei, spei & charitatis, quia sunt eiusdem ordinis, *Manent tria hæc fides, spes, & charitas*, in quæ August. loco cit. *hæc tria sunt aliquantum diuersa, sed omnia sunt dona Dei.*

Prob. 2. ex Trid. sess. 6. can. 3. vbi statuit *neminem sine præueniente sancti Spiritus inspiratione & eius adiutorio posse credere, sperare, &c. Sicut oportet.* Et cap. 6. vbi spem reponit in dispositionibus ad iustificationem.

Prob. 3. omnis actus per se disponens ad iustificationem est ordinis supernaturalis, adeóque naturales vires prætergreditur, atqui actus spei dispositio est ad iustificationem ex Trident. loco cit. *Sed & concluditur* spei actum esse intrinsecè ac substantialiter supernaturalem ex eius formali obiecto quod est ordinis supernaturalis, vt docent Theologi tract. de spe, cum S. Tho. 1. 2. q. 2. art. 3. & 2. 2. q. 17. art. 1. vbi spem definit. *Motum intentionis tendentis in finem supernaturalem, sicut in id quod est possibile consequi per auxilium Dei.*

P. 3. De actu amoris.

Amor quo Deus à nobis diligitur, vel est beneuolentiæ, vel concupiscentiæ, vterque vel est inefficax vel efficax; hic vel est efficax absolutè & adæquatè, vel secundùm quid & inadæquatè, de quo q. 3. art. 1. pag. 1.

1. Conclusio. Non potest homo diligere Deum vt salutis & gratiæ auctorem amore beneuolentiæ absoluto, seu perfectè efficaci, sine gratiæ diuinæ concursu.

Prob. 1. ex script. 1. Ioan. 4. *Charitas ex Deo est*; in quæ August. lib. 1. de gratia Christi cap. 21. *Charitas quæ virtus est, ex Deo in nobis est, non ex nobis, scriptura teste, quæ dicit, charitas ex Deo est*, Ephes. 6. *Pax fratribus & charitas in fide à Deo Patre*, in quæ August. loco cit. *magna bona, sed dicat* (Apostolus) *vnde; à Deo, inquit, Patre, & Domino Iesu Christo. Ergo hæc magna bona non sunt nisi Dei dona.* Galat. 5. Inter fructus Spiritus sancti primus locus charitati tribuitur, *Fructus autem S. Spiritus est charitas*, Ioan. 5. *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Quæ & similia scripturæ loca, saltem de perfecto amore beneuolentiæ accipienda sunt.

Prob. 2. ex conciliis vt Mileuit. can. 4. Arausic. can. 25. & Trident. sess. 6. can. 3. *Si quis dixerit, sine præueniente Spiritus sancti inspiratione atque adiutorio,*

hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit.

Prob. 3. ex Innocentio primo, & Cœlestino primo summis Pontificibus; ex August. Greg. mag. & aliis Patribus apud Suarem lib. 2. cap. 14. n. 3.

Prob. 4. quia perfectus amor Dei vt gratiæ auctoris est vltima dispositio ad iustificationem, ad quam non potest homo per solius naturæ vires etiam remotè se disponere.

Prob. 5. quia hic actus est intrinsecè ac substantialiter supernaturalis, cùm eius motiuum seu formale obiectum sit Deus prout est in se bonus bonitate supernaturali, hoc est nonnisi supernaturaliter ad extra communicabili, & nonnisi per lumen fidei, aut aliud supernaturalis ordinis cognoscibili.

2. Conclusio. non potest homo diligere Deum vt finem supernaturalem, amore beneuolentiæ etiam omnino inefficaci, nisi auxilio diuinæ gratiæ confortetur.

Prob. 1. quia scriptura, concil. & Patres, citatis & similibus locis, charitatis amorem quo Deus vt gratiæ principium diligitur ad gratiam referentes, vniuersaliter ac sine exceptione loquuntur. August. lib. 2. in duas Epist. Pelagianorum cap. 9. exponens hæc 1. Ioan. 4. *diligamus inuicem quia charitas ex Deo est, nec initium* (charitas) *ex nobis, & perfectio eius ex Deo, sed si charitas ex Deo est, tota nobis ex Deo est; auertat enim Deus hanc amentiam, vt eius donis nos priores faciamus posteriorem ipsum, quoniam misericordia eius præueniet me.*

Prob. 2. quia omnis actus charitatis erga Deum, vt supernaturalis beatitudinis obiectum, siue sit efficax perfectè vel imperfectè, siue omnino inefficax & per modum simplicis complacentiæ, nititur motiuo supernaturali, scilicet Dei bonitate vt supernaturaliter communicabili, & nonnisi per fidem aut aliud lumen supernaturale cognoscibili, adeóque intrinsecè supernaturalis est.

3. Conclusio. Non potest homo diligere Deum vt gratiæ auctorem amore concupiscentiæ absoluto & efficaci absque concursu diuinæ gratiæ. S. Thom. 2. 2. q. 17. art. 8. & est communis sententia.

Prob. 1. quia hic etiam actus entitatiuè supernaturalis est, cùm nitatur motiuo supernaturali, habeatq; pro formali obiecto Deum prout est nobis bonus & concupiscibilis suprà naturæ exigẽtiam, seu prout est is à quo expectamus bona ordinis supernaturalis, putà intuitiuam Dei visionem & media ad ipsam.

Prob. 2. quia hic actus includit virtuale propositũ seruandi omnia diuina mandata, saltem sub mortali obligantia, etiam ordinis supernaturalis, tamque absolutè hominem determinat ad ea exequenda quàm absolutus amor charitatis, licet ex motiuo imperfectiori, quia charitatis amor respicit Deum vt est absolutè ac in se bonus, amor autem concupiscentiæ illum respicit vt est relatiuè ad nobis bonus, qui respectus est inferior & imperfectior priori.

Prob. 3. quia hic actus spei Theologicæ præsupponitur, cùm prius sit aliquid diligi quàm sperari, sicut prius est aliquid esse terminum odii quàm timoris; & eam inducit. cum amor efficax boni absentis aut generet eius desiderium si non sit obtentu difficile, aut spem si sit arduum, & tamen obtentu possibile, sicut autem naturalis intentio finis non potest efficaciter mouere ad supernaturalem electionem mediorum, id est ita vt vi eius electio hæc reipsa sequatur; & naturalis assensus principiorum fidei, putà harum propositionum, Deus est veritas prima, Deus hoc reuelauit, non potest intellectum efficaciter mouere ad assensum fidei per se infusæ; & naturalis credendi affectus non potest efficaciter applicare mentem ad eundem assensum ob improportionem inter actum imperantem & imperatum, dirigentem & directum, & essentialem dependentiam actus imperati & directi, ab actu imperante & dirigente eiusdem, aut superioris ordinis; ita nec amor Dei substantialiter naturalis, potest efficaciter imperare actum spei Theologicæ in substantia supernaturalem. Suar. lib. 2. cap. 13. nu. 10.

Ob. 1. cùm amamus Deum etiam vt gratiæ auctorem amore concupiscentiæ, amamus propter nos. Ergo motiuum seu formale obiectum amoris huius non est Deus, sed homo, non persona dilecta, sed diligens; ergo non est magis supernaturalis quàm humana natura, quæ est illius formale obiectum.

Resp. hic amor, licet sit vnus formaliter, est tamen duplex virtualiter, quia prout respicit bonum dilectum scilicet Deum, est amor concupiscentiæ, prout autem respicit personam cui bonum hoc concupiscitur, scilicet hominem, est amor beneuolentiæ. Quo supposito, *dico*. 1. hic actus prout est amor concupiscentiæ habet Deum, vt gratiæ auctorem non solùm pro materiali obiecto, quia est id quod diligitur, sed etiam pro formali, quia eius bonitas, vt supernaturaliter communicanda, est ratio diligendi; prout verò est amor beneuolentiæ, habet hominem & pro obiecto materiali, quia est persona quæ ratione sui diligitur, & pro formali, quia natura humana est ratio diligendi, non tamen naturaliter spectata, sed supernaturaliter; quia respectu amoris huius est ratio diligendi prout est obedientialiter capax intuitiuæ Dei visionis, aliorúmque donorum intrinsecè supernaturalium, adeoque ipsius Dei vt suprà naturæ exigentiã communicandi; quæ capacitas inuoluit res entitatiuæ supernaturales, putà dona supernaturalia quorum capax est, & supernaturale Dei auxilium per quod ad ea promouendus est.

Ob. 2. nullus est habitus supernaturalis à quo hic actus eliciatur, ergo non est supernaturalis. *Nega* Anteced. elicitur enim ab habitu spei, qui habet pro obiecto Deum quatenus, vt auctor bonorum supernaturalium, amabilis est amore concupiscentiæ; Deus enim vt auctor gratiæ, diligibilis est tum amore beneuolentiæ, quod fit per habitum charitatis, tum amore concupiscentiæ, quod fit per habitum spei. De quo fusiùs tract. de spe.

4. Conclusio. Non potest homo diligere Deum vt gratiæ auctorem amore concupiscentiæ, etiam inefficaci, & per modum simplicis complacentiæ, absque auxilio gratiæ.

Prob. quia omnis actus nitens motiuo supernaturali est intrinsecè supernaturalis, adeóque naturales vires transcendit, hic autem actus eiusmodi est, cum eodem formali obiecto nitatur quo amor efficax concupiscentiæ.

P. 4. *De actibus virtutum moralium per se infusarum.*

1. *Suppono* præter virtutes morales naturalis ordinis, & ex genere suo acquisitas, putà prudentiam, iustitiam, fortitudinem, & temperantiam cum suis partibus subiectiuis & potentialibus, dari alias eiusdem nominis, quæ sint ordinis supernaturalis & ex genere suo infusæ; hosque duos moralium virtutum ordines distingui penes earum motiua, seu formalia obiecta, quorum alia ordine naturæ contineantur, alia verò ad gratiæ ordinem pertineant. Cùm enim honestas materialis seu obiectiua humanarum actionum posita sit in earum conformitate cum creatura rationali vt sic, & natura hæc spectari possit tum secun-

dùm se, tum vt per gratiam eleuata, duplex conformitas in humanis actionibus distinguenda est, vna ad naturam rationalem secundùm sua naturalia præcisè spectatam quæ per lumen naturalis rationis innotescit & regulatur; altera ad eandem vt gratia diuina eleuatam, quæ per lumen supernaturale diiudicatur & præscribitur; quarum prior, vt pote naturalis ordinis, est formale obiectum virtutum moralium per se acquisitarum; posterior verò, vt pote ordinis supernaturalis, est formale obiectum virtutum moralium per se infusarum, quam distinctionem Christus indicauit Matth. 10. *qui recipit discipulum in nomine discipuli, vel Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem discipuli, vel Prophetæ accipiet.* Significat enim materiale opus misericordiæ, si exhibeatur homini quia Christianus & domesticus fidei est, altiori præmio dignum esse, quàm si homini exhiberetur quia homo est, Suar. Vasq. Valentia & alii communiter cum S. Thom. 1. 2. q. 63. art. 4.

2. *Hoc supposito* facilè suadetur ad huiusmodi virtutum actus efficiendos gratiæ diuinæ auxilium perinde requiri atque ad actus ipsarum virtutum Theologicarum, quandoquidem sunt eiusdem cum illis ordinis; licet ratione obiecti tum materialis tum formalis ignobiliores sint, quemadmodum etiam inter virtutes acquisitas, aliæ sunt aliis digniores pro conditione obiectorum. Ita iidem doctores.

P. 5. De actibus donorum Spiritus sancti.

1. *Etsi* bona omnia quæ Deus homini largitur dona Spiritus sancti nominari possint, quod ab ipsius amore procedant, qui Spiritui sancto appropriatur; vsus tamen obtinuit vt sola gratiæ dona ita vocentur, & specialiter septem perfectiones supernaturales quæ numerantur Isaiæ 11. quarum quatuor nempè sapientia, intellectus, scientia, & concilium ad intellectum; tres verò scilicet fortitudo, pietas, & timor ad voluntatem pertinent; de quibus Theologi 1. 2. q. 68.

2 *Ad horum* donorum actus exercendos necessarium est auxilium gratiæ.

Prob. 1. ex script. Isaias enim priusquam ea tribuat Christo, à quo in cæteros tanquam à capite in membra transmittuntur, præmittit, *Et requiescet super eum Spiritus Domini*, vt ostendat dona hæc illapsu speciali sancti Spiritus humanitati Christi collata fuisse, supra naturalem eius exigentiam & conditionem; eáque nominat Spiritum sapientiæ intellectus, &c. vt ostendat à Spiritu sancto proficisci.

Prob. 2. ex patribus vt Tertull. Greg. Naz. Hieron. Cyrill. Origen. & aliis citatum Isaiæ locum exponentibus.

Prob. 3. quia dona hæc vel identificantur virtutibus Theologicis, & moralibus per se infusis vel ab iis distinguuntur, in quo variant Theologorum sententiæ; si primum, perinde indigemus gratiæ concursu ad earum actus efficiendos, atq; ad harum virtutum actus; si secundum, ideo distinguuntur, quia speciali modo procedunt ex motione Spiritus sancti, ex quo apparet illorum actus non modò ad Spiritum sanctum, vt gratiæ auctorem, referendos esse, sed specialiùs & potiori iure quàm prædictorum virtutum opera.

Vtrùm autem non modò ratione, sed reipsa & extra intellectum septem hæc dona Spiritus sancti distinguuntur à virtutibus Theologicis & moralibus per se infusis, non hoc loco, sed 1. 2. qu. 68. disputari solet, ideóque hoc solum dicam me sententiæ affirmanti, vt veriori & communiori, subscribere.

P. 6. De beatitudinibus, & spiritus sancti fructibus.

1. Beatitudines nominari solent octo actus, quibus Christus homines beatos effici docuit Matth. 5. Scilicet. 1. Paupertas Spiritus. 2. mansuetudo seu lenitas. 3. Laudabilis luctus seu gemitus. 4. Fames ac sitis iustitiæ. 5. Misericordia. 6. Mundities cordis. 7. Studium pacis. 8. Passio persecutionis propter iustitiã; de quibus Theologi. 1. 2. q. 69. & 70. De his actibus *dico.* 1. eos esse moraliter bonos cùm Christus docuerit eis comparari beatitudinem supernaturalem quæ nonnisi honestis actibus obtinetur. *Dico.* 2. eos esse intrinsecè ac entitatiuè supernaturales, adeóq; sine gratiæ auxilio non posse perfici, quia ex Christi doctrina per se media sunt ad æternam gloriam, proinde illi proportionata, & eiusdem cum ipsa ordinis. *Dico* 3. eos elici à virtutibus Theologicis per se infusis, aut à donis Spiritus sancti; cùm omnes perficiantur aut secùdùm ordinarias fidei regulas, adeóque sint actus virtutum, aut secundùm instinctum & specialem motionem Spiritus sancti, adeóque sint actus donorum. *Neque* repugnant Albertus, Henricus, & Gerson eos distinguentes ab actibus virtutum & donorum, quia non loquuntur de distinctione essentiali, sed de accidentali, solúmque volunt non quoscunque virtutum aut donorum actus beatitudines nominari debere, sed heroïcos. *Dico* 4. beatitudinum numerum non esse ita præcisum & exactum, quin à Christo plures aut pauciores numerari potuerint, vnde Luc. 5. quatuor solùm numerantur, quæ virtute alias continent.

2. Spiritus sancti fructus specialiter vocantur actus recensiti ab Apostolo Galat. 5. *Fructus autem Spiritus sancti est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas;* qui actus etiam eliciuntur à virtutibus per se infusis, aut à Donis Spiritus sancti, ex communi Doct. Theolog. & metaphoricè nominantur fructus, quòd ita se habeant ad dona & virtutes à quibus eliciuntur & proferuntur, vt fructus ad arbores, & ex iis cum vtilitate ac iucunditate colligũtur vt fructus ex arboribus; fructus verò Spiritus sancti appellantur, quia oriuntur ex afflatu eius inhabitantis vel mouentis; ex quo constat eos à nobis produci, Spiritu S. per specialem illapsum cooperante.

ARTICVLVS II.

De præceptis supernaturalibus,

P. 1. Prænotanda.

1. PRæceptum quod supernaturale dicitur, aut est supernaturale quoad modum & secundùm quid, quia præter ordinem naturæ impositum fuit, aut quoad substantiam & simpliciter, quia datur de actu supernaturali, siue hic actus sit supernaturalis in substantia, siue in modo tantùm. Pelagius admisit præceptum supernaturale priori modo, non autem posteriori, quia nullos agnouit actus liberos, qui soli sunt materia præcepti, supernaturales siue quoad substantiam, siue quoad modum intrinsecùs eos efficientem; de quo disp. 3. art. 1. n. 3. & sequentibus; v. g. censuit præceptum fidei esse supernaturale, quòd supponat Dei reuelationem, & à Deo immediatè positum fuerit; non verò quod præcipiat actum vel in substantia, vel in modo aliquo intrinseco supernaturalem, cùm actus fidei ex eius mente sit ordinis naturalis, & solius naturæ viribus effici possit.

2. Supernaturalia præcepta vel sunt de internis actibus, vel de externis.

3. Vel affirmatiua sunt, quæ directè seu primò per se imperant aliquem actum vt fidei, spei, charitatis, vel

negatiua, quæ directè seu primò & per se vetant aliquem actum vt infidelitatis, desperationis, odii Dei, ac proximi, ex motiuo supernaturali.

4. Theologorum Orthodoxorum alii arbitrantur, per affirmatiua præcepta supernaturalia de actibus internis imperari actus supernaturales quoad modum,& naturales quoad substantiam, ideóque præcepta hæc sine gratiæ auxilio seruari ab homine posse quoad substantiam, ponendo substantiam actus imperati, non verò quoad modum. Ita Caiet. 1. 2. q. 109. art. 4.

Alij sentiunt ad seruanda præcepta affirmatiua supernaturalia requiri gratiam, non verò ad seruanda negatiua; 1. *quia* hæc seruantur per omissionem seu negationem actus prohibiti, gratia autem non conceditur ad non agendum sed ad agendum. 2. *quia* actus prohibitus per negatiuum præceptum est naturalis, cùm sit malus, ergo & carentia eius, ergo sicut actus per solius liberi arbitrij vires poni potest, ita & omitti. Addit *Rubion*, ad obseruationem præcepti negatiui, quodcunque illud sit, ne quidem generalem Dei concursum requiri, quia non agendo seruatur, nullus autem Dei concursus, siue generalis, siue specialis, ad non agendum requiritur.

5. Supponendum est extare aliqua præcepta de internis actibus fidei, spei, charitatis, &c. exercendis, & quidem prout oportet ad salutem, adeóque prout supernaturales sunt, & naturæ vires excedunt, & hoc fide constat, vt ostendit Suar. lib. vlt. de legibus.

§. 2. De præceptis affirmatiuis circa internos actus.

1. Conclusio. Nullum præceptum affirmatiuum supernaturale de interno actu, sine gratiæ diuinæ auxilio seruari potest.

Prob. 1. ex conciliis, Pontificibus & Patribus, quia cùm definiunt diuina mandata sine gratiæ auxilio nō posse impleri, maximè loquuntur de præceptis quorum obseruatio per se confert ad æternam gloriam, vt constat ex *Arausic.* 2. can. 9. 20. & 25. *Cælestino* 1. epist. 1. ad Episcopos Galliæ cap. 8. & 9. *August.* lib. de natura & gratia cap. 26. de gratia & libero arbit. cap. 18. & 28. lib. 2. de pec. meritis cap. 5. de Spiritu & litera cap. 14. de gratia Christi cap. 15. cuiusmodi sunt affirmatiua præcepta supernaturalia.

Prob. 2. quia his præceptis imperátur interni actus fidei, spei, dilectionis, &c. prout positiuè conducunt ad salutem, id est prout de condigno vel congruo merentur gratiam adoptionis & gloriam, vel ad eas per se disponunt, ergo vt sunt intrinsecè supernaturales, cum nullus actus sic conferat ad gratiam & gloriam nisi sit illis proportionatus, & eiusdem cum illis ordinis; ergo non possunt ab homine seruari nisi per gratiam roboretur, cùm nullus actus intrinsecè supernaturalis ab eo gratia destituto effici possit.

2. Conclusio. Necessarium est auxilium gratiæ, ad quodlibet huiusmodi præceptum seruandum, etiam quoad substantiam.

Prob. quia non impletur præceptum affirmatiuum quoad substantiam nisi ponatur actus præceptus, atqui non potest ab homine poni actus imperatus præcepto affirmatiuo supernaturali sine gratiæ influxu, *Min.* prob. quia omnis huiusmodi actus, cùm per se positiuè conducat ad æternam gloriam, est supernaturalis saltem quoad modū, cùm ad eum sic conferre non possit, nisi quatenus est supernaturalis; & hic modus ad substantiam præcepti pertinet, cùm imperet actum sub tali modo; nullus autem actus supernaturalis, qua parte talis est, per solius naturæ vires exerceri aptus est.

Ad seruandum præceptum quoad substantiam, non sufficit exhibere substātiam operis, si præter eam modus aliquis operis sub præceptum cadit, quia non impletur præceptum quoad substātiam, nisi fiat id quod præcipitur, ergo si non sola operis substantia, sed & modus aliquis eius sub præceptum cadit, non impletur quoad substantiam, nisi vtrumque adhibeatur, v. g. qui exterius orat sine attentione, non implet præceptum orandi etiam quoad substantiam, quia per hoc præceptum imperatur etiam attentio, licet non sit de substantia externæ orationis. Suar. lib. 2. c. 23. nu. 13. Vnde cùm ait *S. Thom.* 1. 2. q. 109. art. 4. & q. 100. art. 8. & 9. eum qui præceptum implet quoad substantiam, in id non peccare, licet non impleat quoad modum, loquitur de modo qui non sit materia præcepti, seu qui nec sit essentialis actui, nec eum afficiat quatenus cadit sub præceptum.

Cæterùm, etsi ad seruandum præceptum quoad substantiam, sufficeret ponere substantiam actus præcepti, nec actus per præcepta supernaturalia imperati supernaturales essent quoad substantiam, sed solùm quoad modum, vt opinatur Caietanus; haud tamen sequeretur vel omnia collectiuè, vel omnia diuisiuè supernaturalis ordinis præcepta, sine auxilio gratiæ, quoad substantiam seruari posse; quandoquidem præcepta ordinis naturalis, nec omnia coniunctim, nec omnia diuisim, per solius naturæ vires impleri possint, vt suprà prob.

3. Conclusio. gratia necessaria est non modo ad obseruādum supernaturale præceptum affirmatiuum de actu interno, sed etiam ad id non violandum seu non transgrediendum; est contra Caiet. 1. 2. q. 109. art. 4.

Prob. 1. quia pro eo tempore quo obligat ad ponendum actum imperatum, gratia necessaria est ad id non violandum, quandoquidem necessaria est ad ponendum actum imperatum, qui nisi ponatur, præceptum violatur, cùm tunc ex eo præcisè violetur, quòd hic actus non exerceatur.

Prob. 2. quia etiam eo tempore quo præceptum affirmatiuum supernaturalia non obligat ad exercendum actum imperatum, obligat tamen ad cauendum actum oppositum; v. g. licet præceptum charitatis non semper obliget ad exercendum actum amoris, semper tamen obligat ad cauendum actum odij; atque ad vitandos actus oppositos præceptis supernaturalibus, gratia, si non semper saltem plerumque necessaria est.

Ob. quandiu præceptum non obligat non potest violari, sed quandiu abest gratia, præceptum supernaturale non obligat, cùm actus eo imperatus, vt pote supernaturalis saltem quoad modum, impossibilis sit, ad impossibile autem nulla obligatio sit. Ita Caiet.

Resp. concedo totum, sed nego hinc sequi gratiam non esse necessariam ad præceptum supernaturale affirmatiuum non violandum, solùm enim sequitur ad id non esse necessarium quandiu præceptum non obligat. Patres viderunt cum Caietano prærequiri gratiam ad præceptorum supernaturalium impositionem & obligationem, siquidem non ignorauerunt & repugnare præceptum obligans ad actum Impossibilem, & actus supernaturales excedere naturalem hominis actiuitatem, nec tamen cum illo dixerunt ad non violanda supernaturalia præcepta affirmatiua gratiam non requiri; sed contra perinde docuerūt gratiam esse necessariam ad eorum obseruationem, & ad eorum non transgressionem; quia loquebantur de his præceptis, supponendo ea obligare, & conse-

quenter hominem habere potestatem physicè sufficientem, quæ antecedens nominari solet, ad exercendos actus per ea præceptos : significabantque, etiam supposita hac potentia, & gratia ad eam constituendam necessaria, requiri adhuc nouam gratiam, vt reipsa præceptum seruetur.

Quod vt planius fit *aduerte* 1. hoc interesse inter præcepta naturalia & supernaturalia; quòd homo non indigeat gratia vt sit physicè & antecedenter potens ad naturalia seruanda, sed solùm vt sit potens efficaciter & consequenter, quia natura cum generali Dei concursu physicè sufficit ad ea implenda; ea verò indigeat etiam vt sit physicè potens ad supernaturalia præcepta obseruanda, quia natura cum generali Dei concursu est etiam physicè insufficiens ad ea implenda, nec aliam habet potentiam ad id præstandum quàm obedientialem, quæ ex sua propria ratione incompleta est.

Aduerte 2. potentiam antecedentem ad actus supernaturales, & ad præceptorum supernaturalium obseruationem, separabilem esse à consequente, siquidem datur potentia antecedens cùm adest gratia sufficiens, neque tamen datur consequens, cum sine gratia efficaci nunquam contingat hominem supernaturalem actum exercere, aut supernaturale præceptum vt sic adimplere; adeóque, præter eam gratiam quæ tribuit homini potentiam physicam & antecedentem ad supernaturaliter operandum, aliam insuper necessariam esse quæ ipsi tribuit potentiam efficacem & consequentem, id est cum qua reipsa operetur. Ex quo *inferes* gratiam quæ simul tribuit, posse supernaturaliter operari, & reipsa operari, duplex continere beneficium, vnum quo tribuitur homini vt possit agere, alterum quo tribuitur vt de facto agat, quorum primum ab altero separabile est.

P. 3. *De præceptis negatiuis circa internos actus.*

Prænot. 1. Præceptum supernaturale negatiuum non est supernaturale comparatè ad actum quem prohibet, cùm hic naturalis sit, sed comparatè ad motiuum supernaturale cuius intuitu eum prohibet; v. g. præcepta negatiua quæ vetant actus infidelitatis, desperationis, odii, &c. non sunt supernaturalia per ordinem ad actus vetitos, cùm hi sint mali moraliter adeóque naturales, sed per ordinem ad motiuum actuum supernaturalium fidei, spei, & charitatis, cuius intuitu eos vetant.

2. *Omne* præceptum affirmatiuum, licet primariò affirmatiuum sit; quia directè imperat aliquem actum, est tamen secundariò negatiuum indirectè, & consequenter vetat carentiam actus imperati, & actus illi oppositos; v. g. præceptum Theologicæ charitatis, eo ipso quo directè imperat actum diuini amoris, consequenter prohibet carentiam eius, & actum odii, ac cæteros cum eo incompossibiles. Sed hæc obligatio cauendi negationem actus imperati, & actus illi oppositos, oritur ex præcepto affirmatiuo, siquidem idcirco id prohibet quod actum iubeat; ideóque peccatum quod omittendo illum actum, & exercendo actum oppositum admittitur, non est peccatum omissionis contra præceptum negatiuum, sed omissionis contra præceptum affirmatiuum. Itaque Suar. & alii, qui non agnoscunt alia præcepta negatiua supernaturalia, quàm quæ continentur in affirmatiuis, non admittunt præcepta supernaturalia quæ simpliciter ac propriè negatiua sint.

3. *Præter* negatiua præcepta quæ includuntur in præceptis supernaturalibus de actibus internis, & quæ non prohibent actus infidelitatis, desperationis, odii Dei, &c. nisi pro eo tempore quo præcipiunt actus supernaturales fidei, spei & charitatis, & ideo prohibent, quia impediũt exercitium eorum actuum pro eo tempore quo sunt debiti, dantur præcepta supernaturalia primò & per se negatiua, quæ ex virtutum supernaturalium propriis motiuis prohibent actus infidelitatis, desperationis, odii Dei, &c. quocunque tempore, ratione contrarietatis & oppositionis quam habent cum illis virtutibus. *Prob.* quia sicut virtutes naturalis ordinis sibi vendicant non modò præcepta primò & per se affirmatiua, quibus imperãt aliquos actus ex suis propriis motiuis, sine intuitu formalium obiectorum à quibus suam speciem desumunt, sed etiam præcepta primò & per se negatiua, quæ independenter ab affirmatiuis aliquos actus prohibeant ex iisdem motiuis; ita & virtutes supernaturales. Si virtus charitatis per se infusa non habet alia præcepta negatiua, quàm quæ includuntur in affirmatiuis, virtus etiam charitatis acquisitæ non habet alia, & sic actus odii Dei non est prohibitus, & illicitus nisi pro eo tempore quo actus diuini amoris est debitus, & ideo solùm tunc prohibitus, quia excludit exercitium diuini amoris, siquidem præceptum affirmatiuum nullum alium actum prohibere potest præter eum qui est oppositus actui quem præcepit, & quidem pro eo tempore quo hunc actum præcipit, & quatenus hunc actum excludit; atqui hoc apertè falsum est.

4. *Præceptum* supernaturale negatiuum seruari potest aut materialiter tantùm, aut etiam formaliter. Seruatur materialiter quando cauetur actus eo prohibitus ex quocumque motiuo id fiat; seruatur formaliter quando cauetur idem actus quia supernaturali præcepto repugnat, seu quod habeat oppositionem cum actibus virtutum supernaturalium, & propriis earum motiuis.

1. Conclusio. ad supernaturalia præcepta negatiua de actibus internis, vt infidelitate, desperatione, præsumptione, odio Dei, &c. materialiter seuanda, aliàs opus est diuina gratia, vt cùm occurrunt graues tentationes ad eorum violationem inducentes, aliàs non, vt cum leues solùm tentationes sese offerunt, hæ namque, si non semper & constanter, at saltem aliquando sine concursu diuinæ gratiæ superari possunt.

2. Conclusio. nullum supernaturale præceptum negatiuum de actibus internis, formaliter seruari potest sine gratiæ diuinæ adiutorio. Ita Suar. lib. 2. cap. 13. nu. 18.

Prob. quia formalis eius obseruatio includit positiuum affectum ad motiuum seu formale obiectum virtutis supernaturalis, quia affectus, cùm sit in substantia supernaturalis, per solius naturæ vires effici non potest; v. g. cùm aliquis abstinet ab odio Dei vel proximi, quia repugnat supernaturali pręcepto Theologicæ charitatis, hic abstinendi modus inuoluit affectum ad Deum vt gratiæ auctorem, vi cuius affectus determinatur ad vitandum actum odij.

P. 4. *De præceptis affirmatiuis circa externos actus.*

Prænot. 1. Externi actus qui sub præceptum cadunt non sunt Physicè & entitatiuè supernaturales, siue quoad substantiam, siue quoad aliquem modum intrinsecùs eos afficientem, sed solùm moraliter & extrinsecè, per denominationem petitam vel ab actibus internis supernaturalibus per quos imperantur, & à quibus aliquo modo informantur, vt externus actus eleemosynæ, quatenus per actum Theologicæ charitatis imperatur & moraliter efficitur; vel à diuina institutione naturalis prouidentiæ fines excedente, vt externæ actiones quibus Sacramenta conti-

nentur. *Dixi*, qui sub præceptum cadunt, quia externæ actiones constitutiuæ corporis & sanguinis Christi sub accidentibus panis & vini, quibus Missæ sacrificium continetur, & actiones quibus Sacramenta gratiam operantur, sunt quidem intrinsecè supernaturales, at non cadunt sub præceptum directè ac per se, sed solùm exteriores cæremoniæ à quibus vt causa efficiente proficiscuntur, & quibus positis, necessariò ac independenter à voluntate sacrifici aut ministri consequuntur, putà prolationem verborum consecrationis, & alias actiones exteriores, quibus Missæ sacrificium & Sacramenta perficiuntur.

2. *Præcepta* supernaturalia de actibus externis, vel solùm supernaturalia sunt quoad modum, quia data fuerunt ex motiuo supernaturali vltra exigentiam naturæ, ac per diuinam reuelationem innotescût, etsi nullam in actibus præceptis supernaturalitatem exigant; vel etiam quoad substantiam, & ex parte obiecti, quia præcipiunt actum externum aliquo modo supernaturalem. Prioris generis fuit præceptum diuinitus datum primis parentibus de non comedendo fructu certæ arboris, & permulta præcepta Mosaïcæ legis; posterioris generis sunt præcepta sacrificandi, ministrandi & suscipiendi Sacramenta.

1. Conclusio, ad præcepta affirmatiua circa externos actus, supernaturalia quoad modum tantùm non etiam ex parte rei præceptæ, materialiter seruanda, non est necessarium gratiæ auxilium ratione supernaturalitatis.

Prob. quia seruatur præceptum materialiter & quoad substantiam quando fit id quod præceptum est, his autem præceptis nihil supernaturale præcipitur. *Dixi* 1. ratione supernaturalitatis, ad ea enim vel semel seruanda, quando graues vrgent tentationes, & cõstanter ac immutabiliter seruanda etiam quando graues tentationes absunt, auxilium gratiæ necessarium est, vt pluries suprà dictum & probatum est. *Dixi* 2. materialiter, ad ea enim formaliter, seu prout supernaturalia sunt obseruanda, putà vel ex motiuo ex quo imposita sunt, vel quòd à Deo vt auctore ac prouisore gratiæ data sint, semper necessarium est gratiæ auxilium, cùm hic modus obseruationis includat affectum voluntatis elicitum ex motiuo supernaturali; adeóque intrinsecè supernaturalem.

2. Conclusio. Nullum præceptum affirmatiuum de externo actu, supernaturale ex parte obiecti, sine auxilio gratiæ impleri potest etiam materialiter & quoad substantiam, quando supernaturalitas exterioris actus pendet ab interno actu supernaturali.

Prob. quia hic actus externus, quatenus est supernaturalis, essentialiter pendet ab interno actu entitatiuè supernaturali; per quem impetrandus & moraliter efficiendus est, imò vterq; actus per modum cuius moraliter actus præcipitur; internus autem actus supernaturalis entitatiuè in solius naturæ vires refundi non potest. Exemplum sit in præcepto imperante externam orationem, seu petitionem faciendam Deo vt gratiæ auctori ac prouisori, ex fide & spe Theologicis ac per se infusis; aut adorationem illi sic spectato, ex eadem fide exhibendam; aut votum illi sic spectato ex eadem fide nuncupandum; aut confessionem externam fidei Christianæ ex fide per se infusa.

3. Conclusio. Ad seruanda materialiter præcepta affirmatiua de externis actibus, ex parte obiecti supernaturalia, non est necessaria, saltem vt plurimùm, gratia vlla pertinens ad ordinem gratiæ gratum facientis, quando supernaturalitas exterioris actus non pendet ab operante, sed à diuina institutione. Suar. lib. 2. cap. 24. nu. 5.

Prob. actus per ea imperati, secundùm in totum quod est obiectum præcepti, quoad entitatem & supernaturalitatem exhiberi possunt ex prauo motiuo, ergo sine gratia, cùm ad peccandum gratia non detur. *Ant. prob.* & declaratur; præcepta enim de conficiendis & ministrandis Sacramentis non aliud præcipiunt quàm confectionem & administrationem validi ac legitimi Sacramenti; atqui Sacramenta omnia confici & ministrari possunt ex praua intentione; siquidem sex Sacramenta in vsu posita conficiuntur & ministrantur eo ipso quo adhibetur eorum materiâ & forma cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, quæ intentio ex malo motiuo concipi potest; Eucharistiæ verò Sacramentum & sacrificium conficitur proferendo verba consecrationis supra debitam materiam cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, & Sacramentum Eucharistiæ ministratur, cum suscipienti porrigitur, quod totum ex praua intentione perfici potest. *Item* præcepta de suscipiendis Sacramentis solùm præcipiunt veri ac validi Sacramenti susceptionem moralem, id est quæ fiat humano modo, seu liberè & aduertente ratione, atqui Sacramenta omnia, saltem excepta pœnitentia, moraliter suscipi possunt ex malo motiuo, siquidem ad hoc sufficit veri ac validi Sacramenti susceptio cum intentione id suscipiendi, siue intẽtio hæc ex honesto, siue ex indifferenti aut turpi motiuo eliciatur; v.g. Si quis non tantùm labe originali, sed & mortali peccato actuali obstrictus ad baptismum accedat, sine præuia attritione, & ex intentione moraliter mala; nihilominus præcepto affirmatiuo baptismi suscipiendi satisfacit, quia verum baptismi Sacramentum moraliter suscipit. Item si quis tempore Paschali ad Eucharistiæ sumptionem accedat cum conscientia peccati mortalis, & ex prauo fine, nihilominus præcepto affirmatiuo communionis Paschalis satisfacit, quia Eucharistiæ Sacramentum moraliter suscipit. Item si quis intersit Missæ sacrificio ex prauo fine, nihilominus positiuum præceptum assistendi sacro implebit. *Neque* obstat quod peccetur contra præceptum negatiuum vetans indignam rerum sacrarum tractationem, siquidem violatio huius præcepti nihil impedit obseruationem affirmatiui. *Excepi* pœnitentiæ Sacramentum, quia contritio efficax, id est mortaliter peccandi voluntatem excludens, pars ipsius essentialis est, quæ contritio non stat cum intentione mortalis peccati malitiam habente.

Limitaui conclusionem 1. *per particulas vt plurimùm*, quia præceptum suscipiendi pœnitentiæ Sacramentum sine auxilio gratiæ impleri non potest, cùm includat per modum partis essentialis contritionem efficacem, id est quæ sit virtuale propositum non peccandi de cætero saltem mortaliter, ex supernaturali motiuo conceptum, vt nihil dicam de aliis actibus. 2. *ad obseruationem materialem*, quia sine gratia non possunt impleri formaliter, putà quia Deus vt gratiæ auctor ea imposuit, vel ex motiuis quarum intuitu posita fuerunt. 3. *ad gratiam gratum facientem*, id est ad sanctificationem personæ in qua est primò & per se ordinatam, quia potestas ordinis, quæ est gratia gratum faciens, ad omnia Sacramenta validè conficienda necessaria est, demptis baptismo & matrimonio, character baptismalis ad omnia dempto baptismo. *Item* character baptismalis est conditio ad Sacramenta omnia validè conficienda dempto baptismo, ad ea verò validè suscipienda, idem character necessarius est demptis baptismo & Eucharistia. *Item* qui non est baptizatus non satisfacit præcepto diuino affirmatiuo ipsum obliganti ad suscipiendam Eucharistiam, siquidem per hoc imperatur sumptio

Euchariſtiæ vt eſt Sacramentum, non eſt autem Sacramentum reſpectu hominis nondum baptizati, cùm ad gratiam ei conferendam inſtituta non ſit. *Item* auxilium quod legitimis Sacramentorum miniſtris cōceditur, ad producendos medio Sacramento effectus intrinſecè ſupernaturales, vt characterem, aliósq, habitus ſupernaturales, & motiones quibus vocamur ad actus entitatiuè, ſupernaturales, eſt eiuſdem ordinis cum his effectibus, adeóque entitatiuè ſupernaturale. *Item* auxilium quod conceditur ad actiones, quibus Chriſti corpus & ſanguis ſub ſpeciebus panis & vini per modum contenti ſubſtantialis collocantur, eſt eiuſdem ordinis cum proximis earum actionum terminis, putà præſentiam Euchariſticam, & vnionem illa ſtrictiorem, per quam formaliter Chriſti corpus & ſanguis vniuntur ſpeciebus inſtar ſubſtantiarum panis & vini, ſeclusis imperfectionibus dedecentibus, adeóque intrinſecè ſupernaturale.

Ob. 1. extant duplicis generis præcepta affirmatiua de miniſtrandis & ſuſcipiendis Sacramentis, quorum priora iubent ea miniſtrare ac recipere præcisè ſeu quoad ſubſtantiam, poſteriora miniſtrare ac recipere dignè & religioſè, hæc autem ſine gratiæ auxilio impleri non poſſunt, vt inductione facilè conſtabit. Ita Suar. lib. 1. cap. 24. n. 5. 9. 12. & 13.

Negatur aſſumptum; nullum enim extat præceptum affirmatiuum de miniſtrandis & recipiendis Sacramentis ad aliud directè ac per ſe obligans quàm ad ea validè miniſtranda, & recipienda humano modo; nec obligatio Sacramenta miniſtrandi & recipiendi dignè, id eſt non indignè & irreuerenter, oritur ex præcepto affirmatiuo, ſed ex præcepto negatiuo prohibente irreligioſam rerum ſacrarum tractationem.

Ob. 2. Sacramentum eſt ſupernaturale quatenus eſt ſignum & cauſa gratiæ, ergo non poteſt miniſtrari aut recipi ſine gratiæ auxilio.

Nego conſeq. quia ſupernaturalitatem hanc non derivat à miniſtrante ac recipiēte, ſed à Deo qui materiale Sacramentorum, ſuæ voluntatis beneplacito, ad ſignificandam & efficiendam gratiam ordinauit.

Ob. 3 Nullum præceptum impleri poteſt per actum malum; ſic Adrianus in 4. q. 5. dub. 5. *Negatur*; licet enim qui peccat non omnia præcepta impleat, quia omne peccatum eſt alicuius præcepti violatio, poteſt tamen aliquod exequi, ponendo materiam eo præceptam; vt conſtat in exemplis allatis.

Ob. 4. Arauſic. 2. can. 8. docet neminem ad baptiſmum poſſe venire ſine gratia. *Sed* loquitur de eo qui venit ex Chriſtiana fide.

Ob. 5. character baptiſmalis pertinet ad gratiam gratum facientem ac ſanctificantem, ergo cùm ad multa Sacramenta validè miniſtranda & ſuſcipienda prærequiratur, ad id gratia neceſſaria eſt.

Reſp. hic character eſt gratia gratis data quatenus confert poteſtatem actiuam ad miniſtranda Sacramenta, quia vt ſic per ſe primò refertur ad bonū aliorum non ad operantis ſanctificationem; quatenus autem tribuit potētiam paſſiuam ſeu capacitatem ad recipienda Sacramenta, videtur pertinere ad gratiam gratum facientem, quia vt ſic per ſe primò refertur ad ſanctificationem ſui ſubiecti, & ad eam confert non quidem per modum principij formalis, aut per modū principij phyſicè productiui bonorum actuum, aut per modum auxilij mouentis ad bene operandum, ſed vt conditio ſine qua non, idémque ſentiendum eſt de characteribus ordinum inferiorum quatenus diſponunt & habilitant ad ſuperiores ordines recipiendos.

P. 5. De præceptis negatiuis circa externos actus.

4. Concluſio. ad ſeruanda etiam materialiter præcepta ſupernaturalia negatiua, quibus indigna & irreligioſa Sacramentorum adminiſtratio & ſuſceptio prohibetur, diuina gratia neceſſaria eſt.

Prob. quia nō poteſt caueri actus per ea prohibitus, ſcilicet indigna Sacramentorum adminiſtratio & ſuſceptio, ſine auxilio gratiæ, vt inductionem facienti conſtabit; baptiſmus enim ad religioſam & fructuoſam ſui ſuſceptionem prærequirit in adultis, mortalis peccati actualis conſcientiā habentibus, contritionē abſolutam & efficacem ex motiuo ſupernaturali, alioqui non eſſet per ſe diſpoſitio ad habituales & actuales gratias intrinſecè ſupernaturales per hoc Sacramentū impertiendas, & vt videtur fidem ac ſpem & intentionem ſuſcipiendi, quæ ſint ordinis ſupernat. pœnitentiæ quoque Sacramentum eadem in omnibus id ſuſcepturis præexigit; Sacramenta autem viuorum in ſuſcipientibus prærequirunt gratiam formaliter ſanctificantem, vt nihil dicam de intentione ſuſcipiendi, & aliis actibus ſupernaturalibus, quos digna & fructuoſa eorum præceptio videtur exigere.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo per ſolius naturæ vires ad gratiam præparare ſe poſſit?

1. Concluſio. Non poteſt homo, etiam ſuppoſita notitia diuinæ legis, per ſolius naturæ vires gratiam iuſtificationis de condigno mereri. Eſt de fide contra Pelagium.

Prob. 1. ex Concil. Diſpolit. vbi damnatus fuit hic error Pelagij, *quod petentibus venia non detur ſecundùm gratiam & miſericordiam Dei, ſed ſecundùm merita & laborem eorum qui per pœnitentiam digni fuerint miſericordia.* Loquebatur autem Pelagius de merito condigno. Adde Mileuit. 2. Arauſic. 2. & Trident. locis infra recitandis concluſ. 3.

Prob. 2. *quia* gratia non eſſet gratia, ſi quidem non daretur gratis & liberaliter, ſed vt meritò condignè merces & præmium, de quo ſaltem merito intelligenda ſunt hæc Apoſt. Rom. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur ſecundùm gratiam, ſed ſecundùm debitum*, & Rom. 11. *Si gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non eſt gratia.* Sicut mors eſt *ſtipendium peccati.* Rom. 4. quia homo per prauum vſum ſui liberi arbitrij naturaliter eam meretur, ita ſi homo gratiam & gloriam per bonum vſum liberi arbitrij naturaliter operantis de condigno promereretur, vita æterna eſſet ſtipendium humanæ iuſtitiæ, non autem gratia, repugnantibus his Apoſt. loco. cit. *gratia Dei vita æterna*, putà non reſpectu bonorum operum quibus retribuitur vt brauium, corona, merces & præmium, ſed reſpectu primæ gratiæ quam hæc merita præſupponunt, *Debetur merces de bonis operibus ſi fiant, ſed gratia quæ non debetur præcedit vt fiant* Arauſic. 2. can. 18.

Prob. 3. Meritum condignum dicit perfectam proportionem ſeu commenſurationem & adæquationem inter meritum & præmium; at tantùm abeſt vt inter opera naturæ & gratiæ ſit perfecta proportio, vt ne quidem vlla proportio intercedat.

2. Concluſio. Non poteſt homo interioris gratiæ auxilio deſtitutus, proximè ſe diſponere ad iuſtificationem, id eſt ad gratiam per quam formaliter fit iuſtus, & Dei Filius adoptiuus.

Prob. 1. ex Concilijs concluſ. ſeq. citandis.

Prob. 2. Vltima diſpoſitio ad iuſtificationem eſt actus perfectæ charitatis, quo Deus vt gratiæ auctor ſuper omnia diligitur, & quo includitur virtuale propoſitum abſolutum & efficax ſeruandi omnia præcepta ſub mortali obligantia, hic autem actus ab homine oriri non poteſt, niſi auxilio diuinæ gratiæ præmuniatur.

Prob. 3. Proxima ſaltem diſpoſitio ad formam debet eſſe illi proportionata & eiuſdem cum illa ordinis,

ergo cum adoptionis gratia sit intrinsecè supernaturalis, vltima ad eam dispositio est etiam intrinsecè supernaturalis, adeóque facultatem hominis naturaliter operantis prætergreditur.

Prob. 4. quod agens per modum causæ principalis inducit formam, inducit quoque vltimam ad eam dispositionem, atqui Deus per modum agendis principalis gratiam adoptionis efficit.

Prob. 5. adoptionis gratia non esset gratia, quia nec esset ratione sui, nec alterius gratiæ quã supponeret, & à qua vt effectus à causa proueniret; non ratione sui, quia daretur intuitu actus qui est vltima dispositio ad ipsam, & daretur vt merces, cùm hic actus sit congruum eius meritum; nec ratione alterius præcedentis, quia nullius gratiæ interuentu vltima dispositio, à qua eius infusio pendet, adhiberetur.

3. Conclus. Non potest homo solius naturæ viribus vtens exercere vllum actum, quo se disponat ad gratiam sanctæ cogitationis & inspirationis, qua præuentus & adiutus ad iustificationem se disponat, nec proindè ad hanc etiam remotè se præparare.

Est de fide contra Semipelagianos; quibus suffragari videtur *Scotus* in 4. dist. 14. q. 2. vbi ait, *Posse ex naturalibus cum communi influentia peccatorum, considerare peccatum commissum vt offensiuum Dei, vt contra legem diuinam, vt impeditiuum præmii, vt inductiuum supplicij, & sub multis huiusmodi rationibus, & posse voluntatem sub aliqua illarum, vel sub pluribus peccatum detestari; huncque voluntatis motum dici attritionem, & esse dispositionem ac meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis. Item Gabriel* in 2. d. 28. Scotum pro se laudans, dicit ex viribus naturæ posse esse quandam dispositionem ad gratiam sed non vltimam. Sed & *Dominicus Sotus* putat solis naturæ viribus haberi posse attritionem, quæ cum Sacramento sit dispositio sufficiens ad peccati remissionem.

Prob. Conclus. 1. ex script. Ioan. 15. *Sine me nihil potestis facere*, in quæ August. tract. 8. in Ioan. *Sine ergo parum, siue multum, sine illo fieri non potest sine quo nihil fieri potest.* Cor. 4. *Quid habes quod non accepisti?* & 2. Cor. 3. *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*, in quæ August. lib. de prædest. SS. cap. 2. *Attendant hic, & verba ista perpendant qui putant ex nobis esse fidei initium: quis enim non videat priùs esse cogitare quàm credere, nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitauerit esse credendum*, &c. Quod si fidei initium à nobis non est, neque est initium iustificationis, cum hæc initium sumat à fide, vt constat ex August. hîc & alijs locis, & Trident. cap. 6. Rom. 11. *Quis prior dedit & retribuetur ei?* ex quibus concludit August. nullum purè humanum opus hominem ad gratiam præparare quia sic homo diuinam gratiam præueniret ac suum opus, quoad eam proximè vel remotè disponeretur, Deo prius offerret quàm gratiam ab eo reciperet. Act. 16. *Deus aperuit cor Lydiæ vt intenderet ijs quæ dicebantur à Paulo*, quibus significatur apertionem cordis, seu primam mentis applicationem ad negotium salutis, ad speciale Dei auxilium referendum esse. *Præparatur voluntas à Domino*, quæ verba de omni præparatione ad salutem vtili accipiunt *August.* lib. de gratia & lib. arbit. c. 16. & 17. & *Arausic.* & 2. can. 4. Psalm. 76. *Dixi nunc cœpi, hæc mutatio dexteræ Excelsi*, ex quibus probat *August.* lib. 2. in duas epist. Pelag. cap. 10. initium conuersionis à nobis non esse. Ioan. 6. *Nemo potest venire ad me nisi Pater meus traxerit eum*, at disponere se ad gratiam etiam remotè, est ad Christum ire.

Prob. 2. ex Consilijs; *Arausic.* can. 20. *Nulla bona facit homo quæ Deus non præstet vt faciat homo.* Itidem *August.* lib. 2. in duas epist. Pelag. cap. 8. hæc enim saltem de operibus ad iustificationem ac salutem per se conferentibus, cuiusmodi sunt ea quæ ad gratiam per se disponũt siue proximè siue remotè, accipienda sũt. Et can. 7. *Si quis per naturæ vigorem, bonum aliquod, quod ad salutem pertineat vitæ æternæ; cogitare aut eligere, siue salutari prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione & inspiratione Spiritus Sancti, hæretico fallitur spiritu*, &c. At bona opera, quibus ad gratiam proximè aut remotè disponimur, ad salutem pertinent æternæ vitæ; similia habentur can. 3. 4. 5. 8. 9. 14. 15. 16. 17. 22. & 23. Huius autem cõcilii canones ferè omnes ex *August.* desumpti fuerunt. idem prius definierat *Mileuitanum* 2. cap. 4. *Trident.* sess. 6. cap. 5. declarat (S. Synodus) *Iustificationis exordium in adultis, à Dei per Iesum Christum præueniente gratia sumendum esse, hoc est ab eius vocatione*, &c. & cap. 5. *disponuntur autem* (adulti) *ad iustitiam dum excitati diuina gratia & adiuti, fidem ex auditu concipientes liberè mouentur in Deum*, &c.

Prob. 3. quia nulla forma per se & ex natura rei est dispositio siue remota, siue proxima ad gratiam adoptionis, nisi sit eiusdem cum illa ordinis adeóque intrinsecè supernaturalis. Item, quod agens principale inducit formam, præparat etiam subiectum ad eam recipiendam, non solum perficiendo, sed etiam inchoando dispositiones, vt videre est in agentibus naturalibus. Et sanè cùm adoptionis gratia sit omnino indebita & improportionata naturæ, non est quærendum in natura principium actiuum quod eam proximè vel remotè inferat, siue per modum causæ physicæ, siue per modum causæ moralis eam merendo vel impetrando.

Prob. 4. Si homo per solius naturæ vires exerceret actum qui esset per se dispositio etiam remota ad gratiã, & cuius intuitu gratia tribueretur, hic actus esset gratiæ saltem de congruo meritorius, ergo gratia non esset gratia, quia non gratis donaretur, sed vt meriti præmium rependeretur. Antecedens sumitur ex conciliis & patribus, qui ex initio gratiæ, seu ex actibus ad gratiam præparantibus quos Massilienses naturæ viribus ascribebant, concludunt gratiam non esse gratiam, dari ex meritis, retribui vt mercedem, non gratis dari. Sufficiant hæc August. lib. de prædest. SS. cap. 2. *Videte si quod agitur isto modo* (tribuendo naturæ initium fidei & iustificationis) *nisi vt gratia secundùm merita nostra detur, & sic gratia non sit gratia, redditur namque hoc pacto debita, non donatur gratis, debetur enim credenti, vt à Domino fides ipsa augeatur, & sit merces fidei cœptæ fides aucta.* Et lib. in duas epist. Pelag. cap. 8. *Si sine Dei gratia per nos incipit cupiditas boni, ipsum cœptum erit cui tanquam ex debito gratiæ veniat adiutorium, & sic gratia Dei non gratis donabitur, sed secundùm meritum nostrum dabitur.* Loquitur de merito non condigno, sed congruo & impetratorio, vt declarat c. 7. *Et si autem* ratio meriti à dispositione separabilis esset, nec sequeretur actũ qui per se dispositio est ad gratiam, esse quoq; illius meritum, nihilominus saluâ scripturæ, conciliorum & Patrum doctrinâ defendi non posset, hominem solius naturæ viribus vtentem, posse ad gratiam de disponere etiam remotè; quia sua dogmata non coarctant ad rationem meriti, sed vniuersaliter pronunciant; nihil ab homine gratia destituto proficisci posse quod ad iustitiam & salutem supernaturalem per se conferat.

Ob. 1. scriptura iustificationis initium refert ad hominem, Psal. 80. *Dilata os tuum & implebo illud.* Prouerb. 16. *Hominis est animum præparare.* Isa. 55. *quærite Dominum dum inueniri potest.* Zachar. 1. *Conuertimini ad me & ego conuertar ad vos.* Matth. 11. *Venite ad me omnes qui laboratis & ego reficiam vos,*

Resp. his & similibus locis significatur non conuerti & saluari hominem, nisi gratiæ diuinæ ipsum præuenienti cooperetur, non autem liberum arbitrium gratia internæ vocationis destitutum, posse quicquã ex se præstare, quoad gratiam verè ac propriè se disponat. Ita exponit *August.* lib. de gratia & lib. arbitrio cap. 5. & lib. 2. in duas epist. Pelag. cap. 8. & lib. 4. c. 6. & li. de prædest. SS. vsque ad c. 9. vnde scriptura, quod hic ab homine exigit, aliis locis Deo attribuit; *Domine labia mea aperies.* Psal. 50. *voluntas præparatur à Domino.* Prouerb. 8. *Domine Deus virtutum conuerte nos.* Psal. 79. *Inuentus sum à non quærentibus me.* Isa. 65.

Instabis 1. Christus aliquem sanaturus prærequirebat eius consensum, *Quid tibi vis faciam* Matth. 10. *Si vis sanus fieri.* Ioã. 5. *At hinc* quidem habetur. Christum nulli adulto sanitatem animæ seu remissionem peccatorum ac sanctitatem contulisse, sine præuia eius dispositione; non verò liberum arbitrium sine gratiæ ope dispositionem hanc exhibuisse.

Instabis 2. Cornelius Centurio per eleemosynam & orationem impetrauit doctorem fidei & ministrum baptismi, Act. 10. At eleemosynam dedit, & orationem fudit ex fide infusa & Theologica quam constat donũ Dei esse, Ita *August.* citatis locis & *Arausic.* 2. can. 5. Docet *nos ad regenerationem baptismatis peruenire per gratiæ donum & inspirationem sancti Spiritus.* Atque hinc etiam exponitur effatum commune, *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*: Hoc enim non effertur de faciente quod in se est gratia destituto, sed de faciẽte quod est in se gratia præuento & roborato; & sensus est, homini gratiæ auxiliis, quibus præuenitur & ad bene operandum excitatur, cooperanti, vlteriora diuinitus concedi, iuxta hæc Philipp. 1. *Qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet vsque in diem Domini nostri Iesu Christi.* Et hæc Trid. sess. 6. cap. 11. *Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi prius ab eius deseratur.* Et ratio à priori est, quòd homo gratiæ auxilio destitutus, ad summum potest superare tentationes legi naturali repugnantes, & virtutum naturalium actus exercere, (quod quatenus possit suprà declaratum est) hic autem præstandis nec potest merito condigno aut congruo mereri dona ordinis supernaturalis, nec ad ea proximè vel remotè se disponere, defectu proportionis & identitatis ordinis.

Conclus. Homo ne quidem cum auxilio gratiæ entitatiuè naturalis, & ad naturalem ordinem pertinentis, potest positiuè ac propriè disponere se ad iustificationem, & ad gratiam sanctæ cogitationis & inspirationis, qua præuentus & adiutus exerceat actus per se & ex natura sua illum disponentes ad iustificationem. Ita communiter Theologi.

Prob. quia repugnat actum naturalis ordinis esse ab intrinseco & ex sua propria natura dispositionem ad dona ordinis supernaturalis, cuiusmodi sunt adoptionis gratia & actus ad eam per se disponentes, & interiores vocationes quorum auxilio huiusmodi actus efficiuntur.

5. Conclus. Potest homo exercendis naturalium virtutum actibus, & superandis tentationibus naturali legi contrariis, siue id præstet per solius naturæ vires, siue cum auxilio gratiæ congeneris & ad naturalem ordinem pertinentis, disponere se negatiuè & impropriè ad gratiam ordinis supernaturalis. *Prob.* quia sic remouet peccatum actuale, quod si mortale est formaliter ac per se inimicatur gratiæ adoptionis facitque hominem positiuè indignum, & quidem in totam æternitatem, omnibus omnino gratiæ donis, ac priuilegiis, etiam ad ordinem naturalem pertinentibus. Ita Sotus lib. 2. de natura & gratia c. 3. Bartholom. Medina 1. 2. q. 109. art. 6. & alij communiter.

ART

Quodnam gratiæ auxilium ad actuum supernaturalium exercitium, & ad præceptorum supernaturalium obseruationem necessarium sit, & in quibus naturæ statibus?

1. Conclusio. Vt homo possit potentia physica & antecedente actus intrinsecè supernaturales exercere, indiget habitibus supernaturalibus, putà virtutibus Theologicis fidei, spei, & charitatis donis Spiritus sancti, & virtutibus moralibus per se infusis aut speciali Dei concursu eorum influxum supplente, & cogitationibus intrinsecè supernaturalibus, quibus illorum actuum obiecta proponantur, sufficientibus ad impetrandum voluntatis consensum.

Prob. & 1. *requiri* habitus, vel auxilium speciale quo suppleantur, ex eo constat, quod intellectus & voluntas per solam potentiam obedientialem ad huiusmodi actus concurrant, quæ potentia cùm ex sua propria ratione sit incompleta & improportionata, debet compleri & eleuari, aut per habitus supernaturales, aut per diuinam omnipotentiam efficaci Dei decreto applicatam & paratam ad præbendum specialem concursum, quo habituum influxus suppleatur. 2. *requiri* cogitationes quibus actuum supernaturalium obiecta proponantur, & quæ sufficiant ad inferendum voluntatis consensum, patet, quia voluntas non fertur in incognitum, nec operatur nisi obiectum sufficienti modo proponatur & applicetur. 3. *cogitationes* illas debere esse intrinsecè supernaturales, quod negat Mæratius, nullum actum intellectus entitatiuè supernaturalem in homine viatore agnoscens, præter actum fidei Theologicæ, affirmat autem recepta & verior sententia, *Prob.* quia obiectũ affectus supernaturalis debet proponi & applicari per cogitationẽ congenerem ac proportionatam, nec est connaturale vt obiecto supernaturali per cognitionem naturalem repræsentato, sequatur affectus supernaturalis, ob improportionem inter actum dirigentem & directum ortam ex ordinis diuersitate.

2. Conclus. Vt homo possit physicè & antecedenter actus in substantia supernaturales exercere per modum principii connaturalis, necessarii sunt habitus supernaturales, nec sufficit speciale Dei auxilium quo suppleantur.

Prob. Quia & potentia obedientialis postulat compleri & eleuari intrinsecè, seu per qualitatem inhærẽtem, & actus supernaturales oriri postulant ab intellectu & voluntate ita completis & eleuatis, quando huiusmodi qualitas possibilis est. Ergo cũ habitus supernaturales quibus intellectus & voluntas intrinsecè cõpleantur & eleuentur ad actus supernaturales, non repugnent, nisi per huiusmodi habitus compleantur, neque hæ potentiæ modo sibi connaturali operantur, neque actus modo sibi connaturali efficiuntur.

3. Conclus. Vt homo possit potentia efficaci & consequente actus intrinsecè supernaturales exercere, præter habitum supernaturalem, vel speciale auxilium quo suppleatur, & cogitationem obiectum actus ita proponentem vt voluntatis consensum impetrare possit, ita mouens vt reipsa voluntatis consensum obtineat, necessaria est cogitatio ita suadens vt persuadeat quæ gratia efficax dicitur.

Prob. Quia potentia consequens ea est cum qua sic possumus operari, vt reipsa operemur, cum gratia autem, quæ præcisè sufficiens est non etiam efficax,

licet possimus operari, nunquam reipsa operamur.

4. Conclusio. Ad implenda præcepta supernaturalia, quorum obseruatio includit actum entitatiuè supernaturalem, idem gratiæ auxilium necessariū est quod ad præstandum huiusmodi actum requiritur, vt per se patet. Quorum autem præceptorum supernaturalium obseruatio huiusmodi actum postulet, constat ex art. præced.

5. Conclusio. Gratia formaliter sanctificans non est absolutè necessaria ad actus intrinsecè supernaturales efficiēdos, sed solùm ad eos efficiendos connaturaliter, imo nec ad eos hoc modo præstandos vniuersaliter necessaria est; de quo supra q. 2. artic. 1. conclus. 2.

6. Conclusio. Eadem gratia, quam in hac quæstione statuimus ad actuum supernaturalium exercitium, & præceptorum supernaturalium obseruationem necessariam esse, non solùm in puræ & lapsæ naturæ statibus sed etiam in statibus integritatis & innocentiæ, (sumendo statum innocentiæ pro eo statu qui dono integritatis quatuor alias prærogatiuas superaddit, putà immunitatem à peccato ven. & ab errore, impassibilitatem & immortalitatem) ad id necessaria est.

Prob. Quia hæc necessitas non solùm manat ex defectibus quos excludunt status integritatis & innocentiæ, sed ex intrinseca & essentiali improportione quam habet natura ad supernaturalis ordinis actus efficiendos, ratione cuius est etiam physicè impotens ad eorum exercitium. Quid autem de homine in statu gratiæ constituto sentiendum sit, sequenti quæstione statuendum est.

QVÆSTIO VI.

Vtrum homo etiam in statu gratiæ constitutus indigeat auxilio gratiæ ad implendam legem diuinam?

STatus gratiæ complectitur habitus intrinsecè supernaturales gratiæ formaliter sanctificātis, fidei, spei & charitatis, donorum spiritus sancti, & virtutum moralium per se infusarum.

1. Conclusio. Homo in statu gratiæ constitutus, non potest, sine interioris vocationis auxilio, diuinam legem vniuersam reliquo vitæ cursu, aut per longum tempus seruare. Ita Theologicum S. Thom. 1.2 q. 109. art. 9. 10.

Prob. 1. ex script. Christus enim Matth. 26. iubet Apostolos licet iustos petere auxilium ad superandas tentationes, *Vigilate & orate ne intretis in tentationem.* Et Matth. 6. Iubet omnes etiam iustos Deo quotidie supplicare in eundem finem, *Ne nos inducas in tentationem.* Philip. 2. *cum metu & tremore vestram salutem operamini, Deus enim est qui operatur in vobis & velle & perficere.* 2. Thessal. 2. *Dominus noster Iesus Christus exhortetur corda vestra; & confirmet in omni opere & sermone bono*, & cap. 5. *Fidelis Deus est qui confirmabit vos, & custodiet à malo.* Psalmi Dauidis quem Deus inuenerat secundùm cor suum, pleni sunt deuotis orationibus quibus gratiæ auxilium ad superandas tentationes, & custodiendam legem diuinam inuocabat, & hæc est ac semper fuit praxis omnium Sanctorum.

Prob. 2. ex conciliis; *Mileuit.* 2. can. 3. *Quicunque dixerit gratiam Dei, in qua iustificamur per Iesum Christum, ad solam remissionem peccatorum valere quæ iam commissa sunt, non etiam adiutorium vt non committantur* (hoc aiebat Pelagius) *Anathema sit.* Per gratiam in qua iustificamur, non solùm eam intelligit qua formaliter sanctificamur, sed illam etiam qua effectiuè, putà motiones interioris gratiæ quibus ad bonum inducimur. *Arausic.* 2. can. 10. *Adiutorium Dei etiam renatis & sanctis semper est implorandum, vt ad finem bonum peruenire, vel in bono possint opere perdurare Trident.* Sess. 6. can. 22. *Si quis dixerit iustificatum, vel sine speciali adiutorio Dei in accepta iustitia perseuerare posse, vel cum eo non posse; Anathema sit* quod fusius explicatur, cap. 13.

Accedunt summi Pontifices. *Innocent.* enim 1. epist. ad Episcopos concilij Carthag. inter Augustin. 91. id frequens inculcat; Cœlestinus epist. 1. pro Hilario & Prospero cap. 6. *Nemo, etiam baptismatis gratia renouatus, idoneus est superandas Diaboli insidias, nisi per quotidianum Dei adiutorium perseuerantiam bonæ conuersationis accipiat.* Itidem ca. 11.

Prob. 3. ex Patribus, vt *August.* lib. de corrept. & gratia cap. 11. & epist. 94. 106. 107. & lib. 4. in duas epist. Pelag. cap. 6. *Hieron.* epist. ad Ctesiphontem; *Prosp.* lib. de gratia & libero arbitrio ad Rufinum, vbi ait *hominem ab æterna morte non liberari, nisi Christi gratia liberum hominis arbitrium, agendo, inspirando, auxiliando & in finem vsque præeundo seruauerit.*

Atque hic est sensus Ecclesiæ, quæ quotidianis orationibus gratiam per Christum suis omnibus filijs, ad superandas tentationes & diuinam legem implendam, enixè à Deo precatur.

Et sumenda hæc conclusio est etiam de homine in statu innocentiæ; *Arausic.* 2. can. 19. *Natura humana, etiamsi in illa integritate in qua condita est permaneret; nullo modo seipsam creatore suo non adiuuante seruaret, Vnde cum sine gratia Dei, salutem non possit custodire quam accepit, quomodo sine gratia Dei poterit reparare quod perdidit?* Per salutem intelligitur complexio donorum habitualium, quibus pollebant primi parentes in statu innocentiæ, & maximè habitus gratiæ formaliter sanctificantis. *Gelasius* Papa in 1. epist. contra Pelagianos post medium scribit, Adamum in statu innocentiæ perseuerare non potuisse. *Sine diuino suffragio* excidisse à statu Innocentiæ, quia *confideret solo naturali bono quod acceperat.* Itidem epist. 2. ante medium, lege *August.* Epist. 106.

Neque putes concilia & patres loqui de gratia, prout abstrahit ad habituali & actuali. 1. *enim* vtuntur vocabulis quibus apertè significant gratiam sanctæ cogitationis & inspirationis. 2. *Præter* complexionem donorum habitualium quam iustus obtinet, nouum gratiæ adiutorium requirunt, quod aliud esse non potest, quàm gratiæ actualis, seu motionem internarum subsidium. 3. *Sicut* tentationes hominem impugnant administris cogitationibus, quibus caduca & inania bona pollicentur: ita expugnātur intermediis cogitationibus quibus solida & æterna bona viuidè proponuntur; quæ cum donorum habitualium vsum præcedant, & per modum causæ efficientis moralis eum inducant, ab iis non proficiscuntur, sed infusione S. Spiritus iis adiunguntur.

Ob. 1. hæc August. lib. de bono perseuer. cap. 7. *non est hoc* (perseuerare in accepto bono) *in viribus liberi arbitrij quales nunc sunt, fuerat in homine antequam caderet*, quibus significat potuisse Adamum priusquam peccaret perseuerare, si non per solius liberi arbitrij vires saltem sine gratia donis habitualibus ipsi concreatis superaddita.

Resp. sensus est non posse hominem in natura lapsa tentationum procellas cauere, & perseuerare sine gratia Christi redemptoris, sine qua tamen id poterat in statu Innocentiæ, licet non sine alia huic statui per modum noui beneficij superaddita, independenter à Christi passi & mortui meritis, id colligitur ex verbis proximè sequentibus. Similiter exponendū est, quod ait author Hypognosticon initio lib. 3. *Neminem posse per liberum arbitrium implere quod vult, Protoplastum, solùm id potuisse, cum voluntas liberi arbitrij sana*

esset ante culpam. At expositio hæc legenti August. euasio videbitur; fateor, sed æquiùs arbitrabitur si ad lectionem sequentia capitis animum adiiciat, vbi docet non esse in nobis perseuerare, quia *in potestate nostra non est cor nostrum*, id est quia sanctæ cogitationes & inspirationes, in quibus gratiam quam ad perseuerandum necessariam esse pronuntiat, ibi constituit non pendet à nostro libero arbitrio, sed à Spiritu sancto immittuntur qui *vbi vult spirat*, quæ ratio etiam in statu Innocentiæ, prout complectitur omnia dona habitualia quæ primis parentibus simul cum natura data sunt, locum obtinet.

Ob. 2. cùm interit homo iustificatus priusquam occurrat peccandi occasio: vt quando sopita iam ratione fructuosè absoluitur; non indiget, ad finaliter perseuerandum, gratia distincta à beneficio iustificationis.

Dist. gratia internæ vocationis & inspirationis, concedo, gratia externæ protectionis, nego; Donum enim perseuerantiæ conceditur aut per externā protectionem, remouendo peccati ansas & tentationes, quibus occurrentibus homo suæ iustitiæ iacturam fecisset, aut permittendo quidem tentationes & incitamenta peccati, sed animum roborando interioris gratiæ motionibus, quarum concursu declinentur. Ita Mæratius disp. 1. sect. 21. nu. 5.

QVÆST. VII. ET VLTIMA.

Vtrum homo cum auxilio gratiæ diuinam legem vniuersam adeóque præcepta omnia naturalia & supernaturalia collectiuè, implere possit.

Articulus primus.

An cauere possit omnia peccata mortalia in diuinam legem?

Negant Manichæi, Lutherani, & Caluinistæ, affirmant Orthodoxi.

1. CONclusio. quilibet homo etiam lapsus, cum auxilio diuinæ gratiæ potest saltem physicè & antecedenter seruare omnia collectiuè præcepta quibus obstringitur, sine vllo peccato etiam veniali, toto vitæ tempore, ita Mæratius tract. de gratia disp. 1. sect. 20. nu. 8. Lege Becanum tract. de gratia habit. cap. 4. qu. 5. vbi specialiter id probat de duobus præceptis non concupiscendi & diligendi Deum ex toto corde.

Prob. quia tenetur ad ea omnia sic obseruanda, ergo potest saltem physicè & antecedenter ea omnia sic obseruare, cùm ad impossibile nemo teneatur, & id ad quod præstandum vis physicè sufficiens deest, omnino impossibile sit, repugnat præceptum nullam habens vim obligandi, cùm hæc vis præcepto essentialis sit. Ergo repugnat præceptum de re impossibili, cùm nulla detur vis obligandi ad impossibile.

2. Conclusio. quilibet homo etiam lapsus, cum auxilio diuinæ gratiæ, quod ex ordinaria lege tribuitur; potest moraliter, id est sine tanta difficultate vt ad impotentiam moralem sufficiat, seruare omnia collectiuè præcepta quibus obstringitur, sine vllo peccato mort. per longum tempus, aut etiam toto vitæ tempore. Ita Mæratius tract. de gratia disp. 6. sect. 5.

Prob. 1. ex script. Deut. 30. *Mandatum hoc quod ego præcipio tibi non supra te est.* Psalm. 118. *Viam mandatorum tuorum, &c.* Ezech. 36. *Spiritum meum ponam in medio vestri & faciam vt in præceptis meis ambuletis.* Matth. 11. *Tollite iugum meum super vos, iugum enim meum suaue est & onus meum leue.* 1. Ioan. 5. *Mandata eius grauia non sunt.* Philip. 4. *Omnia possum in eo qui me confortat.* His enim locis non modò significatur potentia physica, sed etiam moralis.

Prob. 2. ex conciliis vt *Arausic.* 2. can. vlt. & *Trident.* sess. 6. cap. 11. & can. 6. 18. 22. & 25. sufficiat canon. 11. *Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam iustificato & sub gratia constituto esse ad obseruandum impossibilia, Anathema sit.*

Prob. 3. ex patribus vt *Basil. Cyrill. Chrysost. Hieron. August. Gregor.* & alijs apud Suar. lib. 10. cap. 2. n. 14. Bellarm. lib. 4. de Iustific. cap. 15

Concilia & patres eandem potestatem homini tribuunt ad seruandam legem diuinam quam scriptura citatis locis ei concedit, cum authoritate scripturæ nitantur atqui sacræ literæ locis adductis & aliis similibus homini concedunt non modò potētiam physicè sufficientem, sed & moralem seu moraliter sufficientem.

Prob. 4. Christus id nobis impetrauit ad quod impetrandum sua merita direxerit, *Exauditus est pro sua reuerentia.* Heb. 5. At incredibile est Christum sua merita solùm applicuisse ad obtinēda nobis ea gratiæ auxilia cum quibus absolutè quidem & physicè possumus seruare diuinam legem ac bene operari, non autem moraliter; siquidem *copiosa apud eum redemptio* Psalm. 129. *Vbi abundauit delictum superabundauit & gratia.* Rom. 5. *Haurietis aquas in gaudio de fontibus saluatoris.* Isa. 1.

Prob. 5. alienum est à Dei bonitate, misericordia & prouidētia circa generis humani salutem, quæ sacris in libris describitur, vt potentiam moralem seu moraliter sufficientem nobis deneget ad suorum mandatorum obseruationem, quam ad salutem consequendam necessariam esse voluit; *Quoties volui congregare filios, &c.* Matth. 23. *Quid est quod debui vltrà facere vineæ meæ & non feci ei?* Isa. 5. *Effudit super illos misericordiam suam.* Eccl. 18. *Voca me: Pater meus.* Ierem. 3. *Effundam Spiritum meum super semen tuum, & benedictionem meam super stirpem tuam.* Isa. 44. *Miserationes eius super omnia opera eius.* Psal. 44. *Sicut adipe & pinguedine repleatur anima mea, &c.* Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, &c.*

Prob. 6. Quia sublata potentia morali ad custodiam diuinæ legis, præuaricatorum eius culpa excusationem aliquam reciperet, quam tamen Deus vt grauissimam & inexcusabilem exprobat & punit; *Obstupescite cæli & portæ eius desolamini vehementer, me dereliquerunt fontem aquæ viuæ.* Ierem. 2. *Noli orare pro populo hoc quia non exaudiam te.* Ierem. 7. *Audite cæli, auribus percipe terra, filios enutriui & exaltaui, ipsi autem spreuerunt me, &c. Væ genti peccatrici, populo graui iniquitate, &c.* Isa. 1. *Pœnituit eum quod hominem fecisset in terra.* Gen. 6.

Cæterùm conclusio hæc accipienda est relatiuè ad gratiam & diuinæ legis difficultatem, non verò ad quamcunque subiecti dispositionem. Contingit enim aliquos peccatorum nexibus ita implicari, atque in morum perditorum cœnum immergi, vt gratia præueniens, qua excitantur ad pœnitentiam & diuinæ legis custodiam, sit moraliter insufficiens ad flectendam eorum voluntatem, & emoliendam cordis duritiem; quæ insufficientia non ad gratiæ impotentiam sed ad subiecti resistentiam & indispositionem referenda est, putà inueteratam peccandi consuetudinem quæ hominem in quo dominatur gratiæ motionibus inaccessum & imperuium facit.

3. Conclusio. Hominum aliqui cum ordinariis gratiæ auxiliis, possunt potentia efficaci & consequente omnia collectiuè præcepta diuinæ legis sine lethali culpa seruare per longum tempus, aut etiam toto vitæ tempore, alij verò non.

Prob.

Prob. quia potentia consequens ea dicitur qua sic aliquid possumus vt reipsa faciamus, atqui hominum alij diuinam legem vniuersam sine graui delicto reipsa seruant per diuturnum tempus, vel toto vitæ tempore, alij neutro modo. *Minor* huius 2. pars constat; *Prob.* 1. ex scriptura Luc. 16. *Erant ambo* (Zacharias & Elizabeth) *iusti ante Deum, incedentes in omnibus mandatis & iustificationibus Domini sine querela.* Matth. 19. *omnia hæc custodiui à iuuentute mea.* 3. Reg. 3. *non fuisti sicut seruus meus Dauid, qui custodiuit mandata mea, & secutus est me in toto corde suo, faciens quod placitum esset in conspectu meo.* Ioan. 17. de Apostolis, *tui erant, & mihi eos dedisti & sermonem meum seruauerunt.* Plura exempla vide apud Becanum loco cit. num. 26. *Prob.* 2. Christus mortuus est *vt iustificatio legis impleretur in nobis.* Rom. 8. *& vt dissolueret opera diaboli.* 1. Ioan. 3. Ergo cum Christus id reipsa impetrauerit, ad quod impetrandum suam Passionem ac cætera merita direxit, gratiam si non omnibus, saltem aliquibus impetrauit, cuius auxilio possint etiam efficaciter & consequenter, diuinam legem per longum tempus, aut etiam toto vitæ cursu sine graui peccato implere. *Prob.* 3. Deus homini concedit quod hominem ab ipso petere docuit, si modò diuinitus præscripto petat; atqui auctore Christo petimus à Deo, *Fiat voluntas tua*, nec dubium quin hoc ipsum aliqui quo par est modo petant. Ergo Deus id aliquibus reipsa indulget. Paulus orabat pro Corinthiis. *Ne quid mali faceret* 2. Corinth. 13. Dauid Psalm. 118. versu 80. *Fiat cor meum immaculatum in iustificationibus tuis*, & v. 133. *Gressus meos dirige, & non dominetur mei omnis iniustitia.* Plenus hic Psalmus huiusmodi precationibus.

ARTICVLVS II.

An homo iustus cauere possit omnia peccata venialia?

QVæritur an iusti cum ordinariis iustitiæ statui gratiæ auxiliis, & citra speciale gratiæ priuilegium, omnia collectiuè peccata venialia per totam vitam cauere possint. Ad quod nota gratiæ auxilium quod multis datur, licet speciale sit, quia est indebitum & generali vberius, non esse tamen gratiæ priuilegium, quia priuilegium est exceptio vnius aut paucorum à communi lege. De potentia physica & antecedente iam diximus art. præced. conclus. 1. non modò iustum, sed & peccatorem eam habere ad vitanda omnia collectiuè peccata venialia; de morali & consequente nunc dicendum est.

1. Conclusio. Nullus iustus in statu naturæ lapsæ, cum iis gratiæ auxiliis quæ communiter iustis conceduntur, potest consequenter & efficaciter vitare omnia collectiuè peccata venialia per totam vitam putà si post iustificationem aliquandiu viuat, est de fide.

Prob. 1. ex script. 3. Reg. 8. *Non est homo qui non peccet.* 1. Ioan. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est.* Hoc loco vtitur Concil. Mileuit. can. 5. Iac. 3. *In multis offendimus omnes.* Christus omnibus, etiam iustis, hanc orandi formam præscribit, *Dimitte nobis debita nostra.* Ergo supponit omnes etiam iustos, (saltem secluso speciali gratiæ priuilegio) in aliqua peccata labi. Hoc loco vtitur August. epist. 89. q. 1. & epist. 95. sub finem.

Prob. 2. ex concil. vt *Mileuit.* can. 5. 6. 7. & 8. *Trident.* 11. & can. 23. *Si quis dixerit hominem semel iustificatum, posse in tota vita peccata omnia venialia vitare, nisi ex speciali priuilegio (quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia) Anathema sit.* Si iustus, cum gratiæ auxiliis iustitiæ statum ordinariè seu lege ordinaria consequentibus, posset consequenter & efficaciter abstinere ab omni veniali delicto per totam vitam, ad id non egeret gratiæ priuilegio, cum hoc excedat legem quam Deus ordinariè seruare statuit in gratia iustis impertienda.

Prob. ex patrib. vt *August.* citatis locis, & lib. 3. in 2. epist. Pelag. cap. 3. Psalm. 118. lib. de spiritu & lit. cap. 2. & lib. de natura & gratia, cap. 36. Sufficiant hæc epist. 95. *Nullus in Ecclesia Dei reperitur in qualibet perfecta excellentia atque iustitia, qui sibi audeat dicere non necessariam precationem orationis Dominicæ, Dimitte nobis debita nostra, & dicat se non habere peccatum ne seipsum decipiat, & veritas in eo non sit.* Cyprian. serm. de opere & Eleemosyna; *Nemo esse sine peccato potest & quisquis se inculpatum dixerit, aut superbus, aut stultus est.* Hieron. lib. 2. in Pelagianos ad hæc Psalm. 31. *Pro hac* (delictorum condonatione) *orabit ad te omnis sanctus.* Chrysost. hom. 20. in Matth. *Ratio* autem est, quod status gratiæ, neque aufert ab homine iusto dissidium, appetitum, propensionem ad bona sensibilia & commoda naturæ quibus adhæret malitia peccati venialis, fragilitatem & inconstantiam in via virtutis ac rectitudinis; neque adfert gratias efficaces quæ in omnibus & singulis venialiter peccandi occasionibus, tam potenter à veniali peccato hominem reuocent, vt earum placitis acquiescat.

Ob. 1. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit.* Ioan. 1. cap. 3. Iustus autem ex Deo natus est, cùm per infusionem gratiæ formaliter sanctificantis in Dei filium adoptatus fuit.

Resp. vel tantùm sermo est de peccato mortali, & sensus est. Iustum in sensu composito & retenta iustitia, nec actu nec potentia peccare mortaliter, ob formalem incompossibilitatem gratiæ formaliter sanctificantis & peccati lethalis; vel sermo est de quocunque peccato, & sensus est, Iustum non peccare quatatenus ex Deo natus est, seu gratiam adoptionis non esse principium & radicem peccatorum quæ iustus admittit, sed potiùs naturæ prauitatem & fragilitatem, posteriori modo exponit *August.* epist. 95.

2. Conclus. Potest quilibet iustus etiam in statu naturæ lapsæ, ex speciali gratiæ priuilegio, potentia efficaci & ad actum reducenda, vitare omnia collectiuè peccata venialia, toto vitæ cursu.

Prob. ex definitione *Trident.* cit. can. 25. vbi cum definit hominem id non posse nisi ex speciali gratiæ priuilegio, consequenter statuit id ex hoc priuilegio posse. *Probari* etiam solet ex patrib. vt *August.* lib. de natura & gratia, cap. 36. *Ambros.* serm. vlt. in Psalm. 118, *Bernard.* epist. 174. & *Ansel.* lib. de conceptu virginis, cap. 18. imò totius Ecclesiæ sensu, quæ B. Virginem ab omni peccato veniali eximit. *Sed hinc* solùm sequitur hominem in statu naturæ integræ, posse ab omni veniali peccato immunem fieri; siquidem concilia & patres, sicut veniale peccatum, ita & culpam originalem & fomitis rebellionem à Virgine remouent. At inquies, idem sentiret de Virgine, licet peccatum originale & fomitis labem ipsi aspergerent; vide infrà conclus. 3. prob. 2.

Ratio autem conclusionis est, quod Deus; in omnibus & singulis venialis peccati occasionibus, possit eius fugam voluntati proponere cogitatione tam congrua, & præsenti statui contemperata, vt fomitis impulsibus præualeat, & fragilitatem humanam à lapsu prohibeat. Omitto Deum posse ligare appetitum, & auertere peccati venialis illecebras.

3. Conclusio. Nullus hominum viatorum, præter Deiparam virginem, priuilegium nunquam peccandi

venialiter à Deo consecutus est, ita communior sententia, quæ de puris hominibus, non etiam de homine Deo sumenda est.

Prob. 1. quia scriptura citatis locis vniuersaliter ac sine vlla acceptione pronunciat, nullum hominem viatorem ab omni peccato immunem esse; Ergo nullus excipiendus est sine sufficienti auctoritate, vel ratione, quæ hîc non occurrunt, cùm nec concilia & patres vllum præter Virginem excipiant, nec inuestigetur ratio efficax qua vllum alium excipiendum esse suadeatur.

Prob. 2. quia quisquis originale peccatum infans contraxit, actuale peccatum adultus contrahit ex *August.* lib. 5. contra Iulianum cap. 9. sub finem, atqui nullus posterorum Adami per naturalem generationem, (id est maris & fœminæ operam, siue interueniat concursus supernaturalis, siue non) ab eo profectus, præter Virginem, ab originali peccato immunis fuit ex communi DD. imò totius Ecclesiæ sensu. At inquies. S. Thom. eximit B. Virginem ab omni veniali delicto, in qua tamen originale peccatum agnouit; & si Ecclesia testimoniis scripturæ conuicta, Virginem originali peccato subiiceret, adhuc tamen peccati venialis expertem crederet; Sed neque S. Thom. id sensit, neque id Ecclesia sentiret ex mente August. loco citato declarata.

Galatinus lib. 7. de arcanis, cap. 9. & Catharinus lib. 2. de Christi prædestinatione, Ioanni etiam *Baptistæ* perpetuam venialis peccati carentiam ascripsetunt pro quibus facere videtur, quod in eius hymnis canit Ecclesia, *Antra deserti teneris sub annis, ciuium turmas fugiens petisti, ne leui saltem maculare vitam flamine posses. O nimis fœlix meritique celsi, nesciens labem niuei pudoris!*

Sed communis responsio est, his verbis solùm significari eximiam in Christi præcursore vitæ puritatem, ac singulare studium declinandi non modò grauiora, sed etiam leuiora peccata. *Fateor* tamen non esse de fide, quòd nullus sanctus præter Virginem ab omni peccato etiam veniali per speciale gratiæ priuilegium protectus fuerit. Aduers. 1. *Conclus.* quatenus posuimus eam esse dogma fidei.

Ob. 1. *August.* Epist. 91. ait, oppositam sententiam, *non esse diabolicam impietatem, sed humanum errorem*; & lib. de spirit. & lit. cap. 2. *Non esse perniciosum errorem*, atqui error contra fidem est impius & perniciosus.

Resp. August. non loquitur absolutè, sed comparatè ad errorem Pelagianorum, asserentium hominem non indigere gratiæ auxilio ad vitanda omnia peccata etiam veniala, toto vitæ cursu.

Ob. 2. hæc Gelasij. Papæ in decreto contra Pelagianos. *Sin verò quisquam, non possibilitate facultatis humanæ, sed per diuinam gratiam, hoc* (fugam omnis peccati per totam vitam) *asserit in vita quibuslibet sanctis posse conferri, bene quidem facit, nam dono Dei cuncta possibilia sunt talia confidenter opinari & sperare.*

Resp. per diuinam gratiam intelligit speciale gratiæ priuilegium; & ponit *sperare* pro *credere*, quo modo subinde vsurpatur apud profanos & sacros auctores.

In id quod posuimus de immunitate *Virginis* ab omni peccato veniali.

Ob. hæc *August.* lib. 5. contra Iulianum, *Propterea nullus est hominum præter ipsum* (Christum) *qui peccatum non fecerit grandioris ætatis accessu, quia nullus est hominum præter ipsum qui peccatum non habuerit infantilis ætatis exortu.* Sed & lib. de Spiritu & littera cap. 2. & epist. 89. sub finem 1. quæstionis vnum Christum à veniali peccato eximit.

Resp. aut sub Christo matrem quoque Christi comprehendit, aut in hoc varius & dubius fuit; si quidem lib. de natura, & gratia cap. 36. ita reliquis omnibus sanctis priuilegium hoc detrahit, vt Virgini concedere videatur, *Excepta itaque S. Virgine Maria, de qua, propter honorem Domini, nullam prorsus cùm de peccatis agitur habere volo quæstionem, &c.*

4. Conclus. Probabile est hominem iustum posse consequenter & efficaciter cum auxiliis gratiæ ordinariis vitare omnia peccata ven. breui aliquo tempore. Ita communis sententia. Et *Prob.* quia probabile est contingere vt breui aliquo temporis spatio, vel nullæ occurrant tentationes, vel non ita graues vt vinci non possint cum auxiliis gratiæ ordinariis. *Neque* obstant hæc 1. Ioan. 1. *Si dixerimus*, &c. 1. *quia* non loquitur de quolibet breui tempore, 2. *quia* aliud est iustum per breue tempus non peccare venialiter, aliud certò scire se non peccare, primum contingit, non autem secundum citra diuinam reuelationem. Iustus ob incertitudinem piè credit se quandiu ratione vtitur, nullam horam, nullum quadrantem sine aliquo veniali peccato traducere; proindéque veniam peccatorum tunc admissorum à Deo petit. *Neque* refert si oratio mendax sit, quia vt inquit *Hieron.* *vox est humilitatis mendacis, sed pauore fragilitatis humanæ suam conscientiam formidantis.* Hoc verò tempus, nec idem est respectu omnium iustorum, sed longius aut breuius pro eorum dispositionibus, statibus, negotiis, &c. nec vllius respectu potest certò determinari.

5. Conclus. Probabile est hominem iustum, posse consequenter & efficaciter cum auxiliis gratiæ ordinariis, per longum tempus cauere omnia peccata ven. quæ fiunt ex plena rationis aduertentia & voluntatis deliberatione, adeoque primam conclusionem sumendam esse de peccatis venialibus quæ admittuntur ex inaduertentia & indeliberatione, id est, ex aduertentia & deliberatione, quæ sufficiant quidem ad verè peccandum leui aliquo peccato, sed tamen sint valde imperfectæ, & ita vt homo cum iis operans secundùm communem æstimationem censeatur indeliberatè & ex improuiso agere. *Prob.* quia probabile est auxilium gratiæ efficacis ad id præstandum, non modò Ioanni Bapt. & Apostolis post illapsum Spiritus sancti, sed & aliis multis concessum fuisse, ac deinceps multis concedendum esse.

Vltima Conclus. Homini in statu Innocentiæ debebatur efficacis gratiæ auxilium, adeóque potentia consequens, ad vitanda omnia collectiuè peccata venialia, quandiu in eo statu remaneret, seu lethalis peccati maculam non contraheret; debebatur inquam, non ratione integritatis aut gratiæ adoptionis præcisè, sed ex diuino beneplacito, quo statuerat eum ab omni veniali peccato protegere, quandiu graui lapsu ab eius gratia & amicitia non excideret.

1. *Pars* prob. quia dissidium appetituum, quod per donum integritatis componebatur, non est adæquata causa peccatorum venialium, cùm præterea humana fragilitas & mobilitas in assequendo bono rationis, hominem non modò veniali, sed & mortali peccato subiiciant. *Pars* prob. quia singulis hominibus iustis, quandiu mortaliter non peccarent, deberetur auxiliũ gratiæ efficacis & potentia consequens ad vitanda omnia delicta venialia, cùm gratiæ status iisdem habitibus & gratiæ donis in statu innocentiæ, & naturæ lapsæ contineantur. 3. *Partem* supra prob. disp. 2. qu. 3. vbi de statu innocentiæ, art. 2.

ARTICVLVS VLTIMVS.

An homini iusto debeantur ea gratiæ auxilia, quibus indiget ad bene operandum?

§. 1. De potentia antecedente.

OStensum est q. 6. hominem in statu gratiæ constitutum indigere auxilio gratiæ actualis, id est sanctæ cogitationis & inspirationis, ad obseruationẽ diuinæ legis & bonorum operum exercitium; & q. 7. art. 1. ipsum cum ordinarijs gratiæ auxiliis id est quæ iustis concedi solent, posse tum diuinam legem sine graui lapsu seruare, tum bona opera exercere; nunc quæritur an gratiæ auxilia quibus ad hos præstandos effectus indiget, connaturaliter ei debeantur ratione sui status.

1. Conclusio. Non est dubium quin homini iusto connaturaliter debeatur vis physicè sufficiens, quæ complectitur principia actionis & conditiones ad agendum, seu quod idem est, potentia antecedens ad implenda naturalis legis præcepta, & virtutum naturalium actus efficiendos; siquidem debetur homini puram naturam obtinenti, vt suprà non semel prob. nec aduentu gratiæ sanctificantis, naturæ dotes, perfectiones, & prærogatiuæ obsolescunt, aut imminuuntur.

2. Conclusio. Ex hypothesi præceptorum supernaturalium, debentur homini auxilia gratiæ sufficientia ad ea implenda, & consequenter ad præstandos actus supernaturales quorum exercitium ad ea implenda necessarium est. *Prob.* quia vis obligandi essentialis præcepto est, repugnat autem vis obligandi ad impossibile. Deus ab æterno statuens imponere præcepta supernaturalia ex parte obiecti seu rei præceptæ; consequenter & connaturaliter statuit exhibere auxilium supernaturale ad ea implenda, & in tempore impotens huiusmodi præcepta, consequenter & connaturaliter offert auxilium supernaturale ad ea exequenda pro eo tempore quo implenda sunt.

3. Conclusio. Homini iusto connaturaliter debetur auxilium gratiæ actualis, ad actus supernaturales, eius habitibus per se infusis proportionatos, putà fidei, spei, charitatis, &c. subinde præstandos, etsi ex præcepto debiti non sint.

Prob. quia homo iustus habitibus per se infusis adornatus, perinde se habet ad proprios eorum actus; atque homo puram naturam obtinens ad actus virtutum acquisitarum; id est, sicut intellectus & voluntas puri hominis, per suam potentiam naturalem sunt physicè sufficientes ad virtutum naturalium actus efficiendos, ita intellectus & voluntas hominis iusti, per suam potentiam obedientialem habitibus per se infusis eleuatam, sunt physicè sufficientes ad præstandos actus supernaturales: Ergo sicut homini puro, connaturaliter debetur cogitatio sufficiens ad virtutum naturalium actus subinde præstandos, etsi ex præcepto debiti non sint, ita & homini iusto ad actus virtutum supernaturalium; ita vt cogitatio sufficiens ad bona opera supernaturalis ordinis non magis excedat statum hominis iusti, quàm cogitatio sufficiens ad bona opera naturalis ordinis, statum hominis in puris naturalibus consistentis.

§. 2. De potentia consequente.

1. COnclusio. Homini iusto videtur deberi potentia efficax & consequens ad operandum ex præscripto rectæ rationis naturalis, obtemperando legi naturali, & acquisitæ virtutis actibus obeundis, sæpius, constantius, & in difficiliori materia; quã homini puram naturam obtinenti. *Prob.* quia si homini ex vi humanæ naturæ præcisè, connaturale est auxilium efficax ad subinde operandum ex dictamine naturalis rationis, vt suprà prob. consequens videtur, vt ipsi ad gratiã adoptionis & filiationis diuinæ subleuato, connaturale sit auxilium efficax ad id sæpius, constantius, & in difficiliori materia præstandum.

2. Conclusio. Non debetur homini iusto potentia efficax & consequens ad seruandam vel legem diuinam vniuersam, vel præcisè legem naturalem toto vitæ cursu, aut longo tempore, sine graui lapsu.

Prob. quia si connaturaliter deberetur, iustis omnibus concederetur, quod experientia satis dedocet. Sed hîc aduertendum, aliud esse quod potentia consequens, seu efficacis gratiæ auxilium homini iusto non debeatur ex vi sui status, aliud quod non concedatur secũdùm ordinariam gratiæ legem; gratia enim quæ multis tribuitur, ordinariam gratiæ legem non excedit, cùm priuilegium sit exemptio vnius aut paucorum à communi lege; at efficacis gratiæ auxilium ad prædictum effectum multis indulgeri piorum hominum, in sæculo & claustris, non sæcularem sed religiosam vitam agentium mores declarant.

3. Conclusio. Homini iusto connaturaliter deberi videtur potentia consequens seu auxilium gratiæ efficacis, ad supernaturalis legis præcepta, si non semper & constanter saltem aliquando seruanda; & ad supernaturalium virtutum actus si non semper & constanter saltem aliquando exercendos, quandò graues tentationes non intercedunt.

Prob. quia videtur esse par ratio horum præceptorum & actuum, quoad naturam adoptionis gratia informatam, ac præceptorum & actuum naturalium, quoad naturam in suis iuribus & vernaculis prærogatiuis consistentem; communis autem doctrina est, homini puram naturam obtinenti debere potentiam consequentem, adeoque motiones efficaces, ad naturalis legis præcepta subinde implenda & naturalium virtutum actus subinde præstandos, quandò non obsistunt graues & periculosæ tentationes.

DISPVTATIO V. ET VLTIMA.

De quibusdam gratiæ diuisionibus.

DIuina gratia varias patitur diuisiones, quarum alias disp. 1. q. 2. tradidimus, alias in hunc locum reiecimus; ibi egimus de gratiæ diuisione in creantem & saluantem; in supernaturalem quoad substantiam, & quoad modum; in creatam & increatam, in internam, & externam, in gratis datam & gratum facientem, in habitualem & actualem; nunc de reliquis dicendum est.

QVÆSTIO I.

De gratia Excitante & adiuuante.

DIuisio hæc sumitur ex scriptura 1. Timoth. 9. Apocal. 3. Psalm. 20. Rom. 8. 1. Cor. 3. Philipp. 1. & ex Trident. sess. 6. cap. 5. & 6.

ARTICVLVS I.

De gratia excitante.

1. GRatia excitans seu vocans continet illustrationes intellectus & inspirationes voluntatis,

quibus ad piè operandum diuinitus excitamur, *Trident.* sess. 6 cap. 5. & can. 4. Incitamenta verò externa quibus ad idem impellimur, vt exhortationes, piæ imagines, exempla, &c. reuocantur quidem ad gratiam excitantem, sed non sunt propriè gratia excitans, quia per se proximè non mouent, sed mediis cogitationibus, quas vt instrumenta & adminicula diuinæ prouidentiæ nobis immittunt.

2. *Hæ illuminationes* & inspirationes sunt actus indeliberati seu necessarij, qui præcedunt actus liberos moraliter bonos, & ad eos excitant; ideóque *August.* & Concil. Arausicanum dicunt eas in nobis fieri sine nobis, supple liberè cooperantibus, & opus Dei esse, non nostrum. Vide disp. 1. q. 2. ar. 5. p. 4. vbi gratiam excitantem fusè descripsimus.

3. *Horum* motuum alij sunt entitatiuè seu intrinsecè supernaturales, nempè ij quibus excitamur ad actus ordinis supernaturalis, alij verò sunt intrinsecè naturales, nempè ij quibus excitamur ad actus virtutum acquisitarum & naturalis legis obseruationem, cùm inter eos & actus liberos, quorum sunt moralia principia, debeat esse proportio & identitas ordinis. Mæratius tamen disp. 4. sect. 4. existimat omnes esse intrinsecè naturales, & supernaturales extrinsecè tantùm, quia conceduntur in ordine ad finem supernaturalem, & media sunt ad eum consequendum, aut etiã quia excitant ad actus entitatiuè supernaturales.

4. *Gratia* excitans in quibusdam est admodum vehemens & actuosa, ita vt difficillimum & moraliter impossibile sit ei resistere, diciturque gratia specialissima; in alijs minùs potens, & hæc frequentior est. In his est efficax de qua Isa. 50. & 65. Rom. 10. & Act. 9. in illis inefficax, de qua Rom. 10. In his est gratia prædestinationis, putà in iis qui reipsa saluantur, de qua Rom. 8. in aliis non.

5. *Nulla gratia* vocans lege ordinaria infunditur, quæ impediat vsum liberi arbitrij. *Trident.* sess. 6. cap. 5. & can. 4. licet specialissima & moraliter prædeterminans vix repudietur. Non repugnat tamen gratia vocans seu excitans, quæ tam potenter & efficaciter voluntatem impellat ad operandum, vt licet spontè, non tamen liberè sed necessariò consentiat.

6. *Etsi Deus* nemini neget gratiam vocãtem sufficientem, vt infrà prob. multa tamen auxilia gratiæ vocantis impertitur dependenter à præuio bono vsu liberi arbitrij, anterioris gratiæ præsidio roborati & ab exterioribus adminiculis, vt prædicatione, exẽplis, &c. Quod apertè significatur Rom. 10. v. 14. & Ierem. 23. v. 21. Ita per Baptistam Andreas, per hunc Petrus ad Christum adductus est; ita Petrus prædicans tria hominum millia conuertit, Act. 2. Imò Deus tantò vbetiora gratiæ auxilia solet impertiri, quantò melior fuit vsus præcedentiũ, de quo Matt. 25. v. 23. & quantò potentiora sunt exteriora incitamenta. Dixi, solet, quia Deus semper & infallibili lege id non facit.

7. *Licet actus* liberi quibus voluntas ad bene operandum inclinatur, vt actus fidei quo mouetur ad actum spei, actus charitatis quo imperantur cæterarũ virtutum functiones, &c. verè sint ac dici possint gratiæ excitantes, in hac tamen diuisione, per gratiam excitantem non significantur. 1. *Pars.* prob. quia cùm sint beneficia supernaturalia, sunt gratiæ; & cùm voluntatẽ permoueãt ad benè operandum, sunt gratiæ excitãtes. 2. *Pars* prob. quia concil. & Patres, vnde sumpta est hæc diuisio, gratiam in excitantem seu vocantem, & adiuuantem distinguentes, loquebãtur de gratia sanctæ cogitationis & inspirationis, quæ motionibus indeliberatis cõtinetur. *Internæ* motiones, quibus Deus pulsat cor hominis & ad bonum impellit, dicuntur gratiæ excitantes, quod iis hominem spiritali somno torpentem clamet; & vocet ad boni operis exercitium, vox autem expergefacientis alterum dormientem non subest libero eius arbitrio, sed auribus ex improuiso illabitur? Apoc. 3. *Sto ad ostium & pulso, si quis mihi aperuerit, intrabo ad eum, & cœnabo cum illo:* Qui pulsando ianuam ingressum quærit, solus pulsat, nec intrò existentis, priusquam pulset, consensum requirit.

ARTICVLVS II.

De gratia adiuuante.

1. *Nomine* gratiæ adiuuantis intelligi potest omne speciale Dei auxilium, cuius interuentu homo reipsa benè operatur, exercẽdo actus moraliter bonos & tentationes superando. Iuxta quam acceptionem, ad eam pertinent 1. *Protectio* ab obstaculis quibus opus bonũ impediretur. 2. *Dei* specialis influxus, quo ad actum bonum concurrit, imò Deus ipse quatenus hunc concursum præbet. 3. *externa* subsidia & incitamenta, vt miracula, exempla, prædicationes, &c. quibus Deus vtitur ad gratiam sanctæ cogitationis & inspirationis subministrandam, quatenus hac gratia intermedia volũtati benè agenti cooperantur. 4. *gratia* excitans, prout moraliter, seu per modum consilij & exhortationis in bonum opus influit. 5. *habitus* virtutum per se infusarum, & donorum Spiritus sancti, quatenus intellectui & voluntati, actus intrinsecè supernaturales eliciẽtibus, per modum principii physici adlaborãt. 6. *habitus* gratiæ formaliter sanctificantis, tum prout per se immediatè influit valorem ac dignitatẽ in bonos actus, vi cuius sunt opera filiorum, & condigni meriti rationem obtinent; tùm mediatè, per habitus supernaturales tanquam potentias ipsi adnatas & congeneres, & per motiones ordinis supernaturalis eam consequentes. *Neque dicas* specialẽ Dei concursum, quo ad actum bonum cooperatur, gratiis adiuuantibus malè accenseri, quia per gratiã adiuuantem intelligitur gratia, quæ causet bonum actum, & potentias nostras ad eum efficiendum iuuet, hic autẽ concursus identificatur bono actui; *licet enim* non sit gratia adiuuans, si cõparetur cum bono actu adæquatè sumpto, id est prout dicit non modò terminum actionis, sed actionẽ ipsam, quæ vt est à Deo, est Dei concursus, vt à potẽtiis intellectus & voluntatis, est cõcursus ipsarum; est tamen, si bonus actus sumatur inadæquatè, pro termino actionis, quem causat & efficit diuinus concursus non vt causa, sed vt actus secũdus causæ, seu per modum influxus actualis, quo Deus hunc terminum cum potentiis nostris coëfficit.

2. *In hac tamen* diuisione, per gratiam adiuuantem significatur sola gratia sanctæ cogitationis & inspirationis, quæ prout allicit ad cõsensum in bonum, prius tempore vel natura quàm voluntas eum præstet, dicitur excitans, prout verò ad eundem cõsensum allicit, dum voluntas actu consentit, adeóque moraliter in consensum influit, & voluntati eum præstanti collaborat, adiuuãs dicitur. Ita Vasquez, Vega, & alii post August. *Prob.* quia cùm hæc diuisio ex conciliis & patribus sit accersita, membra eius ex mente Patrum & conciliorum exponenda sunt; at concilia & PP. distinguentes gratiam in excitantem & adiuuantem, loquuntur de gratia sanctæ cogitationis & inspirationis, quam Deus in nobis sine nobis operatur.

3. *Eadem* gratia quæ necessaria est ad excitandum, necessaria etiam est ad iuuandum, nec magis sine illa iuuante bonum opus effici potest, quàm sine illa vocante & excitante. *Prob.* ex concil. vt *Arausic.* can. 4. 5. 6. 7. 9. & 23. *Trident.* sess. 6. cap. 5. can. 3. 4. & ex PP. vt *August.* lib. 1. de prædest. Sanctorum c. 19. *Nec quia credimus, sed vt credamus vocamur, atque illa*

Excitatione quæ sine pœnitentia est, id prorsus agitur & peragitur vt credamus, agitur vocando, peragitur adiuuando. Itidem lib. de dono perseu. cap. 16. sub finem, lib. de gratia & lib. arbit. cap. 17. lib. ad Simplicianum q. 2. *Fulgent.* lib. 2. de veritate prædest. & gratiæ. *Misericordia igitur præueniens cooperaturam sibi hominis voluntatem sola præparat, subsequens autem cooperantem sibi voluntatem iuuat.*

Non sunt igitur audiendi, qui dicunt ad actus intrinsecè supernaturales qui fiunt sine habitibus eiusdem ordinis, vt ad primos actus fidei, spei, & charit. requiri gratiam adiuuantem, non verò ad eos qui fiunt cum his habitibus, quia potentiæ intellectus & voluntatis per eos satis eleuantur & complentur, sed sufficere gratiam excitantem qua præueniantur, & quasi à somno expergefiant, applicenturque ad operandum; *ex conciliis* enim & PP. eadem gratia quæ præuenit & excitat, adiuuat, neque minus necessaria est adiuuandum, cùm fit bonum opus, quàm ad præueniendum & excitandum, priusquam fiat.

4. *Gratia* sanctæ cogitationis & inspirationis non concurrit physicè ad consensum voluntatis, sed solùm moraliter, putà mouendo & impellendo voluntatem ad eum præstandum. *Prob.* quia nullus voluntatis actus physicè causatur vel ab actu Intellectus, vel ab alio actu voluntatis, vt communiter docent Philosophi, sed solùm applicando & quodammodo determinando voluntatem ad operandum, qui influxus est quidem effectiuus, sed moralis.

5. *Si adiuuans gratia* latè accipiatur, prout explicata est num. 1. distinguitur ab excitante vt totum à parte, quia præter gratiam excitantem multas etiam alias complectitur; si autem angustè, prout in hac diuisione sumi diximus num. 2. ab excitante non distinguitur re, sed officio; eadem enim gratiæ entitas, quatenus vocat & inclinat voluntatem ad consentiendum, dicitur excitans, quatenus autem voluntati actu consentienti adlaborat, efficiendo cum ea consensum, dicitur adiuuans, licet non aliter consensum efficiat, & voluntatem adiuuet, quàm excitando & inclinando voluntatem ad eum præstandum.

6. *Si adiuuans* gratia fusè accipiatur, diuisum in hac diuisione est gratia gratum faciens, prout abstrahit ab actuali & habituali; si verò angustè sumatur, diuisum est sola gratia sanctæ cogitationis & inspirationis.

7. *Etsi diuinus* concursus, qui tribuitur homini habitibus per se infusis adornato, ad actus supernaturales efficiendos, sit generalis & debitus, si comparetur cum homine vt instructo his habitibus, est tamen specialis & indebitus, si comparetur cum homine puro, & secundùm humanam naturam præcisè spectato, ideóque propriè gratia est, & quidem adiuuans, sumendo gratiam hanc in tota sua latitudine.

8. *Docuit* Gregor. Arimin. gratiam adiuuantem esse qualitatem diuinitus infusam, qua voluntas applicatur ad consentiendum gratiæ vocanti seu excitanti, & sine qua non potest consentire; quam qualitatem negat esse habitum, licet non sit actus, quia non est naturæ permanentis, sed transit cum actu ad quem exercendum infunditur. *Sed hæc* qualitas iisdem argumentis perimitur, quibus Physica prædeterminatio, cum qua recurrit, infrà reiicietur.

An adiuuans gratia priùs influat in bonum actum quàm voluntas?

9. Hic quæri solet an gratia adiuuans priùs natura influat in bonos actus, quàm liberum arbitrium? triplici ex capite dici potest aliqua causa priùs concurrere quàm altera. 1. quia vim agendi ei tribuit. 2. quia eam determinat ad operandum, & est causa cur agat. 3. quia priùs ordine naturæ in effectum influit, eiusque productionem attingit. Hæc tertia ratio, ex communi vsu Philosophorum, & Theologorum, sufficit vt vna causa simpliciter ac fine addito dicatur priùs concurrere quàm altera, non etiam duæ priores.

Dico 1. gratia adiuuans priùs natura concurrit ad bonos actus, qui sine illa fieri non possunt, quàm voluntas, hoc sensu, quòd voluntas operandi vim accipit à gratia. *Prob.* quia cùm voluntas sine gratia sit impotens saltem potentia consequente ad huiusmodi actus efficiendos, vim eorum effectricem accipit à gratia.

Dico 2. gratia excitans priùs natura concurrit ad actus bonos, qui sine illa fieri non possunt, quàm voluntas, hoc sensu, quòd voluntatem determinet ad operandum, & sit causa cur operetur, non verò gratia adiuuans. 1. *Pars* prob. quia gratia excitans voluntatem inclinat, & quodammodo determinat ad bene operandum, & est ratio cur bene operetur. 2. *Pars* prob. quia voluntas præmota gratia excitante determinat seipsam, adeóque gratiam adiuuantem ad bene operandum.

Dico 3. nec gratia priùs natura concurrit ad actus bonos quàm liberum arbitrium, neque liberum arbitrium priùs quàm gratia, hoc sensu, quòd prius ordine naturæ attingat productionem effectus; quod esset propriè concurrere priùs natura. *Prob.* quia quando multæ causæ partiales ad eundem effectum concurrunt, omnes indiuisibiliter & æquè primò in eum influunt, neque datur vllum instans naturæ, vel signum rationis in quo vna operetur aliis non cooperantibus, alioqui hæc pro illo instāti vel signo non esset causa partialis sed totalis, nec operaretur dependenter ab aliis, sed per se præcisè ac seorsim ab illis. 2. *Si daretur* instans naturæ, in quo voluntatis actus elicitus procederet à gratia, non etiam à voluntate, pro eo instanti daretur volitio sine influxu voluntatis, actus vitalis sine influxu potentiæ vitalis, actus liber sine influxu liberi arbitrij, quod euidens est implicare. 3. *Si daretur* instans naturæ, in quo voluntatis actus elicitus intrinsecè supernaturalis, vt actus spei, vel charit. Theologicæ, procederet à voluntate, non etiam à gratia, pro eo instanti daretur actus supernaturalis sine influxu principii supernaturalis, seu à sola natura profectus sine vllo influxu principii supernaturalis, quod etiam repugnat. 4. *Vera naturæ* prioritas est inter causam & effectum; atqui nec influxus gratiæ causat influxum liberi arbitrii, nec concursus huius concursum gratiæ, cùm sint vna & eadem actio, quæ prout est à gratia dicitur operatio, causalitas & concursus gratiæ; prout à voluntate dicitur operatio, causalitas, & concursus voluntatis.

Aliqui negantes prioritatem naturæ propriè dictam, inter concursum gratiæ & liberi arbitrii ad actum bonum, prioritatem rationis admittunt, aientes voluntatem priùs ratione influere in suum actum, prout est vitalis, quàm gratiam, & hanc in eum priùs ratione influere, prout est supernaturalis, quæ

voluntatem. *Sed* hallucinantur, id enim quod ratione prius est alio, prius concipitur quàm aliud cum fundamento ex parte obiecti; at ex parte obiecti nullum penitus fundamentum est prius concipiendi voluntatis influxum in suum actum, quocunque modo spectetur hic actus, quàm gratiæ influxum; vel gratiæ concursum, prius quàm concursum voluntatis; cum & voluntas & gratia influat, vt partialis causa quæ cùm operetur simul natura cum sua concausa, non prius concipi debet operari quàm illa, quia sic non conciperetur operari vt causa partialis, sed vt totalis.

Dices, actus voluntatis habet directè à voluntate quod sit vitalis, à gratia verò indirectè, quatenus est concausa sine qua voluntas non ageret; & habet directè gratia quod sit supernaturalis, à voluntate verò indirectè, quatenus est concausa sine qua gratia non operaretur; Ergo & voluntas priùs signo rationis influit in actum suum, prout est vitalis, quàm gratia, hæc priùs signo rationis in eum influit, prout est supernaturalis, quàm voluntas.

Dist. Ant. hoc sensu quod voluntas priùs concipi debeat in eum influere, quàm gratia, vel hæc quàm voluntas. *Nego*; hoc sensu, quod si gratia sine voluntate ageret, vitalem actum non efficeret, & si voluntas sine gratia operaretur, supernaturalem actum non produceret; adeóque referendum sit ad voluntatem, quod actus sit vitalis, non ad gratiam, & ad hanc, quod sit supernaturalis, non ad voluntatem, concedo: vnde nego Conseq.

Hic obiter *Nota*, quod est ratione prius alio, non debere concipi prius existens quàm aliud, sic enim falsus esset conceptus, cum ea quæ sola ratione priora vel posteriora sunt, extra intellectum & in ipsa rerum natura simul sint; sed priùs debere formari conceptum illius, quàm formetur conceptus alterius. Vnde vnum esse priùs alio ratione, vel quod idem est signo & instanti rationis, nihil aliud est quàm esse priùs illo in intellectu seu conceptu, qui cōceptus est ipsum signum & instans rationis. Quod enim aliqui aiunt in vno instanti reali distinguēda esse multa instantia, vel signa rationis, in quorum primo concipiatur esse, id quod est ratione priùs, in altero esse, id quod est posterius, negotium est quod sine conceptus falsitate non transigitur.

QVÆSTIO II.

De Gratia operante & cooperante.

Diuisio hæc sumitur ex *scriptura* Philipp. 2. v. 13. Rom. 8. v. 28. 1. Cor. 3. v. 9. & 15. v. 10. *Conciliis* vt Arausic. 2. & Trident. & PP. vt August. & Gregor. locis infrà citandis.

ARTICVLVS I.

Exponitur diuisio hæc ex mente Concil. & Patrum.

Diuisum, quod hac diuisione in sua membra tribuitur, est gratia actualis, seu auxilium sanctæ cogitationis & inspirationis.

Gratia operans est ea, quæ sine nobis operatur vt velimus seu consentiamus, inclinando & quadantenus determinando voluntatem nostram ad consentiendum, siue reipsa consensum obtineat, siue non: qui enim suadet alteri aliquid, dicitur operari & laborare vt alter id velit & præstet, siue alter persuadeatur, siue non. *Cooperans* est ea quæ nobiscum operatur quando volumus & consentimus, seu quæ adlaborat & cooperatur voluntati consentienti, concomitanter influendo in eius consensum, nō quidem physicè sed moraliter, putà hortando & impellendo ad consentiendum.

Expositio hæc *Prob.* 1. ex concil. *Arausic.* 2. can. 9. *Quoties bona operamur, Deus in nobis atque nobiscum, vt operemur, operatur.* Deus in nobis operatur per gratiam operantem, nobiscum operatur per cooperantem. Eodem sensu loquitur *Trident.* sess. 6. cap. 5. & can. 4. *Prob.* 2. ex patribus. *August.* lib. de gratia & lib. arbitrio cap. 10. *Vt velimus & suum esse voluit & nostrum, suum vocando, nostrum sequendo*; id est quod velimus seu consentiamus, suum esse voluit quatenus per sanctam cogitationem & inspirationem, quam in nobis sine nobis efficit, vocat & inclinat nos ad consentiendum; nostrū verò, quatenus his motionibus præuenti & excitati consentimus iisdē cū nostra voluntate in consensum influentibus, primum munus est gratiæ operantis, alterum gratiæ cooperantis. Ibidem, *cooperando perficit, quod operando incipit, quoniam ipse vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Itidem. *vt ergo velimus sine nobis operatur, cùm autem volumus, & sic volumus vt faciamus, nobiscum operatur.* Itidem lib. 1. de præd. sanct. cap. 19. & lib. de dono perseuerantiæ cap. 16. *Gregor.* lib. 10. Moral. cap. 11. *Superna pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, vt subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod iam appetimus agat nobiscum.* Hæc autem concil. & PP. doctrina petita est ex citatis scripturæ locis.

Dicitur autem gratia operans operari vt velimus, id est, inclinare nos ad volendum & consentiendum sine nobis, quia humano modo, seu cum indifferentia & libertate ad eam non concurrimus, vt declaratum est disp. 1. q. 2. art. 5. p. 4. *Hîc verò* notandum, aliud esse Deum operari vt velimus, aliud operari nostrum velle, primum facit sine nobis, alterum autem nobiscum. Deum operari vt velimus, est ipsum aliquid in nobis efficere quo moueamur & inflectamur ad consentiendum in bonum, putà gratiam piæ cogitationis & inspirationis, quàm independenter à nostro libero consensu misericorditer in nobis efficit sine nobis, id est sine nostro libero concursu; Deum autem operari velle nostrum, est ipsum per eandem gratiam iuuare nos actu consentientes, & cooperari voluntati suum consensum liberè præstanti, quod facit nos humano modo concurrentibus.

Ex dictis *sequitur* 1. gratiam operantem & cooperantem non differre inter se realiter & entitatiuè sed officio tantùm, eandemque gratiæ entitatem dici operantem, quatenus in nobis sine nobis operatur vt velimus, hortando nos ad liberum consensum in bonum; cooperantem verò, quatenus cum nostra voluntate liberè consentiente concomitanter operatur, & liberum eius consensum coëfficit. 2. *gratiam* operantem & cooperantem, ab excitante & adiuuante non distingui realiter, sed solùm ratione, seu quoad diuersas formales rationes sub quibus cōcipiuntur, sumēdo gratiam adiuuantem, quo modo præced. quæst. sumi diximus à conciliis & patribus, gratiam in excitātem & adiuuantem partientibus. Ex *Trident.* sess. 6. ca. 5. Initium salutis est à gratia excitante, ex *August.* textu cit. est à gratia operante, ergo eadem est gratia excitans & operans: præterea ex *Trident.* gratia excitans est etiam cooperans, siquidē can. 4. definit eum qui conuertitur excitanti gratiæ cooperari, ergo

cùm gratia operans eadem sit cum excitante, eadem quoque est cum cooperante. Neque verò legenti textus concil. & PP. hac & præced. quæst. citatos, dubium esse poterit, quin ex illis gratia excitans & adiuuans, operans & cooperans, realiter identificentur.

ARTICVLVS II.

Exponitur eadem diuisio abstrahendo à mente Concil. & PP.

1. **E**Xposit. Diuisum est gratia tum habitualis, tum actualis. Gratia habitualis dicitur *operans*, quatenus esse supernaturale homini tribuit, vel vt loquitur S. Thom. prout animam sanat, iustificat, & Deo gratam facit; *cooperans* prout est actu principium operis meritorii; gratia verò actualis dicitur *operans* quatenus in nobis operatur internum voluntatis actum, *cooperans* quatenus concurrit ad actum externum voluntatis. Ita S.Thom.1.2.q.111.art.2. in corp. vbi per internum actum voluntatis intelligit actum elicitum; per externum verò imperatum, id est actum facultatis distinctæ, voluntatis imperio subditæ, sub quo tamen etiam comprehendit actum elicitum anteriore actu elicito imperatum, vt cuiuis tum citatum locum, tum quæst.17.vbi de actibus imperatis agitur, sincerè legenti manifestum erit *multi* nihilominus hoc loco, per internum voluntatis actum intelligunt eum, qui versatur circa Deum vt finem vltimum, putà actus fidei, spei, charitatis, &c. quibus conuersio ad Deum vt finem vltimum continetur; per actum externum, reliquos actus bonos ex conuersione procedentes, & in salutis media tendentes; aiuntque gratiam actualem dici operantem respectu priorum, licet à nostra voluntate liberè operante proficiscantur, quia illos in nobis quodammodo sine nobis operatur, cùm nostra voluntas non moueat se ad illos ex præuia intentione finis, sed solus Deus gratiæ vocantis impulsibus ipsam ad illos moueat; eandem verò gratiam dici cooperantem respectu posteriorum actuum, quia non solum à nobis humano modo, seu cum indifferentia & vsu liberi arbitrii, operantibus fiunt, sed ex præuia motione libera, qua voluntas nostra se liberè applicuit & determinauit ad illorum exercitium: putà ex actibus liberis circa Deum sicut finem vltimum elicitis. Ita Caiet. Bellarm. Conradus, Greg. Val. Medina, Sotus, Driedo, Durand. Ruard. Antonius, &c.

2. *Exp.* Diuisum est gratia tum habitualis tum actualis. *Gratia operans* ea est quæ homini nondum iustificato conceditur, sic dicta quod eam propriè nôn mereatur, nec proinde ad eius infusionem cooperetur. Comprehendit omnia dona supernaturalia, quæ Deus homini largitur vsque ad iustificationem inclusiuè, adeoque complexionem habituum supernaturalium quibus iustitiæ status continetur. *Gratia cooperans* ea dicitur, quæ homini iam iustificato conceditur, sic dicta quod eam propriè mereatur, proindeque ad eius infusionem cooperetur, comprehendit augmentum habituum supernaturalium, & auxilia gratiæ quibus iusti præueniuntur & adiuuantur ad bene operandum. Ita Molina.

3. *Exp. gratia*, operans est gratia sanctæ cogitationis & inspirationis, qua Deus nos ad consensum in bonum excitat & hortatur; cooperans est motio media inter gratiam excitantem & consensum, qua Deus voluntatem applicat & prædeterminat ad consentiendum. Ita qui præmotionem physicam adstruunt.

QVÆSTIO III.

De gratia præueniente, comitante, & subsequente.

DIuisio hæc sumitur tùm ex script. tùm ex concil. & patribus, locis infrà citandis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Exponitur diuisio hæc ex mente concil. & PP.

1. **E**Tsi diuisio hæc accommodari possit etiam gratiæ protectionis exterioris, qua Deus remouet peccatorum ansas, & impedimenta bonorum operum, & qua offert bene operandi opportunitatem, ac exteriora incitamenta quibus ad bonum inducimur; sola tamen gratia actualis interna, seu gratia sanctæ cogitationis & inspirationis; est diuisum quòd hac diuisione in sua membra dirimitur. Ita communiter Theologi ex mente concil. & Patrum. *Cæterùm* gratia externæ protectionis dici potest præueniens non modo respectu liberi consensus, sed etiam respectu motionum indeliberatarum quibus ad consensum inflectimur, cùm Deus ea vti soleat ad eas in nobis excitandas.

2. Concilia & Patres gratiam præuenientem & subsequentem non semper eodem modo acceperunt, ideoque duæ sunt expositiones eorum sententiæ conformes.

1. *Expositio*; Gratia *preueniens* ea est quæ in singulis bonis operibus consensum nostrum liberum præuenit, pulsando cor nostrum, & inclinando ad consentiendum; *Comitans* seu concomitans ea est, quæ liberum consensum in bonum concomitatur, eumque cum voluntate coëfficit, voluntate quidem physicè, gratiâ verò moraliter in eum influente; *Subsequens* ea est, quæ liberum consensum in bonum subsequitur, hortando ad implendum opus propositum, cum eius præstandi opportunitas exhibetur, & ad illius executionem, si voluntas eius vocationi obtemperat, concurrendo. Ita Mæratius disp. 4. sect. 3. *Expositio hęc* secundùm quam interna gratia actualis dicitur præueniens, comitans, & subsquens, per ordinem ad liberum consensum in bonum.

Prob. 1. *script.* Psalm. 87. *Mane oratio mea preueniet te.* Psalm. 118. *Præueni in maturitate & clamaui*; & Psalm. 58. *Misericordia eius præueniet me.* Psalm. 22. *Misericordia eius subsequetur me*; Prioribus enim locis dicitur Dei misericordia seu gratia præuenire nos, quia præuertendo omnem bonum vsum nostri liberi arbitrij, hortatur nos ad consensum in bonum; posterioribus autem dicimur eam præuenire, quia nostrum bonum propositum cum auxilio gratiæ præuenientis & concomitantis susceptum, præcedit gratiam quæ conceditur ad illud opere implendum. Vide etiam 1. Cor. 15. v. 10. Philipp. 2. v. 13.

Prob. 2. ex concil. vt *Arausic.* 2. can.9.10.& 23. *Trident.* sess.6.cap.16. *Quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur*; de virtute loquitur, quam Christus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in iustificatos influit, quæ virtus est interna gratia actualis.

Prob. 3. ex *Patribus*; *August.* in Enchirid. cap. 2.32. *Vtrumque legitur in sacris eloquiis, & misericordia eius præueniet me, & misericordia eius subsequetur me; nolentem præuenit vt velit, volentem subsequitur ne frustra velit*, Putà non implendo quod proposuit. *Fulgent.* Ad Monimum cap. 11. *Præuenit Deus donans homini bonam voluntatem, subsequitur bene volentem, operando in illo boni operis facultatem.* Itidem cap. 7. & lib. 2. de veritate

prædest. & gratiæ sub medium, *Præuenit misericordia liberum hominis arbitrium, dum in nondum bene volente sola operatur exordium bonæ voluntatis: subsequitur dum bene volenti subministrat auxilium, vt bene operando perueniat ad bonæ voluntatis effectum*, &c. His August. & Fulgent. verbis, gratia præueniens & subsequens in eo distinguuntur, quod illa detur vt consentiamus, hæc verò vt quod per consensum præstare statuimus, reipsa præstemus.

2. *Expositio*: gratia *præueniens* ea est, quæ iustificationem hominis præcedit, & in eum finem conceditur, vt cum Deo reconcilietur & iustificetur; *subsequens* ea est, quæ homini iustitiam seu sanctitatem adepto infunditur, vt in ea perseueret ac bene operetur, & salutis negotium absoluat. Ita Mæratius loco cit. num. 4. *Expositio hæc*. secundùm quam gratia actualis interna dicitur præueniens & subsequens per ordinem ad iustificationem.

Prob. ex *August*.& *Fulgentio*, *August*. lib. de natura & gratia cap. 31. *præuenit*. (gratia Dei) *vt sanemur, subsequitur vt sanati vegetemur; præuenit vt vocemur* (ad iustificationem) *subsequitur vt glorificemur*. *Fulgent*. lib. 2. de verit. prædest. & gratiæ sub medium; *Præuenit nos misericordia Dei, dum propitius fit Dominus omnibus iniquitatibus nostris, subsequitur nos, dum sanat omnes languores nostros*; putà infirmitates ex peccatis contractas, post iustificationem residuas. Et lib. 1. ad Monimum cap. 11. *Præuenit impium* (gratia Dei) *vt fiat iustus; subsequitur iustum, ne fiat impius: præuenit elisum vt surgat, subsequitur eleuatum ne cadat.*

ARTICVLVS II.

Exponitur eadem diuisio abstrahendo à mente concil. & patrum.

SVnt & aliæ diuisiones huius expositionis, sed non videntur ex concil. & patribus sumptæ.

1. *Exposit*. diuisum est gratia tum habitualis, tum actualis. Gratia *præueniens* est ea omnis quæ prius operatur seu effectum sortitur quàm alia; *subsequens* ea quæ posteriùs; quæ enim prius operatur rectè dicitur eam præuenire quæ posterius suum effectum obtinet, & contra, quæ posteriùs operatur, rectè dicitur eam subsequi quæ prius operata est. Ita *S. Thom*. 1. 2. q. 111. art. 3. qui propterea notat esse quinque præcipuos effectus gratiæ quorum primus est, vt anima sanetur seu iustificetur. 2. vt bonum velit. 3. vt bonum quod vult operetur. 4. vt in bono perseueret. 5. vt ad gloriam perueniat. Fauet *August*. lib. de natura & gratia ca. 32. quem tamen Vasq. iuxta primam art. 1. expositionem interpretatur.

2. *Expositio*. diuisum est sola gratia actualis interna, præueniens ea est quæ preuenit consensum voluntatis, concomitans & subsequens est gratia adiuuans, quæ dicitur concomitans comparatè ad liberum consensum voluntatis ad quem præstandum cooperatur, subsequens verò comparatè ad gratiam præuenientem quam consequitur. Ex quo sequitur 1. eandem numero gratiam esse præuenientem, concomitantem, & subsequentem. 2. gratiam excitantem, operantem & præuenientem. Item gratiam adiuuantem, cooperantem & concomitantem sola ratione distingui. Ita Suar. Bellarm. & alij *sed quod*, pace tantorum virorum dixerim, notio hæc gratiæ subsequentis adeò incongrua & absona est, vt patres vel nunquam de illa cogitauerint, vel cogitando aspernati sint.

Ob. nec apud August. & cæteros Patres, nec apud S. Thom. & alios veteres Theologos, reperitur trimembris diuisio gratiæ in præuenientem, concomitantem & subsequentem, sed solùm bimembris in præuenientem & subsequentem, in excitantem & adiuuantem, in operantem & cooperantem, ergo subsequentem identificari censuerunt cum adiuuante, cooperante, & concomitante. Ita Suar.

Nego Conseq. ideo enim bimembrem diuisionem fecerunt, quia vt esset adæquata & legitima, non oportebat esse trimembrē, cùm omnis gratia interna actualis sit præueniens vel subsequens, excitans vel adiuuans, operans vel cooperans. Quod tamen non impedit quin trimembris gratię huius diuisio in præuenientem, concomitantem, & subsequentem, à Trident. sess. 6. cap. 16. tradita, & petatur à patribus ac veteribus Theologis; & legitima sit. Ab illis quidem petitur, quia singula eius membra suggesserunt, licet ea in vnum corpus non compegerint; legitima est, quia in aliis diuisionibus, per gratiam concomitantem & adiuuantem intelligitur omnis actualis gratia interna quæ ad liberum consensum in bonum cooperatur, siue sit primus siue non, & ita hoc membro gratia subsequens includitur; in hac verò, per concomitantem intelligitur ea quæ cooperatur ad primum liberum consensum in bonum; per subsequentem verò ea quæ tum excitat, tum cooperatur ad eum liberum consensum, quo voluntas potentiam exequentem applicat ad implendum opus interiori consensu decretum & propositum; ideóque trimembris hæc diuisio explicatior & distinctior est quàm bimembris.

QVÆSTIO IV.

De gratia sufficiente & efficaci.

DIuisio hæc sumitur ex scriptura, concil. & patribus infrà citandis.

ARTICVLVS I.

Quid gratia sufficiens, quid efficax?

1. GRatia sufficiens apud Theologos bifariam sumitur 1. genericè, prout est quid commune gratię efficaci & inefficaci vt genus speciebus ei subiectis. 2. Specificè, prout est species gratiæ sufficientis efficaci gratiæ opposita, cui tanquam imperfectiori speciei, generis nomen attributum fuit. Ita nomen animalis bruto appropriatur, & nomen gratiæ gratis datæ, illi gratiæ, quæ non ad recipientis, sed ad cæterorum salutem primò & per se ordinatur, aiente Thom. 1. 2. q. 3. art. 3. prior acceptio gratiæ sufficientis latior est, altera angustior.

2. *Gratia*, sufficiens genericè sumpta est ea, quæ vires homini sufficientes tribuit ad bene operandum, & salutis negotium implendum, seu cum qua potest bene operari & saluari, abstrahendo tum ab actuali bona operatione & saluatione, tum ab earum negatione; quæ notio tam communis est efficaci & inefficaci; quàm ratio animalis homini & bruto; ideóque gratia cum qua Paulus tentationibus resistebat, & salutem operabatur, quæque proinde efficax erat, sufficiens nominatur 2. Cor. 12. *Sufficit tibi gratia mea*. Et *Prosper* lib. de voc. gent. cap. 16. gratiam, quæ salutem reipsa operatur, sufficientem vocat.

3. *Gratia* Sufficiens specificè sumpta est ea, quæ homini præbet quidem vires sufficientes ad bene operandum, & salutem obtinendam, reipsa tamen bonam eius operationem & salutem nunquam infert, seu cum qua potest bene operari & saluari, non tamen reipsa bene operatur & saluatur, defectu liberæ cooperationis: Gratia verò efficax ea est quæ & præbet homini vires sufficientes ad bene operandum

operandum ac salutem consequendam, & reipsa bonam eius operationem ac salutem infert; seu cū qua homo ita potest bene operari & saluari, vt reipsa bene operetur & saluetur. Ita communiter Theologi.

Nota; gratia dicitur efficax tum comparatè ad bonum opus aut victoriam tentationis præcisè, tum comparatè ad salutem, vt autem simpliciter dicatur efficax satis est quod bonum opus aut victoriam tentationis reipsa inferat; neque necesse vt vi eius salus reipsa obtineatur.

ARTICVLVS II.

Quænam gratia in sufficientem & efficacem diuidatur; & an diuisio hæc recipienda sit?

1. ETsi diuisio hæc accommodari possit tum gratiæ habituali prout dicit habitum gratiæ formaliter sanctificantis & alios habitus per se infusos, per quos vt potentias connaturales operatur; tum actuali non modò internæ, sed etiam externæ; ex mente tamē August. aliorumque patrum, diuisum, seu gratia quæ hîc in sua mēbra tribuitur, est sola gratia actualis interna, id est gratia sāctę cogitationis & inspirationis. Ita communiter Theologi. *Prob.* ex August. quibus 83. quæst. q. 83. vtramque appellat vocationem.

2. *Diuisionem* hanc reiecerunt Semipelagiani teste Hilario in epist. ad August. quæ præmitti solet lib. de prædest. SS. & reiiciunt huius temporis sectarij cum Luthero & Calu. teste Bellar. lib. 1. de natura & gratia, cap. 15. & lib. 2. cap. 1. quorum fundamenta infrà conuellentur.

3. *Diuisionem* hanc recipiendam esse, seu quod idem est, dari duas gratiæ internæ actualis species, quarum vna sit efficax, quia bonam operationem ac salutem infert, altera verò sit solùm sufficiens non etiam efficax, quia vires sufficientes tribuit ad hos effectus, sed eos tamen nunquam infert, defectu liberæ cooperationis.

Prob. 1. ex *Script.* quæ agnoscit aliquam gratiam cū qua homo bene operatur & saluatur, & aliquam cum qua neutrū facit ad sufficientem pertinent hæc Isa. 5. *Quid vltra debui facere vineæ meæ & non feci*: & 65. *Expandi manus meas tota die ad populum non credentem.* Matt. 23. *quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, & noluisti?* Ad efficacem spectant hæc Ezech. 36. 27. *Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam vt in præceptis meis ambuletis.* Ioan. 6. 45. *Erunt omnes docibiles Dei*, ex Isa. 54. v. 13.

Prob. 2. ex *concilijs*; *Arausic.* 2. can. 25. *hoc secundùm fidem catholicam credimus, quòd accepta, per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante & cooperante, quæ ad salutem pertinent possint; si fideliter laborare voluerint, adimplere*; cum ait, si voluerint, indicat aliquos non implere, proindeque gratiam in illis esse sufficientem tantùm, non etiam efficacem. *Trident.* sess. 6. cap. 1. *in Dei auxilio firmissimam spem collocare & reponere omnes debent; Deus enim, nisi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet operans velle & perficere.* Itidem cap. 5. & can. 4.

Prob. 3. ex *August.* lib. de corrept. & gratia cap. 11. *istam gratiam nunquam habuit primus homo, qua nunquam vellet esse malus sed sanè habuit, in qua si permanere vellet, nunquam esset malus.* Ibidem, *tale quippe erat adiutorium, quod desereret cùm vellet, & in quo permaneret si vellet, non quo fieret vt vellet.* Ibidem, *posset ergo permanere si vellet, quia non deerat adiutorium per quod posset.* Et cap. 12. *primo homini datum est adiutorium perseuerantiæ, non quo fieret vt perseuararet, sed sine quo per liberum arbitrium perseuerare non posset*, ac proinde cum quo perseuerare posset. Et lib. 83. quæst. q. 83. post medium, *qui vocatur non venit, sicut non habuit meritum præmij vt vocaretur, sic inchoat meritum supplicij, cum vocatus venire neglexerit*; Ergo licet vocatus reipsa non venerit, venire tamen potuit, alioqui non veniendo nihil peccauerit, & lib. 2. de pecc. merit. cap. 17. *cum adiuuante diuina gratia, sine peccato in hac vita homines possint esse, cur non sint possem facillimè ac veracissimè respondere, quia homines nolunt.* Itidem Enchirid. cap. 13.

Prob. 4. iis qui diuinam legem reipsa non seruant nec saluantur, aliqua gratia conceditur, & quidem sufficiens, cùm hæc detur omnibus, vt infrà prob. & iis qui diuinam legem reipsa custodiunt ac saluantur aliqua gratia conceditur, & quidem ea cum qua de facto bene operantur, & vitam æternam consequuntur; atqui prior est gratia sufficiens, posterior est gratia efficax, vt liquet ex notionibus gratiæ sufficientis & efficacis art. 1. allatis. Ob. 1. qui non mouetur interiùs à Deo impotens est ad bene operandum, qui autem mouetur, hac motione sic determinatur ad bene operandum, vt ei liberum non sit ab opere bono abstinere; Ergo nulla datur gratia sufficiens tantùm non etiam efficax, sed omnis gratia efficax est. Ita Pelagiani, Lutherani & Caluinistæ.

Resp. Negō secundam partem Anteced. licet enim Deus liberum arbitrium ad bene operandum tam efficaciter mouere possit, vt necessitatem inferat ad id præstandum, reipsa tamen id non facit stando in lege ordinaria, sed ita mouet vt indifferentiam & libertatis vsum relinquat, iuxta hæc Apoc. 3. *Sto ad ostium & pulso, si quis aperuerit mihi ianuam intrabo ad illum*, quibus verbis apertè dicitur, non omnes quorum ianua ita pulsatur vt eam aperire possint, eam reipsa aperire, id est quorum corda per interioris gratiæ motiones sic tanguntur, vt in bonum consentire valeant reipsa consentire.

Ob. 2. Si hominum aliis datur gratia cum qua nunquam bene operentur & salui fiant, aliis gratia cū qua semper bene operentur & salui fiant, priores non possunt saluari, posteriores nō possunt non saluari; adeóque priores suam salutem desperare debent, posteriores de illa securi esse. Ita Semipelagiani apud Hilarium citata Epist. ad Augustinum.

Resp. dist. ant. impotentia antecedente & absoluta, quæ libertatem aufert, Nego; impotentia consequente & hypothetica, quæ libertatem illæsam relinquit, concedo, licet enim homo non possit cum gratia inefficaci bene operari ac salutem consequi, ex hypothesi quòd sit inefficax, potest tamē absolutè; & quod gratia inefficax sit; referendum est non ad defectum virtutis in ipsa, sed ad defectum liberæ cooperationis: adeóque necessitas orta ex gratiæ inefficacitate nō est antecedens, quæ libertatem tollit, sed consequens, quæ libertati non officit, cùm supponat vsum liberi arbitrij, seu liberam determinationem voluntatis ad non consentiendum. Item, licet homo cum gratia efficaci necessariò bene operetur ac saluetur, ex hypothesi quod sit efficax, non tamen absolutè; & quòd gratia efficax sit, referendum est non ad solam eius actiuitatē, sed insuper ad liberam hominis cooperationem, adeóque, necessitas orta ex gratiæ efficacitate non est antecedens sed consequens.

ARTICVLVS III.

An gratia sufficiens, sufficiat vt homo bene agat, & non solùm vt possit bene agere?

NEgant aliqui qui recentiores, sed pars affirmans, Prob. 1. quia vis sufficiens ad posse bene operari, est formaliter & essentialiter potentia sufficiens ad bene operandum, est enim vis constituens homi-

prædest. & gratiæ sub medium, *Præuenit misericordia liberum hominis arbitrium, dum in nondum bene volente sola operatur exordium bonæ voluntatis: subsequitur dum bene volenti subministrat auxilium, vt bene operando perueniat ad bonæ voluntatis effectum, &c.* His August. & Fulgent. verbis, gratia præueniens & subsequens in eo distinguuntur, quod illa detur vt consentiamus, hæc verò vt quod per consensum præstare statuimus, reipsa præstemus.

2. *Expositio*: gratia *præueniens* ea est, quæ iustificationem hominis præcedit, & in eum finem conceditur, vt cum Deo reconcilietur & iustificetur; *subsequens* ea est, quæ homini iustitiam seu sanctitatem adepto infunditur, vt in ea perseueret ac bene operetur, & salutis negotium absoluat. Ita Mæratius loco cit. num. 4. *Expositio hæc*. secundùm quam gratia actualis interna dicitur præueniens & subsequens per ordinem ad iustificationem.

Prob. ex *August.* & *Fulgentio*, *August.* lib. de natura & gratia cap. 31. *præuenit.* (gratia Dei) *vt sanemur, subsequitur vt sanati vegetemur; præuenit vt vocemur* (ad iustificationem) *subsequitur vt glorificemur. Fulgent.* lib. 2. de verit. prædest. & gratiæ sub medium; *Præuenit nos misericordia Dei, dum propitius fit Dominus omnibus iniquitatibus nostris, subsequitur nos, dum sanat omnes languores nostros*; putà infirmitates ex peccatis contractas, post iustificationem residuas. Et lib. 1. ad Monimum cap. 11. *Præuenit impium* (gratia Dei) *vt fiat iustus; subsequitur iustum, ne fiat impius: præuenit elisum vt surgat, subsequitur eleuatum ne cadat.*

ARTICVLVS II.

Exponitur eadem diuisio abstrahendo à mente concil. & patrum.

SVnt & aliæ diuisiones huius expositionis, sed non videntur ex concil. & patribus sumptæ.

1. *Exposit.* diuisum est gratia tum habitualis, tum actualis. Gratia *præueniens* est ea omnis quæ prius operatur seu effectum sortitur quàm alia; *subsequens* ea quæ posteriùs; quæ enim prius operatur rectè dicitur eam præuenire quæ posterius suum effectum obtinet, & contra, quæ posteriùs operatur, rectè dicitur eam subsequi quæ prius operata est. Ita *S. Thom.* 1. 2. q. 111. art. 3. qui propterea notat esse quinque præcipuos effectus gratiæ quorum primus est, vt anima sanetur seu iustificetur. 2. vt bonum velit. 3. vt bonum quod vult operetur. 4. vt in bono perseueret. 5. vt ad gloriam perueniat. Fauet *August.* lib. de natura & gratia ca. 32. quem tamen Vasq. iuxta primam art. 1. expositionem interpretatur.

2. *Expositio.* diuisum est sola gratia actualis interna, præueniens ea est quæ preuenit consensum voluntatis, concomitans & subsequens est gratia adiuuans, quæ dicitur concomitans comparatè ad liberum consensum voluntatis ad quem præstandum cooperatur, subsequens verò comparatè ad gratiam præuenientem quam consequitur. Ex quo sequitur 1. eandem numero gratiam esse præuenientem, concomitantem, & subsequentem. 2. gratiam excitantem, operantem & præuenientem. Item gratiam adiuuantem, cooperantem & concomitantem sola ratione distingui. Ita Suar. Bellarm. & alij *sed quod*, pace tantorum virorum dixerim, notio hæc gratiæ subsequentis adeò incongrua & absona est, vt patres vel nunquam de illa cogitauerint, vel cogitando aspernati sint.

Ob. nec apud August. & cæteros Patres, nec apud S. Thom. & alios veteres Theologos, reperitur trimembris diuisio gratiæ in præuenientem, concomitantem & subsequentem, sed solùm bimembris in præuenientem & subsequentem, in excitantem & adiuuantem, in operantem & cooperantem, ergo subsequentem identificari censuerunt cum adiuuante, cooperante, & concomitante. Ita Suar.

Nego Conseq. ideo enim bimembrem diuisionem fecerunt, quia vt esset adæquata & legitima, non oportebat esse trimembrē, cùm omnis gratia interna actualis sit præueniens vel subsequens, excitans vel adiuuans, operans vel cooperans. Quod tamen non impedit quin trimembris gratiç huius diuisio in præuenientem, concomitantem, & subsequentem, à Trident. sess. 6. cap. 16. tradita, & petatur à patribus ac veteribus Theologis; & legitima sit. Ab illis quidem petitur, quia singula eius membra suggesserunt, licet ea in vnum corpus non compegerint; legitima est, quia in aliis diuisionibus, per gratiam concomitantem & adiuuantem intelligitur omnis actualis gratia interna quæ ad liberum consensum in bonum cooperatur, siue sit primus siue non, & ita hoc membro gratia subsequens includitur; in hac verò, per concomitantem intelligitur ea quæ cooperatur ad primum liberum consensum in bonum; per subsequentem verò ea quæ tum excitat, tum cooperatur ad eum liberum consensum, quo voluntas potentiam exequentem applicat ad implendum opus interiori consensu decretum & propositum; ideóque trimembris hæc diuisio explicatior & distinctior est quàm bimembris.

QVÆSTIO IV.

De gratia sufficiente & efficaci.

DIuisio hæc sumitur ex scriptura, concil. & patribus infrà citandis.

ARTICVLVS I.

Quid gratia sufficiens, quid efficax?

1. GRatia sufficiens apud Theologos bifariam sumitur 1. genericè, prout est quid commune gratiç efficaci & inefficaci vt genus speciebus ei subiectis. 2. Specificè, prout est species gratiæ sufficientis efficaci gratiæ opposita, cui tanquam imperfectiori speciei, generis nomen attributum fuit. Ita nomen animalis bruto appropriatur, & nomen gratiæ gratis datæ, illi gratiæ, quæ non ad recipientis, sed ad cæterorum salutem primò & per se ordinatur, aiente Thom. 1. 2. q. 3. art. 3. prior acceptio gratiæ sufficientis latior est, altera angustior.

2. *Gratia*, sufficiens genericè sumpta est ea, quæ vires homini sufficientes tribuit ad bene operandum, & salutis negotium implendum, seu cùm qua potest bene operari & saluari, abstrahendo tum ab actuali bona operatione & saluatione, tum ab earum negatione; quæ notio tam communis est efficaci & inefficaci; quàm ratio animalis homini & bruto; ideóque gratia cum qua Paulus tentationibus resistebat, & salutem operabatur, quæque proinde efficax erat, sufficiens nominatur 2. Cor. 12. *Sufficit tibi gratia mea.* Et *Prosper* lib. de voc. gent. cap. 16. gratiam, quæ salutem reipsa operatur, sufficientem vocat.

3. *Gratia* Sufficiens specificè sumpta est ea, quæ homini præbet quidem vires sufficientes ad bene operandum, & salutem obtinendam, reipsa tamen bonam eius operationem & salutem nunquam infert, seu cum qua potest bene operari & saluari, non tamen reipsa bene operatur & saluatur, defectu liberæ cooperationis: Gratia verò efficax ea est quæ & præbet homini vires sufficientes ad bene operandum

operandum ac salutem consequendam, & reipsa bonam eius operationem ac salutem infert; seu cū qua homo ita potest bene operari & saluari, vt reipsa bene operetur & saluetur. Ita communiter Theologi.

Nota; gratia dicitur efficax tum comparatè ad bonum opus aut victoriam tentationis præcisè, tum comparatè ad salutem, vt autem simpliciter dicatur efficax satis est quod bonum opus aut victoriam tentationis reipsa inferat, neque necesse vt vi eius salus reipsa obtineatur.

ARTICVLVS II.

Quænam gratia in sufficientem & efficacem diuidatur; & an diuisio hæc recipienda sit?

1. ETsi diuisio hæc accommodari possit tum gratiæ habituali prout dicit habitum gratiæ formaliter sanctificantis & alios habitus per se infusos, per quos vt potentias connaturales operatur; tum actuali non modò internæ, sed etiam externæ; ex mente tamē August. aliorumque patrum, diuisum, seu gratia quæ hîc in sua mēbra tribuitur, est sola gratia actualis interna, id est gratia sācte cogitationis & inspirationis. Ita communiter Theologi. *Prob.* ex August. quilibet 83. quæst. q. 83. vtramque appellat vocationem.

2. *Diuisionem* hanc reiecerunt Semipelagiani teste Hilario in epist. ad August. quæ præmitti solet lib. de prædest. SS. & reiiciunt huius temporis sectarij cum Luthero & Calu. teste Bellar. lib. 1. de natura & gratia, cap. 15. & lib. 2. cap. 1. quorum fundamenta infrà conuellentur.

3. *Diuisionem* hanc recipiendam esse, seu quod idem est, dari duas gratiæ internæ actualis species, quarum vna sit efficax, quia bonam operationem ac salutem infert, altera verò sit solùm sufficiens non etiam efficax, quia vires sufficientes tribuit ad hos effectus, sed eos tamen nunquam infert, defectu liberæ cooperationis.

Prob. 1. ex *Script.* quæ agnoscit aliquam gratiam cū qua homo bene operatur & saluatur, & aliquam cum qua neutrū facit ad sufficientem pertinent hæc Isa. 5. *Quid vltra debui facere vineæ meæ & non feci*: & 63. *Expandi manus meas tota die ad populum non credentem.* Matt. 23: *quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, & noluisti?* Ad efficacem spectant hæc Ezech. 36. 27. *Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam vt in præceptis meis ambuletis.* Ioan. 6. 45. *Erunt omnes docibiles Dei*, ex Isa. 54. v. 13.

Prob. 2. ex *concilijs*; *Arausic.* 2. can. 25. *hoc secundùm fidem catholicam credimus, quòd accepta, per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante & cooperante, quæ ad salutem pertinent possint; si fideliter laborare voluerint, adimplere*; cum ait, si voluerint, indicat aliquos non implere, proindeque gratiam in illis esse sufficientem tantùm, non etiam efficacem. *Trident.* sess. 6. cap. 1. *in Dei auxilio firmissimam spem collocare & reponere omnes debent; Deus enim, nisi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet operans velle & perficere.* Itidem cap. 5. & can. 4.

Prob. 3. ex *August.* lib. de corrept. & gratia cap. 11. *istam gratiam nunquam habuit primus homo, qua nunquam vellet esse malus sed sanè habuit, in qua si permanere vellet, nunquam esset malus.* Ibidem, *tale quippe erat adiutorium, quod desereret cùm vellet, & in quo permaneret si vellet, non quo fieret vt vellet.* Ibidem, *posset ergo permanere si vellet, quia non deerat adiutorium per quod posset.* Et cap. 12. *primo homini datum est adiutorium perseuerantiæ, non quo fieret vt perseueraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseuerare non posset*, ac proinde cum quo perseuerare posset. Et lib. 83. quæst. q. 83. post medium, *qui vocatur non venit, sicut non habuit meritum præmij vt vocaretur, sic inchoat meritum supplicij, cum vocatus venire neglexerit*; Ergo licet vocatus reipsa non venerit, venire tamen potuit, alioqui non veniendo nihil peccauerit, & lib. 2. de pecc. merit. cap. 17. *cum adiuuante diuina gratia, sine peccato in hac vita homines possint esse, cur non sint possem facillimè ac veracissimè respondere, quia homines nolunt.* Itidem Enchirid. cap. 13.

Prob. 4. iis qui diuinam legem reipsa non seruant nec saluantur, aliqua gratia conceditur, & quidem sufficiens, cùm hæc detur omnibus, vt infrà prob. & iis qui diuinam legem reipsa custodiunt ac saluantur aliqua gratia conceditur, & quidem ea cum qua de facto bene operantur, & vitam æternam consequuntur; atqui prior est gratia sufficiens, posterior est gratia efficax, vt liquet ex notionibus gratiæ sufficientis & efficacis art. 1. allatis. Ob. 1. qui non mouetur interiùs à Deo impotens est ad bene operandum, qui autem mouetur, hac motione sic determinatur ad bene operandum, vt ei liberum non sit ab opere bono abstinere; Ergo nulla datur gratia sufficiens tantùm non etiam efficax, sed omnis gratia efficax est. Ita Pelagiani, Lutherani & Caluinistæ.

Resp. Nego secundam partem Anteced. licet enim Deus liberum arbitrium ad bene operandum tam efficaciter mouere possit, vt necessitatem inferat ad id præstandum, reipsa tamen id non facit stando in lege ordinaria, sed ita mouet vt Indifferentiam & libertatis vsum relinquat, iuxta hæc Apoc. 3. *Sto ad ostium & pulso, si quis aperuerit mihi ianuam intrabo ad illum*, quibus verbis apertè dicitur, non omnes quorum ianua ita pulsatur vt eam aperire possint, eam reipsa aperire, id est quorum corda per interioris gratiæ motiones sic tanguntur, vt in bonum consentire valeant reipsa consentire.

Ob. 2. Si hominum aliis datur gratia cum qua nunquam bene operentur & salui fiant, aliis gratia cū qua semper bene operentur & salui fiant, priores non possunt saluari, posteriores nō possunt non saluari; adeóque priores suam salutem desperare debent, posteriores de illa securi esse. Ita Semipelagiani apud Hilarium citata Epist. ad Augustinum.

Resp. dist. ant. impotentia antecedente & absoluta, quæ libertatem aufert, Nego; impotentia consequente & hypothetica, quæ libertatem illæsam relinquit, concedo, licet enim homo non possit cum gratia inefficaci bene operari ac salutem consequi, ex hypothesi quòd sit inefficax, potest tamē absolutè; & quod gratia inefficax sit, referendum est non ad defectum virtutis in ipsa, sed ad defectum liberæ cooperationis; adeóque necessitas orta ex gratiæ inefficacitate nō est antecedens, quæ libertatem tollit; sed consequens, quæ libertati non officit, cùm supponat vsum liberi arbitrij, seu liberam determinationem voluntatis ad non consentiendum. Item, licet homo cum gratia efficaci necessariò bene operetur ac saluetur, ex hypothesi quod sit efficax, non tamen absolutè; & quod gratia efficax sit, referendum est non ad solam eius actiuitatē, sed insuper ad liberam hominis cooperationem, adeóque, necessitas orta ex gratiæ efficacitate non est antecedens sed consequens.

ARTICVLVS III.

An gratia sufficiens, sufficiat vt homo bene agat, & non solùm vt possit bene agere?

NEgant aliqui qui recentiores, sed pars affirmans, Prob. 1. quia vis sufficiens ad posse bene operari, est formaliter & essentialiter potentia sufficiens ad bene operandum, est enim vis committens homi-

nem in actu primo ad bene operandum, ideoque complectens omnia principia & omnes conditiones ad id necessarias; hæc autem vis est formaliter & essentialiter potentia sufficiens ad bene operandum, quis enim neget eum posse bene operari, seu vires sufficientes habere ad bene operandum, qui est in actu primo ad bene operandum, habétque omnia principia, & omnes conditiones ad id necessarias? Itaque homo instructus gratia sufficienti, prout efficaci opponitur, non habet quidem potentiam efficacem & consequentem ad bene operandum, id est cum qua reipsa bene operetur, quia non vult ei adlaborare; habet tamen potentiam antecedentem & sufficientem ad bene operandum. *Neque dicas* illi deesse præmotionem physicam, quæ non se tenet ex parte potentiæ, sed ex parte diuini concursus, cùm sit applicatio causæ completè potentis & in actu primo constitutæ ad ipsum actum operandi, si enim homo essentialiter pendet in operando ab hac præmotione, tanquam conditione sine qua non, nulla vis operandi, ea præcisâ, sufficiens est ad posse bene operari, quandoquidem non complectitur omnes conditiones prærequisitas ad agendum.

Ob. 1. *Augustini* locos art. 1. citatos. *Sed hic* distinguit inter gratiam sufficientem tantùm seu inefficacem, & efficacem; non verò inter vim sufficientem ad posse bene operari, & vim sufficientem ad bene operandum, inter quas nulla distinctio est etiam rationis si vtraque rectè concipiatur. *Addes* hæc lib. 1. ad Simplicianum q. 2. *ad alios vocatio quidem peruenit, sed quia talis fuit qua moueri non possent vocati quidem dici potuerunt, sed non electi*, vbi per vocationem intelligitur gratia sufficiens, & cùm dicitur ea vocatos per eam non potuisse moueri, significatur eam ad bene operandum insufficientem fuisse, proindéque solùm fuisse sufficientem ad posse bene operari. At *si ex his* verbis, *quia talis fuit qua moueri non possent*, rectè concluditur gratiam illam fuisse insufficientem ad bene operandum, rectè quoque infertur fuisse insufficientem ad posse bene operari, vt liquet ex dictis. Neutrum autem rectè infertur, quia his verbis non significat August. insufficientiam, & impotentiam ad mouendum in gratia vocante, sed defectum liberæ cooperationis in homine per eam vocato; & perinde est ac si diceret, quia talis fuit cui consentire seu cooperari nō voluerunt, cùm possent; significatur ergo impotentia consequens malum vsum liberi arbitrij, quæ libertatem ac vim sufficientem ad operandum non excludit, non verò impotentia antecedens. *Coincidit* quod alii dicunt, significari non impotentiam absolutam, sed ex hypothesi diuinæ præscientiæ qua Deus præuidit ea gratia vocandos, non esse illi cooperaturos, ideo enim præuidit non consensuros, quia pro sua libertate non erant consensuri, tametsi consentire possent.

Ob. 2. gratia sufficiens datur homini vt possit bene operari, non vt reipsa bene operetur; Ergo non constituit hominem sufficientem ad bene operandum. Resp. Nego ant. quia eo ipso quo datur homini vt possit bene operari, datur vt reipsa bene operetur; cùm potentia ad operandum, intrinsecè ad operationem referatur, *Sed esto* antecedens, conseq. nulla est, quia cùm posse bene operari, & sufficientem esse ad bene operandum solis verbis differant repugnat gratiam dari vt homo possit bene operari, nec tamen dari vt sufficiens sit ad bene operandum.

Ob. 3. Præter gratiam sufficientem, requiritur supernaturalis Dei concursus ad bene operandum, Ergo gratia sufficiens non sufficit ad benè operandum. Nego conseq. non enim ipse diuinitus concursus requiritur ad operationem vt aliquid præuium & antecedens, sed vt aliquid concomitans & identificatum, sed præparatio diuini concursus, quam gratia sufficiens inuoluit, & infallibiliter adiunctam habet.

ARTICVLVS IV.

An gratia sufficiens ad salutem cuilibet homini viatori concedatur?

PRænot. 1. Sermo est hîc de interna gratia actuali sufficiente, non prout sufficiens efficaci opponitur, & idem est ac inefficax, sed prout abstrahit ab inefficaci & efficaci, & est gratia tribuens homini vim sufficientem ad bene operandum, ex quo patet quæstionē institui de solis adultis, quia hi soli sunt capaces liberi consensus adeoque gratiæ ad eū excitantis 2. *duobus modis* contingit hominem habere gratiam sufficientem ad aliquid præstandum; 1. immediatè ac proximè, quando adsunt omnia prærequisita. 2. mediatè ac remotè quando non quidem adsunt omnia prærequisita, sed adest aliquid quo mediante cætera obtineri possunt. v. Ethnici adulti habent auxilium gratiæ sufficientis ad seruandam legem naturalē quam si seruant sine graui lapsu, certo quodam tempore soli Deo noto Deus ipsis prouidet cætera quæ ad salutem necessaria sunt. Ita dicitur quis esse sufficienter instructus ad iter faciendum, cum habet pecuniam qua equum & commeatum sibi paret, licet reipsa nondum habeat omnia necessaria.

1. Conclus. Cuilibet homini viatori datur gratia sufficiens ad salutem, & consequenter ad præceptorum sub mortali obligantium pro eo tempore quo obligant obseruationem; imò si notabili temporis periodo in viuis agat post adeptum rationis vsum, aut post admissum propriæ voluntatis abusu mortale peccatum, ad iustificationem ab originali vel actuali peccato mortali consequendam.

Ita communiter Theologi cum S. Thoma, lib. 3. contra gentes cap. 159. repugnant 1. *Lutherani* & Caluinistæ in iis solis admittentes auxilium gratiæ sufficientis, qui reipsa bene operantur & saluantur. 2. *Armacanus* lib. 9. de quæstionibus Armenorum q. 27. vbi ait esse aliqua peccata, quæ secundùm ordineriam Dei legem remitti non possunt; possent autem si concederetur eorum auctoribus gratia sufficiens ad salutem, proindeque ad salutarem pœnitentiam de omnibus peccatis admissis instituendam. 3. *Theologi* asserentes Deum licet ordinariè concedat auxilium gratiæ sufficientis, extraordinariè tamē aliquibus id subtrahere ob enormia crimina. Ita Henricus quodlib. 5. Gregor. in 1. dist. 46. q. vnica. Abulensis cap. 4. Exodi q. 32. & alij, Caiet. Roffensis, Ruardus, Gandauensis &c.

Prob. Conclus. 1. ex script. in qua Deus passim hortatur peccatores omnes, nullo excepto, ad pœnitentiam & curam salutis, & omnium salutem se velle significat. Prouerb. *Sapientia foris prædicat, in plateis dat vocem suam*; &c. Ezech. 18. *conuertimini & agite pœnitentiam, nolo mortem morientis, conuertimini & viuite*, &c. cap. 33. *nolo mortem impij sed vt conuertatur*, &c. Matth. 11. *venite ad me omnes* &c. 1. Timoth. 2. *qui vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* 2. Petri 3. *patienter agit propter vos nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reuerti.* Isa. 5. *Quid vltra debui facere vineæ meæ & non feci?* & cap. 65. *Expandi manus meas ad populum non credentem.* Matt. 23. *quoties volui congregare.* &c. his & alijs similibus locis, nec significatur voluntas omnino efficax & absoluta qua Deus omnium hominum salutem velit, alioqui omnes reipsa saluarentur: nec omnino inefficax, & simplicis complacentiæ, vi cuius nihil efficiat per quod homines applicentur & diri-

gantur ad curandum negotium salutis; ergo saltem voluntas conditionaliter efficax, id est qua velit eos ad salutem perducere, nisi stet per ipsos nolentes saluari, licet possint, & consequenter iis prouidere media omnia necessaria ad salutem, in quibus est auxilium gratiæ sufficientis ad pœnitentiam, & diuinorũ mandatorum obseruationem. *Sed & scriptura* passim testatur non deesse homini gratiam sufficientem ad diuinæ legis custodiam; Ose. 13. *perditio tua ex te Israël.* Eccles. 15. *non dixeris, per Deum abest,* &c. Deut. 30. *Mandatum hoc quod præcipio tibi hodie non supra te est.* Item Exod. 8. 9. 10. 11. & Rom. 2. transgressio diuinæ legis, etiam peccatoribus excæcatis & induratis imputatur ad culpam & pœnam. Plura disp. 4. q. vltima, art. 1.

Prob. 2. ex patribus; *August.* lib. 1. de Genes. contra Manichæos, *solis istius lumen non illuminat omnem hominem, sed corpus hominis, & mortales oculos in quibus nos vincunt aquilarum oculi, qui solem instum multò melius quàm nos dicuntur aspicere; illud autem lumen (gratiæ) non irrationabilium animalium oculos pascit, sed pura corda eorum qui Deo credunt, & ob amorem visibilium rerum & temporalium se ad eius præcepta seruanda conuertunt, quod omnes homines possunt si velint, quia illud lumen omnem hominem illuminat venientem in hunc mundum.* *Prosp.* lib. 2. de vocat. gent. cap. 26. de auxilio interioris gratiæ ita loquitur, *quæ opitulatio per innumeros modos, siue occultos, siue manifestos, omnibus adhibetur, & quod à multis refutatur ipsorum est nequitia, quod autem à multis suscipitur, & gratiæ est diuinæ, & voluntatis humanæ.* Et cap. 25. *placuit Deo & hanc multis tribuere (gratiam efficacem) & illam à nemine submouere (gratiam sufficientem)* *Fulgent.* epist. 7. cap. 8. *sicut medico nostro nulla est incurabilis plaga, ita nec in aliquo vulnere, nec in aliquo tempore, cœlestis potest deficere medicina.* Itidem cap. 9. *Chrysost.* hom. 7. in Ioan. *gratia in omnes diffusa est,* &c. *Paul. Oros.* Augustini discipulus in apologia de libertate ante medium; *mea semper hæc est fidelis atque indubitata sententia* &c. *Origen.* lib. 1. Periarchon chap. 1. sub finem asserit posse hominem malum æquari Dæmonibus in malitia, omnes tamen peccatores quandiu viatores sunt, conuerti & reconciliari Deo posse.

Prob. 3. tum ex immensitate diuinę bonitatis & misericordiæ, quæ in scripturis exprimitur. Psal. 24. *vniuersæ viæ Domini misericordia.* Et Psal. 144. *suauis Dominus vniuersis, & miserationes eius super omnia opera eius;* tum ex superabundantia & infinitate meritorum ac satisfactionum Christi.

Prob. specialiter de gratia sufficiente ad obseruationem præceptorum supernaturalium, & consequenter ad victoriam tentationum contrariarum; quia nisi Deus concederet gratiam sufficientem ad ea seruanda pro eo tempore quo seruãda occurrunt, nullam obligandi vim haberent, cùm ad impossibile nulla obligatio sit, nec proinde præcepta essent, cùm obligandi vis præcepto essentialis sit. Ex quo etiam euidenter sequitur, cuilibet peccatori subministrari auxilium sufficiens ad salutarem pœnitentiam pro eo tempore quo ad eam tenetur; implicat enim hominem ad id obligari quod naturales eius vires prætergreditur, nec tamẽ habere paratum auxilium supernaturale quo roboretur, & in actu primo constituatur ad id præstandũ; salutaris autem pœnitentia, id est ea vi cuius sequitur iustificatio, naturalis hominis vires transcendit.

Obiectiones.

Quæ pro *Armacani* sententia facere videntur, solui solent tract. de pœnit. vbi probant Theologi peccata omnia quantumlibet grauia & multiplicata per pœnitentiam in hac vita remitti posse, stando in prouidentia & lege Dei ordinaria; ita vt nec vllum singulare peccatum, nec vlla peccatorum etiam grauissimorum collectio seu multitudo, ex hac lege irremissibilis sit.

Ideoque hoc loco reliqua tantùm argumenta diluenda sunt.

Ob. 1. *scripturam; 1. enim sacræ literæ* tradunt Deum aliquos excæcare, indurare, despicere, & consequenter eos non posse credere, ac bene agere. Isa. 6. Deus Isaiam his verbis affatur, *excæca cor populi huius.* Iudæorum) *& aures eius aggraua; & oculos claude; ne fortè videat oculis suis, & auribus suis audiat, & corde suo intelligat, & conuertatur, & sanem eum.* Ioan. 12. *non poterant credere* (Iudæi) *quia dixit Isaias, excæcauit oculos eorum,* &c. Exodi 12. *Indurabo cor Ægyptiorum vt persequantur vos.* Eccl. 7. *considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere, quem ille despexerit.*

Resp. his & similibus locis, dicitur Deus peccatores aliquos excæcare & indurare non effectiuè, quasi intendat & procuret eorum excæcationem & obdurationem, aut reuocando eos vel à consideratione rerum diuinarum ac salutarium, vel à pœnitentia & conuersione, aut subtrahendo auxilia gratiæ ad id sufficientis; sed permissiuè, quia in vltionem præcedentium delictorum negat illis gratiæ auxilia, quæ si concederet non excæcarentur nec obdurarẽtur, quia spectatis omnibus circũstantiis positiuis & negatiuis tam essent congrua & contemperata peruersis eorum voluntatibus, vt liberum consensum in bonum ab iis impetrarent. Vnde cum homines ita excæcati & obdurati dicuntur impotentes ad fidem, pœnitentiam & diuinæ legis custodiam, non signatur impotentia antecedens, quæ vim agendi sufficientem ac libertatem excludit, sed consequens quæ illam supponit, orta ex diuina præscientia qua præuidit eos non esse credituros, & diuinam legem seruaturos, & ideo præuidit quia id ex abusu suæ libertatis non erant præstituri, licet gratiæ sufficientis auxilio præuenti & excitati præstare possent. *Quare credere non poterant? citò respondeo, quia nolebant* inquit August. ad citata Ioan. verba, tract. 57. in Ioan.

2. *Dicitur* Deus Act. 14. ante Christi aduentum permisisse Gentiles suo more viuere, ac suis cupiditatibus indulgere, *qui in præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas.*

Resp. dimisit permissiuè, subtrahendo non gratiam sufficientem, sed efficacem. Paulus & Barnabas his verbis vtentes solùm significant gentiles, ante Christi aduentum fuisse destitutos speciali auxilio prædicationis & legis scriptæ, non etiam subsidio gratiæ sufficientis. *Prosp.* lib. 2. de vocat. gent. cap. 4. *qui quidem* (gentiles) *in comparatione electorum vocantur abiecti, sed nunquam sunt à manifestis, occultisque beneficiis abdicati.* Per beneficia manifesta intelligit mundum aspectabilem quatenus medium est ad Dei notitiam & cultum: per occultas interioris gratiæ motiones.

Ob. 2. hæc *Trident.* sess. 6. cap. 11. *Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis priùs deseratur.* ex quibus sic arguere licet. Deus Iustificatos non deserit, nisi ab iis prius deseratur; ergo eos deserit, si priùs ab iis deseratur; Atqui à multis deseritur per infidelitatem aut morum prauitatem, Ergo multos deserit; non desereret autem, si auxilium gratiæ sufficientis ad salutem iis concederet.

Resp. significat iustificatos in mortale peccatum relapsos aliquando deseri nõ per subtractionem gratiæ sufficientis ad salutẽ, aut omnis gratiæ efficacis, quasi nunquam contingat eos vllum opus ad salutem conducens exercere, sed per negationem supernaturaliũ

gratiæ auxiliorum quæ solet iustis impertiri, vt quod in iis cœpit bonum promoueat ac perficiat, iuxta hæc cap. 13. *Deus, nisi* (iusti) *illius gratiæ defuerint, sicut cœpit bonum, ita perficit, operans velle ac perficere.* Cæterum ex citatis concilij verbis, *Deus iustificatos non deserit nisi ab eis priùs deseratur*, absolutè non sequitur Deum deserere iustos, si prius eum deseruerint; quemadmodum ex hac proposit. Deus homines non damnat nisi mortaliter peccauerint, absolutè non sequitur Deum homines damnare si mortaliter peccauerint; dico absolutè, quia his loquendi formis satis iudicatur aliquos saltem deserendos aut damnandos esse.

Ob. 2. SS. Patres; *Gregor. Mag.* lib. 11. moral. cap. 5. scribit Cainum potuisse admoneri diuina voce, moueri tamen non potuisse. *Isid.* lib. 2. de summo bono cap. 15. *nonnulli ita à Deo despiciuntur, vt deplorare sua mala non possint, etiamsi velint.* Itidem. *Ambros.* in hæc Psal. 45. Deus repulisti nos. *Prosp.* lib. ad obiectiones Vincentianas, cap. 15. *nemini Deus correctionis adimit viam, nec quenquam boni possibilitate despoliat; quia qui se à Deo diuertit, ipse & velle quod bonum est, & posse sibi abstulit.* Et lib. 3. de vita contemp. cap. 2. *Illum* (Adamum) *peccare fecit sola peccandi voluptas*, (al. voluntas) *nos etiam cogit plerumque peccati iam facta necessitas.*

Resp. his & aliis eiusdem sententiæ PP. verbis, significatur vel impotentia consequens, orta ex diuina præscientia qua præuidit peccatores gratiæ vocanti non consensuros defectu liberæ cooperationis; vel impotentia moralis, id est maxima difficultas ad consentiendum, ob duritiem cordis, & inueteratam peruersæ naturæ placitis obtemperandi consuetudinem; *Sed August. multis* in locis, quos Mæratius disp. 5. sect. 4. commemorat, refragari videtur. 1. *enim* libro ad articulos etiam sibi impositos art. 7. ait *neminem à Deo deseri nisi prius ipsum deserat*, quod etiam tradunt *Prosper.* lib. ad obiectiones Vincentianas, resp. 7. & *Fulgent.* lib. 1. ad Monimum cap. 13. *Sed itidem* exponendi sunt vt Trident.

2. *in lib.* de bono perseuerantiæ cap. 8. docet aliquos à Deo non vocari; *sed solùm* ait non vocari ea vocatione cui consentiant, verba enim hæc sunt, *Cur iste ita vocetur vt vocantem sequatur, ille autem non vocetur, aut non ita vocetur vt vocantem sequatur*, inscrutabilia sunt iudicia Dei.

3. *lib.* 1. ad Simplic. q. 2. dicit *aliquos ita vocari vt vocatione moueri non possint*; sed exponendus est de impotentia morali vel consequente, vt alii patres modò citati.

4. *Epist.* 107. ad Vitalem, & lib. de bono perseuer. cap. 11. asserit *Dei gratiam non omnibus dari*: sed loquitur de gratia efficaci aut iustificante.

5. *in lib.* de natura & gratia cap. 9. significat auxilium gratiæ sufficientis ad iustificationem & salutem iis deesse, qui de Christi fide ac Euangelio nihil audierunt. *Sed loquitur* de auxilio proximè sufficiente ad fidē Christianā sine qua nullus iustificari aut saluari potest. Vnde cùm ibi solùm liberum arbitrium, & legem naturalem in iis agnoscit, nō excludit interioris gratiæ auxilium ad hanc legem seruandam sufficiens, sed solùm id quod proximè sufficit ad credendum in Christum; & cùm addit *illos iniustos esse non quia volunt, sed quia iusti esse non possunt*, sensus est eos non posse iustificari quandiu de Christo nihil audiēt, proindéque carebunt auxilio proximè sufficiente ad fidem Christianam, non verò absolutè non posse, quia si cum gratia sufficiente ad seruandam legem naturalem, quæ illis per Christi merita conceditur, eam prout possunt sine graui lapsu custodirent, Deus ipsis Christum prædicaret siue exterius per operarios Euangelicos, siue interiùs per se, vel spiritus administratorios, & auxilium proximè sufficiens ad capessendam Christi fidem suppeditaret, quandoquidem *vult omnes saluos fieri*, adeóque omnibus media prouidet ad salutem sufficientia. S. Thom. q. 14. de verit. art. 11. ad 1. *si aliquis nutritus in syluis ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni & fuga mali, certissimè tenendum est quod ei Deus vel per internam inspirationem reuelaret ea quæ sunt credenda, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium.* Hic posterior modus notificandæ doctrinæ fidei est ordinarius & communis, prior extraordinarius ex August. lib. de bono perseu. cap. 19. vbi ait *paucissimis esse donatum, vt nullo sibi homine prædicante, per ipsum Dominum, vel per Angelos cælorum, doctrinam salutis accipiant, multis verò vt Deo per homines credant.*

6. *in lib.* de corrept. & gratia cap. 11. scribit Angelos & primos parentes nō fuisse peccaturos, si caruissent eo gratiæ auxilio quod aliquibus ob præcedētia peccata negatur, quia sine illo non potuissent implere præcepta quibus tenebātur, nec eo in præcedentis delicti pœnam priuati fuissent; At gratiæ auxiliū, quo si caruissent primi parentes, impotētes fuissent ad diuinam legem seruandam, & cum quo eam ita seruare potuerint, vt reipsa nō seruarint, sed præuaricati sint, non efficax sed sufficiens tantùm fuit; Ergo cùm August. velit id negari aliquibus in præcedentiū delictorum vltionem, vult iis negari gratiam sufficientem ad diuinæ legis obseruationem, proindéque ad salutem. *Sed loqui videtur* ex concessione, hoc sensu; esto negetur nunc aliquibus hominibus gratia sufficiens, hinc tamen non erit concludendū Angelis quoque ac primis parentibus ante peccatum, negatam fuisse, quia si nunc aliquibus negatur, in præcedentium delictorum pœnam subtrahitur. Ita Mæratius.

7. *Affirmat Pharaonem* sic à Deo fuisse desertum, vt ei non esset imputandum quod Deo non obtemperaret; *non ergo hoc illi imputatur quod tunc non obtemperauit, quandoquidem obdurato corde obtemperare non poterat, sed quia dignum se præbuit, cui cor obduraretur priori infidelitate.* Ita in opere, quod inscribitur. Expositio quarundam propositionum. Epist. ad Rom. & q. 18. super Exodum *quod non flexibiliter consentiebat, sed inflexibiliter resistebat, diuinæ dispensationis fuit, qua tali cordi non tantùm iusta sed etiam euidenter iusta pœna paratur, qua timentes Deum corrigerentur.*

Vasquez 1. p. disp. 97. cap. 3. & 6. fatetur Augustinum Pharaoni obdurato negasse auxiliū gratiæ sufficientis ad conuersionē; alii conantur eum mitiùs interpretari, sed expositiones comminiscūtur adeo violentas & contortas, vt silētio potius litādæ sint quàm proferendæ. *Nolim* tamen cum Vasquezio asserere, August. semper & constāter sensisse, Deum aliquibus peccatoribus, ob præcedentium delictorum grauitatem ac multitudinem, subtrahere auxiliū gratiæ sufficientis ad conuersionē; quia licet id tradiderit duobus locis proximè citatis, & vt arbitror citato cap. 11. lib. de corrept. & gratia, in ipso tamē Pharaone, quo nullum alium in praua voluntate obstinatiorem scriptura proponit, auxilium sufficiens ad salutarem pœnitentiam & obedientiam alibi admisit. Quod enim obloquitur Vasq. id de toto tēpore obdurationis non esse accipiendum, sed de illa duntaxat temporis parte, in qua nōdum fuerat sufficienti auxilio priuatus, audiendum non est, siquidem Augustinus apertè dicit Pharaonem potuisse ad Deum conuerti, & eius placitis obtemperare, illo ipso tempore, quo plagis omni-

bus quæ in Exodo numerantur acceptis,& miraculis omnibus editis perterritus, Iſraëlitas Ægypto expulit, Audiamus potius ipſum *Auguſt.* lib. de prædeſt. & gratia cap. 15. *Quantum ad naturam ambo homines erant*, (Nabuchodonoſor & Pharao quos inter ſe comparat) *quantum ad dignitatem ambo reges, quantum ad cauſam, ambo captiuum populum Dei poſſidentes, quantum ad pœnam ambo flagellis clementer admoniti. Quid ergo fines eorum fecit eſſe diuerſos, niſi quod vnus manum Dei ſentiens, in recordatione propriæ iniquitatis ingemuit, alter libero contra miſericordiſſimam Dei veritatem repugnauit arbitrio.* Et cap. 14. *Dei potentia ei valere debuit ad ſalutem, qua differens meritum iuſtumque ſupplicium, miraculorum verbera crebra denſabat. Nunquid non potuit, ſicut flagellis cedens extulit populum, ita miraculis credens, Deum tantæ virtutis auctorem agnoſcere?* Et ſerm. 88. de tempore refutat aliquos ſuſpicantes non fuiſſe imputandum Pharaoni, quod Deo non obtemperaret, nec eius populum dimitteret, quia cor ipſius indurauerat, & ſic concluditur; *Vt intelligatis, quia obduratio non Dei potentia compellente perficitur, ſed Dei remiſſione vel indulgentia generatur, ac ſic Pharaonem non diuina potentia* ſubtrahendo auxilium ſufficiens ad obediendum & ad pœnitentiam inſtituendam, *ſed diuina potentia credenda eſt obduraſſe*, putà per accidens, quatenus Pharao dilatione ſupplicij, *quo vti debebat* ad reſipiſcentiam, abutebatur ad obſtinationem. *Neque mirum* videri debet, tantum doctorem in quæſtione perdifficili, variis rationum & ſacrorum textuum momentis ad vtramque partem contradictionis tractum fuiſſe, ſcriptura enim multis in locis diſertè aſſerit, Deum Pharaonis & aliorum cor induraſſe; quæ tamen, poſtquam Exodi 7. dixit cor Pharaonis induratum fuiſſe, ſubdit ſequentibus capitibus, in eius poteſtate ac libero arbitrio fuiſſe conuerti, & Dei placitis acquieſcere; cap. 8. *dimitte populum meum, ſi autem nolueris dimittere, ecce ego percutiam* &c. cap. 9. *ſi adhuc renuis & retines eum, ecce manus mea.* &c. cap. 10. *vſquequo non vis ſubiici mihi?* &c. accedit quod Auguſt. citatam expoſitionem Epiſt. ad Rom. iuuenis ſcripſerit.

Dixi in concluſ. ſi notabili &c. *quia* 1. vt nihil dicam de illis temporis interuallis; in quibus homo eſt mentis impotens ob ſomnium, temulentiam, morbum, vel aliam cauſam non ſingulis momentis aut partibus illius temporis in quo ſuæ rationis copiam & liberum vſum obtinet, interioris gratiæ motionibus diuinitus pulſatur, ſiquidem hæ motiones aliud nihil ſunt quàm vitales actus intellectus & voluntatis, ſeu cogitationes & inſpirationes quibus ad bonum impellitur, & à malo reuocatur, quos actus in ſe non experitur pro qualibet parte temporis in quo ſuæ rationis cōpos exiſtit.

2. *ſubinde* contingit aliquos poſt admiſſum lethale peccatum prius interire, aut in perpetuam amentiam prolabi, quam præuenti fuerint auxilio gratiæ ſufficientis ad ſalutarem pœnitentiam, putà cùm breue tempus inter peccatum & interitum aut amentiam perpetuam interlabitur. Neque dicas eos præueniri certis motionibus ſeu vocationibus, quibus ſi reſponderent & cooperarentur, auxilio gratiæ proximè ſufficientis ad ſalutarem pœnitentiam & iuſtificationem donarentur; fieri enim poteſt vt vel intereant, vel à rationis vſu excidant priuſquam vllo interioris gratiæ motu pulſentur, aut certè vt aliquot piis motionibus impellantur iiſque conſentiant, & nihilominus è viuis abeant aut rationis vſu deturbentur, priuſquam gratia, vi cuius proximè diſponi poſſint ad iuſtificationem, præmuniantur.

3. *fortaſſe* contingit, aliquos poſt adeptum rationis vſum aliquot gratiæ motionibus quibus reſpondeant & cooperentur præueniri, & nihilominus vel interire, vel perpetuā mentis impotentiā contrahere, priuſquam auxilio gratiæ, vi cuius poſſint proximè diſponi ad iuſtificationem, inſtruantur; putà cum breue tempus inter adeptum rationis vſum, & interitum vel amentiam perpetuam intercedit. *Fortaſſe*, inquam, multi enim Theologi docēt nullum adultum cum ſolo peccato originali poſſe ab hac vita demigrare, quia cùm Deus nullum poſt mortem locum huiuſmodi adultis deſtinauerit, ad eius prouidentiam ſpectat impedire, ne quis in hoc ſtatu decedat. *Itaque* licet nullus adultus ſuæ mentis compos, notabili temporis periodo in viuis agat, poſt adeptum rationis vſum, aut poſt admiſſum mortale peccatum, quin præmuniatur auxilio interioris gratię ſufficiētis ad iuſtificationem, qua intra hoc temporis interuallum, vel donatur auxilio gratiæ proximè ſufficientis ad iuſtificationem, vel ſaltem aliquo alio, cui ſi vt par eſt reſponderet, illo donaretur; ſubinde tamen per aliquod tempus eo priuatur. Quòd ſi quæras quantum temporis interuallum neceſſarium ſit ad notabilem illam vitæ periodum conſtituendam, quam totam Deus elabi nō ſinit, quin det auxilium proximè vel remotè ſufficiens ad iuſtificationem, dico id à nullo mortalium, citra diuinam reuelationem, poſſe præcisè determinari, ſed ſoli Deo notum eſſe. Sed aduerſus modò explicatam concluſionis limitationem.

Ob. 1. iubemur quantocyùs ad Deum conuerti, Eccleſiaſtici 5. *Non tardes conuerti ad Dominum, & ne differas de die in diem.*

Reſp. his verbis non ſignificatur offerri, quolibet etiam breuiſſimo tempore, homini culpæ mortalis conſcientiam habenti, & ſuæ mentis compoti, auxilium ſufficiens ad conuerſionem, ſed ipſum debere interioris gratiæ vocationi ad pœnitentiam inuitanti, cùm primùm cor eius pulſauerit, obtemperare.

Ob. 2. Concil. Senonenſe ſub Clemente 7. decreto 15. ſtatuit ne momentum quidem præterire, in quo Deus non ſtet ad oſtium & pulſet, iuxta hæc Apocal. 3. *ſto ad oſtium & pulſo*, *&c.*

Reſp. ſenſus eſt Deum ſanctis cogitationibus & inſpirationibus cordis noſtri ianuam continuè pulſare non methaphyſicè, ſed moraliter, id eſt frequētiſſimè. Deus ſemper ſtat ad oſtium cordis, quatenus eſt ſemper paratus id pulſare opportunis temporibus, non tamen ſemper id actu pulſat, id eſt pias cogitationes, & inſpirationes; quibus animus ad bonum moueatur non ſemper immittit; qui ſtat pro foribus vt ingrediatur non iugiter pulſat, ſed poſt primum pulſum concedit morā aliquā intrò exiſtentibus ad aperiendum, qua elapſa, niſi aperiant, pulſum repetit, ita Deus &c. Itidem exponendus eſt Paulus Oroſ. in Apologia de arbitrii libertate apte medium, vbi ait *ſpeciale Dei adiutorium quotidie per tempora, per dies, per momenta, per atomos*, & cunctis & ſingulis miniſtrari; ſolùm enim vult nullam eſſe partem temporis notabilem, in qua Deus cor hominis adulti & rationis vſum habentis motu aliquo interioris gratiæ nōn impellat.

Ob. 2. ex Concil. Lateran. cap. firmiter de ſumma Trinitate quilibet viator quādiu in via eſt, per pœnitentiam conuerti poteſt, ideóque S. Thomas 3. p. q. 86. art. 1. docet erroneum eſſe, *quod aliquis dum adhuc viuit non poſſit conuerti*: Ergo ſingulis vitæ momentis conuerti poteſt, adeóque habet gratiam ſufficientem ad id præſtandum.

Reſp. axioma hoc accipiendum eſt de toto vitæ tempore, & de qualibet eius parte notabili, cùm homo nec de Deo, nec de agenda pœnitentia cogitat, cōuerti non poteſt, ſæpè autem aliis intētus de his nō cogitat,

Infer, datur vltima gratiæ motio seu vocatio ad pœnitentiam, putà vltima cogitatio de confessione peccatorum instituenda, vel contritionis actu eliciendo, cui nisi respondeat peccator, salutem ampliùs consequi non potest; cùm enim Deus non semper & indeficienter peccatoris animum ad pœnitētiam sollicitet, datur aliqua de pœnitentia cogitatio, inter quam & mortem nulla alia interponitur, sed post illam cogitationem animus ad alia distrahitur, donec impotentia mentis, & interitus eum euaserint.

Nota 1. nullus Theologus negat concedi auxilium gratiæ sufficientis ad vitandum peccatum formaliter sumptum, seu formalem peccati malitiam, quia nemo peccat id præstando, quod ineuitabile ipsi est; sed aliqui, vt quos citauimus, negant id concedi ad vitandum peccatum materialiter sumptum, putà ad exercendos actus imperatos, & cauendos actus vetitos; ita vt homo licet sciat & aduertat se hîc & nūc teneri ad talem actum ponendum vel non ponendum, sit nihilominus impotens ad id præstandum, & necessitetur ad exercendum actum vetitum, aut ad omittendum imperatum. Vnde *August.* citata exposit. Epist. ad Rom. negans Pharaonem potuisse Deo Hebræorum missionem iubenti obtemperare, sic loquitur, *non ergo hoc illi imputatur quod tunc non obtemperauit, quando quidem obdurato corde obtemperare non poterat, sed quia dignum se prabuit cui cor obduraretur priori infidelitate.* Atqui suprà vidimus Exodi 8. 9. 10. 11. Pharaoni licet excæcato & indurato, & vniuersè peccatoribus etiam obstinatissimis, transgressionem præcepti ad culpam & pœnam imputari; & in foro tum interno, tum externo imputari solet. Quid autem exhortationes, increpationes, pollicitatio præmiorum, comminatio pœnarum, quibus ad custodiam diuinæ legis inducimur, nonne omnes homines adultos suæ rationis compotes, etiam nequissimos & in omnem vitæ licentiā profligatos respiciunt? Ergo in omnibus supponunt gratiam sufficientem ad diuinam legem implendam.

2. *Aliqui* Thomistæ docent, Deum non quidem semper impertiri gratiam sāctæ cogitationis & inspirationis alioqui enim cùm sit vitalis actus intellectus aut volūtatis, iugiter in nobis eam experiremur; semper tamen & continenter infundere qualitatem aliquam, quæ nos excitet ad bene operandum, & vim sufficientem ad id præbeat. *At* 1. cùm hæc qualitas non sit actus; seu vitalis operationis terminus, non nisi per modum hābitus excitare potest, cùm tamen ex doctrina patrum & Concil. ad bene operandum necessaria sit excitatio actualis, id est proficiscens ab actibus intellectus & voluntatis, putà cogitationibus & inspirationibus per intellectum & voluntatem vitaliter elicitis. 2. *quis* dicat hominem, quo tempore nihil cogitat de Deo, de diuina lege, de bonis operibus, aut de suis peccatis, habere gratiam sufficientem ad amandum Deum, ad diuinā legem implendam, ad bona opera præstanda, ad pœnitentiam de suis peccatis instituendam; actus voluntatis est essentialiter motus in obiectum per intellectum apprehensum, Ergo quandiu intellectus nihil cogitat de bono agendo, aut malo vitando repugnat voluntatem actum exercere quo vel eligat bonum, vel respuat malum, quæcunque qualitas diuinitus infundatur.

1. Probabile est, omni peccatori, etiam obstinatissimo, ac permultis & grauibus peccatis mancipato, concedi auxilium sufficiens ad conuersionem, quo tempore seriò cogitat de suis peccatis, & de vita melius instituenda; aut de Deo colendo, siquidem dominium ac liberum vsum suæ rationis habeat, quod addo quia homines mentis impotentes, tempore amentiæ de his ipsis interdum cogitant. Ita Molina, Suar. Greg. Vel. Vega. Henriquez &c. Et hæc fuit communis Theologorum veterum sententia.

4. *Conuenit* inter Theologos, Deum ob peccata præcedentia, & nominatim ob duritiam cordis, interdum negare auxilia sufficientibus vberiora; quibus subtractis, difficillimum est peccatori, salutarem (id est vi cuius à peccato resurgat; & iustificationem consequatur) pœnitentiam agere, quia gratiæ auxilium quod ei conceditur, licet sufficiens sit, languidè tamen ac remissiuè mouet si non absolutè ac spectata eius efficacia, saltem comparatè ad subiecti resistentiam & indispositionem.

ARTICVLVS V.

An etiam paruulis gratia sufficiens ad salutem concedatur?

HIc per gratiam sufficientem non intelligitur interioris vocationis auxiliū, seu gratia sanctę cogitationis & inspirationis cuius paruuli ob carentiā vsus rationis sunt incapaces, sed media sufficientia ad habendam gratiam iustificationis qua emundētur ab orig. peccati macula, & in Dei filios adoptentur; putà remedium orig. peccati à Deo institutum, & gratia externæ protectionis, qua remoueantur eius applicationem impedientia, & prouideantur ad eam necessaria.

1. Conclus. Deus prouidit omnibus paruulis medium sufficiens ad iustificationem, proindéque ad salutem, non tamen eius applicationem.

1. *Pars* prob. quia dedit omnibus filium in redemptorem, Ioan. 1. *Sic Deus dilexit mundum* &c. & ex eius pro omnibus mortui meritis, instituit tum in lege naturali, tum in lege scripta, originalis culpæ remedium pro omnibus, putà fidem parentum, vel baptismum.

2. *Pars* prob. quia subinde contingit infantes mori, priusquam vlla suorum vel aliorum industria posse origin. peccati remedium iis applicari. Exemp. in paruulis, qui priùs è vita quàm maternis vteris exeunt, aut qui hanc in lucem editi, non possunt tamen baptismo tingi, ob ineuitabilem defectum aquæ vel ministri.

2. Conclus. his paruulis annumerandi sunt illi adulti, qui paulò post adeptum rationis vsum è viuis abeunt, priusquam donentur auxilio proximè sufficienti ad iustificationem in sacramento vel extra cōsequendam, etsi omnibus gratiæ motionibus quibus præuenti sunt acquieuerint; si tamen hoc aliquando contingit.

Prob. quia hi etiam nulla sua, vel aliorum culpa, vt supponimus, orig. peccati remedio priuantur. *Dixi*, si tamen &c. ob rationem allatam art. præced. ante 1. obiect.

Ob. *Deus omnes homines vult saluos fieri.* 1. Tim. 2. nec id vult, aut affectu omnino efficaci & absoluto, alioqui omnes saluarentur, aut affectu omnino inefficaci vi cuius nihil fiat quoad salutem promoueātur ergo ea saltem voluntate, vi cuius omnibus & singulis subministrentur media necessaria ad salutē, in quibus est applicatio remedii ad eleuendam orig. peccati maculam diuinitus instituti.

Resp. c. ant. dist. cons. subministrentur absolutè & infallibiliter nego; subministrentur nisi obstet causarum secundarum naturalis cursus & operatio, Concedo: putà nisi stet per eos non cooperantes gratiæ auxiliis quibus præueniuntur, aut per culpam aliorum. qui cū possint & debeant illis applicare media salutis, non tamen applicant; aut per communem causarum naturalium cursum & influxū, quem Deus ex debito causæ vniuersalis quodāmodo tenetur non inuertere.

Vtrum autem Deus ex voluntate antecedente quosdam paruulos excludendi à gloria, & à mediis ad eam consequendam necessariis, causas secundas ita disposuerit, vt media salutis non possent iis applicari, quémadmodum Vasquez asserit, definiunt Theologi tract. de prædest; ideoque solùm obiter *dico* id nec solido fundamento niti, nec pietatem satis redolere, quia cum Deus; etiam supposito peccato naturæ, quod peccatum capitale primi parentis & originalia posterorum eius complectitur, velit efficaciter omnes homines saluos fieri; adeóque sufficientia ad salutem media iis prouidere, nisi obstet causarum secundarum naturalis cursus & operatio, non potest voluntate antecedente vllum à gloria, & necessariis ad eam consequendam mediis excludere.

ARTICVLVS VI.

Per quid formaliter constituatur gratia efficax, prout à sufficiente seu inefficaci distinguitur.

PRænot. 1. distinguendum est inter gratiam efficacem in actu primo, seu consensum effecturam, & efficacem in actu secundo, seu consensum actu efficientem, quemadmodum inter causam potentia, & causam actu.

2. Sicut causa potentia, & causa actu differunt non adæquatè, vt duæ rationes mutuò præcisæ, sed inadequatè vt includens & inclusum, seu totũ & pars, quia causa actu dicit causam potẽtia cum sua virtute causãdi, & superaddit actũ causãdi seu causalitatẽ actualem; ita gratia efficax in actu primo, & efficax in actu secundo, hæc enim dicit gratiam efficacem cum ipsius actiuitate seu virtute consensus effectrice, & superaddit actualem consensus illationem seu effectionem.

3. Ex communi doctrina Patrum & Theologorum, ad gratiam in actu primo efficacem quinque conditiones necessariæ sunt. 1. *Vt ordine* naturæ & causalitatis prior sit consensu, & influxu eius in ipsum; Ideo enim à priori causat actu consensum & in eum influit, quia efficax est in actu primo, & tum consensus, tum influxus gratiæ in consensum, procedũt à gratia prout efficace in actu primo. Per consensum intelligo actum vitalem seu qualitatem quæ per voluntatis actionem vitalem producitur, & hanc ipsam actionem; per influxum gratiæ in consensum, intelligo ipsam entitatem gratiæ quatenus est principium actiuum à quo reipsa egreditur consensus adæquatè sumptus pro actione & termino, seu virtualem actionem ab entitate gratiæ nõ actu, sed virtute solùm distinctam, qua illabitur in actionem vitalem ab ea distinctam, & hac mediãte in actum vitalem, putà qualitatem per quam formaliter voluntas propendet in bonum, aut à malo recedit. 2. *vt consensum* voluntatis impetratura sit; per gratiam enim efficacem in actu primo nõ intelligitur præcisè gratia cui competat vis consensus effectrix, cùm hæc etiã insit gratiæ sufficienti, non modò prout est genus ad efficacẽ & inefficacẽ, sed etiam prout est species efficaci gratiæ opposita, & idem est ac inefficax; sed significatur gratia quæ ad consensum voluntatis obtinendum tantam vim habeat, vt eum reipsa obtentura sit. 3. *vt voluntas* non possit ei resistere, seu consensum denegare, in sensu composito, quod vt planiùs fiat, aduerte gratiam efficacem posse accipi vel in sensu diuiso, id est seorsim, ab efficacia, eique sic spectatæ voluntatem posse resistere, vel in sensu composito; id est coniunctim cum efficacia, eique sic spectatæ voluntatem non posse resistere. 4. *vt consensum* voluntatis obtentura sit non quolibet modo, sed certò & infallibiliter, seu quod idem est, vt habeat necessariam connexionem cum voluntatis consensu per eam efficiendo, vt dicat ordinem ad consensum infallibiliter per eam futurum. 5. *vt relinquat* vsum liberi arbitrij, nec consentiendi necessitatem imponat voluntatis, quæ libertatis inimica sit. Ita communiter Theologi ex doctrina Patrum & Concil.

4. Hæ conditiones, dempta secunda, etiam gratiæ in actu secundo efficaci competunt vt attendenti perspectum fiet. Neque dicas prioritatem naturę seu causalitatis respectu consensus, non conuenire gratiæ in actu secundo efficaci; *causa enim* etiam prout est actu causans, seu prout est principium actiuum, à quo reipsa egreditur immediatè actio, & hac mediante terminus, est ordine naturæ prior actione & termino, quandoquidem actio & terminus sunt effectus eius hoc modo spectatæ; & consequenter gratia efficax etiam vt efficax est in actu secundo, id est prout actu causat & efficit consensum adæquatè sumptum pro actione & termino, ordine naturæ & causalitatis prior est consensu, cùm hic ab ea sic spectata procedat vt effectus à causa.

1. Conclus. Gratia efficax in actu primo formaliter constituitur per vim obtinendi consensus, quatenus tanta est vt eum reipsa obtentura sit, seu prout connotat consensum per eam reipsa efficiendum.

Prob. quia per id formaliter constituitur gratia efficax in actu primo, per quod primò distinguitur ab inefficaci: vt inefficax est, ab hac autem distinguitur per vim obtinendi consensus quatenus tanta est vt eum reipsa obtentura sit, seu quatenus connotat consensum per eam reipsa efficiendum.

2. Conclus. Gratia efficax in actu primo est infallibiliter efficax per ordinem ad scientiam Dei cõditionatam, qua Deus ab æterno præuidit, eam, si daretur consensum liberũ voluntatis obtenturam esse, seu per denominationem extrinsecam ab hac scientia petitã.

Prob. quia cum Dei præscientia sit infallibiliter vera, ex hypotesi quod Deus præuiderit gratiam si detur consensum liberum obtenturam, certò & infallibiliter eum obtentura est si detur; proindéque cùm absolutè ac reipsa datur & existit, absolutè ac reipsa consensum liberum infallibiliter obtẽtura est, seu dicit ordinem ad consensum liberum certò & infallibiliter efficiendum. Quod in statu conditionali est tale cõditionaliter, in statu absoluto tale est absolutè; seu reipsa & de facto; Ergo si gratia internæ vocationis in statu conditionali est infallibiliter efficax cõditionaliter, quia Deus præuidit eam si detur consensum liberum obtenturam esse, in statu absoluto in quo reipsa datur & existit, est infallibiliter efficax absolutè ob eandem causam.

Ad hanc præscientiam conditionatam respexerunt Patres, & secundùm eos Theologi, demptis Physicæ præmotionis assertoribus, cùm docuerũt gratiam efficacem seu consensum obtenturam infallibiliter talem esse, nec suo effectu frustrari posse; siquidem, reiecta Physica præmotione, gratia efficax non aliunde efficaciæ suæ infallibilitatem deriuare potest. Quandiu enim gratia internæ vocationis in sensu diuiso, ac secundùm se præcisè spectatur, non autem in sensu posito ex ea diuina præscientia, qua Deus præuidit eam si detur, consensum liberum obtenturam esse; si consensum habitura est, contingenter & fallibiliter habitura est, cum voluntati vsum libertatis, & suæ actionis dominium relinquat, nec proinde inter voluntatem ea præuentam ac pulsatam, & voluntatis consensum necessaria connexio sit.

Ex quo perspicitur efficacis gratiæ infallibilitatem, seu necessariam connexionem quam habet cum voluntatis consensu per eam impetrando, non officere libertati, quia non est necessitas antecedens seu consequens, siquidem supponit, tanquam fundamentum quo innititur Dei præscientiam conditionalem, qua

DE HABITVALI GRATIA.

CAPVT PRIMVM.

De iustificatione, ex sententia Caluinistarum.

MVtatio illa, quâ homo ex statu peccati trasfertur in statum gratiæ, vocatur apud Theologos iustificatio: sicut mutatio, quâ quis ex ægroto fit sanus, dicitur, sanatio, & quâ ex frigido calidus calefactio. Est ergo quæstio inter Catholicos & Caluinistas, quomodo fiat hæc mutatio? Id est, quomodo qui anteà erat peccator, fiat iustus? Et quidem Caluinistarum sententia continetur his 12. propositionibus. *Prima*, In iustificatione non tolluntur peccata sed tantùm teguntur, & non imputantur. *Secunda*, Nec infunditur homini iustitia inhærens, quà interiùs renouetur, & in se fiat iustus; sed imputatur illi iustitia Christi, quâ extra se iustus habeatur. *Tertia*, Manet igitur in se peccator, immundus & impius, & solùm censetur pro iusto, pio & mundo, propter alienam iustitiam ipsi imputatam. *Quarta*, Et omnia ipsius opera sunt immunda, spurca, inquinata, atque adeò peccata mortalia, tametsi non obsint illi, quia per iustitiam Christi teguntur & occultantur. *Quinta*, Hinc fit, vt iustificatio non consistat in interna renouatione animi, aut sanctificatione, sed in sola peccatorum occultatione, & non imputatione. *Sexta*, Vt autem iustitia Christi, qua sola iusti constituimur, nobis imputetur, & quodammodo nostra fiat, nulla alia re opus est, nisi sola fide, quæ eam apprehendat, & quasi nobis communicet, Hoc sensu sola fides dicitur iustificare. *Septima*, Hæc fides in eo consistit, vt certò credas, omnia peccata tibi remitti propter merita Christi, & te iustum reputari apud Deum, etiam si reipsa iniustus sis. *Octaua*, Distinguitur autem à fide historica & miraculorum. *Nona*, Et datur solis prædestinatis. *Decima*, Et semel habita amitti non potest. *Vndecima*, Facitque nos certos ac securos de iustitia, perseuerantia & vita æterna. *Duodecima*, Nec indiget adminiculo bonorum operum, sed sola sibi sufficiens est. Hæ propositiones sumptæ sunt ex Caluino, ac per totidem quæstiones deinceps examinandæ.

QVÆSTIO I.

An peccata verè tollantur in iustificatione?

1. PRima Caluini propositio est, peccata non tolli in iustificatione, sed tantùm tegi, seu non imputari: tegi autem per iustitiam Christi, fide apprehensam. Et intelligitur de omni peccato, tam originali, quàm actuali, & similiter de omni iustificatione, siue in Sacramento, siue extra Sacramentum. Asseritur autem à Caluino in antidoto Concilij Trident. sess. 5. his verbis: *Manet verè peccatum in nobis, neque per Baptismum extinguitur, sed quia deletur reatus, imputatione nullum est.* Et lib. 4. Instit. cap. 15. §. 10. *Iam perspicuum est, quàm falsum sit, quod docuerunt pridem nonnulli, per Baptismum solui nos & eximi ab originali peccato.* Et ibi. §. 11. *Nemo sibi in suo malo blandiatur, cùm audit peccata semper in nobis habitare.* Et lib. 3. cap. 11. §. 2. *Iustificabitur ille fide, qui Christi iustitiam per fidem apprehendit, qua vestitus, in conspectu* Dei, *non vt peccator, sed tanquam iustus apparet.* Et paragra. 22. *Ne posthac dubites quomodo nos Deus iustificet, cùm audis, reconciliare nos sibi, non imputando delicta.* Idem sentiunt Caluini discipuli. Witakerus ad rationem octauam Campiani Martyris; *Neque nos*, inquit, *illius verbi pudet, quando iustitiam, delicti occultationem esse dicimus.* Catechismus Palatinus quæstione 36. *Christus mediator sua innocentia, ac perfecta sanctitate, mea peccata tegit, ne in conspectum* Dei *veniant.* Et quæstio. 126. *Remitte nobis debita nostra, id est, omnia peccata nostra, quæ in nobis etiam nunc hærent, propter Christi sanguinem ne imputes.* Et Dauid Paræus in suis thesibus de peccato; *Peccata in nobis non tolluntur, sed in iudicio Dei, id est, non imputantur.* Idem etiam docuit Proclus hæreticus apud Epiphanium, hæresi 64. asserens peccatum in renatis semper viuere, neque tolli per Baptismum, sed sopiri per fidem.

2. Hæc Caluini propositio tres partes complectitur. Prima est, peccata in iustificatione non tolli, sed manere. Altera, manere quidem, sed tamen tegi & occultari, ne appareant. Tertia, non imputari ad pœnam. Singulæ seorsim discutiendæ sunt. Ac primùm, quod Caluinus ait, peccata verè manere in homine iustificato, & non tolli, apertè pugnat cum verbis & sensu Scripturæ, derogat meritis & passioni Christi, tollit vim & energiam Baptismi. Verba Scripturæ clara & aperta sunt, *Ioannis* 1. 29. *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Actor. 3. 18. *Pœnitemini & conuertimini, vt deleantur peccata vestra.* Heb. 9. 28. *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.* Micheæ. 7. 19. *Proiiciet in profundum maris omnia peccata nostra.* Ex his testimoniis ita concludo. Id quod tollitur, deletur, exhauritur, & longissimè proiicitur ab homine: certè non manet in homine: sed in iustificatione peccatum tollitur, deletur, exhauritur, & longissimè proiicitur ab homine, vt testatur Scriptura; ergo peccatum, teste Scriptura, non manet in homine iustificato; errant ergo Caluinistæ, qui asserunt manere.

3. Habemus verba Scripturæ. De sensu videamus. Solet Scriptura res spirituales, quia nobis occultæ sunt, explicare per corporeas & sensibiles, vt manifestæ euadant. Peccata inter res spirituales numerantur. Horum ergo naturam & fœditatem non vno, sed variis modis ac metaphoris Scriptura nobis proponit. Ac primò, vocat maculas, sordes, inquinamenta, quibus homo maculatur, inquinatur, ac sordidus efficitur. Iosue 22. 17. *Vsque in præsentem diem macula huius sceleris in vobis permanet.* Ierem. 2. 22. *Maculata es in iniquitate tua coram me.* Apocal. 22. 11. *Qui in sordibus est, sordescat adhuc, & qui iustus est, iustificetur adhuc.* Matth. 15. 11. *Non quod intrat in os, coinquinat hominem, sed quod procedit de ore.* Secundò, vocat vincula, funes & compedes, quibus homo ligatur, constringitur & captiuus tenetur. Psal. 115. 7. *Dirupisti Domine vincula mea.* Prouerb. 5. 22. *Iniquitates suæ capiunt impium, & funibus peccatorum suorum constringitur.* Tertiò, vocat vulnera, liuores & plagas, quibus homo sauciatur, vulneratur, & ægrè afficitur. Isa. 30. 26. *In die, qua alligauerit Dominus vulnus populi sui, & percussuram plagæ eius sanauerit.* Micheæ. 1. 9. *Desperata est plaga eius.* Quartò, vocat mortem & interitum, quo vita spiritalis deper-

ditur, 1. Ioann. 3. 14. *Translati sumus de morte ad vitam.* Quintò, vocat vomitum, qui nauseam & fastidium parit. 2. Pet. 2. 22. *Contigit eis illud veri prouerbij, Canis reuersus ad suum vomitum.*

4. Hinc sumo tot argumenta contra Caluinum, quot sunt metaphoræ. Primum est. Quando maculæ, sordes & inquinamenta corporis eluuntur, abstergunrur, & emundantur per externam lotionem, tunc certè non manent in corpore; sed euanescunt. Neque corpus dicitur amplius maculatum, sordidum, inquinatum, sed mundum, purum, immaculatum: ergo similiter seruata proportione, quando maculæ, sordes & inquinamenta animæ, quæ sunt peccata, per internam lotionem eluuntur, abstergunrur & emundantur, quod fit in Iustificatione, certè non manent in anima, sed omnino disparent; neque anima dicitur maculata, sordida, & inquinata, sed pura, munda, immaculata. De hac lotione loquebatur Dauid, Psalm. 50. 9. *Asperges me Domine hyssopo, & mundabor: lauabis me, & super niuem dealbabor.* Et Ezechiel capite 36. 25. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Hac lotione mundati erant, de quibus Apostolus, 1. Corinth. 6. vers. 11. *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati, sed iustificati estis.* Ad hanc hortatur nos idem Apostolus, 2. Corinth. 7. vers. 1. *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis & spiritus.*

5. At quando, & quomodo fit hæc ablutio? Persistam in allata similitudine. Solent in ciuitatibus, ad maculas & sordes corporis extergendas, esse balnea. Idem fit in Ecclesia. Habet duo publica balnea. Baptismum & Pœnitentiam. In priori, omnium peccatorum, tam originalis, quàm actualium: in posteriori, actualium tantùm sordes eluuntur. In priori purgatus est Saulus cui dixit Ananias, Act. 22. 16. *Exurge & baptizare, & ablue peccata tua.* In posteriori Dauid, Petrus & Magdalena loti sunt, quando lachrymis sua peccata detestabantur. Porrò hæc balnea, non aqua naturali, sed pretioso Christi sanguine plena ac referta sunt, quo abluimur, 1. Ioann. 7. *Sanguis Christi emundat nos ab omni peccato,* Apocalyp. 1. vers. 7. *Lauit nos à peccatis nostris in sanguine suo,* Heb. 9. vers. 13. *Si enim sanguis hircorum & taurorum inquinatos sanctificat ad emundationem carnis: quanto magis sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad seruiendum Deo viuenti?*

6. Hinc patet, quantam iniuriam Caluinus faciat Christo & sanguini eius, cum asserit sordes peccatorum non ablui in Baptismo, sed manere. Et meritò puduit Caluinistas sui præceptoris, quando contra illum scripserunt hæc verba in Catechismo Palatino, quæstione 69. *Christus externum aquæ lauacrum mundauit, addita hac promissione, me non minus certo ipsius sanguine & spiritu à sordibus animæ, hoc est, ab omnibus meis peccatis lauari, quàm aquâ extrinsecus ablutus sum, qua sordes corporis expurgari solent.* Et quæstione 73. *Cur Spiritus sanctus Baptismum appellat ablutionem peccatorum? vt nos doceat, quemadmodum sordes corporis aqua purgantur, sic peccata nostra sanguine & Spiritu Christi expiari.* Et ibidem. *Vt nobis hoc diuino symbolo certum faciat, nos non minus verè à peccatis nostris interna lotione ablui, quam externa & visibili aqua abluti sumus.* Hæc verba licet à Caluinistis prolata, mirè nobis fauent: & apertè pugnant cum illis Caluini verbis in antidoto, Concil. Tridentin. ad sessionem 5. *Manet verè peccatum in nobis, neque per Baptismum extinguitur,* Nec mirum est discipulos præceptori non consentire, qui secum ipsi dissentiant. Nam in eodem Catechismo docent, peccata in hac vita non tolli, tolli autem seu aboleri in discessu ex hac vita per mortem. Verba illorum sunt hæc quæstione 36. *Quem fructum percipis ex sancta conceptione & natiuitate Christi? Quod is noster sit Mediator, & sua innocentiâ ac perfecta sanctitate, mea peccata tegat, ne in conspectum Dei veniant.* Et quæstione 42. *Mors nostra non est pro peccatis nostris satisfactio, sed peccati abolitio, & transitus in vitam æternam.* At quomodo hæc duo cohærent: Nos verè ablui à peccatis nostris in hac vita per sanguinem Christi, & peccata nostra iam tegi, ac in morte demum aboleri? Nimirum, *Omne regnum diuisum contra se desolabitur.* Matth. 12.

7. *Alterum argumentum.* Qui à corporis vinculis, funibus & catenis, quibus constrictus erat, planè eximitur & liberatur, is certè non retinet illa in suis membris, nec amplius circumfert: ergo similiter, qui à spiritualibus vinculis, funibus, & catenis, quæ sunt peccata; quibus constrictus & captiuus erat sub potestate Sathanæ, eximitur & liberatur, quod fit in Iustificatione, is certè non retinet apud se eiusmodi vincula, nec amplius circumfert. Hoc modo liberatus erat Dauid, cum dixit, Psalm. 115. 6. *O Domine, quia ego seruus tuus.* Quare? causam addit, *Dirupisti vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis.* Quasi diceret, Domine, hactenus fui seruus & mancipium Sathanæ, qui me vinculis peccatorum constrictum & captiuum tenebat. Nunc, quia me ab his vinculis eripuisti, non amplius diaboli, sed tuus seruus sum, notanter autem dixit: *Dirupisti vincula mea*, vt significaret, non modò se vinculis exutum esse, sed ipsa quoque vincula esse dirupta, id est, peccata sua penitus abolita. Porrò, sicut olim Dauid, ita nos quotidie per Christum liberamur & diruptis peccatorum vinculis, è captiuitate Sathanæ eripimur, & in libertatem filiorum Dei restituimur, iuxta illud Apostoli, Roman. 6. vers. 22. *Nunc verò liberati à peccato, serui facti estis Deo.* Et ad Coloss. 1. vers. 13. *Eripuit nos de potestate tenebrarum, & transtulit in regnum filij dilectionis suæ.* Hinc Christus appellatur in Scripturis noster Redemptor & Redemptio, quia scilicet per ipsum à vinculis peccatorum & diaboli potestate redempti sumus. 1. Timoth. 2. vers. 7. *Qui dedit redemptionem semetipsum pro nobis, quos redimeret ab omni iniquitate, & mundaret sibi populum acceptabilem.* At quo pretio redemit nos? Non alio quàm suo sanguine, Ephes. 1. vers. 7. *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius.* 1. Corinth. 6. 20. *Empti estis pretio magno*, 1. Petr. 18. *Scientes, quòd non corruptibilibus auro vel argento redempti estis, sed pretioso sanguine Christi.* Apoc. 5. 9. *Dignus es Domine accipere librum & aperire signacula eius, quoniam occisus es, & redemisti nos Deo in sanguine tuo, ex omni tribu, & lingua, & populo, & natione.* Hinc apparet, sicut peccata non modò sordes & inquinamenta sunt, quibus contaminamur, sed etiam vincula, quibus captiui tenemur, ita sanguinem Christi non modò vim habere abluendi, sed etiam redimendi, ac proinde non solùm aquæ in abluendis sordibus, sed etiam lytro in redimendis captiuis, similem esse. Hoc quia Caluinus negat, Christo iniuriam facit: si concederet, Catholicè sentiret.

8 *Tertium argumentum.* Sumitur ex proportione morborum corporis & animi in hunc modum. Medicus corporalis, qui in sua arte peritissimus est, ita nouit curare omnes morbos ac vulnera, quæ ipsius arti subiecta sunt, vt omnino nō maneant in corpore, sed planè pereant ac destruantur: Ergo etiā medicus spiritualis, qui peritissimus sit, ita poterit curare omnia pec-

cata, quæ sunt morbi ac vulnera animorum, vt omnino pereant ac destruantur. At peritissimus in hoc genere est Christus Dominus, qui propterea Saluator dictus est: Ergo Christus potest planè tollere peccata omnia, quibus animus vulneratur & affligitur: Ergo in homine per Christum iustificato & sanato non manent ampliùs præcedentia vulnera & plagæ peccatorum, vt Caluinus vult. In hac argumentatione nihil obscurum; nihil ambiguum, omnia clara & certa sunt. Ac primò constat ex Euangelio; Christum medicum esse. Nam cùm Pharisæi quærerent ex Apostolis, cur magister ipsorum cum Publicanis, non cum Pharisæis ageret, præsertim cùm hi iusti, illi peccatores essent: respondit Christus, medicos non ad sanos, sed ad ægrotos ire solitos. Quid hoc responso aliud significauit, quàm se medicum esse animorum? Non enim de corporum, sed animorum vitiis ac morbis agebatur. Iam quòd peritissimus in hac arte sit, ex duplici capite ostendi potest. Primò, quia quos sanat, ita sanat, vt nihil morbi vel contagionis reliquum in iis sit, iuxta illud Rom. 8.1. *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu, qui non secundùm carnem ambulant.* Secundò, quia omnia hominum ac morborum genera sanare potest: *Venite*, inquit, *ad me omnes, qui laboratis, & ego reficiam vos.* Nullum hominum, nullum morborum genus excipit. Et hoc testatus est in Euangelio, quando claudos, cæcos, mutos, surdos, aridos, leprosos, hydropicos, febricitantes, paralyticos, & reliquam ægrorum turbam sanauit. Nimirum voluit significare, vt nullum corporum, ita nullum animorum morbum esse, quem curare non possit. Hoc quia Pharisæi non credebant, miraculo comprobauit. Cùm enim dixisset paralytico iacenti in grabato: *Fili remittuntur tibi peccata tua*, & Pharisæi putarent plus potestatis sibi illum arrogare, quàm haberet, respondit ipsis: *Quid ista cogitatis in cordibus vestris? Quid est facilius dicere? Dimittuntur tibi peccata tua, an dicere, Surge, tolle grabatum tuum, & ambula? Vt autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, (ait paralytico) Tibi dico, surge: tolle grabatum tuum, & vade in domum tuam. Et statim surrexit ille, & sublato grabato, abiit coram omnibus, ita vt mirarentur omnes, & honorificarent Deum.* Pharisæis videntur esse similes Caluinistæ. Non credunt Christum sanare peccata in hac vita, nec agnoscunt medicum, qualem ex sacris literis descripsimus. Alium nobis obtrudunt, qui ægrotum non sanat, sed pallio tectum & inuolutum dimittit, nec plagas aut vulnera tollit, sed tegit solùm, & occultat. Quid agamus cum hoc hominum genere? *Sinite illos, cæci sunt, & duces cæcorum.*

9. At quis sanandi modus est, quo vtitur hic medicus? In corporibus, alia vulnerum, alia morborum curandorum ratio est: & hîc medici, illic chirurgi peritiores esse solent Christus in curandis animis medicos & chirurgos videtur imitari. Et quidem chirurgo similem esse docent plerique Patres ex illa parabola de Samaritano, qui alligauit vulnera hominis descendentis in Hiericho, quem latrones impositis plagis semiuiuum reliquerunt. Quis est homo, qui incidit in latrones? Adamus cum tota posteritate. Quibus vulneribus affectus est? D. Thom. quatuor enumerat, malitiam voluntatis, ignorantiam intellectus, infirmitatem & concupiscentiam vtriusque appetitus. Quis medelam attulit? Christus verus Samaritanus. Quo pacto? Infudit vinum & oleum: vinum, quo lauaret vulnera; oleum quo vngeret & sanaret. At hoc vinum, hoc oleum, quid aliud, quàm pretiosum Christi sanguinem interpretemur? Hoc loti & abluti, hoc vncti, hoc sanati sumus. Iam verò Apostolus Paulus, non Chirurgi, sed Medici officium illi tribuit, dum ait Hebr. 1.3. *Purgationem peccatorum faciens.* Nam sicut Medicus infusa potione, purgat corpus interius à noxiis humoribus, vt iis subductis, & morbi radice sublata, sanitas consequatur; ita omnino Christus animorum medicus facit. Potionem è suo sanguine confectam adhibet, qua interior animus à vitiis & concupiscentiis purgatus, pristinum recipit vigorem, & ad bonorum operum exercitium vegetus ac robustus efficitur. Hinc iterum apparet, sanguinem Christi, & potioni, & vino & oleo similem esse. Quod non physicè, sed moraliter ac meritoriè intelligendum est. Christus enim sua morte & sanguinis effusione meruit nobis à Deo, vt sanaremur à peccatis nostris: & peccata non curantur physicè per sanguinem, sed per gratiam & sanctitatem inhærentem, de qua in sequenti capite dicturi sumus.

10. *Quartum argumentum.* Sumitur ex proportione mortis corporalis & spiritualis, hoc modo: Quando corpori mortuo restituitur vera vita, mortem penitus extingui necesse est, quia idem corpus simul viuum & mortuum esse non potest. Exemplum habemus in Lazaro mortuo, qui cùm ad vitā rediit, à morte liberatus est. Ergo similiter, quando animę mortuæ restituitur vita spiritualis, mortem penitus deleri necesse est; quia fieri nō potest, vt eadē anima viuat spiritualiter, & simul mortua sit. At peccatū est mors animæ: ergo quando vita restituitur animæ necesse est peccatum aboleri. Hoc autem fit in Baptismo, iuxta illud Rom. 6.4. *Consepulti sumus cum illo per Baptismum in mortem vt quomodo Christus surrexit à mortuis, ita & nos in nouitate vitæ ambulemus.* Et infrà v.6. *Vetus homo noster simul crucifixus est, vt destruatur corpus peccati.* Et iterum v. 11. *Existimate vos mortuos esse peccato, viuentes autem Deo in Christo Iesu Domino nostro.* Et posteà v.18. *Liberati à peccato, serui facti estis iustitiæ.* Verba clara sunt, sensus apertus. Per baptismum morimur peccato, viuimus Deo, mors destruitur, vita renouatur. Hinc duo colligi possunt. Alterum, quare Baptismus vocetur generatio seu natiuitas. Ad Tit. 3. 5. *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis.* Ioan. 3.5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu, non potest introire in regnum Dei.* Ratio est, quia sicut in naturali generatione aliud corrumpitur, aliud generatur: homo generatur; embryo corrumpitur, ita fit in Baptismo. Vetus homo corrumpitur, nouus homo generatur. Quid est vetus homo, nisi filius diaboli, seruus peccati, hæres Gehennæ? Quis nouus homo, nisi Filius Dei, seruus iustitiæ, hæres æternæ vitæ? Huius generatio, illius corruptio est: hic nascitur, ille moritur. Alterum est, quare Baptismus rubro mari comparatus sit. Nam sicut Ægyptii in illo mari suffocati & extincti sunt; ita peccata omnia in Baptismo suffocantur & extinguuntur. Rectè D. Gregor. lib. 9. epist. 39. *Qui dicit peccata in Baptismate non funditus dimitti, dicat in mari rubro Ægyptios non veraciter mortuos.* Et D. Augustin. concione prima in Psalm. 115. *Sicut Ægyptios in mari obrutos, ita in Baptismo delicta nostra demersa & extincta, luce clarius intimat Propheta dicens: Proiiciet in profundum maris omnia peccata nostra;* Quid Caluinus, & eius sectatores? Non norunt hæc mysteria. Malunt manere filij gehennæ & serui peccati, quàm nobiscum fateri, peccata deleri, & extingui per Baptismum.

11. *Quintum argumentum.* Monet Sapiens Ecclesiast. 31. 25. *Vome, & refrigerabit te, & non addaces corpori tuo infirmitatem.* Prudens ac salutaris monitio. Nam qui apud se retinet vomitum, morbo & infirmitati fit obnoxius, qui reiicit, refrigeratur. Sic etiam, qui peccatum, quod per vomitum significatur, teste Apostolo, apud se retinet, ægrum & nauseantem animum

habeat necesse est, qui proiicit, sanitatem recuperat. At si proiicit, quomodo manet in homine? Nisi Caluinistæ, contra consilium Sapientis, malint apud se vomitum retinere, quàm abiicere.

12. Et hæc quidem argumenta ex sensu Scripturæ petita sunt. Vnum aliud addam in gratiam Dauidis Paræi Caluinistæ. Is in suis thesibus, thesi 18. definit peccatum originale his verbis: *Est prauitas naturæ humanæ, hoc est, cæcitas mentis, & auersio voluntatis à Deo, cum reatu æternæ mortis, &c.* Hinc ita argumentor. Peccatum originale verè manet in Paræo & aliis Caluinistis, vt ipsi cum Caluino fatentur: ergo in Paræo & aliis Caluinistis verè manet cæcitas mentis, & auersio voluntatis à Deo, cum reatu æternæ mortis: Ergo Paræus, & alij Caluinistæ sunt verè cæci mente, & auersi à Deo, & rei æternæ mortis. Nollem ego hoc asserere, sed ex ipsorum fundamentis efficaciter id sequitur.

13. At quæret aliquis, qua ratione adductus sit Caluinus vt doceret peccata non tolli in iustificatione, sed manere? Vix possum coniicere. Fortè hæc est, quia alibi docet, Deum esse authorem peccatorum & peccata esse opera Dei: Deus autem non destruit opus, cuius ipse author est, iuxta illud, Sap. 11. 25. *Nihil odisti eorum, quæ fecisti.*

An peccata tegantur?

Refutaui primam partem propositionis Caluini.

14. Altera est, peccata manere quidem, sed tamen tegi & occultari iustitia Christi, ne appareant in conspectu Dei Patris. Hoc facilè ex dictis refellitur. Nam si peccata verè tolluntur, delentur, abluũtur, vt probatum est, optimè sequitur, non tegi tantùm & occultari. Nec puto quenquam fore tam insipidum, qui Scripturæ verba eludat in hunc modum, *Agnus Dei, qui tollit*, id est, tegit *peccata mundi.* Et *Conuertimini, vt deleantur*, id est, tegantur *peccata.* Et, *Ablue*, id est, tege, *peccata tua.* Et, *Christus oblatus est ad multorum exhaurienda*, id est, occultanda *peccata.* Et *proiiciet*, id est, teget *in profundum maris omnia peccata vestra.* Et *dirupisti*, id est, occultasti *vincula mea.* Nimis insulsa sunt hæc.

15. At obiicit Caluinus illud, Psalm. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata.* Hinc confici vult, peccata non tolli, sed tegi. Miror hominis ingenium. Citaui ego plurima Scripturæ testimonia, quæ asserunt peccata tolli. Caluinus vnum citat, quo asseritur peccata tegi. Quæro, an hoc vnum illis contrarium sit, necne? Si contrariũ est, cur Caluinus vni potiùs, quàm pluribus acquiescit? An putat Scripturam in vno verum, in pluribus falsum asseuerare? Si contrarium non est, cur Caluinus asserit tegi peccata, negat tolli? cur non potiùs fatetur, & tegi, & simul tolli, cùm vtrumque dicatur à Spiritu sancto, & alterum alteri non repugnet? Hoc pulchrè explicat Augustinus enarratione secunda super Psam. 31. ex proportione vulnerum corporis, qua superiùs vsi sumus. Vulnera corporis duobus modis tegi possunt, inquit Augustinus. Primò, ab ipso vulnerato. Secundò, à Medico. Vulneratus tegit ea pallio, non tollit: Medicus emplastro tegit & tollit. Idem fit in peccatis. Tegi possunt, & ab ipso peccatore, & à Deo: peccator tegit, quando dissimulat, & quæ intus in animo latent, exteriùs non prodit, quo pacto sua texit Pharisæus, Luc. 18. cùm dicit: *Non sum sicut cæteri hominum, raptores, iniusti, adulteri.* Deus tegit, quando infusione gratiæ sanat, & tollit, quo pacto texit peccata Publicani, qui *descendit iustificatus in domum suam.* Quinam ergo beati secundùm Prophetæ testimoniũ? Illi-ne, quorum peccata priori, an quorum posteriori modo tecta sunt? Videant Caluinistæ quomodo beati esse velint. Nos certè posteriori modo esse cupimus; vt etiam Augustinus loco citato, cùm ait: *Deus ergo tegat vulnera, non tu. Nam si tu tegere volueris erubescens, medicus non curabit. Medicus tegat & curet, emplastro enim tegit: Sub tegmine medici sanatur vulnus, sub tegmine vulnerati celatur vulnus.*

Hinc patet, alio modo tegi peccata secundùm Catholicos, alio secundùm Caluinum: Catholici docent tegi per internam infusionem gratiæ & sanctitatis, qua non modo teguntur, sed etiam sanantur. Caluinistæ docent tegi per externam Christi iustitiam fide peccatoris apprehensam, qua teguntur quidem, sed non sanantur.

16. Quid porrò dicent aduersarij ad illud Apostoli, Hebr. 4. 13. *Omnia nuda & aperta sunt oculis Dei?* Quæro enim, cùm peccator tegit sua peccata per iustitiam Christi, fide apprehensam, & sic venit in conspectum Dei, an Deus videat peccata illius, necne? Si videt, quomodo in conspectu eius tecta sunt? Si non videt, quomodo verum est illud Apostoli, *Omnia nuda & aperta sunt oculis eius?* Nisi dicat Caluinus Isaaco similem esse Deum. Venerat ad eum filius eius Iacob petiturus benedictionem: sed ita venerat, vt pilosis pellibus tectus & obuolutus, videretur esse Esau. Quid verò pater? agnouit filium, necne? Genes. 27. *Vox quidem*, inquit, *vox Iacob est, sed manus, manus sunt Esau.* Ita planè contingit Deo Caluinistico. Venit ad illum homo peccator, qui tectus & obuolutus pallio Christi, benedictionem petit. Quid porrò ille? *Vox quidem*, inquit, *vox peccatoris est: sed pallium Christi est.*

17. Forte occurret Caluinus non propriè, sed metaphoricè se loqui, cùm ait, peccata tegi seu occultari, ne appareant in conspectu Dei, & perinde valere, ac si dicat, peccata à Deo non imputari. Hoc iam examinabo.

An peccatum non imputetur?

18. Est ergo etiam pars propositionis Caluini, peccata quæ per iustitiam Christi tecta sunt, non imputari: vel, vt Paræus interpretatur, peccata manere quidem in homine, tolli tamen in iudicio Dei. Hoc dupliciter intelligi potest. Primò peccata non imputari ad culpam, vel, secundùm Paræum, tolli in iudicio Dei quoad culpam. Secundò, non imputari ad pœnam, vel, cum Paræo, tolli in iudicio Dei quoad pœnam. Prior sensus, quibuscunque verbis exprimatur, falsus est. Et refellitur primò, quia si peccata verè manent in homine quoad culpam, quomodo possunt non imputari ad culpam? id est, si homo in se retinet reatum culpæ, ita vt verè sit culpabilis, peccator, & iniustus, quomodo pro tali non habeatur in iudicio Dei? *Iudicium Dei est secundùm veritatem*, inquit Apostolus. Rom. 2. 2. At quomodo erit secundùm veritatem, si Deus non iudicat, sicut res in se est? si culpam quæ reuera culpa est, censet non esse culpam? si hominem, qui sordibus & spurcitiis plenus est, pronunciat esse iustum, mundum & incontaminatum? Hæc mysteria Caluinistica superant captum Christianæ simplicitatis.

19. Secundò refellitur ex illo, Sapient. 14. 9. *Odio sunt Deo impius & impietas eius.* Hîc quæro ex Caluino, an Deus oderit peccatorẽ, qui pallio Christi suã nequitiam tegit? Si odit, certè propter culpam odit. Quomodo ergo non imputat illi peccatum ad culpã? quomodo iudicat culpæ expertem & innocentem? quomodo fauore illum prosequitur? quomodo inter filios & hæredes adscribit? Si non odit, quomodo

verum est quod ait Scriptura, *Odio est Deo impius?* Eadem quæstio est de ipsa impietate. Vel enim Deus odit impietatem, quæ Christi veste tegitur, vel non odit. Si odit, quomodo in eius iudicio sublata est? Si non odit, quomodo dicit Scriptura. *Odio est Deo impietas?* Sanè si rationem spectes, impossibile est peccatum manere in homine, quod Deus non oderit. Est enim inter vtrumque naturalis repugnantia. Deus naturâ suâ bonitas infinita est? peccatum, naturâ suâ malitia est. At fieri nequit, vt malitia non aduersetur bonitati infinitæ, aut bonitas infinita non repugnet malitiæ cuicunque. Hoc alibi fatetur Caluinus. Nam l. 3. instit. cap. 23. §. 4. de Deo sic ait, *Iustitiam naturaliter amat, iniustitiam auersatur.*

20. Posterior sensus, qui asserit peccata manere in homine & tolli in iudicio Dei quò ad pœnam, æque improbabilis est. Quanquam duobus modis accipi possit. Primò, vt Deus iudicet hominem non esse dignum pœna, qui reuerà in se dignus est, quod apertè pugnat cum illo Apostoli, *Iudicium Dei est secundum veritatem.* Secundò, vt iudicet quidem esse dignum pœnâ, statuat tamen illum non punire, quod partim verum, partim falsum est. Cùm enim sint multa pœnarum genera, potest quidem statuere Deus non punire peccatorem quauis pœna, quam ipse meritus est, non tamen statuere potest, nullo genere pœnæ illum afficere. An non pœna est, & quidem grauissima, Dei odium sustinere; hanc peccator, quamdiu culpam in se habet, euadere non potest. Neque in iudicio Dei tollitur, nisi culpa ab homine auferatur.

21. Patet ergo falsum esse, quod Caluinistæ docent, peccata manere in homine iustificato, sed non imputari. At obiiciunt illud Rom. 4. 8. *Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum.* Facilis est responsio. Deus non imputauit peccatum, quando ablatum est, quod libenter concedimus, imputat tamen, quando ablatum non est, vt paulò antè probaui. Apostolus ergo vocat illum beatum, cui peccatum, quia iam remissum & tectum est, non imputatur. Sic enim ait, *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum.* At cur vtitur tot vocabulis? Quia in peccato tria spectari possunt. Primò, quòd sit offensa Dei. Secundò, quòd sit macula & fœditas animæ. Tertiò, quòd annexum habeat reatum pœnæ æternæ. Beatus ergo est, cui offensa à Deo remittitur, cuius macula & fœditas tegitur, cui reatus æternæ pœnæ non imputatur. Hæc autem non contingunt, nisi peccatum aboleatur, & extinguatur.

QVÆSTIO II.

De iustitia inhærente & imputatiua.

1. SEcunda Caluini propositio est, in iustificatione non infundi gratiam & iustitiam inhærentem, qua homo interiùs renouetur, & in se fiat iustus & sanctus, sed tantùm imputari illi externam Christi iustitiam, qua extra se iustus esse censeatur. Asseritur à Caluin lib. 3. instit. cap. 11. §. 23. his verbis: *Vides non in nobis, sed in Christo esse iustitiam nostram.* Et capit. 6. §. 1. *Quare ergo fide iustificamur? quia fide apprehendimus Christi iustitiam, qua vna Deo reconciliamur.* Et in antidoto Concil. Trident. sess. 6. ad cap. 8. *Falsum esse contendo vllam iustitiæ partem in qualitate sitam esse vel habitu, qui in nobis resideat*, Plura citabo in sequenti quæstione.

2. Hæc Caluini propositio habet duas partes: vnam de iustitia inhærente, quam negat: alteram de imputatiua, quã asserit. Prima refellitur variis modis. Ac, ne longè abeam, ex ipso Caluino refelli potest. Nam in libro de vera ratione reformandæ Ecclesiæ, non longè à principio, sic habet. *Nunquam reconciliamur Deo quin simul donemur inhærente iustitia.* Quid clarius? Deinde, non negat Caluinus, infundi homini donum fidei. Hoc autem donum cùm sit firmum ac permanens, teste Caluino, non potest esse in alio prædicamento, quàm in qualitate. Habemus ergo infusionem vnius doni seu qualitatis. Secundò, admittit Caluinus, cum hoc dono connexum esse donum spei & charitatis. Et quidem de dono spei sic habet l. 3. instit. cap. 2. §. 42. *Vbicunque viua erit hæc fides, fieri non poterit, quin spem æternæ salutis comitem secum habeat indiuiduam.* Similiter de dono charitatis l. 3. capit. 11. §. 20. *Fatemur cum Paulo non aliam fidem iustificare quàm illam charitate efficacem.* Et in antidoto Conc. Trid. sess. 6. ad can. 9. *Fidem non fingimus charitate vacuam.* Hinc sequitur ex sententia Caluini, infundi nobis tria dona supernaturalia, quibus animus renouatur, nempe fidei, spei, & charitatis. Hæc autem dona distincta esse docet Apostolus 1. Corinth. 13. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc: maior autem horũ est charitas.* Hinc vlteriùs colligitur, præter hæc dona, infundi etiam alias virtutes, quæ charitati annexæ sunt, iuxta illud 1. Corinth. 13. *Charitas patiens est, benigna est, non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati: omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.* Ecce, quot & quantis virtutibus renouatur animus in iustificatione. Hæc si negat Caluinus, seipsum & Paulum negat: si admittit, seipsum iugulat.

3. Atque hæc abundè sufficerent ex Caluino ad Caluinum refellendum. Addam tamen ex Scriptura alia argumenta. Primum sumi potest ex illo Ephes. 4. 24. *Renouamini spiritu mentis vestræ, & induite nouum hominem, qui secundùm Deum creatus est in iustitia & sanctitate veritatis.* Et ad Coloss. 3. 9. *Nolite mentiri inuicem, expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis: & induentes nouum, eum qui renouatur in agnitionem, secundùm imaginem eius, qui creauit illum.* Hic hortatur nos Apostolus ad interiorem animi renouationem. In quo hæc consistit? Vt redeamus ad illum statum, ex quo per peccatum Adæ excidimus. Et quis fuit ille status? Omittam Scripturas, ex solo Caluino explicabo. Is lib. 2. Instit. cap. 1. §. 5. ait, *Postquam in Adamo obliterata fuit cælestis imago, non solus sustinuit hanc pœnam, vt in locum sapientiæ, virtutis, sanctitatis, veritatis, iustitiæ, quibus ornamentis vestitus erat, teterrimæ cederent pestes, cæcitas, impotentia, impuritas, vanitas, iniustitia, &c.* Habemus ex Caluino, in illo statu, quem peccando amisimus, fuisse hominem ornatum sapientia, virtute, sanctitate, veritate, iustitia. Ad hunc statum redimus per merita Christi, *qui nos*, vt verbis Caluini lib. 1. instit. ca. 15. §. 4. vtar, *in veram & solidam integritatem restituit.* Ergo per Christum acquirimus & recuperamus sapientiam, virtutem, sanctitatem, veritatem, iustitiam: quæ sanè est interior animi renouatio, quam quærimus. Nisi velit Caluinus suos filios carere hac renouatione, & teterrimis pestibus infectos manere, cæcitate, impotentiâ, impuritate, vanitate, iniustitiâ.

4. *Alterum argumentum* sumitur ex illo 1. Corinth. 3. 16. *Nescitis, quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis? Templum Dei sanctum est, quod estis vos.* Et 1. Corin. 6. 19. *Membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est.* Et 2. Corin. 6. 16. *Vos estis templum Dei viui.* Hic singula penè verba vim habent. Ac primò quæri potest, quare non Pater, non Filius, sed Spiritus sanctus nominatus sit? Res non

caret mysterio. Nimirum agebatur de sanctificatione, quæ ad Spiritum sanctum attinet. Tritum est apud Theologos, tametsi attributa Deitatis communia sint toti Trinitati, singulis tamē personis singula per modum proprietatis accommodari: vt potentiam Patri, sapientiam Filio, sanctificationem Spiritui sancto. Huc spectauit Apostolus, quando 1. Cor. 12.4. dixit: *Diuisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus. Et diuisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus. Et diuisiones operationum sunt, idem verò Deus.* Hic Patri tribuit diuisiones operationum, quæ spectant ad potentiam; Filio diuisiones ministrationum, quæ pertinent ad sapientem gubernationem, Spiritui sancto diuisiones gratiarum, quæ ad sanctificationem referuntur. Nec sine ratione id fit. Nam Pater est principium sine principio, & ideo potentia quæ est principium operandi, optimè illi congruit. Filius procedit à Patre per intellectum: & ideo sapientia & veritas ei adscribuntur. Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio per voluntatem, & ideo bonitas, amor, & sanctificatio illi accommodantur. Hinc sequitur, Apostolū non aliam ob causam dixisse, Spiritum sanctum habitare in hominibus iustis, nisi quia voluit significare, homines iustos renouari & sanctificari à Spiritu sancto per infusionem donorum supernaturalium, quod paulò post latiùs explicabimus.

5. *Secundò*, quæri potest, quare Spiritus sanctus non dicatur esse, sed potiùs habitare in iustis? Aliud est, esse in domo, aliud in ea habitare. Qui habitat, habet ibi thesauros suos. Thesauri Spiritus sancti non sunt alij, quam gratia, charitas, sanctitas, iustitia. Hi thesauri sunt in hominibus iustis. Vnde Apostolus. 2. Corint. 4. 7. *Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus.* Vbi illud notandum est ex dictis, non dixisse Apostolum Deum Patrem habitare in nobis, aut Christum, sed Spiritum sanctum. Non enim est eadem omnium habitatio. Deus Pater habitabat olim in medio filiorum Israel. Per quid? per potentiam, qua faciebat signa & prodigia, & tuebatur populum ab armis infidelium. Christus habitat in Ecclesia. Per quid? per sapientiam, gubernationem, & veritatem fidei. Spiritus sanctus habitat in iustis. Per quid? per sanctitatem, iustitiam & charitatem. Vnde sequitur, Patrem perinde posse habitare in medio bonorum ac malorum, quia apud vtrosque potest suam potentiam edendis signis & portentis ostendere. Similiter Christum, & apud iustos & iniustos posse commorari, quia tam his, quàm illis potest donare sapientiam in administratione communitatis. At Spiritus sanctus nonnisi in iustis habitare potest, quia in illis solis potest esse sanctitas, iustitia, innocentia.

6. *Tertiò*, quæri potest, quare Spiritus sanctus dicatur habitare in nobis, tanquam in templo? Nimirum, quia templum locus sanctus est, ac Deo consecratus, qui non nisi diuinis laudibus & officiis seruire debet. Ita homo fidelis, in quo Spiritus sanctus velut in suo templo habitat, sanctitate ac iustitia præditus est, omnésque suas actiones dirigit ad laudem & gloriam vnius Dei, cuius impulsu ad rectè piéque agendum excitatur. Vnde Apostolus. Rom. 8. *Vos in carne non estis, sed in Spiritu: si tamen Spiritus Dei habitat in vobis.* Et infrà. *Quicunque Spiritu Dei aguntur, ij sunt filij Dei.*

7. *Postremò*. quæri potest, quomodo incipiat Spiritus sanctus habitare in nobis? In Scripturis inuenio hūc modum & ordinem. Primò, venit & pulsat ad ostium cordis nostri, Apocal. 3. 20. *Ecce sto ad ostium, & pulso, si quis audierit vocem meam, & aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum, & cœnabo cum illo, & ipse mecum.* Quæ est vox eius? Illa quæ apud Zachariam cap. 1. exprimitur: *Conuertimini ad me, & conuertar ad vos.* Simul atque hanc vocem audierimus, ingreditur ad nos Spiritus sanctus, & locum habitationis sibi parat. Ioan. 14. 23. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Quid autem agit in hac sua mansione? Primò, diffundit se in cor hominis per donum gratiæ & charitatis, Roman. 5. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Secundò, hac diffusione expellit omnes peccatorum tenebras, & nouam quandam ac inusitatam lucem introducit, 2. Corinth. 4. 6. *Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris.* Ephes. 5. 8. *Eratis aliquando tenebræ: nunc autem lux in Domino, vt filij lucis ambulate.* 1. Thessal. 5. v. 4. *Vos autem fratres non estis in tenebris, sed filij lucis estis.* Tertiò, hac diffusione restituitur nobis vita, quam per peccatum amiseramus. 1. Ioan. 3. 14. *Translati sumus de morte ad vitam.* Et in hac consistit regeneratio, cuius in præcedenti quæstione mentio facta est. Nam cùm antea essemus filij iræ, mortis & damnationis, renascimur filij reconciliationis, vitæ & hæreditatis. Propter hanc causam vocat nos Apostolus nouam creaturam, Galat. 6. 15. *In Christo Iesu neque circuncisio aliquid valet, neque præputium, sed noua creatura.* Et alibi hortatur, *vt in nouitate vitæ ambulemus.* Quartò, hac eadem diffusione vindicamur à seruitute, & in libertatem restituimur. Nam vt ait Apostolus. Rom. 8. 2. *Lex spiritus vitæ in Christo Iesu, liberauit me à lege peccati & mortis,* Et 2. Corinth. 3. 17. *Vbi spiritus Domini, ibi libertas.* Galat. 4. 31. *Non sumus ancillæ filij, sed liberæ.*

8. Iam verò donum illud charitatis, quod Spiritus sanctus diffundit in cordibus nostris, sortitur varia nomina, ratione diuersorum effectuum. At primò vocatur gratia, nō solùm quia gratis datur, sed quia nos Deo gratos & acceptos facit. Ephes. 1. 6. *In laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio suo.* Secundò, vocatur iustitia, quia per eam reddit homo vnicuique quod suum est, Deo cultum & obedientiam, proximo amorem & obsequium, sibi ipsi exclusionem vitiorum, & virtutum incrementa. Roman. 6. 18. *Liberati à peccato serui facti estis iustitiæ:* Tertiò vocatur imago & similitudo Dei, 1. Corin. 15. 49. *Sicut portauimus imaginem terreni, portemus & imaginem cœlestis,* Id est, sicut per peccatum fuimus similes Adamo, ita per gratiam & charitatem efficiamur similes Christo. Nam, vt idem Apostolus ait Roman. 8. v. 29. *Deus prædestinauit nos conformes fieri imaginis filij sui.* Hæc autem imago inscribitur in cordibus nostris, *non atramento, sed spiritu Dei viui, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.* Quartò, vocatur pignus hæreditatis, quia videlicet sanctitas, quam in nobis Spiritus Dei operatur, spem certam futuræ hæreditatis nobis facit. 2. Corinth. 1. 22. *Dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* Ephes. 1. 13. *Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ.* Quintò vocatur semen Dei. 1. Ioan. 3. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet.* Nam sicut ex semine, quod in terram proiicitur, non solùm arbores, sed & fructus proueniunt; ita ex gratia & dono Spiritus sancti, quod diffunditur in cordibus nostris, nascuntur bona opera in vitam æternam. Hoc clarius expressit Christus alia voce, qua vsus est, Ioan. 4. 14. *Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Quis est ille fons, qui in visceribus animi nostri tam altè salit? Gratia & charitas. Hanc qui habēt, fontem & scaturiginem bonorum omnium habent, etiā vitæ æternæ. Sextò, vocatur vestis nuptialis. Matth. 22. 12.

Amice quomodo huc intrasti, non habens vestem nuptialem? Sicut enim, qui ad nuptias inuitati sunt, vestem loco illo dignam gestare debent; ita qui ad cœnam Agni vocantur, dono gratiæ ac charitatis ornatos esse oportet. Huc spectat illud. Luc. 15. 22. *Proferte stolam primam, & induite illum.*

9. Tertium argumentum sumi potest ex illo Roman. 12. 5. *Multi vnum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra.* Et 1. Corinth. 12. 11. *Vos estis corpus Christi, & membra de membro.* Hinc ita argumentor. Viua membra non tantùm habent vitam & vitales operationes in suo capite, sed etiam in seipsis, vt per se notum est; quia anima, quæ vita corporis est, non in solo capite, sed in singulis membris existit & operatur. Atqui homines iustificati sunt viua membra sub capite Christo, vt constat ex allatis testimoniis. Ergo homines iustificati non tantùm in Christo capite, sed in seipsis quoque vitam & vitales operationes habēt. Quæ autem hæc vita est, nisi iustitia, gratia, sanctitas, quam Spiritus sanctus diffundit in cordibus nostris? Et quæ istæ vitales operationes, nisi bonorum operum exercitia? Nec est, quod quisquam pro Caluino obiiciat, vitā illam, qua spiritualiter viuimus sub Christo capite, non aliam esse, quàm fidei, iuxta illud Rom. 1. 17. *Iustus ex fide viuit.* Non enim agimus de instrumento, quo vitam acquirimus, quod Caluino est sola fides, vt infra videbimus, sed de principio, quo formaliter viuimus, & viua membra constituimur, quod sine dubio est donum gratiæ, iustitiæ, sanctitatis, quo à Spiritu sancto donamur & viuificamur.

10. Simile argumentum fundatur in illis Christi verbis. Ioan. 15. 4. *Ego sum vitis, vos palmites. Manete in me, & ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* Christus non solùm caput est, nos membra, sed etiam vitis est, nos palmites. Sunt autem duplicis generis palmites in vite. Quidam aridi, mortui, exsucci, qui fructum non ferunt, quia licèt in vite sint, non tamen vitis in illis est, id est, non tribuit illis succum & humorem vitalem. Alij contra, florentes, viui, succulenti, frugiferi, qui non modò adhærent viti, sed ab ea vitam quoque & humorem trahunt. Similiter fit in fidelibus. Alij quidem in Christo adhærent per fidem, sed quia succum vitalem ab eo non trahunt, benè operari non possunt, quos Apostolus ad Tit. 3. vocat infructuosos. Alij, & fide coniuncti illi sunt, & humorem gratiæ ac sanctitatis ab eo participāt, ideóque, vt idem Apostolus, 1. Tim. 6. & ad Philip. 2. loquitur, *diuites fiunt in operibus bonis, & cum metu salutem suam operantur.* Hoc ergo est, quod contendit Christus, neminem posse rectè agere, nisi spiritualem illum infusæ sanctitatis humorem in se conseruet, à quo bonorum operum fructus omnis proficiscitur.

De Iustitia imputatiua.

11. Et hactenus de iustitia inhærente, qua interiùs renouamur, & noua creatura efficimur. Sequitur altera pars de iustitia imputatiua, de qua Caluinus tria docet. Primò, iustitiam Christi vocari imputatiuam, quia nobis imputatur: imputari autem nobis, quando eam fide apprehendimus. Secundò, hac ipsa iustitia, & non alia, coram Deo nos iustificari, seu iustos censeri. Tertiò, hanc Christi iustitiā, qua iusti efficimur, non esse increatam, sed creatam: nec habitualem, sed actualem, nempe ipsam Christi obedientiam, qua se morti obtulit, & legem Dei impleuit.

12. Sed errat Caluinus. Primò, quia iam ostensum est, infundi nobis iustitiam inhærentem, qua intrinsecus iusti constituimur: ergo falsum est, sola Christi iustitia nos iustos censeri. Hoc argumentum Caluinus eludere non potest. Nam verba illius, quæ paulò ante citaui, sic habent: *Nunquam reconciliamur Deo, quin simul donemur inhærente iustitia.* Ex quibus ita concludo, sicut ab albedine inhærente reuera albi efficimur, ita à iustitia inhærente reuerà iusti efficimur. At Caluinus concedit iustitiam inhærentem iuxta verba citata: Ergo concedit, per eam nos reuerà iustos effici. Ergo repugnat sibi ipsi, cùm alibi ait, sola Christi iustitia nos iustos effici.

13. Secundò, quæro ex Caluino, an vllus locus in tota Scriptura inueniri possit, qui asserat Christi iustitiam nobis imputari, seu nostram censeri? Certè non potest. Scio, quædam produci, sed nihil ad hanc rem. Ac primum obiici solet illud Rom. 4. 5. *Credenti in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam.* Sed frustra. Nam aliud est, fidem, quæ in nobis est, imputari nobis ad iustitiam; aliud iustitiam Christi, quæ extra nos est, imputari nobis ad iustitiam. Illud prius asserit Paulus, hoc posterius non asserit. Quid porrò sit, fidem, quæ in nobis est, reputari nobis ad iustitiam, patet ex scopo Apostoli. Vult in illo capite probare, non ex operibus, sed ex fide hominem iustificari apud Deum. Hoc, inter cætera probat exemplo Abraham, cui non opera, sed fides reputata est ad iustitiam. Igitur hæc tria, quæ sæpè occurrunt in Apostolo, prò eodem sumuntur. 1. *Non ex operibus, sed ex fide iustificatur homo.* 2. *Fides iustificat, non opera.* 3. *Non opera sed fides reputatur ad iustitiam.* Hinc apparet, quàm friuolum sit argumentum Caluini, cùm sic colligit; fides imputatur ad iustitiam, ergo iustitia Christi nobis imputatur. Perinde ac si dicat, fides iustificat: ergo iustitia Christi nobis imputatur. Aut, ex fide iustificatur homo: ergo iustitia Christi nobis imputatur. Hæ consequentiæ vanæ sunt.

14. Obiicitur & illud Rom. 5. 19. *Per vnius obeditionem iusti constituuntur multi.* Hinc confici putant, ipsam Christi obedientiam, nostram esse iustitiam, quia scilicet per illam nos iusti constituimur. At non rectè: Quod probo ex antithesi, qua vtitur Apostolus, Opponit enim obedientiam Christi inobedientiæ Adami; & sicut per hanc iniustos, ita per illam iustos constitui nos asserit. At verò per inobedientiam Adami, non formaliter, sed efficienter & meritoriè constituimur iniusti: ergo similiter per obedientiam Christi, non formaliter, sed efficienter & meritoriè constituimur iusti. Hinc sumo nouum argumentum contra Caluinum. Nam sicut Adam per suam inobedientiam meritus est posteris, qui ex illo carnaliter nascuntur, vt singuli in seipsis contrahant peccatum originale, & in seipsis iniusti ac peccatores existant; ita è contrario Christus per suam inobedientiā meritus est omnibus, qui per illum spiritualiter renascuntur, vt singuli in seipsis iustitiam & sanctitatem participent, qua in seipsis, & non tantùm extra se, iusti & sancti censeantur. De hac rē vide D. August. lib. 1. de peccatorum meritis, & remiss. cap. 9.

15. Tertiò obiicitur illud 1. Corinth. 1. 30. *Christus factus est nobis à Deo sapientia, & iustitia, & redemptio.* Respondeo. Non quæritur, an Christus sit nostra iustitia, sed, an iustitia Christi sit nostra iustitia. Illud priùs fatemur cum Apostolo, hoc posterius negamus contra Caluinum. Ratio est, quia quo sensu Christus dicitur esse nostra iustitia, eodem dicitur esse nostra sapientia, & redemptio: at non dicitur esse nostra sapientia, & redemptio imputatiuè, quasi per illius sapientiam, & redemptionem fide apprehensam efficiamur sapientes & redemptores, sed effectiuè, quia scilicet nos redemit, ac sapientes fecit: ergo similiter non dicitur esse nostra iustitia imputatiuè, quasi

per illius iustitiam fide apprehensam fiamus iusti, sed effectiuè, quia scilicet nos iustos efficit. Similes locutiones sunt vsitatæ in Scripturis Psal. 17. 1. *Diligam te Domine fortitudo mea.* Psalm. 75. *Tu es patientia mea Domine.* Psalm. 26. 1. *Dominus illuminatio mea & salus mea.* At quomodo Deus est fortitudo nostra, patientia nostra, illuminatio nostra, salus nostra? An imputatiuè? Minimè, sed effectiuè quod alio loco explicat Scriptura cum ait Psalm. 36. 39. *Salus autem iustorum à Domino.* Ioan. 19. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Psalm. 16. 6. *Veruntamen Deo subiecta esto anima mea, quoniam ab ipso patientia mea.* 2. Reg. 22. 38. *Deus qui me accinxit fortitudine.* Ergo eodem sensu Christus est iustitia & sapientia nostra, quia iustitiam & sapientiam nobis impertiuit.

16. Hic quæri potest, an nullo modo concedi possit, iustitiam Christi nobis imputari? Omnino potest, sed non eo sensu quo Caluinistæ id asserunt. Nam ex eorum sententia, iustitia Christi ita nobis imputatur, vt per eam formaliter iusti censeamur, quod hactenus refutatum est. At Catholicorum sententia est, Christum sua passione pro nobis satisfecisse Deo Patri, & impetrasse remissionem peccatorum, & omnia dona gratiæ & iustitiæ inhærentis. Et hoc sensu, passionem Christi, quia pro nobis facta est, nobis imputari, non quòd per illam formaliter iusti simus, sed quia ex merito & efficacia eius donatur nobis gratia, sanctitas & iustitia inhærens, qua Deo grati, sancti & iusti constituimur. Hoc modo intelligendus est Diu. Bernardus in epistol. 160. ad Innocentium, cùm ait: *Si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, vt videlicet satisfactio vnius omnibus imputetur, sicut omnium peccata vnus ille portauit.*

17. Quartò obiicitur illud 2. Corinth. 5. 21. *Eum qui non erat peccatum, pro nobis peccatum fecit, vt nos efficeremur iustitia Dei in ipso.* Hinc colligunt aduersarij, nos ita iustos esse iustitia Dei, quæ est in Christo, sicut ipse dicitur peccatum, id est, peccator, per peccata, quæ sunt in nobis: at nostra peccata imputãtur illi: ergo similiter ipsius iustitia nobis imputatur. Respondeo. Hic duo explicanda sunt. Vnum, quomodo Christus dicatur factus esse pro nobis peccatum. Alterum, quomodo nos efficiamur iustitia Dei in Christo. Aduersarij sic interpretantur, quòd peccatum nostrũ Christo imputetur, & ab eo vocetur ipse peccator, seu peccatum; & similiter, quòd iustitia Christi nobis imputetur, & ab eo vocemur nos iusti, seu iustitia. At non ita est. Nam quamuis concedi possit, peccatum nostrum Christo imputari quoad debitum satisfaciendi, quod ille sponte suscepit, non tamen concedendum est, ita illi imputari, vt ab eo peccator, aut iniquus censeri possit. Similiter, quamuis verum sit, iustitiam Christi nobis imputari quoad satisfactionem, quam pro nobis præstitit, falsum tamen est, ita nobis imputari, vt ab eo iusti & sancti censeamur.

18. Catholici meliùs rem explicant. Ac primùm aiunt, Christum vocari peccatum duplici sensu. Vno, quia participauit carnem similẽ carni peccati, iuxta illud Rom. 8. 3. *Deus mittens Filium suum in similitudinem carnis peccati.* Et Hebr. 2. 14. *Quia ergo pueri communicarunt carni & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem.* Altero, quia factus est hostia pro peccato: nam hoc sensu interdum accipi nomen peccati, constat ex illo Oseæ 4. 8. *Peccata populi mei comedent.* Loquitur de Sacerdotibus, qui comedebant hostias pro peccato populi oblatas. Christus ergo factus est pro nobis peccatum, id est, assumpsit similitudinem carnis peccati, vt fieret victima pro peccato, quod aliis verbis dixit Apostolus Rom. 8. 3. *Deus mittens Filium suum in similitudinem carnis peccati, vt de peccato damnaret peccatum in carne.* Quasi dicat. Ideo Christus venit in carne passibili, vt in carne sua posset pati & mori pro nobis, & pro offensa Deo Patri satisfacere. Hinc iam facilè intelligitur altera pars citati testimonij. Nos enim efficimur iustitia Dei, per similem loquendi modum, quia scilicet accipimus iustitiam inhærentem, quæ est similitudo quædam, & effectus iustitiæ Dei, vt exponit Augustin. in lib. de spiritu & litera, cap. 18. At cur dicimur potiùs iustitia, quàm iusti? Nimirum vt seruetur antithesis. Quia enim dixerat Apostolus, Christum factum esse peccatum, id est, assumpsisse similitudinem carnis peccati, vt esset hostia pro peccato, maluit subiungere, nos esse iustitiam, quàm iustos. Neque loquendi modus inusitatus est. Nam sicut homines iusti solent appellari lux iuxta illud Matth. 5. 15. *Vos estis lux mundi*, & ad Ephes. 5. 8. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*, ita etiam possunt vocari iustitia.

19. Quintò obiicitur illud Ephes. 4. 24. *Induite nouum hominem, qui secundùm Deum creatus est in iustitia & sanctitate.* Hìc vtitur Apostolus similitudine ab indumento petita, quæ omnino videtur indicare, nos iustificari per iustitiam extrinsecam, quam fide apprehendimus, & induimus, ad tegendam turpitudinem nostram, ne oculos Dei offendat. Et potest confirmari exemplo Iacob, qui indutus vestimento primogeniti, ac pro primogenito reputatus, benedictionem & hæreditatem à patre obtinuit. Respondeo. Apostolus expræssè loquitur de interna renouatione per iustitiam inhærentem, vt patet ex ipso contextu, qui sic habet: *Renouamini spiritu mentis vestræ, & induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia, &c.* Et similitudo indumenti aptissimè conuenit iustitiæ inhærenti, ex duplici capite. Primò, quia sicut indumentum non est naturale corpori, neque cum eo nascitur, sed extrinsecus assumitur, ita iustitia & sanctitas se habet respectu animi. Non enim illi naturalis est, sed extrinsecus aduenit ex infusione Spiritus sancti. Hoc sensu D. Augustin. serm. 15. de verbis Domini, explicat illud Psal. 131. 9. *Sacerdotes tui induantur iustitia,* cùm ait; *Vestis accipitur, non cum capillis nascitur, pecora de suo vestiuntur.* Secundò, quia sicut indumenta distinguunt homines, vt alij ab aliis discernantur, ita iustitia distinguit iustos ab impiis per exercitium bonorum operum, iuxta illud Matth. 7. 17. *Omnis arbor bona fructus bonos facit: mala autem arbor malos fructus facit.* Item in eodem loco: *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* Hæc responsio confirmatur ex illo. Colos. 3. 13. *Induite viscera misericordiæ, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam, &c.* Hic enim vtitur Apostolus similitudine indumenti: & tamen non licet inde colligere, eum loqui de externa benignitate, humilitate & patientia, quam fide apprehendimus, vt per se clarum est: ergo illa similitudo non repugnat iustitiæ inhærenti, neque astruit iustitiam imputatiuam.

20. Quod attinet ad exemplum Iacob, potest dupliciter accommodari ad propositum, primò, vt referatur ad iustitiam, qua formaliter iustificamur, & hoc modo reiiciendum est. Non enim formaliter iusti sumus per externam Christi iustitiam quam fide apprehendimus, vt sæpè dictum est. Secundò, vt referatur ad iustitiã satisfactionis, qua Christus pro culpa nostra Deo Patri satisfecit, & sic admitti potest. Dum enim sumus in statu peccati, non possumus ipsi per nos reconciliari Deo, & ideo fide apprehendimus merita Christi, quibus quasi tecti ac induti, remissionem culpæ & infusionem gratiæ iustificantis consequimur. Hæc ex dictis perspicua sunt. Aliæ obiectiones quæ occurrunt, commodius diluentur inferius, præsertim quæst. 3. & 5.

QVÆSTIO III.

An homo post iustificationem maneat peccator & iniustus?

1. Tertia Caluini propositio est, hominem in iustificatione non fieri iustum in seipso, sed manere peccatorem, iniustum, immundum, & solùm censeri iustum in Christo. Hoc apertè colligitur ex duabus præcedentibus. Nam si neque iustitia illi infunditur neque reipsa à peccatis liberatur, necesse est manere in se peccatorem & iniustum. Et asseritur à Caluino l. 3. Instit. ca. 11. §. 3. his verbis: *Vt pro iustis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus.* Et §. 4. *Nec sanè, quod alibi tradit, staret, obedientia Christi nos constitui iustos nisi in ipso, & extra nos iusti reputemur coram Deo.* Et §. 11. *Hoc modo iustus est, non reipsa, sed imputatione.* Et §. 23. *Hinc & illud conficitur, sola intercessione iustitiæ Christi nos obtinere, vt coram Deo iustificemur. Quod perinde valet, ac si diceretur hominem non in seipso iustum esse, sed quia Christi iustitia, imputatione cum illo communicatur.* Et in antidoto, Concil. Trident. sess. 6. ad cap. 5. *Confugiamus ad solum Christum, vt in ipso iusti censeamur, quod in nobis non sumus.* Et alibi plura.

2. Hæc propositio refellitur primò ex dictis. Nam si Christi pretioso sanguine verè lauamur & sanamur à peccatis nostris: item si iustitia, & sanctitas, ex Christi merito per Spiritum sanctum nobis infunditur, certè non manemus peccatores & iniusti, sed efficimur mundi, iusti, innocentes, in quibus nihil damnationis reliquum est. Et hoc apertè testatur Scriptura, Psal. 50. 9. *Asperges me hyssopo, & mundabor: lauabis me, & super niuem dealbabor.* Sanè, qui mundatur & dealbatur, non manet immundus & contaminatus. Neque illud effugium hìc valet, hominem mundari & dealbari, in Christo, non in se ipso. Non enim dixit Dauid: *Asperges Christum, & mundabor in Christo, lauabis Christum, & in Christo dealbabor.* Sed ita potius: *Asperges me, & in me mundabor: lauabis me, & in me dealbabor.* Hoc confirmant verba sequentia: *Cor mundum crea in me Deus, & spiritum rectum innoua in visceribus meis.* Nota has particulas: *In me*, & *in visceribus meis.* Conspirat Apostolus, 1. Corinth. 6. 11. *Et hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis.* Quasi dicat, fuistis in vobis ipsis peccatores, nunc estis abluti, sancti, iusti: vtique, in vobis ipsis. Vnde & illud Ephes. 1. 4. *Elegit nos, vt essemus sancti & immaculati in conspectu eius.*

3. Res non indiget longiori refutatione. Solùm miror Caluinum non aduertisse, ex hac sua doctrina apertè sequi, Caluinistas similes esse *sepulchris dealbatis, quæ intus plena sunt ossibus mortuorum & omni spurcitia.* Similes *virginibus fatuis*, quæ non habent oleum iustitiæ in lampadibus suis, existimantes alienum oleum sibi sufficere. Similes *hœdis* fœtentibus, qui ouium numero à pastore censentur. Similes *lupis*, *qui veniunt in vestimentis ouium, intrinsecus autem sunt feræ rapaces.* Quid enim aliud est homo iustificatus apud Caluinistas? Interius peccatis ac flagitiis plenus est, oleum iustitiæ ac sanctitatis in corde non habet: hirci instar, fœtorem flagitiorum exhalat, contumeliis & conuitiis, non aliter quam lupus, mordacitatem ostendit. Et tamen, quia innocentis agni vestimento se texit, inter agnos, si diis placet, reputari vult: quia stultè præsumit, alienum oleum sibi profuturum, de acquirendo proprio sollicitus non est: quia exteriorem parietem veste candida obduxit, internam spurcitiam latere posse existimat.

4. Illud magis miror, homines, qui suo iudicio spurci & inquinati sunt, etiam ex Scripturis patrocinium pro se quærere. Nimirum citant illud Ephes. 1. 6. *Gratificauit nos in dilecto Filio suo.* Vnde colligunt, nos iustos & gratos esse in Christo, non in nobis ipsis. At nos contra colligimus. Nam Græcus textus ita habet, ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, id est, *fecit nos gratiosos in dilecto*, vt interpretatur Chrysostomus. At quomodo fecit gratiosos, nisi infundendo gratiam & iustitiam, vt idem author exponit? & hoc in dilecto filio suo, id est, propter merita Christi.

5. Ex dictis patet discrimen inter Catholicorum & Caluinistarum doctrinam. Illi docent, nos fieri iustos & sanctos per inhærentem iustitiam, & sanctitatem, quo pacto Christus in se iustus & sanctus est. Nempe vt membra sint suo cōformia capiti, vt sponsa sit formosa cuius sponsus formosus est: vt fratres non sint dissimiles primogenito: & verum sit illud Apostoli, Ro. 8. 29. *Prædestinauit nos conformes fieri imaginis Filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Caluinistæ contrà sentiunt, nos manere immundos, & inquinatos in nobis ipsis, & solùm censeri iustos extra nos in Christo. Vnde sequitur, ex Christo & fidelibus conflari mirabile monstrum: caput esse formosissimum, reliqua membra fœdissima: sponsum pulcherrimum, sponsam inquinatissimam.

QVÆSTIO IV.

An omnia opera hominis iustificati sint peccata mortalia?

1. Qvarta Caluini propositio est, omnia opera hominis iustificati esse peccata mortalia. Asseritur ab ipso lib. 3. Instit. cap. 14. §. 4. his verbis: *Habemus ne vnum à sanctis exire opus, quod si in se censeatur non mereatur iustam opprobrij mercedem.* Hìc nota particulam, *in se*, id est, ex natura sua. Est ergo sensus, omnia opera iustorum, si in se, & secundùm naturam suam spectentur, mereri iustam opprobrij mercedem. Et paulò post. §. 11. *Duobus his fortiter insistendum, nullum vnquam extitisse pij hominis opus, quod si seuero Dei iudicio examinaretur, non esset damnabile. Ad hæc, si tale aliquod detur (quod possibile homini non est) peccatis tamen quibus laborare authorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum, gratiam perdere.* Ex his Caluini verbis colliguntur hæ tres propositiones. Prima, omne opus hominis sancti, ac pij, si in se & ex natura sua spectetur, est damnabile, & meretur iustam opprobrij mercedem. Secunda, non est possibile homini pio, vt faciat aliquod opus non damnabile in se. Tertia si esset possibile homini pio vt faceret aliquod opus in se nō damnabile, tamen fieret damnabile ex parte hominis operantis; qui cùm sit plenus peccatis, corrumpit, & vitiat omnia opera, quæ ab ipso procedunt. Ex his sequitur omnia opera iustorum, ex sententia Caluini, duplici nomine esse damnabilia. Primò, in se & ex natura sua. Secundò, ex parte operantis. Si autem damnabilia sunt, certè etiam mortalia sunt. Hinc alibi docet Caluinus, legem Dei esse impossibilem, quia scilicet, omnia opera nostra, quibus legi satisfacere conamur, sunt vitiata & immunda, ideoque non sufficiunt ad veram legis obseruationem.

2. Hæc Caluini propositio refellitur variis modis. Primò, quia nititur falso fundamento. Supponit enim peccatum originale manere in homine iustificato, & hoc peccato sic corruptum & vitiatum esse totum hominem, vt quidquid ab eo procedit, peccatum sit mortale. Hoc constat partim ex verbis citatis, partim ex lib. 2. Instit. cap. 1. §. 9. vbi sic habet: *Hic tantum breuiter attingere volui, totum hominem quasi diluuio à capite ad pedes sic fuisse obrutum, vt nulla pars à peccato sit immunis, ac proinde quidquid ab eo procedit, in peccatum imputari: sicut dicit. Paulus, omnes affectus carnis, vel cogitationes, esse inimicitias aduersus Deum, & ideo mortem.* Sed hoc fundamentum iam antè refutatum est. Nam & originalia, & actualia peccata tolluntur

per iustitiam & sanctitatem inhærentem, de qua suprà disputauimus.

3. Secundo, refellitur ex illo dicto Apostoli 1. Corinth. 7. 28. *Si acceperis vxorem, non peccasti.* Hic quæro ex Caluino, & Prædicantibus Caluinistis, an ipsi mortaliter peccent accipiendo vxores? si non peccant, falsum est, quod ait Caluinus, omnia opera iustorum esse damnabilia. Si peccant, falsa est Apostoli sententia, non peccare, qui vxorem accipit. Imò impia & sacrilegia sunt Prædicantium consilia, quibus suadent Monachis, vt accipiant vxores. Tertiò refellitur ex illo Matth. 26. 10. *Quid molesti estis huic mulieri? Opus enim bonum operata est in me.* Hic rursus quæro ex Caluinistis, an Magdalena peccauerit, effundendo vnguentum pretiosum super caput Christi recumbẽtis? Si dicitis peccasse, non Christi, sed Iudæ proditoris sententiæ subscribitis. Nam Christus dixit: *Bonum opus operata est*; quod vos negatis. Iudas dixit: *Vt quid perditio hæc*, quod vos defenditis. Si autem non peccasse asseritis, quomodo Caluini sententia stare poterit? Quartò, refutatur ex illo 2. Petri 1. 10. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem faciatis. Hoc enim facientes, non peccabitis aliquando.* Hic Petrus primùm hortatur nos ad bona opera. At si nulla essent bona, sed omnia mortifera & damnabilia, quomodo ad bona hortari posset? Deinde affirmat, eos non peccaturos, qui ipsius monita sequantur. At quomodo peccaturi non sint, quorum singula opera sunt peccata mortalia? Quintò refellitur, quia quando Caluinistæ credunt sibi remissa esse omnia peccata, vel credendo peccant mortaliter, vel non peccant. Si peccant ergo per peccatum iustificantur. Si non peccant ergo mentiuntur. Vtrumque absurdum, sed hoc tolerabilius.

4. Accedit ratio in Scripturis fundata, quæ est huiusmodi. Arbor bona non potest facere malos fructus, sed homo iustificatus est arbor bona; ergo homo iustificatus non potest facere malos fructus, ac proinde opera, quæ ab ipso procedunt, non sunt damnabilia. Maior est Christi Domini Matth. 7. 18. vbi ait, *Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere.* Minor patet ex dictis, quia homo iustificatus habet in se Spiritum sanctum inhabitantem per donum charitatis, sanctitatis, iustitiæ, & veritatis, & nihil damnationis in eo reliquum est, teste Apost. Rom. 8. 1. Qui sunt ergo ipsius fructus? Audi eundem Apostolum ad Galat. 5. 22. *Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, pax, fides, modestia, continentia, castitas.* Hi certè fructus non damnabiles, sed boni ac laude digni sunt, teste Christo Domino Matth. 5. 4. *Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram. Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*, & sic deinceps. Videant nunc Caluinistæ cuiusmodi ipsi arbores sint, bonæ an malæ. Si bonæ, bonos fructus facient, quod est contra Caluinum. Si malæ, malos fructus facient, & sic non omnino mentitus fuerit Caluinus.

5. Accedunt etiam exempla, præsertim Iob & Dauidis, qui præclara suorum operum testimonia habent in sacris literis, vt Iob. 1. 22. *In omnibus his non peccauit Iob labiis suis, nec stultum aliquid contra Deum locutus est.* Et cap. 2. 3. *Nunquid considerasti seruum meum Iob, quòd non sit illi similis in terra, vir simplex, & rectus, & recedens à malo, & adhuc retinens innocentiam?* Et Psalm. 7. 9. *Iudica me Domine secundùm iustitiam meam, & secundùm innocentiam meam super me.* Et Psalm. 16. 3. *Probasti cor meum, & visitasti nocte, igne me examinasti, & non est inuenta in me iniquitas.* Et Psal. 17. 21. *Custodiui vias Domini, nec impiè gessi à Deo meo.* Et Psalm. 118. 121. *Feci iudicium & iustitiam, non calumnientur me superbi.* Quid ad hæc dicis Caluine? Iob non peccauit labiis suis, & tu asseris omnia verba ipsius esse damnabilia. Iob recedit à malo, & retinet innocentiam, & tu clamas mereri iustam opprobrij mercedem? Deus non inuenit iniquitatem in corde Dauidis, & tu nihil ibi reperis nisi damnabile? Dauid non gessit impiè, sed fecit iudicium & iustitiam: & tu audes eum calumniari? fortè ad te respexit, cùm dixit: *Non calumnientur me superbi.*

6. Hinc iam manifestum est, quàm falsò dixerit idem Caluinus, legem Dei esse impossibilem. Nam certè possibilis est homini iusto, sancto, innocenti, qui recedit à malo, qui retinet innocentiam, qui facit iudicium & iustitiam, in quo non est inuenta iniquitas, nec impiè gessit à Deo suo. Et sanè si impossibilis esset, cur eã Deus optimus nobis imponeret? cur clamat Christus Matth. 11. 30. *Iugum meum suaue est, & onus meum leue*: Cur Apostolus, *Mandata eius grauia non sunt*? Cur Euangelista, *Erant ambo iusti ante Deum, incedentes in omnibus mandatis & iustificationibus Domini sine querela?* Rectè August. li. 2. de peccatorum meritis & remissione, ca. 3. *Non præciperet Deus aliquid, quod esset humanæ impossibile voluntati*: Et cap. 6. *Dubitare non possum, nec Deum impossibile aliquid præcepisse, nec Deo ad opitulandum & adiuuandum, quo fiat, quod iubet, impossibile aliquid esse.* Sed de hac re infra tractandum est.

QVÆSTIO V.

In quo consistat Iustificatio?

1. QVinta Caluini propositio est, iustificationem non consistere in interiori renouatione animi, aut sanctificatione, quæ fiat per infusionem iustitiæ inhærentis, sed in sola peccatorum remissione, seu potiùs occultatione per iustitiam imputatiuam. Asseritur à Caluino l. 3. instit. cap. 11. §. 2. his verbis. *Nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptionem, quâ nos Deus in gratiam receptos pro iustis habet: Eamque in peccatorum remissione, ac iustitiæ Christi imputatione positam esse dicimus.* Et in antidoto Concilij Trident. sess. 6. ad caput. 8. *Quæstio est verbi, quid sit iustificatio. Negant solam esse remissionem peccatorum, sed renouationem & sanctificationem simul contineri volunt, &c.* Hic Caluinus quærit, quid sit iustificatio? Deinde proponit sententiam Catholicorum, qui aiunt eam consistere partim in remissione peccatorum, partim in renouatione & sanctificatione per infusionem iustitiæ inhærentis. Tandem ipse ex sua sententia definit, in sola peccatorum remissione seu occultatione, non autem in sanctificatione positam esse.

2. Hic primum notanda est nequitia Caluini. Negauerat, ex odio Catholicorum, omnem iustitiam & sanctitatem inhærentem, vt patet ex illis verbis lib. 3. Instit. ca. 11. §. 23. *Vides non in nobis, sed in Christo esse iustitiam nostram.* Et in antidoto Conc. Trid. sess. 6. ad cap. 8. *Falsum esse contendo, vllam iustitiæ partem in qualitate sitam esse, vel habitu, qui in nobis resideat.* Hinc consequenter docuit, hominem in se non fieri iustum, sed tantùm in Christo. Sic enim loquitur lib. 3. cap. 11. §. 3. *Vt pro iustis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus.* Et paragra. *Nec sanè, quod alibi tradit, staret, obedientia Christi nos constitui iustos, nisi in ipso, & extra nos iusti reputamur coram Deo.* Et §. 1. *Hoc modo iustus est, non reipsa, sed imputatione*, Et §. 23. *Hinc conficitur hominem non in se ipso iustum esse, sed quia Christi iustitia imputatione cum illo communicatur.* Et infrà. *Eo solo nos haberi iustos, quia Christi obedientia nobis accepta fertur, ac si nostra esset.* Hinc vlteriùs docuit iustificationem non consistere in interna renouatione per iustitiam & sanctitatem inhærentem. Quomodo enim in ea

consisteret, si non datur iustitia inhærens, neque homo in se iustus efficitur? Hæc primum Caluinus. At postea conuictus clarissimis Scripturæ testimoniis, duo priora puncta cœpit concedere, nempe dari iustitiam ac sanctitatem inhærentem, & quod inde sequitur, hominem in se fieri iustum & sanctum per internam renouationem. Sic enim habent ipsius verba in libro de vera Ecclesiæ reformandæ ratione, non longè à principio: *Nunquam reconciliamur* Deo, *quinsimul donemur iustitia inhærente.* Et infrà: *Doceantur homines fieri non posse, vt iusti censeamur Christi merito, quin renouemur eius Spiritu in sanctam vitam; frustráque gratuita Dei adoptione gloriari omnes, in quibus Spiritus regenerationis non habitat. Denique nullos à Deo recipi in gratiam, qui non iusti quoque verè fiunt.* Ecce iam agnoscit Caluinus iustitiam inhærentem, agnoscit internam animi renouationem, agnoscit Spiritum sanctum inhabitantem, agnoscit verè iustos nos fieri. An ergo, inquies, sibi ipsi contradicit? an consequenter docere debet, iustificationem non sola peccatorum remissione, sed etiam iustitiæ inhærentis acquisitione definiri? Vtrumque sanè videtur sequi. Sed tamen vide astum hominis. Vide, quomodo ab vtroque se expedit: Fingit aliud esse iustificationem, aliud sanctificationem: illam constare in sola remissione peccatorum, hanc in renouatione animi per iustitiam inhærentem, se negasse quidem dari iustitiam inhærentem in iustificatione, non tamen in sanctificatione, & sic omnia optimè cohærere. Ita se explicat tum alibi, tum in antidoto, Conc. Trident. sess. 6. cap.18. vbi inter alia sic ait: *Neque tamen interea negandum est, quin perpetuò coniunctæ sint ac cohæreant duæ istæ res, sanctificatio & iustificatio: sed perperam inde infertur, vnam & eandem esse.* Et paulò post, *Fatemur ergo, simul atque iustificatur quispiam, necessariò innouationem quoque sequi.* Alibi habet similia.

3. Hoc effugium Caluini & miserum est, & Scripturis ac Patribus contrarium, & Caluino ipsi perniciosum. Ostendam singula breuissimè. An non miseri & desperati hominis est, cùm in rebus ipsis non possit, in solis vocibus elabi velle? De re erat quæstio, an homo, cum iustificatur, acquirat iustitiam & sanctitatem qua interiùs renouetur, & ex impio iustus efficiatur? Catholici semper affirmarunt. Caluinus negauit. Verba eius superiùs allata sunt. Hæc contentio non de nomine, sed de reipsa instituta est. Si ergo, quod ad rem attinet, datur eiusmodi renouatio per iustitiam inhærentem, quid litigat Caluinus de vocabulo?

4. Sed neque vocabulum illi patrocinatur. Nam omnes antiqui Patres nomine iustificationis non solùm remissionem peccatorum, sed infusionem quoque iustitiæ inhærentis intellexerunt. Nec opus est illorum verba citare, cùm aduersarij id fateantur, Caluinus libro tertio institut. capite 11. §.15. vbi de hac re agit, audacter affirmat se non curare, quid Augustinus & alij senserint. Sic enim loquitur: *Ac ne Augustini quidem sententia recipienda est, &c.* Et Kemnitius in prima parte examinis: *Non mouemus litem, quomodo iustificationem accipiant Patres.* Et infrà: *Non ignoro aliter loqui Patres.* Hic fatentur Patres aliter quàm se sentire. Vnde infero doctrinam ipsorum de iustificatione nouam esse; ac proinde meritò suspectam haberi oportere.

5. At, si non Patres, saltem Scriptura ipsis fauet? Nec hoc quidem. Vel enim ipsi accipiunt Scripturam in eo sensu, quo eam antiqui Ecclesiæ Doctores interpretati sunt, vel quo ipsi eam interpretantur pro suo arbitratu. Si priori modo, nihil agunt. Nam, vt dixi, antiqui Patres vocabulum iustificationis vsurpant & explicant eodem sensu, quo nos. Si posteriori, minus proficiunt. Non enim admittimus noua eorum commenta, quæ antiquitati repugnant.

6. Nos facilius ex Scrip. pro nobis pugnabimus. Et, vt omittam illa testimonia, quæ in vtramque partem torqueri solent, illa duntaxat citabo, quæ eludi non possunt. Primum sit illud Rom. 8. 30. *Quos autem prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit, quos autem iustificauit, illos & glorificauit.* Hic Apostolus accuratè describit totum ordinem; quem Deus seruat in salute electorum procuranda, tum ab æterno, quoad prouidentiam & consilium, tum in tempore quoad executionem. Est autem hic ordo. Primò, vocat electos suos per internam fidem. Secundò, eosdem iustificat. Tertiò, donat illis æternam gloriam. Hic iam quæro ex Caluino, an non sanctificatio comprehensa sit nomine iustificationis? Si est, cur id negat Caluinus? cur Catholicis id asserentibus non consentit? Si non est, aut ergo prætermissa fuit ab Apostolo: aut nomine vocationis, vel glorificationis designata; quorum neutrum nisi desperatè defendi potest. Et quidem Caluinus libro tertio, Inst. ca.18.§.4. satis insinuat sanctificationem vocabulo iustificationis comprehensam esse. Hoc accipimus. Alterū testimonium, Hebr. 9. 13. *Si sanguis hircorum inquinatos sanctificat ad emundationem carnis, quantò magis sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis?* Hic sanctificare idem est, quod emundare, vt ex verbis Apostoli patet. Nam sanguinem hircorum opponit sanguini Christi, & sicut sanguis hircorum sanctificabat carnem, ita sanguis Christi mundat, id est, sanctificat conscientiam. Hæc autem duplex emundatio, altera carnis, altera conscientiæ, nihil aliud est, quàm duplex iustificatio: altera legalis, qua Iudæi iustificabantur ab immunditia legali corporis: altera Euangelica, qua Christiani iustificantur ab operibus mortuis, id est, à peccatis. Vnde sequitur, hæc tria pro eodem sumi, *sanctificare*, *iustificare* & & *mundare*: & tamen corpori quàm animo, seruata proportione, posse accommodari.

7. Tertium testimonium Apocalyp. 22. 11. *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* Quid est hominem iustum iustificari, nisi ampliorem iustitiam, seu incrementum iustitiæ acquirere? At secundùm Caluinum, si vera esset eius sententia, nihil aliud esset, quàm homini iusto remitti peccata. At si iustus est, iam remissa sunt illi peccata. Quomodo ergo adhuc remittuntur? Sanè Kemnitius in materia de iustificatione, cap. 3. fatetur hoc testimonium nobis patrocinari, & postea subiungit: *Certè propter vnicum exemplum non est discedendum à tam magno & manifesto consensu reliquorum testimoniorum.* Miror impudentiam hominis. Fatetur vocabulum iustificationis hoc loco sumi pro acquisitione iustitiæ, tamen reprehendit Catholicos, & maximè antiquos Patres, qui in ea significatione vocabulum illud vsurparunt. Sic enim loquitur de Patribus, cap. 1. membro 3. *discesserunt à propria, Euangelica & Apostolica significatione vocabulorum per quæ Spiritus sanctus doctrinam huius loci in Scriptura patefecit vt sunt iustificare, Iustitia, iustus, &c.* Sed sinamus Kemnitium & Caluinum Nouatores esse, nos libenter antiquorum Patrum consensum amplectimur.

8. At multa nobis obiiciunt Caluinus & Caluinistæ. Primò, quòd vocabulum, *iustificare*, non significet, iustum facere, sed iustum pronunciare, & consequenter *iustificari*, non sit iustum fieri per inhærentem iustitiam, sed iustum pronunciari & declarari propter alienæ iustitiæ imputationem. Vnde inferunt vtrumque vocabulum esse forense. Hoc probant primò ex Apostolo, qui verbum *iustificare*, opponit verbo *condemnare*, Roman. 5. 16. *Iudicium quidem ex vno in con-*

demnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Et Rom. 8. 34. *Deus qui iustificat, quis est, qui condemnet?* Secundò, ex prophanis Authoribus, qui in forensi significatione vsurpant hoc vocabulum. Respondeo primò generatim, negari non posse quin aliquando, *iustificare*, sit idem, quod in iudicio absoluere, seu iustum pronunciare, vt patet ex multis Scripturæ locis. Prouer. 17. 13. *Qui iustificat impium, & qui condemnat iustum, abominabilis est vterque apud Deum.* Et Isaiæ 5. 25. *Væ qui iustificatis impium pro muneribus, & iniustitiam iusti aufertis ab eo.* Omitto similia. Respondeo secundò, nec illud negari posse, quin aliquando etiam sit idem, quod iustum facere, vt Rom. 7. 30. *Deus iustificauit.* Et cap. 3. 30. *Deus iustificauit circumcisionem ex fide, & præputium per fidem.* Et cap. 4. 5. *Credenti autem in eum, qui iustificat impium.* Quem locum breuissimè explicat Augustinus concione prima in Psalm. 30. his verbis: *Quis est, qui iustificat impium? qui ex impio facit pium.* Caluinus diceret, *Qui impium declarat pium*: Respondeo tertiò, magnum esse discrimen inter Deum & hominem in iustificando. Nam Deus non potest impium declarare iustum, quin simul ex impio faciat iustũ, quia *iudicium Dei est secundùm veritatem*, teste Apostolo, Rom. 2. 2. Contra verò, homo, qui impium declarat iustum, non potest ex impio facere iustum, saltem propriâ virtute & authoritate. Hinc iudices, qui impium declarant iustum, non minùs reprehenduntur in Scripturis, quàm qui iustum tanquam impium condemnant, vt patet ex testimonio citato: *Qui iustificat impium, & qui condemnat iustum, abominabilis est vterque apud Deum.* Hinc colliguntur quæ regulæ notatu dignæ. Altera, Quotiescunque Deus in Scripturis dicitur iustificare impium, semper intelligendum est, ex impio facere iustum. Quare? Quia iudicium Dei semper est secundùm veritatem. Altera, Quando homo dicitur iustificare impium, semper abominabilis est in conspectu Dei, quia non potest ex impio facere iustum, & proinde, cùm declarat iustum, quem relinquit impium, non iudicat secundùm veritatem.

9. Hæc generatim de voce iustificandi. Quod autem obiicitur, *iustificare*, & *condemnare*, inter se opposita esse, nihil obstat. Nam vtrumque potest Deo conuenire. Sicut enim quosdam impios ex gratuita misericordia iustificat, id est, iustos facit, ita quosdam ex iniustitia condemnat, id est, suppliciis afficit. Quid porrò sentiant prophani Authores de his vocibus, non magnopere refert. Malim ego ex sanctis Patribus, quàm ex Plauto vel Terentio, dicere sensum & interpretationem Scripturarum. Hoc notent nostri Nouatores.

10. Secundò obiiciunt illud, Rom. 4. 7. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata.* Hic quærit Caluinus, an hæc sit plena definitio iustificationis, an dimidia? Si plena, verum est quod ipse docet, iustificationem solâ peccatorum remissione constare. Nulla enim hic mentio fit iustitiæ inhærentis, sed solius remissionis. Si dimidia, quomodo beatus dici potest, qui nõ nisi media ex parte iustificatus est? At Dauid vocat beatum, cui remissa sunt peccata. Ego vicissim quæro ex Caluino, an sit plena definitio iustificationis, an dimidia, cùm Propheta ait Psalm. 111. 1. *Beatus vir qui timet Dominum?* Si plena, vbi est remissio peccatorum. Si dimidia, quomodo beatus qui non nisi media ex parte iustificatur? Vides, opinor quod nullius roboris sit quæstio Caluini ad conficiendum quod vult. Non enim necesse est, quando quis in Scriptura dicitur beatus, mox totã definitionem iustificationis explicari. Satis est aliquid exprimi, quod pertineat ad beatitudinẽ vel iustificationem, vt patet ex illo Matt. 6. 3. *Beati pauperes spiritu.* Et iterum, *Beati mites*, & sic deinceps.

11. At Apostolus, inquies, cùm dixit *beatos, quorum remissæ sunt iniquitates*, voluit integrè definire iustificationem, quia ex professo de natura & essentia illius disputabat. Non ita est, Solùm voluit probare, non nostris meritis, sed gratuito Dei dono nos iustificari. Hoc autem rectè ex eo probauit, quia remissio peccatorum est gratuita, quæ est pars iustificationis. Quanquam etiam concedi potest, integram definitionem contineri in verbis illis Apostoli: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*, non quidem explicitè, sed implicitè. Nam remissio peccatorum non fit, nisi infusione iustitiæ inhærentis, qua homo interiùs renouatur, & à peccatis abluitur. Qui ergo expressè dicit, alicui remissa esse peccata, simul implicitè significat, infusam esse sanctitatem & iustitiam inhærentem.

12. Hinc facilè respondetur ad alia Scripturæ loca, quæ videntur iustificationem in sola peccatorum remissione constituere, vt Act. 13. 31. *Per hunc vobis remissio peccatorum annuntiatur, à quibus non potuistis in lege Moysis iustificari*, & alia his similia: nam remissio non fit nisi per infusionem iustitiæ sanctificantis. Neque necesse est, quoties fit mentio remissionis, semper addi, per quid fiat illa remissio. Sicut qui dicit tenebras depulsas esse, non semper addit, infusione luminis esse depulsas.

13. Manet ergo, iustificationem & sanctificationem non esse duas res distinctas, vt fingit Caluinus, sed hanc in illa, tanquam partem in toto contineri. Sed, etsi distinctæ essent, quid magnopere prodessent Caluino? Nam ita distinctæ sunt ex ipsius sententia, vt tamen necessariò sint connexæ. Si autem connexæ sunt, necesse est peccata tolli & aboleri, quod tamen negat Caluinus: fieri enim non potest, vt iustitia & sanctitas existant simul in eodem homine cum peccato originali & actualibus, iuxta illud, 2. Cor. 6. 14. *Quæ participatio iustitiæ cum iniquitate? aut quæ societas lucis ad tenebras?* Apparet ergo vnum dogma Caluini per aliud destrui, & simul stare non posse.

QVÆSTIO VI.

An sola fides iustificet?

1. SExta Caluini propositio est, solam fidem iustificare, id est, solam fidem sufficere ad hoc, vt nobis imputetur iustitia Christiana, per quam peccata nostra tegantur, id quæ propterea, quia sola fides est quæ Christi iustitiam apprehendit. Asseritur à Caluino, l. 3. instit. ca. 11. §. 19. his verbis: *Dicimus hominem solâ fide iustificari.* Et infra, *An non satis solidè soli fidei tribuit omnia, qui operibus adimit?* Et in antidoto Conc. Trid. sess. 9. ad canon. 11. *Fides ergo sola est, quæ iustificat, fides tamen quæ iustificat, non est sola.* Et infrà, *Vim iustificandi, ac facultatem fidei in solidum vindicamus.* Et l. 3. inst. ca. 11. §. 2. *Iustificabitur ille fide, qui Christi iustitiam per fidem apprehendit.* Et cap. 16. §. 1. *Quare ergo fide iustificamur? quia fide apprehendimus Christi iustitiam, qua vna Deo reconciliamur.*

2. Hæc propositio habet duas partes. Prior asserit, solam fidem iustificare. Posterior explicat modum, quo sola fides iustificat. Vtraque refutanda est. Et quidem prima pars de sola fide iustificante, potest trib. modis intelligi. *Primò*, vt sola fides iustificet formaliter, id est, vt sola fides sit illa forma, à qua homo formaliter vocetur iustus, sicut sola albedo est illa forma, à qua homo formaliter vocatur albus. *Secundò*, vt sola fides iustificet dispositiuè seu antecedenter, & causaliter, id est, sola efficiat vt iustitiam acquiramus. *Tertiò*, vt sola fides iustificet consecutiuè, & consequenter, id est, sola sufficiat, vt iustitiam semel adeptam conseruemus & retineamus. In primo sensu non asseritur à Caluino, sed in secundo & tertio. Nam ex sententia

tentia Caluini,forma illa qua homo formaliter iustificatur,& iustus denominatur,non est fides,sed actualis iustitia Christi, quæ per fidem apprehensa nobis imputatur, & qua iusti censemur,non in nobis,sed in Christo,vt suprà explicatum est. Hæc tamen iustitia, secundùm doctrinam Caluini, nec acquiritur, nec conseruatur, nisi sola fide, ac proinde secundum Caluinum, sola fides iustificat secundo & tertio sensu. Hoc loco solùm disputamus de secundo, postea dicturi de tertio.

3. Igitur solam fidem non iustificare dispositiuè seu causaliter, id est,non sufficere ad iustitiam acquirendam, probatur his argumentis. *Primum est.* Nihil à Caluino debet affirmari, præsertim in re magni momenti,nisi habeatur in Scripturis: at nusquam habetur in Scripturis,solam fidem iustificare,ergo non debet hoc affirmari à Caluino. Maior propositio à Caluino & Caluinistis negari non potest,vt ostensum est in disputatione de auctore peccati cap.11. § 2. Minor probatur, quia nullus locus in tota Scriptura ostendi potest, in quo *sola fides* dicatur iustificare.

4. Hoc argumentum nec Caluinus, nec ante illum Lutherus potuit soluere. Et quidem Lutherus cùm illam particulam (*sola*) non posset vspiam in sacris litteris reperire, vsus est sua authoritate, & audacter illam posuit in tertio capite Epistolæ ad Romanos. Et cùm posteà de hac re monitus esset, nihil aliud quam hoc responsum dedit: *Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas.* Caluinus autem lib. 3. instit c.11. §.19. producit quædam loca ex D. Paulo, quibus asseritur, fidem iustificare sine operibus. Vnde confici vult, solam fidem iustificare. Sed quam rectè, videbimus paulò post in solutione obiectionum.

5. *Alterum argumentum,* Scriptura non minùs requirit actum timoris, spei, charitatis & pœnitentiæ ab eo qui vult iustificari, quàm actum fidei, ergo sola fides secundùm Scripturam non sufficit ad iustificationem. Antecedens patet ex illo Ecclesi. c. 28. *Qui sine timore est, non poterit iustificari.* Et Prou. 28. 25. *Qui sperat in Domino, sanabitur.* Et Ioan. 3. 14. *Qui non diligit, manet in morte.* Et Act. 2. 38. *Pœnitentiam agite, & baptizetur vnusquisque vestrum in remissionem peccatorum.* Et Act. 3. 19. *Pœnitemini, & conuertimini, vt deleantur peccata vestra.*

6. Respondet Caluinus se non negare, quin præter fidem requirantur actus aliarum virtutum, sed hoc negare, alios actus habere vim iustificādi, sicut habet fides. Sic enim loquitur in antidoto Conc. Trid. sess. 9. ad canonem 9. *Adde quòd hominem sola fide iustificari cùm dicimus, fidem non fingimus charitate vacuam, sed ipsam solam iustificationis causam esse intelligimus.* Et ad can.11. *Fides ergo sola est, quæ iustificat, fides tamen quæ iustificat, non est sola.* Sed hoc Caluini effugium nullum est. Nam Scriptura, non minùs aliarum virtutum actibus tribuit vim iustificandi, & remittendi peccata, quàm fidei. Ecclesi. 1. 27. *Timor Domini expellit peccatum.* Quid apertius? Si ergo timor habet vim expellendi peccata, non sola fides habet. Et Luc. 7. 47. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multùm.* Hîc quæro quare Magdalenæ remissa sunt multa peccata, an quia multùm credidit: non negauerim. Sed tamen Christus resp. *quia multùm dilexit.* Vides ergo etiam, dilectioni tribui quod Caluinus soli fidei tribuendum contendit. Omitto alia testimonia, quæ passim occurrunt.

7. Forte occurret Caluinus, nec timorem, nec charitatem, nec similes actus iustificare, nisi in virtute fidei, ac proinde soli fidei totum esse adscribendum. Ego contra obiicio, fidem potius in virtute charitatis iustificare. Hoc apertè docet August. lib. 15. de Trinitate cap. 18. cùm ait. *Ipsam fidem non facit vtilem, nisi charitas. Sine charitate quippe fides potest quidem esse, sed non prodesse.* Et probat ex illo Apostoli ad Galat. 5. 6. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputiū, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Quare Apostolus nominat fidem, quæ per charitatem operatur? quia fides non est efficax ad iustificandum sine charitate. Vnde idem Augustinus in Enchiridio, cap. 8. *Sine amore*, inquit, *fides nihil prodest.* Hinc apparet calumnia Caluini, qui in materia de Iustificatione ridet Catholicos, quòd distinguant fidem informem & formatam, cùm ipse potius sit ridendus. Nam Catholici docent, fidem non iustificare; nisi sit formata charitate, imò nō esse efficacem, nisi quatenus per charitatem operatur. Caluinus verò, dum ait fidem iustificare sine charitate, quamuis non sit sine charitate, videtur potius fidem informem agnoscere, & ei tribuere vim iustificandi. Nam si sola iustificat sine charitate, necesse est informem iustificare: & si sola non existit, sed cum charitate, necesse est formatam existere. Catholici cōtra docent cum D. Augustino, fidē posse informem existere, nō tamen nisi formatam iustificare.

8. *Tertium argumentum.* Fides quæ iustificat, in eo consistit iuxta Caluinum, vt quis certò sibi persuadeat se iustum esse, & per Christum remissa sibi esse peccata. Si ergo hæc sola iustificat, necesse est omnes eos iustificari & saluari, qui hanc fidem habent. At Lutherani habēt hanc fidem: ergo Lutherani ex sentētia Caluini iustificātur: ergo non sunt hæretici, sed veri Catholici, electi, prædestinati. Cur ergo Caluinistæ secessionem ab eis faciunt; cur pro hæreticis habent? Vt persistam in hoc argumento, quæram iterum ex Caluino, si quis certò credat, remissa sibi esse peccata per Christum, & hac sola fide se iustificari, an is sit veræ & iustificantis fidei actus? Si est, cùm Lutherani hoc credant, veræ & iustificantis fidei actum habent. Si non est, cùm Caluinistæ idem credant, veræ & iustificantis fidei actum non habent. Occurres, hunc quidē veræ fidei actū esse, sed in Lutheranis coniunctum esse cum variis erroribus: quia scilicet prauè sentiāt de Prædestinatione, de Eucharistia, & vbiquitate. Sed quid hoc ad rem? Nam si tuo iudicio, sola illa fides, qua quis credit remissa sibi esse peccata, iustificat, certè, qui hāc habet, perire nō potest: aut si perit, sola illa non iustificat. Adde, si adulteria, furta, homicidia, cæteráque id genus flagitia non obstāt, quo minus saluus sit is qui credit sibi omnia remitti per Christū: nec error circa Prędestinationē, Eucharistiā, & vbiquitatē obstare potest, quò minus saluus sit Lutheranus, qui credat sibi omnia remitti per Christū.

9. Et ex hac doctrina sequitur, nihil esse necessariū, anxiè disputare de controuersiis fidei, sed vnicuique sufficere si sibi persuadeat iustū se esse in Christo, & peccatorū remissionem certò consecutum. Hæc enim sola fides iustificādi & saluandi vim habet. Quorsum ergo litigant inter se Caluinistę & Lutherani de pręsentia corporis Christi in Eucharistia? de æterno Dei consilio & electione ad gloriam? de humanitate Christi vbique existente? Cur alij alios hæreticos vocant? cur sempiternum interitum minantur, nisi resipiscāt? cur ex eodem regno, prouincia, ciuitate, senatu se mutuò exturbant? Nihil his odiis ac turbis est opus, si sola fides, quæ vtrisque communis est, vim saluandi habet: si sola electionis ac prædestinationis signum est infallibile. Nam si ita est, omnes fratres sunt, & ad idem cœlum præordinati, ad quod infallibiliter peruenient. Credis hoc? Domine adauge mihi fidem.

De modo, quo sola fides iustificat.

10. Hæc de sola fide iustificante. Sequitur de modo quo sola iustificat. Igitur aduersarij docent solam iu-

stificare, quia sola apprehendit iustitiã Christi actualem, qua iustificamur. At quomodo id facit? Hoc explicant duplici similitudine: altera manus, altera ollę. Nam sicut manus pauperis apprehendit eleemosynam à diuite porrectam, ita fides peccatoris apprehẽdit iustitiam Christi à Deo Patre oblatam. Item, sicut olla continet in se thesaurum & hac ratione hominem locupletat: ita fides comprehẽdit iustitiam Christi, & sic hominem iustificat. Priori similitudine vsus est Philip. Melanchton in locis communibus, titulo de bonis operibus, in dilutione argumentorum, & Kemnitius in examine Conc. Trident. sess. 6. Posteriori vtitur Caluinus lib. 3. instit. c. 11. §. 7. his verbis: *Fides, etiam si nullius per se dignitatis sit, vel pretij, iustificat nos, Christum adferendo, sicut olla pecuniis referta hominem locupletat.* Hinc apparet quid sit fides illa Caluinistica iustificans, toties laudata, toties defensa, toties simplici vulgo obtrusa & inculcata. Quid ergo est? Olla fictilis, scabiosa manus pauperis. Rident Catholici doctores, quando hæc audiunt. Et meritò. Solent enim aduersarij apud imperitos iactare, fidem in scholis Papistarũ vilescere, nullo loco haberi, passim contemni: omnia tribui operibus, fidei parũ, aut nihil: Apud suos verò fidem esse in honore: omnia illi tribui, operibus nihil. Verba, nugæ, fraudes. Quis obsecro plus tribuit fidei? Caluinus, qui dicit esse ollam fictilem, nullius pretij & dignitatis: an Catholici, qui dicunt esse basim, fundamentum, & radicem iustificationis? Stolidus sit qui hoc non videat.

11. Sed propiùs rem inspiciamus. Ait Caluinus solam fidem iustificare, eo modo, quo sola olla locupletat hominem. Audio verba, non capio mysteria. Quæro ergo, an sit causa effectiua iustificationis? an meritoria, an dispositiua: an instrumentalis? an solùm relatiuè iustificet? Hic planè inconstans & perplexus est Caluinus: Nunc hoc, nunc illud asserit, vbique incertus, vbique sui immemor. Proferam ipsius verba. Et quidem. l. 3. inst. c. 11. §. sic ait: *Fides est duntaxat instrumentum percipiendæ iustitiæ*: At. c. 12. §. 5. *Quoad iustificationem, res est merè passiua, fides.* Iterum c. 14. §. 17. *Efficientem causam vitæ æternæ nobis comparandæ vbique Scriptura prædicat Patris cœlestis misericordiam, & gratuitam erga nos dilectionem: materialem verò, Christum cum sua obedientia, per quam nobis iustitiam acquisiuit: formalem quoque vel instrumentalem quam esse dicemus nisi fidem?* Et §. 21. *Vt stet inconcussum, quod anteà posuimus, effectum nostræ salutis in Dei patris dilectione situm esse: materiam in filij obedientia: instrumentum in Spiritus illuminatione, hoc est, fide.* Et in antidoto Concilij. Trid. sess. 6. ad canonem, 9. *Solam fidem iustificationis causam esse intelligimus.* Et ad can. 11. *Vim iustificandi ac facultatem fidei in solidum vindicamus.* Quid ex his colligimus? Nempè, fidem esse *causam* iustificationis. At quam causam? Nunc *formalem*, nunc *instrumentalem*, vt vis. Ergóne aliquid efficit fides in negotio iustificationis? Minimè; *sed merè passiuè se habet.* Quomodo merè passiuè si instrumentum est? Hoc tu videris: satis est, Caluinum hoc asserere.

12. Pergamus vlteriùs. Sola fides, Caluino teste, iustificat, quia sola Christi iustitiã apprehẽdit. Hic multa paucis verbis implicantur. Quæro enim quis sit propriè ille actus fidei qui iustificat? Nã varios actus apud Caluinũ inuenio. Primus est, apprehẽdere mortẽ & passionem Christi, seu iustitiã eius actualẽ. Secundus est, credere promissionẽ Dei Patris, qua promisit se fore nobis propitium propter mortem & passionem Christi. Tertius est, hanc promissionem tibi applicare, & certò credere ac statuere, omnia peccata tibi remissa esse à Deo Patre propter merita Christi, ac proinde te iustum esse. Quartus est, certò credere te perpetuò iustum mansurum, & non posse excidere à iustitia semel adepta. Et quod inde consequens est, te prædestinatum esse ad vitã æternam. Ex his actibus quis tandem est qui iustificat? An vnus? an plures? an simul omnes? Nihil certi apud Caluinũ. Aliquãdo affirmat solùm primum iustificare, vt lib. 3. c. 11. §. 2. *Iustificabitur ille fide, quia Christi iustitiam per fidem apprehendit.* Et c. 16. §. 21. *Quare ergo fide iustificamur? quia fide apprehendimus Christi iustitiam.* Hic totam vim iustificandi tribuit primo actui, nempe apprehensioni. Alibi ad secundum recurrit, vt l. 3. c. 2. §. 2. *Ex eo salutem consequimur, quando Deum agnoscimus nobis esse propitium Patrem.* Et §. 16. *Verè fidelis non est, nisi, qui solidâ persuasione Deum sibi propitium beneuolúmque Patrem esse persuasus, de eius benignitate omnia sibi pollicetur*, Alibi tertium actum requirit, vt lib. 3. c. 2. §. 11. *Peccatorum remissionem Spiritus sanctus propriè in solis electis obsignat, vt eam speciali fide in vsum suum applicent.* Interdum etiam quartum, vt ibidem. §. 6. *Verè fidelis non est, nisi qui confidenter se regni cœlestis hæredem gloriatur.*

13. In hac varietate, quid rudi populo suadendum est? quis illorum actuum præcipuè commendandus? Si vno contenti sunt, non poterunt iustificari, quia Caluinus singulos requirit. Si verò omnes necessarij sũt, quomodo id probari poterit ex Scripturis? Certè aduersarij, cùm asserant solam fidem iustificare, solent hæc testimonia proferre, Lucæ 7. 50. *Fides tua te saluam fecit, vade in pace.* Et Lucæ 8. 48. *Filia, fides tua saluam te fecit.* Alterum Magdalenæ, alterum mulieri fluxum sanguinis patienti, dictum est. Vtramque volunt aduersarij solâ fide iustificatam esse. At ostendant nobis, vtrámque habuisse omnes actus fidei supra enumeratos. Quomodo Magdalena poterat sibi persuadere, remissa sibi peccata, & habere Deum Patrem propitiũ, propter mortem & passionem Christi, cùm adhuc nihil sciret de morte & passione Christi? ipsimet Apostoli, qui proculdubio iustificati erant, non credebãt Christum passurum, & cruci affigendum, vt testatur Lucas cap. 18. 31. *Assumpsit autem Iesus duodecim, & ait illis: Ecce ascendimus Hierosolymam, & consummabuntur, omnia, quæ scripta sunt per Prophetas de filio hominis: Tradetur enim gentibus, & illudetur, & flagellabitur, & conspuetur: & postquam flagellauerint, occident eum, & tertia die resurget. Et ipsi nihil horum intellexerunt, &c.* Et Matth. capit. 16. 21. *Exinde cœpit Iesus ostendere Discipulis suis, quia oporteret eum multa pati à senioribus, & occidi, & tertiâ die resurgere. Et assumens eum Petrus, cœpit increpare illum dicens: Absit à te Domine, non erit tibi hoc, &c.* Dicat nunc Caluinus, an Apostoli, & Magdalena iustificati fuerint fide; At non credebant propter Christi mortem & passionem sibi remissa esse peccata. Non apprehendebant actualem Christi obedientiam, & iustitiam. Non erant certi, se perpetuò mansuros iustos, alioqui Petrus posteà non negasset Christum.

Diluuntur obiectiones Caluinistarum.

14. Explicata & reiecta est Caluini sententia de sola fide iustificante, & de modo, quo sola iustificat. Catholici docent non solam fidem, sed præterea timorẽ, spem, contritionem & dilectionem iustificare, id est, ad iustificationem disponere. Sẽsus est, hominem impium non posse iustificari, id est, iustitiam inhærentẽ & remissionem peccatorum cõsequi, nisi per præuias dispositiones, quæ sunt actus fidei, timoris, spei, contritionis, dilectionis. Non quòd huiusmodi actus coram Deo mereantur remissionem peccatorum, & iustitiæ infusionẽ, in quibus iustificatio cõsistit alioquì nõ iustificaremur gratis, sed quòd Deus decreuit non remittere peccata, non infundere gratiam iustificantem, nisi homo per eiusmodi actus supernaturales se

dispositus & præparatus. Hoc ideo explico, vt facilius appareat, quàm inanes sint hæreticorum contra nos obiectiones.

15. Primò ergo obiiciunt illud Rom. 3. 28. *Arbitramur hominem iustificari per fidem sine operibus legis.* Et Ephe. 2. 5. *Saluati estis per fidem, non ex operibus.* Hinc concludunt, sola fide neminem iustificari. Quare? quia Apostolus fidem opponit operibus. Ergo cùm dicit hominem iustificari fide sine operibus, excludit omnia opera præter fidem, ergo etiam excludit actum timoris, spei, dilectionis & pœnitentiæ. *Respondeo.* Duplicia sunt opera, alia præcedunt fidem, alia sequuntur: priora excludit Apostolus, non posteriora. Cùm ergo actus timoris, spei, dilectionis & pœnitentiæ, sequantur fidem, & in fide fundati sint, certum est non excludi. *Quæres*, Vnde constat, hanc esse mentem Apostoli? *Respondeo.* Inde constat, quia vult ostendere, nec Iudæos ex nuda obseruatione legis Mosaicæ; nec Gentiles propter bona opera ante Christi fidem susceptam perpetrata iustitiam à Deo consequi potuisse, aut consecutos esse, sed ex fide in Christum: fidem esse initium salutis & iustificationis: nec dari ex operibus præcedentibus sed esse donum Dei. Vide August. lib. de prædest. Sanctorum, cap. 7. & præfat. in Psal. 31. & alibi.

16. Obiiciunt secundò ex eodem Apostolo hominem iustificari gratis, ac proinde solâ fide sine vllis aliis operibus, Rom. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Respondeo, iustificatio dicitur gratuita, non quia fit sola fide; sed propter alias tres causas. *Primò*, quia nec Iudæi, nec Gentiles merentur illam per opera fidem præcedentia, vt iam explicatum est. *Secundò*, quia quicquid conducit ad iustificationem, gratuitum Dei donum est. Caluinus vult solam fidem conducere; nos etiam spem & charitatem: sed si fides non obstat, quo minus gratuita maneat iustificatio; certè nec spes aut charitas obstare possunt. Nam sicut fides est gratuitum Dei donum, ita etiam spes & charitas. *Tertiò*, quia posito actu fidei, spei & charitatis adhuc ex mera Dei liberalitate sequitur infusio gratiæ & peccatorum remissio. Licet enim aliqui putent, fidem de congruo mereri iustificationem, omnes tamen sentiunt non mereri de condigno, ac proinde iustificationem esse merè gratuitam.

17. Obiiciunt tertiò, Scripturam solius fidei mentionem facere, quando agit de iustificatione & remissione peccatorum. Luc. 9. 50. *Fides tua te saluam fecit.* Ioan. 1. 12. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Ioan. 3. 36. *Qui credit in Filium, habet vitam æternam.* Respondeo. Sicut Scriptura aliquando meminit solius fidei; ita aliquando meminit solius spei, aut timoris, aut dilectionis, aut pœnitentiæ, vt §. 5. ostensum est. Sicut ergo non excludit fidem, quando meminit solius dilectionis aut pœnitentiæ, ita non excludit dilectionem aut pœnitentiam, quando meminit solius fidei. Imò, inquies, excludit omnia præter fidem, vt patet ex illo Lucæ 8. 10. *Crede tantùm & salua eris.* Propter hunc locum gratulantur sibi multi Lutherani, asserentes se tandem inuenisse particulam, *sola*, quam Lutherus de suo addiderat in cap. 3. ad Romanos, vt suprà dictum est. Sed inaniter gloriantur. Non enim intelligitur locus iste de remissione peccatorum, sed de excitatione puellæ mortuæ. Nec exigebat Christus fidem à puella, quam volebat excitare, sed à parente qui pro sua filia deprecabatur.

18. Obiiciunt quartò, omnes eos iudicari & saluari, qui fidem habent, ac proinde solâ fide. Actor. 13. 39. *In hoc omnis qui credit, iustificatur.* Rom. 10. 12. *Omnis qui credit in illum, non confundetur.* Respondeo. Scriptura significat, nullam esse personarum acceptionem apud Deum, sed omnes homines, siue Iudæi, siue Græci sint saluari posse per fidem Christi, iuxta illud, Rom. 3. 26. *An Iudæorum Deus tantùm? Nonne & gentium? Imò & gentium, quia vnus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem.* Et ad Galat. 5. 6. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur.* Hinc non rectè concluditur, solam fidem sufficere, præsertim cùm Apostolus præter fidem requirat etiam charitatem, vt patet ex vltimo testimonio citato, vbi ait: *Fides quæ per charitatem operatur.* Imò D. Petrus Act. 10. 31. non fecit mentionem fidei, sed tantùm timoris & aliorum operum, quæ in fide fundantur. Sic enim loquitur: *In veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente, qui timet eum, & operatur iustitiam acceptus est illi.*

QVÆSTIO VII.

In quo consistat fides iustificans?

Septima Caluini propositio est, fidem iustificantem in eo consistere, vt quis firmiter ac certò credat peccata omnia sibi esse remissa propter merita Christi ac se iustum esse in conspectu Dei: qui hoc non credit fidem non habere, asseritur à Caluino partim locis, præcedenti capite citatis, partim l. 3. instit. c. 2. §. 6. *Verè fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium beneuolumque Patrem esse persuasus, de eius benignitate omnia sibi pollicetur.* Et ibidem, *Fidelis non est nisi, qui suæ salutis securitati innixus, diabolo, & morti confidenter insultat.* Vide plura in eodem capite.

2. Hæc propositio refellitur his argumentis. Primò, nihil fide Catholica & iustificante credendum est, nisi quod Deus reuelauit: sed Deus non reuelauit huic aut illi Caluinistæ, quòd peccata sint ipsi remissa, ac proinde iustus sit: ergo non potest hoc credere fide Catholica & iustificante. Maior certa est; quia adæquatum obiectum fidei est veritas à Deo reuelata. Ergò actus qui non versatur circa illud obiectum, aut aliquam eius partem, non potest esse actus fidei. Minor æquè certa est, quia licet tempore Christi nonnullis reuelata sit peccatorum remissio, vt Paralytico, Magdalenæ, Zachæo, Latroni in cruce. Caluinistis tamen hoc tempore non reuelatur. Vbi enim legis in Scriptura, Caluino, Bezæ, aut Pareo, remissa esse peccata? Volunt quidem ipsi, reuelationem contineri illis verbis act. 13. 39. *In hoc omnis qui credit, iustificatur.* Et Ro. 3. 22. *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes, qui credunt in eum.* Sed nihil ad rem. Nam hæc reuelatio & promissio generalis est. Non enim dicit Scriptura: *Caluinus iustificatur*, aut *iustitia Dei super Caluinum*: sed generatim, *Omnis qui credit, iustificatur.* Et, *Iustitia Dei super omnes, qui credunt.* Porrò hæc generalis promissio non potest applicari huic aut illi in particulari, nisi hoc modo ratiocinando: *Omnis qui habet veram fidem in Christum, iustificatur: sed Caluinus aut Lutherus habet veram fidem in Christum: ergo Caluinus aut Lutherus iustificatur.* Hæc tamen applicatio non est sufficiens. Nam licet syllogismus bonus sit & maior propositio reuelata, tamen assumptio incerta & ambigua est, etiam Caluino teste. Sic enim habet lib. 3. Instit. capit. 2. §. 10. *Tot vanitatis recessus habet, tot mendacij latebris scatet cor humanum, tam fraudulenta hypocrisi obtectum est, vt seipsum sæpè fallat.* Hic fatetur Caluinus, sæpè hominem falli ac decipi, cùm putat se habere veram fidem, quam tamen non habet. Et clarius §. 11. *Et si in fidem non illuminantur nisi qui præordinati sunt ad salutem, experientia tamen ostendit, reprobos interdum simili ferè sensu atque electos affici, vt ne suo quidem iudicio quicquam ab electis differant.* Si ita est, quomodo potest Caluinus certò credere, se

habere veram fidem; quid si seipsum fallat; quid si inter reprobos sit, & non vero sensu fidei, sed simili afficiatur? quid si suo iudicio, cùm reprobus sit, putet se ab electis non differre? Vides, opinor, vt omnia incerta sint etiam in sententia Caluini. Quomodo ergo certò tibi persuadeas, remissa tibi esse peccata per fidem in Christum? Nam si certus non es te habere fidem, quomodo potes certus esse te per fidem iustificari?

3. *Alterum argumentum.* Actus fidei iustificantis debet præcedere iustificationem, seu remissionem peccatorum: sed ille actus, quo quis credit sibi remissa esse peccata, & se iustificatum esse, non præcedit iustificationem, seu remissionem, ergo non est actus fidei iustificantis. Maior patet, quia omnis causa est prior suo effectu, vt notum est ex Philosophia: fides autem est causa iustificationis, vt constat ex illo Rom. 5. 1. *Iustificati ex fide pacem habeamus ad Deum*, Et fatetur Caluinus in antidoto Concilij Trident. sess. 6. ad canon. 9. his verbis *Solam fidem iustificationis causam esse intelligimus.* Vnde concludo, fidem iustificantem esse priorem ipsa iustificatione, sicut causa est prior effectu. Quod etiam docet Augustinus lib. de spiritu & litera cap. 30. vbi statuit hunc ordinem in iustificatione, vt primo loco sit lex, per quam est cognitio peccati. Secundò fides, quæ impetrat gratiam contra peccatum. Tertiò gratia, quæ iustificat à peccato. Verba Augustini sunt hæc; *Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiæ contra peccatum, per gratiam sanatio animæ abolitione peccati.* Et in Epist. 106. & alibi sæpè repetit, per fidem impetrari remissionem peccatorum, ac proinde esse priorem iustificatione. At verò, quòd actus ille, quo quis credit remissa sibi esse peccata, non sit prior iustificatione, ac proinde non sit actus fidei iustificantis (quod probandum nobis est) ex eo conuincitur, quia si esset prior iustificatione & remissione peccatorum, iam is qui crederet remissa sibi esse peccata, falsum crederet. Nam dum ita crederet, non essent remissa, sed per illum ipsum actum remittenda. Responderi potest, illum actum fidei, & remissionem esse simul, ita vt eodem instanti remittantur peccata quo quis credit ea sibi remitti. Sed de instanti temporis non disputo, loquor de ordine naturæ seu caussalitatis. Iuxta hunc ordinem dici non potest, actum illum credendi & remissionem peccati esse simul. Imò fateri coguntur aduersarij, actum illum & priorem esse, & posteriorem remissione peccati, quantumuis absurdum id sit; Priorem quidem, quia est causa remissionis, vt ipsi asserunt: posteriorem verò, quia remissio peccati est obiectum illius actus, actus autem præsupponit suum obiectum. Hinc necessariò debent concedere has duas propositiones. Remissionem factam esse prius natura, quàm credas factam esse, alioqui iudicium fidei non supponeret veritatem obiecti: & remissionem non esse factam prius natura, quàm credas factam esse, quia per illum ipsum actum credendi tanquam per causam fieri debet. Hæ autem propositiones contradictoriæ sunt.

4. *Tertium argumentum.* Actus fidei iustificantis non debet tollere aut impedire orationem, Sacramenta, & alia pia opera in sacris literis commendata, & ad salutem pertinentia, vt per se manifestum est; atqui ille actus quo quis certò credit, sibi remissa esse peccata, tollit & impedit omnia supradicta: ergo non est actus fidei iustificantis, sed potius impedientis iustificationem. Minor probatur, quia si certa & Catholica fide credis, peccata tibi remissa esse, quomodo poteris adhuc orare, vt remittantur? quomodo dices cum Apostolis, *Dimitte nobis debita nostra*? Aut cum Publicano, *Deus propitius esto mihi peccatori*: Exemplo res fiet clarior. Sic Caluinista, qui heri adulterium commiserit: hodie per fidem apprehendat iustitiam Christi, & certò statuat, peccatum illud sibi remissum esse per Christum. Deinde, cum cæteris templum adeat, & orationem Dominicam pronunciet. Quo sensu, quo animo is dicat. Domine dimitte mihi adulterium; Cur non potiùs metuat hanc aut similem reprehensionem. Stulte & fatue quid agis; si certò credis, hoc peccatum tibi remissum esse, quid vltrà mihi molestus es; quid precaris vt remittam; si autem dubitas & firmam fidem non habes de remissione, quomodo postulas tibi remitti, quod sine firma fide remitti non potest? Vt persistam in hoc argumento, res à simili explicanda est. In schola Caluini tam certò ac firmiter vnusquisque debet credere, remissa sibi esse peccata propter Christum, quàm certò ac firmiter credit, Christum, esse natum, & pro nobis mortuum ac crucifixum. At, si quis Deum oraret, vt Christus nasceretur, moreretur & crucifigeretur, is proculdubio infidelis esset, quia iudicaret Christum non esse natum & mortuum, & crucifixum, quod repugnat fidei: ergo similiter si oraret Deum, vt remittantur sibi peccata, non minùs esset infidelis, quia iudicaret peccata non esse remissa, quod repugnat fidei Caluinistarum. De Sacramentis, & piis operibus idem dicendum est. Nam quorsum hæc necessaria sunt, si certò persuasus es, te coram Deo iustificatum esse, nec ampliùs indigere vllo remedio ad peccatorum remissionem impetrandam, frustrà Ananias dixit Saulo Act. 22. 16. *Exurge, & baptizare: & ablue peccata tua.* Quare frustrà? quia iuxta Caluinum, iam certò credebat Saulus, peccata esse abluta.

5. *Quartum argumentum.* Quando Scriptura loquitur de fide iustificante, non loquitur de illo actu Caluinistico, quo quis certò credat remissa sibi esse peccata, sed de aliquo alio actu: ergo actus ille Caluinisticus non est actus iustificans. Antecedens probatur ex variis locis Scripturæ. Primus est ille Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se remunerator sit.* Hic sine dubio agit Apostolus de fide iustificante, vt colligitur ex illis verbis. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Et fatetur Caluinus lib. 3. instit. cap. 14. §. 4. in fine. At quis est actus huius fidei iustificantis? An ille Caluinisticus, quò quis certò credit peccata sibi remissa esse per Christum? At de hoc nulla hic mentio. Quis ergo? Audi ipsum Apostolum, *Oportet credere quia Deus est, & quia inquirentibus se remunerator sit.* Alter locus est Roman. 10. 9. *Si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, & in corde tuo credideris, quod Deus suscitauit illum à mortuis, saluus eris.* Hic etiam constat agi de fide iustificante, vt ostendit illa particula, *si credideris, saluus eris.* Sed quid oportet credere vt sis saluus? an, remissa tibi esse peccata? hoc non dicit Apostolus. Quid ergo? *Iesum esse à mortuis ressuscitatum.* Tertius locus est Ioan. 20. 31. *Hæc autem scripta sunt, vt credatis, quia Iesus est Christus filius Dei, & vt credentes vitam habeatis in nomine eius.* Certè hæc fides, de qua loquitur Euangelista, iustificans est, quia affert vitam, & est illa de qua Paulus Roman. 1. 17. *Iustus ex fide viuit.* Quis verò huius fidei actus? Non Caluinisticus, sed Euangelicus, *Credere Christum esse filium Dei.* Hunc actum habuit D. Petrus cùm dixit Matth. 6. 16. *Tu es Christus filius Dei viui.* Et quidem à Deo habuit, vt ibidem testatur Christus: *Beatus es Simon Bariona, quia caro & sanguis non reuelauit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est.* Omitto multa alia similia loca, quæ intelliguntur de fide iustificante, & tamen non possunt explicari de speciali fide remissionis peccatorum, sed de fide diuinitatis, & aliorum mysteriorum.

6. Imò, quod mirum est, ea ipsa testimonia, quibus aduersarij contra nos contendunt, solam fidem sufficere ad iustificationem, nihil minus quàm actum illum Caluinisticum præ se ferunt, vt Matth. 9. 2. *Videns Iesus fidem illorum, dixit paralytico: Confide fili, remittuntur tibi peccata tua*, Et infra, v. 22. *Confide filia, fides tua te saluam fecit.* Et Luc. 17. 19. *Vade, quia fides tua te saluum fecit.* Et Luc. 17. 42. *Respice, Fides tua te saluum fecit.* Hæc, & id genus alia, quæ importunè obiiciunt nobis aduersarij pro sola fide iustificante, nullo modo intelligi possunt de illo actu, quo quis credit remissa sibi esse peccata per Christi mortem ac passionem, sed de illo, quo qui à Christo sanati sunt, credebant eum habere vim sanandi, & se posse ab eo iuuari, vt ex ipso contextu patet.

7. Ne sim prolixior in citandis Scripturis, quæ passim occurrunt, vnum duntaxat peto à Caluino, & eius discipulis, vt vel vnicum locum ostendant in sacris literis, vbi fides iustificans sumatur pro illa speciali fide qua quis certò sibi persuadet, se à peccatis iustificatum esse. Si aliquis eiusmodi est, cur non exhibent? si non est, quid persistunt in errore? quare pertinaciter tuentur, quod ex Scripturis tueri non possunt? Celebre apud illos est illud Apostoli Roman. 4. 3. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Sed hoc ipso textu confodiuntur. Nam fides Abrahæ, quæ ad iustitiam illi reputata est, non consistebat in eo, quòd certò crederet, remissa sibi esse peccata, (hoc enim nusquam asserit Scriptura) sed in eo, quod crederet se futurum patrem multarum gentium ex filio, quem sibi centenario vxor nonagenaria, & sterilis, præter solitum naturæ cursum paritura esset. Id autem credere, nihil aliud erat, quàm credere, Deum, qui promiserat, omnipotentem & fidelissimum esse. Hoc expressè explicat Apostolus in eod. ca. v. 18. vbi de fide Abrahæ sic loquitur: *Qui contra spem in spem credidit, vt fieret pater multarum gentium, secundùm quod dictum est ei: sic erit semen tuum, sicut stellæ cæli, & arena maris. Et non infirmatus est fide: nec considerauit corpus suum emortuum, cùm ferè centum esset annorum, & emortuam vuluam Saræ: sed confortatus est fide, plenißimè sciens, quia quæcunque promisit Deus, potens est & facere.* Nescio, an aliquid clarius adduci possit ad refellendum Caluinistarum errorem de actu fidei iustificantis. Sed cæci sunt & in tenebris ambulant. Oculos habent, & non vident.

8. Obiici potest illud ex Symbolo: *Credo remissionem peccatorum*, sed frustrà. Nam sensus illius articuli non est: *Credo mihi remissa esse peccata*, sed Credo & confiteor in Ecclesia Catholica esse donum remissionis peccatorum, quod per Baptismum & alia Sacramenta percipitur. Vnde quod in Symbolo Apostolico dicitur: *Credo remißionem peccatorum*, in Constantin. explicatur; *Confiteor vnum baptisma in remißionem peccatorum.* Et Catechumeni, qui ante Baptismum recitant & credunt totum fidei Symbolum, non iam habent, sed adhuc expectant remissionem per Baptismum obtinendam.

QVÆSTIO VIII.

An fides sit triplex?

1. Octaua Caluini propositio est, triplicem esse fidem: vnam historicam, qua credimus vera esse quæ narrantur Scripturis: alteram miraculorum, qua credimus nihil esse, quod à Deo fieri non possit: tertiam promissionum, qua credimus veras esse Dei promissiones de gratuita peccatorum remissione per merita Christi. Has tres fides respondere tribus in Deo proprietatibus, historicam veritati, miraculorum potentiæ, promissionum bonitati. Nos nec prima nec secunda, sed sola tertia iustificari. Addunt, fidem promissionum esse duplicem: vnam generalem, quia generatim credimus promissam esse remissionem peccatorum iis omnibus, qui in Christum credunt: alteram specialem, qua vnusquisque in particulari promissionem illam sibi applicat, credendo, certóque statuendo, omnia peccata propter Christi meritum sibi esse remissa. Hanc specialem propriè esse illam qua iustificantur. Vide Caluinum, lib. 3. instit. capit. 2. per multos paragraphos, Kemnitium 1. parte examinis Conc. Trid. & alios passim.

2. Hæc sententia planè noua est, & antiquis Patribus incognita, de qua doctissimus noster Maldonatus in cap. 9. Matth. sic habet. *Ista triplex fides, quam isti nuper inuenerunt, figmentum est, somnium est, portentum est, chimera est, & si vnam haberent fidem omnem haberent, quia triplicem habent, nullam habent.* Aptissimè.

3. Et facilè refelli potest. Primò, quia illa fides specialis iam explosa est, ostendi neminè posse certò credere, sibi in particulari remissa esse peccata. Hoc enim reuelatum non est. Secundò, quia falsum est fidem miraculorum non iusticare. Certè fides illa, de qua loquitur Christus Marci 16. 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit: qui verò non crediderit condemnabitur.* Hæc, inquam fides iusticans est, quia qui illam habet, saluus erit, qui non habet, condemnabitur. Et tamen eadem fides miraculorum est, vt patet ex verbis sequentibus: *Signa autem eos qui crediderint, hæc sequentur. In nomine meo dæmonia eiicient, linguis loquentur nouis, serpentes tollent*, &c. Similiter Apostolus, 1. Corinth. 13. 13. cùm ait: *Nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas*, loquitur de fide iustificante, vt fatetur Caluinus lib. 3. instit. capit. 18. §. 8. Et tamen loquitur de illa fide, de qua paulò antè locutus erat in eodem capite v. 2. *Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Hæc autem est fides miraculorum. 4. Falsum quoque est, fidem historicam non iustificare. An non fides historica est, qua credimus Christum esse cruci affixum, mortuum, sepultum, descendisse ad inferos, resurrexisse à mortuis, & ad cœlos ascendisse? Nisi Caluinistæ velint fabulam, non historiam esse, quæ ab Euangelistis de Christi morte, sepultura, resurrectione, & aliis mysteriis accuratè scripta sunt. Atqui eadem illa fides, qua hæc omnia de Christo credimus, fides iustificans est, vt partim ex Symbolo Apostolico & Athanasij, partim ex Scripturis clarissimè ostenditur. Rom. 10. 9. *Si in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitauit à mortuis, saluus eris.* Et 1. Corinth. 15. 1. *Notum facio vobis Euangelium, per quod saluamini, quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris, & quia sepultus est, & quia resurrexit tertia die*, &c. Nec opus est pluribus testimoniis in re clara.

5. Ad extremum, quæro ex Caluinistis, cùm dicunt triplicem esse fidem, an loquantur de habitu fidei, an verò de actu? Si de habitu, non plures, sed vnus tantum est. Si de actu, non tres tantùm, sed infiniti sunt. Nam sicut alio actu credimus promissiones Dei de remissione peccatorum, alio historias à Deo reuelatas, alio omnipotentiam Dei, sic etiam alio credimus minas & terrores Dei, alio Vnitatem & Trinitatem Dei, alio Ecclesiam Catholicam, alio futurum iudicium, & sic deinceps.

9. Vnde rectè Catholici docent, fidem, si sumatur pro dono habituali ac permanente, quod à Deo nobis infunditur, vnam tantùm esse, & extendi ad ea omnia credenda, quæ diuinitus reuelata sunt. Sortiri autem varia nomina, ratione diuersarum partium sui obiecti adæquati. Et quidem quatenus fertur in historias à Deo reuelatas, vocari fidem historicam: quatenus in omnipotentiam Dei, cui nihil impossibile est, fidem

miraculorum quatenus in promissiones à Deo factas, fidem promissionum. Itaque non esse tres fides, sed vnam, quæ variis nominibus efferri possit. Porrò eandem fidem tametsi vna sit, habere diuersos actus: quorum vno credatur vnus articulus, alio alius, & ita deinceps. Nullum tamen esse, quo quis certò persuasus sit, peccata sibi esse remissa, eò quòd hic actus non versetur circa rem à Deo reuelatam.

QVÆSTIO IX.

An fides donetur solis prædestinatis?

1. Nona Caluini propositio est, fidem esse propriam electorum, & ab ea reprobos excludi. Asseritur ab ipso, lib. 3. instit. cap. 22. §. 10. his verbis: *Quod si electio fidei mater est, in eorum caput retorqueo argumentum, ideo nõ esse generalem fidem, quia specialis est electio.* Et cap. 24. §. 13. *Cur ergo gratiam illis largiendo, hos prætermittit? De aliis causam reddit Lucas, quia ad vitam sunt ordinati. De aliis ergo quid sentiemus, nisi quia sunt vasa iræ in contumeliam?* Hic non solùm excludit reprobos à fide, sed etiam causam addit, cur excludi debeant, quia scilicet ad contumeliam destinati sunt.

2. Paræus interpretatur mentem Caluini his verbis: *Omnes vocantur ad fidem, soli electi donantur fide.* Nimirum breui compendio, duobus laqueis se implicat. Altero, cùm ait, solos electos donari fide. Altero, cùm addit omnes vocari ad fidem. Ac primò, non solos electos, sed aliquando reprobos etiam donari fide, constat exemplo Iudæ proditoris, Simonis Magi, Nicolai Antiocheni, qui reprobi fuerunt. De Iuda testantur Tertullianus, Cyrillus, Hieronymus apud Toletum in cap. 6. Ioannis annotatione 36. Et probatur ex scripturis, tum generatim, tum speciatim. Generatim quidem ex illo Matth. 13. 12. *Vobis datum est nosse mysteria regni cælorum, illis autem non est datum.* Loquitur 12. Apostolis, inter quos erat Iudas. Item ex illo Lucæ 9. 1. *Conuocatis autem duodecim Apostolis, dedit illis virtutem & potestatem super dæmonia, & vt languores curarent: Et misit illos prædicare regnum Dei.* Et paulò post, v. 6. *Egressi autem circumibant per castella euangelizantes & curantes vbique.* Certè, si Iudas à Christo missus est prædicare fidem Euangelij, quomodo ipse non habuisset fidem Euangelij, præsertim cum verisimile sit, Christum non nisi idoneos misisse in hoc munus? Item ex illo Ioan. 17. 5. *Verba quæ dedisti mihi, dedi eis, & ipsi acceperunt, & cognouerunt verè, quia à te exiui, & crediderunt, quia tu me misisti.* Sermo est de duodecim Apostolis, vt ex contextu patet.

3. Speciatim potest idem ostendi, primum ex illo Ioannis 6. 70. *Nonne ego vos duodecim elegi, & vnus ex vobis diabolus est?* quasi dicat: Nonne, cum à me electi estis, boni omnes eratis? quo ergo modo vnus ex vobis mutatus est? Hanc enim vim habet verbum illud, *Elegi*, absolutè positum. Non enim eligimus, nisi bona, nisi aliquo fortassis mentis errore, qui in Christum cadere non poterat. Item ex illo Ioan. 17. 12. *Pater, quos dedisti mihi custodiui, & nemo ex eis periit, nisi filius perditionis.* Hic tria expende. Primò, Patrem dedisse filio duodecim Apostolos, inter quos erat Iudas. Secundò filium recepisse eos in suam custodiam. Tertiò, ex iis solum Iudam periisse. Hinc sumo tria argumenta, quibus probo Iudam fuisse aliquando bonum ac fidelem. *Primum* est. Quemcunque pater dat filio is venit ad filium, iuxta illud Ioan. 6. 37. *Omne quod dat mihi Pater, ad me veniet:* sed Iudam dedit filio, vt ex dictis patet: Ergo Iudas venit ad filium. At non potuit venire ad filium, nisi per internam fidem & vocationem à Deo Patre profectam, iuxta illud Ioann. 6. 44. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit eum*, non vi, vt interpretatur Augustinus, sed interno amore & beneuolentia. Ergo Iudas interno instinctu & dilectione ad Christum perductus est, ac proinde erat tunc bonus secundùm præsentem iustitiam. *Alterum.* Is qui semel recipitur in Christi custodiam, non deseritur à Christo, nisi ipse deserat Christum, & ideo, quandiu manet in illa custodia ac protectione, habet omnia præsidia gratiæ, quæ ad salutem necessaria sunt, vt patet ex illo Ioann. 6. 37. *Eum qui venit ad me, non eiiciam foras.* q. d. Si omnino velit à me abire, abeat, ego illum non eiiciam. Et v. 39. *Hæc est voluntas Patris mei, vt omne, quod dedit mihi, non perdam ex eo*, id est, ego neminem perdam mea negligentia, sed si quis perditur, sua culpa perditur. Atqui Iudas semel receptus fuit in Christi custodiam cum reliquis Apostolis, ergo quamdiu mansit in illa custodia, non defuerunt illi præsidia ad salutem necessaria: ergo nec fides. *Tertium.* Quando multi sunt simul coniuncti, & vnus ex iis dicitur perire, necesse est, eum aliquid amittere quod habebat cum cæteris, antequam periret: quo pacto in castris miles dicitur perire, qui amittit vitam quam habebat: Et in naufragio mercator, qui amittit fortunas. Et in ciuitate infamis, qui amittit famam, & ita deinceps. Si ergo ex Apostolis periit Iudas quid amisit, quod antea habebat? vtique iustitiam & sanctitatem.

4. De Simone Mago, quod & ipse fidem habuerit, testatur S. Lucas in Act. Apost. c. 5. 12. his verbis: *Cùm verò credidissent Philippo euangelizanti de regno Dei, & in nomine Iesu Christi baptizabantur viri ac mulieres, tunc Simon & ipse credidit, & cùm baptizatus esset, adhærebat Philippo.* Ecce Simon credit, baptizatur, Philippo adhæret. At occurrit Caluinus, non fuisse veram fidem, sed fidei vmbram, aut fallacem simulationem. Vel hoc sciuit Philippus, vel ignorauit. Si sciuit, cur eum baptizauit? si non sciuit, vnde Caluinus scire potuit? Certè ex Luca qui historiam scripsit, non accepit. Nam is disertè refert, Simonem credidisse, baptizatum esse, Philippo adhæsisse. Nihil addit de vmbra fidei, nihil de simulatione.

5. De Nicoalo Antiocheno scribit idem Lucas cap. 6. 3. *Considerate ergo, fratres, viros ex vobis boni testimonij septem, plenos Spiritu sancto & sapientia. Et elegerunt Stephanum, & Philippum, & Prochorum, & Nicanorum, & Timonem, & Parmenam, & Nicolaum aduenam Antiochenum.* Vides Nicolaum fuisse tunc virum boni testimonij, plenum Spiritu sancto & sapientia. Hoc fieri non potuit sine fide, sine qua impossibile est placere Deo. At Nicolaus fuit reprobus: ergo reprobi aliquando donantur fide.

6. Sed ex ipso Caluino, Caluinum & Paræum refellamus, hoc argumento. Nullus ingreditur in Ecclesiam visibilem, nisi per remissionem peccatorum: sed multi reprobi sunt in Ecclesia visibili: ergo multis reprobis remittuntur peccata: at non remittuntur nisi per fidem. Ergo multi reprobi habent fidem: singulæ partes huius argumenti asseruntur à Caluino. Ac primò nullum ingredi in Ecclesiam visibilem, nisi per remissionem peccatorum, tradit Caluinus lib. 4. instit. cap. 1. §. 20. his verbis: *Est ergo primus nobis in Ecclesiam Dei ingressus peccatorum remissio.* Et §. 21. 22. similia habet, addens hanc remissionem *per Ecclesiæ ministros & pastores nobis dispensari, vel Euangelij prædicatione, vel Sacramentorum administratione.* Deinde, quod multi reprobi sint in Ecclesia visibili docet ibidem §. 7. cùm explicat, in eo differre visibilem ab inuisibili, quod in hac soli prædestinati sint, in illa multi non prædestinati. Denique, quod peccata non remittantur, nisi per fidem, receptissimum apud Caluinistas est, &

colligitur ex illo Pauli Hebr. 11. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo.* De quo vide Caluinum lib. 3. cap. 14. Hactenus de donatione fidei.

7. Iam quod Paræus asserit, tametsi solis electis donentur fides, omnes tamen vocari ad fidem, quomodo consistere potest? Et quæro breuiter, serio, an ioco, vocantur reprobi ad fidem? Non serio, quia Deus immutabili consilio statuit eis negare fidem, teste Caluino lib. 3. cap. 24. §. 12. Ergo ioco. Et hoc fatetur Caluinus ibid. §. 13. his verbis: *Vocem ad eos dirigit, sed vt magis obsurdescant: lucem accendit, sed vt reddantur cæciores: doctrinam profert, sed qua magis obstupescant: remedium adhibet, sed ne sanentur.* Audis, qua ratione Deus vocet reprobos ad fidem secundùm Caluini sententiam. Vocat, sed non serio: simulat se velle illis benefacere, & nihil minus in animo sentit: exterius offert suam operam, & interius meditatur eorum ruinam & perniciem. Hinc Libertini, Caluini discipuli, apertè dixerunt, *Deum simulatorem esse*, & hoc non solum Caluini, sed etiam Scripturæ testimonio confirmatur, citantes illud Psal. 2.4. *Qui habitat in cælis, irridebit eos.* Atqui hinc vlterius progressi, colligebant licere sibi bilingues esse, simulare & dissimulare, in multiplices se transformare species; & in hoc consistere libertatem Christiani hominis. Refert hæc omnia Caluinus ipse in instructione contra Libertinos, cap. 8. Nec videntur Paræo displicere; dicat tamen ipse, quid sentiat.

QVÆSTIO X.

An fides amitti possit?

1. **D**Ecima Caluini propositio est, fidem semel habitam amitti non posse. Asseritur ab ipso lib. institut. cap. 2. §. 11. his verbis: *Ergo vt solos semine incorruptibili Deus in perpetuum regenerat, vt nunquam disperat semen vitæ eorum cordibus insitum, ita solidè in illis obsignat adoptionis suæ gratiam, vt stabilis ac rata sit.* Et §. 12. *Hoc interim tenendum est, quantumuis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen Spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suæ adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse eius sculpturam.* Et cap. 21. paragra. 6. *Iam neque dubium est, cùm orat Christus pro omnibus electis, quin idem illis precetur, quod Petro, vt nunquam deficiat fides illorum. Ex quo elicimus extra periculum defectionis esse.* His locis ait Caluinus, fidem electorum esse ratam & stabilem, nunquam disperire, nunquam deleri posse ex eorum cordibus, extra periculum defectionis esse.

2. Hæc propositio hæretica est, & olim à Iouiniano asserta apud Hieronymum lib. 2. contra Iouinianum. Et refellitur primò, quia si fides amitti non potest, mentitus est Apostolus, cùm dixit 1. Timoth. 1. 19. *Quidam circa fidem naufragauerunt, ex quibus est Hymenæus, & Alexander.* Et cap. 4. 1. *In nouissimis temporibus discedent quidam à fide, attendentes spiritibus erroris, & doctrinis dæmoniorum.* Deinde, si fides amitti non potest, vnde tot sunt in mundo hæretici? *Oportet hæreses esse*, inquit Apostolus. Hoc autem interest inter hæreticos & paganos, quòd hi fidem nunquam habuerunt, illi habuerunt & amiserunt. De quibus Apostolus Actor. 20. 30. *Ex vobis ipsis exurgent viri loquentes peruersa.* Denique iam superius ostendi, Simonem Magum & Nicolaum Antiochenum habuisse veram fidem, qui tamen postea hæretici facti sunt.

3. David Paræus, quia videbat hanc Caluini sententiam defendi non posse, conatus est nouo commento illam illustrare, vel potiùs obscurare. Nam in appendice suarum thesium de peccato, sic habet; *Fides potest amitti quoad nos & causas secundas: non potest quoad consilium Dei totaliter & finaliter ab electis, qui perire nõ possunt.* Hìc duo asserit Paræus. Primùm est, fidem posse amitti quoad nos & causas secundas. Quæro, an de solis electis, an etiam de reprobis id intelligat? Si de vtrisque verum quidem est quod asserit, sed sibi ipsi repugnat. Docet enim reprobos nunquam donari fide: quomodo ergo amittere eam possunt? si de solis electis, dupliciter peccat. Primò, quòd existimet solos electos donari fide, quod suprà refutatum est. Secundò, quod recedat à Caluino præceptore suo, & consentiat Catholicis, quos habet pro aduersariis. Catholici docent, Electos ad breue tempus posse fidem amittere. Caluinus negat, vt ex ipsius verbis paulò antè citatis patet.

4. Secundò asserit Paræus, fidem Electorum, licet amitti possit quoad nos, non tamen quoad consilium Dei, præsertim finaliter & totaliter. Assentior Paræo, si hoc vult dicere quod Catholici docent, aliquando contingere, vt fides Electorum per peccatum infidelitatis ad breue tempus tollatur: nihilominus tamen Dei consilium & propositum esse, restituere illis fidem, antequam moriantur. Hoc enim verissimè dictum est. Sed aliud intendit Paræus, nimirum, fidem eo ipso tempore, quo tollitur reipsa ab Electis, non tamen tolli in iudicio Dei, ad eum ferè sensum, quo dicunt Caluinistæ, peccata eo ipso tempore, quo reipsa manent in homine iustificato, non manere in iudicio Dei, sed tolli. Vnde hic erit sensus, aliquando fieri vt electi in seipsis reuera fideles non sint, quia fidem amiserunt: tamen in iudicio Dei censeri fideles, perinde ac si fidem haberent, sed error est. Primò, *quia iudicium Dei est secundum veritatem*, teste Apostolo; at censere hominem fidelem, qui fidelis non est, aut sanum, qui infirmus est, non est censere secundum veritatem. Secundò, ponamus aliquem Electum, qui in seipso fidem amiserit. Vel eo tempore, quo fide caret, imputantur illi peccata in iudicio Dei, vel tolluntur. Si imputantur, iam in iudicio Dei censetur iustus & impius: quomodo ergo in eodem iudicio & eodem tempore potest censeri fidelis? Si tolluntur, ergo in iudicio Dei iustificatus est, non per propriam iustitiam inhærentem, quam non habet, sed per iustitiã Christi, quæ illi imputatur: at non potest illi imputari nisi per fidem apprehensam, neque potest fide apprehendi, vbi fides reipsa non est. Expediat se hic Paræus.

QVÆSTIO XI.

An omnes fideles certi sint de sua iustitia.

1. **V**Ndecima propositio est, omnes fideles certos esse de sua iustitia, perseuerantia, & prædestinatione. Asseritur à Caluino in antidoto Conc. Trid. sess. 6. ad cap. 10. 13. & 14. & ibidem ad canon. 14. 15. & 16. Et apertè sequitur ex ipsius fundamentis, quæ sunt hæc. *Primum*, fidem esse propriam electorum. *Alterum*, fidem nunquam amitti. *Tertium*, sola fide hominem iustificari. *Quartum*, qui fidem habet, certum esse de sua fide. Hinc sequitur, si is qui fidem habet, certus est de sua fide, certum quoque esse de sua iustitia, quia sola fides iustificat: certum de sua perseuerantia, quia fides non amittitur: certum de sua electione, quia fides propria electorum est.

2. Hæc propositio refellitur primò generatim ex iisdem principiis, quibus innititur. Nam tria priora manifestè falsa sunt vt probatum est hactenus. Quartum porro, siue verũ, siue falsum sit, nihil ad rem facit. Nam etsi is, qui fidem habet, certus esset de sua fide; non ideo quoque certus esset de sua iustitia, si sola fides non iustificat: nec certus de perseuerantia, si fides amitti potest: nec certus de prædestinatione, si fides communis est reprobis & prædestinatis.

I. Pars de certitudine iustitiæ.

3. Deinde refellitur speciatim quoad singulas partes. Et quidem prima pars de certitudine iustitiæ, ac remissionis peccatorum, apertè pugnat cum Scripturis. Ecclef. 9. *Nescit homo, vtrùm odio vel amore dignus sit,*

sed omnia in futurum seruantur incerta. Ecclef. 5. 5. *De propitiato peccato noli esse sine metu*. Psalm. 18.13. *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me Domine*. Prou. 21. 2. *Omnis via viri recta sibi videtur, appendit autem corda Dominus*. 1. Corin. 4. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Qui autem iudicat me Dominus est*. 4. Hæc & similia Scripturæ testimonia proferunt Catholici contra certitudinem præsentis iustitiæ. Ego primum & vltimum duntaxat vrgebo. Inquit ergo Salomon: *Nescit homo, vtrùm odio vel amore dignus sit, sed omnia in futurum seruantur incerta, eo quòd vniuersa æquè eueniant iusto & impio*. Verba clara sunt, & clarissimè explicantur à D. Hieronymo & aliis. Sed conatur Caluinus lib. 3. instit. cap. 2. §. 38. se expedire. Ait Salomonem non loqui de notitia fidei, sed de ea, quæ haberi potest ex euentu, vt sensus sit: ex beneficiis & flagellis, quæ homini quotidie obueniunt à Deo non posse cognosci, quos diligat Deus, aut quos odio prosequatur. Quare? quia tam beneficia, quàm flagella, æquè eueniunt bonis & malis. Si ergo quæras ex Caluino, an homo possit certò cognoscere, & iustum esse, & à Deo diligi, respondebit cum hac distinctione, posse eum cognoscere per internam fidem, non posse per externa beneficia.

5. Sed facilè refellitur Caluinus. Primò ex scopo & argumento Salomonis. Voluit probare, non posse hominem in hac vita cognoscere de seipso, an diligatur à Deo, nec-ne. Probauit autem hoc modo, si id posset cognoscere, maximè ex beneficiis Dei cognosceret: at hinc non cognoscit, cùm beneficia Dei sint communia bonis & malis; ergo non potest certò cognoscere. In hoc syllogismo supponit Salomon, non posse eum id cognoscere per internam fidem, alioqui maior propositio non esset sufficienter distributa. Deberet enim distribui hoc modo. *Si homo posset cognoscere, se esse iustum, & à Deo diligi, vel id cognosceret per internam fidem, vel per externa signa*. At Salomon omisit prius membrum de interna: ergo censuit nihil ad rem pertinere. 6. Secundò, refellitur Caluinus ex illa particula: *Omnia in futurum seruantur incerta*. At quomodo incerta omnia, si quisque per notitiam fidei certus est se diligi à Deo, non odio haberi? Tertiò refellitur ex propriis verbis. Nam l. 3. instit. cap. 2. §. 38. assignans causam, cur Deus nolit hominem cognoscere de seipso, an iustus sit, nec-ne, sic habet: *Id facit, ad vanitatem humani ingenij arguendam, cum in rebus scitu maximè necessariis tanta hebetudine teneatur*. At quomodo tenetur hebetudine, si habet certam & indubitatam notitiam fidei de sua iustitia, & amicitia cum Deo? Hæc minimè inter se cohærent. Nec mirum, quia ab hæretico prolata sunt.

7. Iam D. Pauli testimonium non minus efficax est. *Mihi*, inquit, *pro minimo est, vt à vobis iudicer*, id est, non magni facio aliena de me iudicia, quia scio, quàm sint incerta. *Sed neque meipsum iudico*, id est nec meo iudicio fidere audeo. *Nam etsi nihil mihi conscius sim, non tamen in hoc iustificatus sum*, id est, non ideo iustus sum, quia bonam conscientiam habeo. Fortasse enim Deus videt aliquid in mea conscientia, quod ego ibi non video. *Qui autem iudicat me, Dominus est*, id est, solus Deus est verus iudex, qui omnia nouit. Hactenus verba Apostoli. Hinc colligunt Patres incertudinem gratiæ, & remissionis peccatorum. Et meritò. Nam si Paulus fatetur nec se, nec quemquam aliorum hominum scire, an ipse sit fidelis dispensator mysteriorum Dei: quod veniebat in quæstionem, sanè & nos fateri debemus, neque nos, neque alium quemquam de seipso scire, an sit iustus & amicus Dei. Nisi Caluinistæ plura cognoscant de seipsis quàm de se Apostolus, quod non credo.

8. Sanè Augustinus in Psalm. 41. expendens verba Apostoli iam citata, sic exclamat: *Tantamne profunditatem credititis esse in homine, quæ lateat ipsum hominem, in quo est?* Et ibid. *Cor hominis abyssus est. Quid enim est profundius hac abysso? Loqui homines possunt, videri possunt, audiri in sermone, sed cuius cogitatio penetratur? cuius cor inspicitur?* Et serm. 23. de verbis Domini: *Fortasse tu nihil inuenis in conscientia tua, inuenit ille, qui melius videt*. Et homil. 35. *Quamdiu viuimus hic, de nobis ipsis nos ipsi iudicare non possumus, non dico, quid cras erimus, sed quid hodie simus*.

9. Similia habent alij Patres. Sed Caluinus vult plus sapere, quam ipsi. Nec desunt Scripturæ loca, quibus se defendat. Ac primum obiicit illud Roman. 8. 16. *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus Filij Dei*. Ex quo videtur concludi, nos infallibiliter certos esse de iustitia nostra, quia testimonium Spiritus sancti infallibile est. Respondeo. Testimonium Spiritus sancti est duplex. Alterum fit per reuelationem, seu verbum expressum, ex parte intellectus. Alterum per experimentalem quendam affectum & motionem ex parte voluntatis. De posteriori loquitur Apostolus. Neque hoc facit, vt quis infallibiliter sciat, se à Spiritu sancto moueri, & Dei amicum esse. Nam aliquando spiritus malus transfigurat se in Angelum lucis. Vnde fit, hominem falli ac decipi posse. Deinde, constet sanè homini se impelli à Spiritu sancto, nondum constabit, se eo modo affici, quo amici Dei afficiuntur. Nam & peccatores à Spiritu sancto interdum pulsantur & impelluntur. Hoc fatetur Caluinus lib. 3. inst. cap. 2. §. 11. cùm ait: *Experientia ostendit, reprobos interdum simili ferè sensu atque electos affici, vt ne suo quidem iudicio quicquam ab electis differant*.

10. Secundò obiicit illud Rom. 8. 38. *Certus sum, quia neque mors, neque vita poterit nos separare à charitate Dei*. Respondeo. Non loquitur Apostolus de certitudine fidei, sed tantùm de morali, quæ ex signis & coniecturis gignitur. Nam Græcè est, πέπεισμαι, id est, persuasus sum, seu confido. Vnde etiam Ambrosius hoc loco, & Hieronymus in Epistola ad Algasiam quæst. 9. non legunt, *certus sum*, sed *confido*. Et ipsemet D. Paulus in eadem epistola cap. 15. v. 14. vtitur eodem verbo, cùm dicit: *Certus sum fratres mei, quoniam pleni estis dilectione*. Vbi sanè non vult significare, se habere certitudinem fidei de dilectione Romanorum, sed moralem tantùm persuasionem.

11. Tertiò obiicitur illud 1. Corinth. 2. 12. *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, vt sciamus, quæ donata sunt nobis*. Respondeo. Duplicia sunt dona Dei. Quædam gratiæ, quæ donantur in hac vita: quædam gloriæ, quæ in altera. Nos hîc disputamus de priori genere, Apostolus loquitur de posteriori. Sensus ergo est, nos à Solo Dei spiritu didicisse, quæ dona ab æterno Deus præparauerit nobis post hanc vitam. Hoc patet ex verbis præcedentibus, quæ sic habent: *Oculus non vidit, nec auris audiuit, quæ præparauit Deus iis qui diligunt illum: Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum suum*.

12. Quartò obiicitur illud: 1. Ioan. 3. 14. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Et cap. 4. 13. *In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, & ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis*. Et cap. 5. 19. *Scimus, quoniam ex Deo sumus*. Respondeo. Non loquitur Ioannes de notitia fidei, sed de coniecturali. Nam notitia fidei fundatur in reuelatione Dei ex parte intellectus. Ideo tamen intellectu assentimur alicui rei per notitiam fidei, quia à Deo reuelata est. Notitia verò, de qua Ioannes agit, non fundatur in reuelatione, sed in signo seu affectu, quem in nobis experimur ex parte voluntatis. Ait enim nos

scire, quod simus translati de morte ad vitam, & quod in Deo maneamus, *quia diligimus fratres*, id est; quia experimur in nobis affectum charitatis circa proximos, qui affectus non potest esse nisi à Deo. Vnde subdit ibidem: *Qui non diligit fratrem, manet in morte*: Quasi dicat: Sicut ex præsentia amoris colligimus nos esse Dei amicos ita ex defectu amoris, colligimus nos esse in morte, id est, in statu peccati mortalis. Iam verò, quod huiusmodi notitia, quæ per internum experimentum habetur, non sit omnino infallibilis, patet ex iis quæ dicta sunt ad primam obiectionem.

13. Quintò obiicitur illud 2. Corinth. 13.5. *Vosmetipsos tentate, si estis in fide. An non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus in vobis est? nisi fortè reprobi estis.* Hinc videtur sequi, reprobos esse, qui non cognoscunt se esse in fide & gratia Christi, & è contrario, quotquot prædestinati sunt, hoc cognoscere. Respondeo. Nihil conuincit hic locus. Primò, quia Apostolus tantùm loquitur de fide, non de iustitia, quæ distincta sunt. Nec sequitur eum, qui certus de sua est fide, consequenter certum esse de sua iustitia. Secundò, loquitur de Christo habitante in Corinthiis per potentiam & miracula, quæ apud illos faciebat, non autem de Christo habitante in ipsis per gratiam sanctificantem. Hinc tertiò apparet, illum hortari Corinthios, vt tentent seipsos, si sint in fide, non quòd cupiat singulos certos esse de sua fide, quam quisque in se habet: sed quod velit eos attendere, an non credant Christum apud ipsos virtutes & miracula operari. Denique, etsi daremus Apostolum loqui de fide & iustitia cuiusque in particulari, nihil esset incommodi. Non enim dicit: *Vos ipsi certi estis de fide & remissione peccatorum: & certò creditis, Christum in vobis esse*, sed multò aliter: *Vosmetipsos tentate*, inquit, *si estis in fide*. At quid opus esset hoc tentare, si ipsi certi essent, se habere fidem, & esse iustos coram Deo?

II. Pars de certitudine perseuerantiæ.

14. Sat multa prima parte. Sequitur altera pars, quæ asserit, nos certos ac securos esse de perseuerantia. Et refellitur primò, quia si nemo certus est de præsenti iustitia, vt iam probaui, quomodo potest esse certus de perseuerantia in iustitia? Sanè nemo certus est, se perseueraturum in bona fama, & existimatione, si dubius est, an habeat bonam famam & existimationem. Secundò, quia Scriptura hortatur nos ad timorem, non ad securitatem. Rom. 11.20. *Tu autem fide stas: noli altum sapere, sed time*. Philip. 2.12. *Cum metu & tremore salutem vestram operamini*. Psalm. 2.11. *Seruite Domino in timore, Apprehendite disciplinam, nequando irascatur Dominus, & pereatis de via iusta.* Hic clamabunt Caluinistæ, Dauidem esse Papistam, & insanire, quòd iubeat ipsos esse in timore, se verò securos esse de vita æterna, non posse perire de via iusta; nec Deum irasci posse prædestinatis.

15. Et argumentantur hoc modo. Quicunque orat pro dono perseuerantiæ, certò debet credere, se acceptu-rum perseuerantiam: Sed omnes fideles orant pro dono perseuerantiæ, ergo, &c. Maior patet ex illo Iacob. 1.6. *Postulet autem in fide nihil hæsitans*. Hic iubemur petere à Deo sine hæsitatione: ergo iubemur esse certi, nos impetraturos quod petimus. Respondeo. Hæc duo distinguuntur, credere sine hæsitatione, Deum posse præstare, quod petis. & credere sine hæsitatione, Deum reipsa præstiturum, quod petis. Illud prius tenemur absolutè credere: hoc posterius cum conditione, si nimirum ex parte nostra non sit defectus, vel, si visum est expedire. Hoc patet exemplo D. Pauli, qui non hæsitauit fide, quando ter Deum rogauit, vt liberaretur à stimulo carnis, & tamen reipsa non impetrauit. Quæres, quomodo ergo verum est illud Marci 11. 24. *Quæcunque orantes petitis credite quia accipietis*. Respondeo, Hoc verum est sub conditione, si benè petamus, &, si nobis expedit. Et quidem expedit habere perseuerantiam, non tamen semper bene rem petimus. Quare? qui nemo benè petit perseuerantiam, nisi qui eam petit perseueranter vsque ad finem vitæ. At quis certus est, se perseueranter petiturum?

III. Pars de certitudine prædestinationis.

16. Tertia pars de certitudine prædestinationis, & vitæ æternæ, eodem modo refutatur. Si enim certò nescias, te perseueraturum in gratia, quomodo certò scias te saluum fore, & prædestinatum esse? Et sanè, si vnicuique fideli certo constaret, se ad vitam æternam esse prædestinatum, cur non abiiciat omnem timorem & sollicitudinem, præsertim cùm prædestinatio mutari aut falli non possit?

17. Obiiciunt illud 1. Ioann. 5. 13. *Hæc scribo vobis, vt sciatis, quoniam vitam habetis æternam, qui creditis in nomine Filij Dei.* Respondeo. Qui credunt, habent vitam æternam in spe, non in re, iuxta illud Rom. 8. 24. Spe salui facti sumus. Vt autem reipsa accipiant vitam æternam, opus est perseuerantia, iuxta illud Hebr. 3. 14. *Participes Christi effecti sumus, si tamen initium substantiæ eius vsque ad finem firmum retineamus.*

QVÆSTIO XII.

An bona opera sint necessaria?

1. VLtima propositio est, solam fidem sufficere ad conseruationem sui ac iustitiæ, adeòque ad consequendam vitam æternam, nec egere bonorum operum adminiculo. Hæc propositio non quidem disertis verbis asseritur à Caluino, sed tamen necessariò sequitur ex ipsius principiis. Nam ipse alibi docet, omnia opera iustorum esse peccata mortalia, vt ostensum est cap. 4. Item legem Dei seruatu esse impossibilem, lib. 2. Inst. cap. 7. §. 5. Ex priori sequitur, aut nulla opera esse necessaria ad salutem, aut ea quæ sunt peccata mortalia, esse necessaria. Ex posteriori, non necesse esse legem obseruari, quia obseruatu impossibilis est, ac proinde nulla opera requiri ad vitam æternam.

2. Hîc tria disputari possent, quæ connexa sunt. Primò, de veritate bonorum operum. Secundò, de necessitate. Tertiò, de eorum vi ac merito. Sed quia hæc peculiarem exigunt tractatum, pauca tantùm attingam de secundo puncto, & ostendam vno aut altero Scripturæ testimonio, bona opera esse ad salutem necessaria. Matth. 3.10. *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur.* Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Rom. 12. 10. *Odientes malum, adhærentes bono. Honore inuicem prænenientes. Orationi instantes. Necessitatibus Sanctorum communicantes. Hospitalitatem sectantes.* Iacob. 2. 24. *Quid prodest, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat?* Et infrà, *fides sine operibus mortua est.* Et iterum. *Videtis quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantùm.* 2. Petr. 1. 10. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis.* Apoc. 2. 5. *Memor esto vnde excideris, & age pœnitentiam, & prima opera fac.*

CAPVT III.

De Iustificatione ex sententia Catholicorum.

QVid Caluinistæ sentiant, dictum est hactenus, & eorum fundamenta euersa sunt. Nunc Catholicorum sententia paucis explicanda est hoc ordine. 1. Quid & quotuplex sit iustificatio. 2. Quid sit prima iustificatio. 3. Quæ dispositiones ad eam requirantur. 4. An prima iustificatio sit gratuita. 5. Quæ sit causa illius formalis. 6. Quæ materialis. 7. Quæ efficiens

& finalis. 8. Quæ meritoria. 9. Quo ordine temporis fiat iustificatio. 10. Quo ordine naturæ fiat. 11. An homo possit esse certus de sua iustificatione. 12. An possit amittere iustitiam semel acquisitam. 13. Quomodo iustitia semel acquisita conseruetur.

QVÆSTIO I.

Quid & quotuplex sit iustificatio?

1. IVstificare in sacra Scriptura tripliciter vsurpatur. Primò, vt sit idem, quod iustum facere, vt Roman. 4. 5. *Credenti in eum, qui iustificat impium.* Vnde Augustinus in Psalm. 30. Conc. 1. *Quid est*, inquit, *qui iustificat impium? Qui facit ex impio iustum.* Et Epist. 120. c. 10. *Credenti in eum qui iustificat impium, id est, qui ex impio facit pium.* Secundò, vt sit idem, quod iustiorem facere, vt Ecclesi. 18. 22. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari.* Et Iacob. 2. 24. *Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantùm.* Et Apocal. 22. 11. *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* Tertiò, vt sit idem, quod declarare seu pronunciare aliquem iustum, vt Prouerb. 17. 15. *Qui iustificat impium, & qui condemnat iustum, abominabilis est vterque apud Deum.*

2. Hinc fit, vt iustificatio sumatur etiam tribus modis. Primò, pro acquisitione iustitiæ. Is enim, quem Deus iustificat, id est, iustum facit, dicitur acquirere iustitiam. Secundò, pro augmento iustitiæ. Cùm enim iustitia latitudinem habeat, is qui semel iustitiam nactus est, potest in ea crescere & proficere. Tertiò, pro declaratione iustitiæ. Nam qui antea suspectus, aut etiam reus erat iniustitiæ, potest pronunciari & declarari tanquam iustus, etiam si iustus non sit.

3. Ex his tribus acceptionibus Catholici sumunt iustificationem primo & secundo modo, nempe pro acquisitione & augmento iustitiæ: Caluinistæ tertio modo, pro declaratione iustitiæ. Hi suprà refutati sunt. Est ergo, quod ad hunc locum attinet, duplex iustificatio ex sententia Catholicorum, prima & secunda. Prima consistit in acquisitione iustitiæ. Secunda in augmento eiusdem. Prima est gratuita, secunda ex meritis bonorum operum. De prima loquitur Paulus Rom. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Et infrà. *Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis.* Et Ephes. 2. 8. *Gratiâ saluati estis per fidem, non ex operibus.* De secunda loquitur Iacobus c. 2. 24. *Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantum.* Hinc patet, Paulum & Iacobum non pugnare inter se, cùm alter negat hominem iustificari ex operibus, alter affirmat. Nam Paulus, qui negat, loquitur de prima iustificatione; Iacobus, qui affirmat, de secunda. Item Paulus de operibus à peccatore, Iacobus de operibus ab homine iusto profectis.

QVÆSTIO II.

Quæ sit prima iustificatio.

1. PRima iustificatio duplex est. Altera, qua quis ex non iusto fit iustus; quo pacto primi parentes in Paradiso, & Angeli in sua creatione iustificati sunt. De hac non agimus. Altera, qua quis ex iniusto fit iustus, quo pacto peccatores iustificantur. Hæc vocatur iustificatio impij, & ad hunc locum pertinet. Potest autem describi hoc modo, *Iustificatio est translatio hominis à statu peccati in statum gratiæ*: vt colligitur ex illa Colos. 1. 13. *Qui eripuit nos de potestate tenebrarum & transtulit in regnum Filij sui.* Et 1. Petr. 2. 24. *Vt peccatis mortui, iustitiæ viuatis.*

2. Hinc patet, iustificationem consistere in his duobus. Primò, in remissione seu expulsione peccati. Secundò, in infusione seu acquisitione iustitiæ. Sicut calefactio, qua quis ex frigido fit calidus, continet duas partes, depulsionem frigoris, & acquisitionem caloris. Et in hoc differt à iustificatione primorum parentum & Angelorum, quæ constabat sola infusione gratiæ, non autem peccati remissione.

3. Caluinistæ dupliciter à nobis dissident. Primò, volunt iustificationem impij consistere in sola peccatorum remissione, non autem in acquisitione iustitiæ, seu interiori renouatione per gratiam sanctificantem. Secundò, per remissionem peccatorum non intelligunt expulsionem eorum, vel abolitionem, sed solam occultationem. Sed suprà refutati sunt.

QVÆSTIO III.

Quæ dispositiones requirantur ad primam iustificationem?

1. CAluinistæ docent requiri solam fidem: Catholici, fidem, timorem, spem, dilectionem, contritionem, propositum vitæ melioris, & obseruationis mandatorum Dei. Concil. Trid. sess. 6. cap. 6. Hoc probant ex Scripturis. Heb. 11. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Eccl. 1. 28. *Qui sine timore est, non poterit iustificari.* Prou. 28. 25. *Qui sperat in Domino, sanabitur.* Luc. 7. 47. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Matth. 4. 17. *Pœnitentiam agite.* Ezech. 18. 31. *Facite vobis cor nouũ, & spiritũ nouum.* Idem docent S. Patres.

2. Inter has dispositiones primum locum tenet fides, quæ est fundamentum & radix totius salutis & iustificationis, vt loquitur Conc. Trident. sess. 6. c. 8. Et colligitur ex illo Heb. 11. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere.* Vnde August. lib. de prædest. Sanctorum cap. 7. *Fides prima datur, ex qua cætera impetrantur.* Et serm. 22. de verbis Apostoli: *Domus Dei credendo fundatur, sperando dirigitur, diligendo perficitur.* Eodem sensu Cyrillus Hierosolymitanus catechesi 1. dicit fidem *esse quasi oculum & lampadem ad viam salutis inueniendam.* Et Euseb. Emissenus hom. 2. de symbolo, esse *lumen animæ, ostium vitæ, fundamentum salutis*, Et Chrysosto. hom. de fide, spe, & charitate, esse, *originem iustitiæ.*

3. Hæc autem fides non est illa specialis, quam fingunt Aduersarij, qua quisque credat, se iustum esse, sed est fides Catholica, qua credimus vera esse quæcunque à Deo reuelata sunt. (Concil. Trident. sess. 6. c. 6.) Inter cætera hæc duo sunt reuelata. *Alterum*, quod Deus sit iustus & seuerus in vindicandis & puniendis peccatis. *Alterum*, quod iisdem remittendis sit etiam benignus & misericors, eoque fine miserit Filium suum vnigenitum Christum Saluatorem, vt suâ morte à peccatis nos liberaret, & in sortem filiorum Dei assereret. Ex fide prioris articuli oritur. *Timor* diuini iudicij, & pœnarum infernalium, quo animus peccatoris vtiliter concutitur, & ad emendationem excitatur. Ex fide posterioris nascitur *Spes* diuinæ misericordiæ, & remissionis peccatorum per merita Christi Redemptoris. Ex hac spe consequitur. *Amor* erga Deum, qui tam misericors & benignus est, & simul *odium* seu *detestatio* peccati, quod nos à tam benigno Deo auertit: cui annexum est propositum vitæ melioris & obseruationis mandatorum Dei. His positis, immediatè sequitur iustificatio, id est, infusio gratiæ sanctificantis, & remissio peccatorum.

4. Quod autem hæ dispositiones reipsâ conferant ad iustificationem & remissionem peccatorum, apertè constat in Scripturis. Rom. 3. 28. *Arbitramur iustificari hominem per fidem.* Ecclesi. 1. 17. *Timor Domini expellit peccatum.* Rom. 8. 24. *Spe salui facti sumus.* Luc. 7. 47. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ezech. 18. 21. *Si impius egerit pœnitentiam, & custodierit omnia præcepta mea, vita viuet, & non morietur.*

5. Nec mirum. Non enim sunt actiones merè naturales, quæ solis nostris viribus efficiantur, sic enim nul-

iam vim haberent ad iustificandum, sed supernaturales, quæ ab homine elici non possunt sine gratia Dei excitante & adiuuante. Io. 6. 44. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum.* Et cap. 15. 5. *Sine me nihil potestis facere.* 2. Cor. 3. 5. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est.* Vide Augustinum lib. de prædestinatione Sanctorum, & Conc. Trid. sess. 6. c. 5.

6. Porrò, hæ dispositiones non requiruntur ex natura rei, quasi gratia sanctificans & remissio peccatorum non possit homini conferri, nisi per supradictos actus præparato & disposito, sed tantùm ex ordinatione & voluntate Dei. Prior pars patet in infantibus, quibus in Baptismo remittitur peccatum originale, & infunditur gratia sanctificans, sine vlla præuia dispositione. Posterior patet in adultis, qui neutrum consequuntur, nisi priùs sint dispositi, idque ex præcepto & beneplacito Dei.

QVÆSTIO IV.

An prima iustificatio sit gratuita?

1. Dixi ad iustificationem requiri quædam præuia opera, nempe fidei, timoris, spei, dilectionis, pœnitentiæ & propositi melioris vitæ. Nunc quæritur, an per hæc opera non solùm disponamur, sed etiam mereamur primam iustificationem, an verò iis positis adhuc gratuita sit iustificatio?

2. Aduersarij strenuè hic mentiuntur. Asserunt nos docere, nostris nos operibus iustificari, id est, iustificationem mereri. Non id docemus. Fatemur quidem cum Apostolo, secundam iustificationem, id est, augmentum iustitiæ, conferri nobis à Deo propter bona opera, quibus id meremur: sed negamus primam iustificationem esse in nostris meritis. Imò constanter tenemus, dispositiones illas, quæ præcedunt iustificationem, tametsi bona opera sint, partim à Spiritus sancti gratia, partim à libero arbitrio, tanquam à duabus causis producta; non tamen mereri primam gratiam iustificantem & peccatorum remissionem, eo quòd fiant ab homine nondum iustificato, sed in statu peccati adhuc existente. Et consequenter asserimus, primam iustificationē esse merè gratuitam, nec vllo modo deberi nobis ex iustitia, tametsi supradictæ dispositiones præcesserint.

3. Sic expressè docet Concilium Trident. sess. 6. cap. 8. his verbis: *Nihil eorum quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Et D. Thom. 1. 2. quæst. 114. art. 5. *Nullus potest sibi mereri primam gratiam.* Et art. 7. *Nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.* Et hic est consensus omnium Catholicorum, vt proinde mirum sit, aduersarios potuisse esse tam impudentes, vt contrarium nobis imponerent.

4. Idem clarè docet Scriptura Rom. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Et cap. 11. 9. *Si autem gratia, iam non ex operibus: alioqui gratia iam non est gratia.* Ephe. 2. 8. *Gratia enim saluati estis per fidem, non ex operibus.* Vide D. Augustin. epist. 105. & alibi. Nec opus est plures citare in re manifesta.

QVÆSTIO V.

Quæ sit formalis causa iustificationis.

1. In iustificatione sunt duo effectus formales, vt ex dictis patet: Alter sanctificatio interioris hominis: alter expulsio peccati. Quæritur, quæ sit causa horum effectuum, id est, quæ sit illa forma, quæ hominem sanctificat, & peccatum ab eo expellit? Catholici docent esse iustitiam inhærentem, seu gratiam habitualem, de qua cap. 1. actum est. Sed tria controuerti solent. 1. An sola gratia habitualis per se sufficiat ad posteriorem effectum, nempe ad expellendum peccatum. 2. An etiam contritio & dilectio Dei super omnia possit hoc præstare. 3. An sola Dei condonatio ad eundem effectum sufficiens sit. Singula seorsim discutiam.

An sola gratia habitualis per se sufficiat ad tollendum peccatum mortale?

1. Prima opinio est, solam gratiam non sufficere, sed vlterius requiri fauorem & liberalem Dei condonationem, ac proinde fieri posse, vt gratia habitualis sit simul in eodem homine cum peccato mortali, si Deus nolit illud condonare. Hæc opinio dupliciter defendi solet. *Primò*, asserendo gratiam habitualem esse quandam qualitatem, quæ ex natura sua non habeat vim sanctificandi, aut expellendi peccatum, sed ex libera Dei voluntate. Itaque fieri posse, vt homo per infusionem huius qualitatis, nec iustus sit, nec peccata illi remittantur. Ita Scotus, Gabriel, Ocham, & alij apud Vasquez disp. 204. c. 1. asserentes gratiam in hac re similem esse monetæ. Sicut enim moneta, quamuis in se habeat metallum, non tamen habet valorem, nisi per extrinsecam Principis impositionē: sic etiam gratia habitualis, inquiunt, est quædam qualitas, quæ nō ex se & natura sua, sed ex sola Dei volūtate habet valorem Sanctitatis & vim expellendi peccata. Hinc cōsequenter docent. 1. gratiā augeri posse in ratione gratiæ, etiamsi non augeatur in ratione qualitatis: sicut moneta quoad valorem augeri potest à Principe, licèt nihil metalli accedat. 2. gratiam, vt habet rationem qualitatis, non pugnare cum peccato mortali, sed solùm, vt habet rationem gratiæ & sanctitatis. 3. rationem qualitatis positā esse in entitate physica & reali, rationem gratiæ in æstimatione morali. 4. hanc æstimationem in eo consistere, quòd homo habens talem qualitatem, habeatur iustus apud Deum, & ad vitam æternam acceptetur.

3. Alio modo defendi solet hæc opinio, asserendo gratiam habitualem esse quidem veram iustitiam & sanctitatem, quæ ex natura sua constituat hominem iustum & sanctum, non tamen ex se sufficientem esse ad tollenda peccata, nisi accedat libera Dei condonatio. Itaque seclusâ condonatione, fieri posse, vt idem homo sit iustus & gratus Deo, & simul maneat in peccato mortali: sicut fieri potest, vt idem sit simul calidus & frigidus. Gratiam enim non egere fauore Dei, vt sit iustitia, & constituat nos formaliter iustos, sed vt expellat peccatum. Vnde sicut calor habet duos effectus formales, vnum primarium, qui est, *facere calidum*; alterum secundarium, qui est, *expellere frigus*: sic etiam gratiam habere duos effectus formales; vnum primarium, nempe, *facere iustum & Deo gratum*; alterum secundarium, nempe, *expellere peccatum*. Rursum, sicut fieri potest, vt calor faciat subiectum calidum, & non expellat frigus: sic fieri posse, vt gratia faciat gratum Deo, & non expellat peccatum.

4. Hæc opinio sic explicata probatur. *Primò*, quia nulla apparet contradictio, si dicamus gratiam & peccatum esse simul in eodem. Nam calor & frigus non minùs inter se pugnant, quàm peccatum & gratia. At non implicat, calorem & frigus esse simul in eodem: ergo nec peccatum & gratiam. *Secundò*, gratia potest consistere cum peccato actuali: ergo etiam cum habituali, cùm sit par ratio. Antecedens patet, quia gratia non tollitur ab homine, nisi per subtractionem influxus diuini, quo conseruatur: sed Deus non cogitur subtrahere suum influxum, quando quis peccat actu: ergo gratia potest cōseruari cū peccato actuali. *Tertiò*, nullum videtur esse genus oppositionis inter peccatum & gratiam. Non enim opponuntur contrariè, quia peccatum nō est aliquid absolutum & positiuum. Nec relatiuè, quia gratia est forma absoluta. Nec priuatiuè, quia macula peccati in statu puræ naturæ, non

est priuatio gratiæ. Nec contradictoriè, quia peccatū non est pura negatio. *Quartò*, offensa peccati est aliquid morale ergo debet expelli per aliquid morale. At non datur aliquid morale per quod expelli possit, nisi condonatio Dei: ergo per illam expelli debet. *Quintò*, offensa Dei est infinita: ergo non potest sufficienter tolli per gratiam habitualem, quæ est finita: ergo opus est liberali Dei condonatione.

5. Secunda opinio est, solam gratiam non sufficere ad tollendum peccatum mortale, sed vlteriùs requiri actum contritionis. Ita Dominicus Sotus in 4.d.15.q.1.art.24. cui fauet D.Thom.3.p.q.86.art.2. vbi dicit impossibile esse, remitti alicui peccatum mortale sine contritione. Ratio est, quia sicut peccatum non potest committi, nisi per liberum actum voluntatis, ita non potest tolli, nisi per liberam retractationem illius actus. Hoc sensu videtur dixisse Conc. Trid. sess. 6.c.7. hominem iustificari *per voluntariam susceptionem donorum gratiæ*. Quasi sola susceptio donorum gratiæ non sufficiat, nisi accedat actus contritionis, quo illa susceptio fiat volūtaria. Nec obstat, quod eiusmodi actus non requiratur in paruulis, qui per baptismum iustificantur, quia cùm illi propria voluntate non peccarint, non egent retractatione propriæ voluntatis. In adultis est alia ratio.

6. Antequam resoluatur hæc quæstio, repetendum est, quod suprà dixi, post actum peccati mortalis, qui transit, tria manere per modum habitus. 1. maculam animæ. 2. iniuriam Deo factam. 3. offensam seu inimicitiam Dei. *Macula* est quædam fœditas seu turpitudo à qua quis verè dicitur maculatus, immundus, sordidus, inquinatus. Hæc macula duplex est. Vna consistit in habituali auersione à Deo, quæ relinquitur ex actu peccati præterito, non retractato, sed moraliter permanente. Nam sicut homo per actum peccati mortalis actualiter auertit se à Deo, ita transacto actu censetur habitualiter manere auersus, quandiu iterum non cōuertitur ad Deum. Altera consistit in priuatione gratiæ. Nam homo per actum peccati mortalis non tantùm auertit se à Deo, sed etiam priuat se gratiâ & amicitiâ Dei. Quomodo differant hæ duæ maculæ, dictum est tract. 2. cap. 7. qu. 2. Vtrique maculæ annexa est iniuria & offensa. *Iniuria* cōsistit in eo, quod peccator per volūtariam auersionem, & quasi turpem defectionem à Deo, violat ius diuinum, quo obstringitur plus diligere Deum propter infinitam ipsius bonitatem, quàm creaturam. *Offensa*, quæ oritur ex macula & iniuria, consistit in eo quòd peccator partim propter voluntariam auersionem à Deo, partim propter iniuriam illi factam, offendit ipsum Deum, & ex amico inimicus constituitur. Hoc posito, sit.

7. PRIMA CONCLVSIO. Gratia habitualis est vera & integra iustitia ac sanctitas, quæ nos formaliter constituit iustos & sanctos, sine nouo fauore Dei, aut aliquo alio dono superaddito. Patet ex Cōc. Trid. sess. 6. cap. 7 vbi duo definit. *Primò*, formalem causam nostræ iustificationis esse iustitiam inhærentem, *qua verè iusti nominamur & sumus*. Si ergo sumus *verè iusti* per gratiam habitualem, necesse est, gratiam habitualem esse veram iustitiam. *Secundò*, hanc gratiam esse *vnicam causam formalem* nostræ iustificationis. Vnde sequitur, per illam solam nos verè ac formaliter iustos esse, nec opus esse fauore Dei aut contritione, saltem in genere causæ formalis.

8. Dices. Priùs ordine naturæ sumus iusti & grati Deo, quàm habeamus gratiam habitualem: ergo per hanc non sumus formaliter iusti & grati Deo. Antecedens probatur, quia effectus est posterior sua causâ: sed gratia habitualis est effectus diuinæ dilectionis circa nos, cùm Deus sua dilectione sit causa omnium donorum supernaturalium, quæ nobis conferuntur. Ergo priùs est, nos diligi à Deo, quàm habere gratiam habitualem: ergo etiam priùs est nos esse gratos Deo quàm habere hanc gratiam. Ex hac sententia sequitur merita Christi applicari nobis, non solùm in ipsa infusione donorum gratiæ, sed etiam multò ante, nempe in dilectione Dei, quæ est causa infusionis donorum gratiæ. Nā illa dilectio debet fundari in meritis Christi. Respondeo. Hæc sententia fauet Caluinistis. Nam si homo est gratus Deo antequam habeat gratiā habitualem sibi infusam, ergo est gratus per extrinsecum tantùm fauorem, ex imputatione meritorum Christi, quod est Caluinisticum. Nec obstat contrarium argumentum. Nam amor ille, quo Deus vult nobis gratiam habitualem, habet duplicem respectum; vnum ad ipsam gratiam, tanquam bonum, quod nobis vult, & sic vocatur amor concupiscentiæ: alterum ad nos, quibus hoc bonum vult, & sic est amor beneuolentiæ. Porrò hic amor non versatur circa nos, tāquam iustos & sanctos, sed tanquam peccatores, indigentes iustitiâ & sanctitate, vt per eam iusti & sancti efficiamur. Vnde in eo instanti naturæ, quo dilectio Dei prior est suo effectu, id est, gratiâ habituali, non sumus iusti, sed peccatores, quos Deus vult facere iustos per donationem gratiæ habitualis. Dices; In illo instanti diligit nos Deus, ergo sumus dilecti à Deo, ac proinde iusti. Respondeo. In illo instanti diligit nos ad iustitiam, id est, vult nobis dare gratiam, qua iusti efficiamur.

9. SECVNDA CONCLVSIO. Gratia habitualis per se sufficienter tollit maculam peccati mortalis. Probatur 1. ex dictis, quia est vnica formalis causa nostræ iustificationis, vt ex Concilio Tridentino ostensum est. At iustificatio includit duas partiales mutationes, quarum vna cōsistit in sanctificatione interioris hominis: altera in peccatorum remissione, vt docet idem Concilium loco citato: ergo gratia habitualis est vnica formalis causa vtriusq; mutationis: ergo per illam solam non modò sanctificatur homo, sed etiam peccata tolluntur. *Secundò*, si per illam solam non tolluntur, ergo possunt cum illa consistere: ergo si posteà tollantur, hoc fit Solo fauore Dei extrinseco, quod falsum est, vt infrà ostendam. *Tertiò*, duplex est macula peccati, vt dixi. Vna consistit in habituali auersione à Deo: altera in priuatione gratiæ. Vtraque sufficienter tollitur per gratiam. De posteriori patet, quia priuatio gratiæ tollitur per ipsam gratiam, sicut priuatio luminis per ipsum lumen. De priori probatur, quia auersio habitualis, quæ moraliter manet ex actuali auersione non retractata, sufficienter tollitur per habitualem conuersionem: at gratia habitualis est talis conuersio; ergo per illam sufficienter tollitur habitualis auersio.

10. Dices. Præter gratiam habitualem requiritur etiā applicatio meritorū Christi, quia macula peccati non potest tolli sine meritis Christi. Respondeo. Hoc dupliciter potest intelligi. Primò; quòd præter gratiam habitualem requirātur etiam merita Christi in genere causæ formalis. Sic falsum est. Nam sola gratia habitualis est vnica causa formalis nostræ iustificationis, vt ex Tridentino dictum est. Secundò, quòd præter gratiam habitualem, quæ sola sufficit in genere causæ formalis, requirantur etiam merita Christi in alio genere causæ. Sic verum est. Applicatio tamen meritorum sufficienter fit per ipsam gratiæ infusionē, vt ex eodem Tridentino patet. Nam gratia non infunditur nisi propter merita Christi.

11. TERTIA CONCLVSIO. Gratia habitualis non modo sufficienter tollit maculam peccati mortali: sed simul etiam iniuriā & offensam. De iniuria certū est: Nam

Nam illa dupliciter spectari potest. 1. Quatenus est voluntaria & coniuncta cum macula: & sic est iniuria formalis. 2. quatenus desiit esse voluntaria, & coniuncta cum macula: & sic est iniuria tantùm materialis. Igitur, sublata macula, necesse est tolli iniuriam formalem. At macula sufficienter tollitur per gratiam habitualem: ergo & iniuria formalis. Materialis autem tolli non potest, nisi vel per condonationem, vel per sufficientem compensationem. Hæc autem compensatio fit ex applicatione meritorum Christi in ipsa infusione gratiæ. Sublata verò macula & iniuria, necessariò tollitur offensa, quia Deus non offenditur nisi propter maculam & iniuriam.

12. Dices: Ergo gratia, quæ datur ex meritis Christi efficacior est, quàm quæ datur ex sola Dei liberalitate. Nam illa præstat sufficientem compensationem pro iniuria, hæc non item. Respondeo. Verum est gratiam Christi ex ea parte efficaciorem esse. Nihilominus ex altera parte sufficeret etiam gratia secundùm se spectata. Est enim connaturale gratiæ, vt constituat nos filios Dei adoptiuos, & cõsequenter tribuat ius ad vitam æternam obtinendam: ergo eo ipso, quòd Deus dat nobis gratiam, dat simul ius ad vitam æternam, & cõstituit nos filios & hæredes vitæ æternæ, & consequenter non manet in nobis reatus aut obligatio ad pœnam æternam. Hæc enim obligatio non potest naturaliter consistere cum iure hæreditatis. Non enim connaturaliter fieri potest, vt idem sit hæres vitæ æternæ, & simul reus mortis æternæ. Hinc vlterius sequitur, si per gratiam sumus hæredes vitæ æternæ, & liberati ab obligatione pœnæ æternæ, iam non requiri vllam satisfactionem ad illam pœnam compensandam. Sicut enim per gratiam donatur nobis ius vitæ æternæ, ita per eandem condonatur obligatio pœnæ æternæ. In hoc ergo differt gratia Dei secundùm se spectata, à gratia Dei ex meritis Christi concessa, quòd illa per condonationem, hæc etiam per satisfactionem sufficienter tollat iniuriam Deo factam. Illa tamen cõdonatio nõ est extrinseca & superaddita gratiæ, sed ipsi intrinseca & connaturalis, vt dictum est.

13. Qvarta Conclvsio. Gratia habitualis nullo modo potest cõsistere cum peccato mortali, vt colligitur ex illo, 2. Cor. 6. 15. *Quæ conuentio Christi ad Belial?* Et 1. Ioan. 3. 9. *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & nõ potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Vbi Apostolus ostendit, semen Dei, id est, gratiam habitualem, non posse consistere cum peccato. Et probatur *primò*, ex effectibus vtriusque. Nam fieri non potest, vt idem homo simul sit mundus & immundus, simul iustus & iniustus, simul filius Dei, & filius diaboli, simul dignus vitâ æternâ, & dignus morte æternâ, simul innocens & reus: ergo fieri non potest, vt simul habeat in se gratiam & maculam peccati mortalis. Quando enim effectus formales non possunt simul consistere, tunc nec ipsæ formæ possunt consistere. *Secundò*, quia Caluinistæ meritò reprehenduntur à Catholicis, quod dicant peccata non tolli, sed tegi per iustitiã Christi imputatiuam & ita fieri posse, vt idem homo sit peccator in se, & iustus extra se, nempe in Christo. At facilius intelligitur eundem hominem per peccatum inhærens esse peccatorem in se, & per iustitiam alienam esse iustum in alio, quàm per peccatum inhærens esse peccatorem in se, & simul per iustitiam inhærentem esse iustum in se: ergo si illud prius meritò reprehenditur, multò magis hoc posterius reprehendi debet. *Tertiò*, Implicat, peccatum mortale tolli per solam extrinsecam Dei condonationem, vt postea probabo. Hoc autem sequeretur, si dicamus illud posse consistere, cum gratia habituali. Si enim potest cum illa consistere, & postea tollitur, non tollitur nisi per condonationem. *Quartò*, tria sunt in peccato mortali, vt dixi. 1. duplex macula. 2. iniuria. 3. offensa. At fieri non potest, vt gratia consistat cum his tribus in eodem subiecto. De priori macula patet, quia illa nihil aliud est, quàm habitualis auersio à Deo, relictã ex actuali peccato. At gratia est habitualis conuersio ad Deum. Fieri autem non potest, vt anima simul sit habitualiter auersa à Deo, & conuersa ad Deum. Posterior macula est priuatio gratiæ: Hæc etiam non potest consistere cum gratia. Iam iniuria, quæ Deo facta est, necessario tollitur, posita perfecta condonatione vel satisfactione. Hæc autem fit per gratiam ex meritis Christi, vt ostensum est. Deniq; offensa non manet, vbi nulla est macula vel iniuria.

14. Argumenta primæ opinionis soluenda sunt. Ad 1. dico plus pugnare inter se peccatum & gratiam, quàm calorem & frigus, vt partim ostensum est, & partim iam ostendam. Ad 2. nego, gratiam posse consistere cum actuali peccato mortali: Deus enim ratione suæ bonitatis & iustitiæ, non potest conseruare gratiam cum peccato mortali. Nam repugnat ipsius bonitati, amicum & filium adoptiuum odisse. Similiter repugnat iustitiæ, iniustum & æternæ morti obnoxium amare, & hæredem constituere, ita vt simul maneat iniustus, & æternæ morti obnoxius. Ad 3. Varia est oppositio inter peccatum & gratiam. Nam macula peccati, præsertim quæ consistit in priuatione gratiæ, opponitur gratiæ priuatiuè. Altera, quæ consistit in habituali auersione, opponitur illi quasi contrariè. Similiter gratia & offensa contrariè opponuntur. Iniuria & gratia ita se habent, sicut æquale & inæquale. Ad 4. Quamuis peccatum sit aliquid morale, potest tamen tolli per aliquid Physicum. Sicut obligatio vnius hominis erga alium est aliquid morale, & tollitur per Physicum actum voluntatis; quo ille, cui alter est obligatus, vult remittere obligationem. Ad 5. Offensa non infinita, nisi obiectiuè.

15. Ad argumentum secundæ opinionis respondeo, peccatum, quod liberè commissum est, posse tolli per mutationem factam in anima, siue illa mutatio sit voluntaria, siue non sit, modò sit opposita peccato. Concilium Tridentinum loco citato tantùm agit de ordinaria iustificatione adultorum, quæ fit per voluntariam susceptionem donorum gratiæ. In qua tamen susceptione duo spectanda sunt. 1. Ipsa susceptio gratiæ habitualis, præcisè sumpta. 2. Actus liberi arbitrij, (cuiusmodi est actus dilectionis vel contritionis) quo illa susceptio fit voluntaria. Igitur sola gratia habitualis, quæ suscipitur, est vnica & integra forma iustificationis, vt supra ex eodem Concilio dictum est. Actus verò dilectionis vel contritionis, quo forma iustificationis dicitur volũtariè suscipi; est tantum dispositio ad formam illam introducendam. Quod attinet ad D. Thom. interpretes variè explicant ipsius mentem.

An sola contritio seu dilectio Dei super omnia, per se sufficiat ad tollendum peccatum mortale?

16. Ostensum est, solam gratiam habitualem sufficere. Nunc quæritur an sola contritio vel dilectio sufficiat sine gratia habituali? Et per consequens, an sola contritio vel dilectio possit hominem formaliter iustificare? Multi affirmant. Primò, illi, qui dicunt hactenus non esse definitum ab Ecclesia, iustitiam nobis inhærentem esse habitum, non actum. Secundò, qui docent formam iustificantem, qua expellitur peccatum, esse dilectionem charitatis, vt Iansenius in illud, Lucæ 7. 47. *Remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum.* Tertiò, qui dicunt per contritionem condignè satisfieri pro culpa mortali, vt Caietanus, Medina, Tapperus, & alij apud Vasquez, disp. 203.

cap.3. Quartò, qui docent maiorem esse oppositionem inter dilectionem Dei & peccatum, quàm inter gratiam habitualem & peccatum, vt Scotus, Gabriel, Gregorius, & Ocham, apud eundem. Quanquam hi authores simul sentiant, gratiam habitualem ex natura sua non pugnare cum peccato mortali, sed tantùm ex lege Dei ordinaria, vt supra dictum est. Quintò, qui docent hominem de facto quidem iustificari per infusionem gratiæ habitualis, posse tamen sufficienter iustificari per solam contritionem & dilectionem Dei super omnia, si non infunderetur gratia habitualis. Aiunt enim gratiam habitualem prius naturâ infundi, quàm eliciatur actus contritionis & dilectionis; & sic hominem iustificari per gratiam habitualem, prius naturâ, quàm adsit actus contritionis & dilectionis. Quod si hic actus prior esset infusione gratiæ, tunc ex illorum sententia iustificaretur homo per istum actum, & non per gratiā habitualē. Vide Vasquez loco citato.

17. Hæc sententia probatur primò, quia Scriptura tribuit dilectioni sanctitatem animæ & remissionem peccati. Ioan. 14. 23. *Si quis diligit me, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Et 1. Petri 4. 8. *Charitas operit multitudinem peccatorum.* Secundò, quia si quis existens in statu peccati subitò assumeretur ad visionem & amorem beatificum, sine vllo habitu, proculdubio esset beatus, quia beatitudo formalis non consistit in habitu, sed in operatione, vt omnes fatentur: ergo etiam esset sanctus & sine peccato quia beatitudo excludit omne peccatum. Hæc autem sanctitas tribuenda esset amori, non visioni; ergo amor beatificus habet vim sanctificandi. At amor viæ est eiusdem speciei cum amore beatifico: ergo etiam amor viæ habet vim sanctificandi. Tertiò, qui haberet amorem charitatis sine habitu, verè diligeret Deum, vt amicum: ergo vicissim ab eo diligeretur, vt amicus, quia amor natura sua reciprocus est: ergo non esset peccator, sed iustus. Esset autem iustus per actum amoris: ergo hic actus verè iustificat. Quartò, qui iustificatur contritione & dilectione, etiam si iustificetur habitu, aliter iustificatur, quàm si solo habitu iustificaretur. Nam si sola infusione habitus iustificaretur (vt paruuli in Baptismo) & Deus auferret ab illo habitum, auferret omnem iustitiam, vt per se patet, quia tota iustitia consisteret in solo habitu. Si autem præcessisset actus contritionis & dilectionis, & tunc Deus auferret habitum, non auferret omnem iustitiam. Simile est in eo, qui per bona opera crescit in iustitia & sanctitate, is enim maneret iustus, etiamsi Deus ab eo auferret habitum iustitiæ. Vnde patet, actum contritionis & dilectionis conferre alienam sanctitatem & iustitiam, quæ non dependet ab habitu. Quintò, Dilectio Dei super omnia, est potentior ad conuertendum animum ad Deum, quàm voluntas Adami ad auertendum posteros à Deo. Ergo posteri existentes in peccato originali, possunt per solam dilectionem ab eo liberari. Sextò, homo per actum dilectionis formaliter conuertit se ad Deum, à quo tantùm virtualiter fuerat auersus per peccatum: ergo perfectius se conuertit, quàm fuerat auersus; ergo illa conuersio sufficienter tollit auersionem.

18. Alij contra sentiunt peccatum non tolli sufficienter per solam contritionem & dilectionem Dei, sine infusione gratiæ habitualis, vt Andreas de Vega libro septimo in Concilium Tridentinum, cap. 24. & multi recentiores. Probatur primò, quia remissio peccati, in Scriptura promittitur contritioni seu pœnitentiæ, tanquàm distincta quædam gratia à Deo conferenda. Psalm. 50. 19. *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies.* Et Ezech. 18. 21. *Si impius egerit pœnitentiam, omnium iniquitatum quas operatus est, non recordabor.* Secundò, Conc. Trid. sess. 6. c. 6. & 7. definit, contritionem esse dispositionem ad iustificationem & remissionem peccatorum, quam dispositionem ipsa iustificatio consequitur: Ergo per contritionem non formaliter, sed dispositiuè tollitur peccatum. *Tertiò*, idem Conc. c. 7. definit, vnicam esse formalem causam nostræ iustificationis, nempe gratiam habitualem: ergo non potest esse contritio. *Quartò*, effectus formalis non potest esse sine causa formali: sed remissio peccati, seu iustificatio, est effectus formalis gratiæ habitualis: ergo non potest esse sine gratia habituali. *Quintò*, priuatio non potest tolli sine habitu opposito, sicut tenebræ non tolluntur sine lumine: sed peccatum est priuatio gratiæ: ergo non potest tolli sine gratia.

19. Prima Conclusio. Prior macula peccati mortalis, quæ consistit in habituali auersione, relicta ex actu peccati præterito, non retractato, sufficienter tollitur per solum actum contritionis & dilectionis Dei super omnia. Hoc benè probat vltimum argumentum prioris sententiæ: Et confirmatur, quia peccator per actum contritionis sufficienter retractat priorem actum peccati. Et similiter per actum dilectionis Dei super omnia, sufficienter conuertit se ad Deum à quo erat auersus: ergo prior macula sufficienter tollitur. Quæres, An hoc modo sublata priori macula, tollatur etiam iniuria & offensa, quæ tali maculæ respondet; Respondeo. Hoc intelligi potest, vel in statu puræ naturæ, vel in statu gratiæ, in quo nunc sumus. Nam prior macula in vtroque statu locum habet, vt alibi dictum est. Si ergo tolleretur macula in statu puræ naturæ, deberet tolli per naturalem actum contritionis & dilectionis Dei super omnia, qui in tali statu esset possibilis. Atque ita sublata macula, tolleretur quidem iniuria formalis & consequenter offensa, non tamen iniuria materialis, quia per naturalem actum contritionis & dilectionis non fieret sufficiens compensatio pro iniuria Deo facta. Hæc tamen compensatio fieret in statu gratiæ, per supernaturalem actum contritionis & dilectionis, quia per talem actum applicaretur meritum & satisfactio Christi, vt superiùs in simili casu dictum est.

20. Secunda Conclusio. Posterior macula, quæ consistit in priuatione gratiæ habitualis, non potest sufficienter tolli per solum actum contritionis & dilectionis Dei super omnia. Nam priuatio alicuius formæ non potest tolli nisi per præsentiam eiusdem formæ. Cæcitas enim non tollitur nisi per visum, nec tenebræ nisi per lumen: ergo similiter priuatio gratiæ non potest tolli nisi per ipsam gratiam.

21. Dices quid ergo fieret de homine peccatore, qui sine gratia habituali raperetur ad visionē beatificam, vel ad vnionem hypostaticam cum persona diuina? Vel enim in tali casu tolleretur macula peccati, vel non. Si tolleretur, falsa est conclusio: si non tolleretur, posset aliquis simul esse beatus & miser, imò simul Deus & peccator. Resp. In tali casu tolleretur macula peccati, quia tolleretur priuatio gratiæ, quatenus habet rationem maculæ. Aliud enim est carentia vel negatio gratiæ, aliud verò priuatio gratiæ. In tali casu esset carentia gratiæ, vt supponimus, non tamen esset priuatio gratiæ, quia non esset debitū habendi gratiā. Nam debitum habendi gratiam consistit in eo, quod is qui culpabiliter gratiam amisit, iure diuino obligatus sit eam recuperare. Cùm enim homo à Deo creatus sit in statu gratiæ, & eum per peccatum amiserit, manet obligatus, vt redeat ad illum statum, à quo recessit. Potest autem dupliciter redire. Primò, præcisè ad eum statum gratiæ, in quo ante fuit. Secundò, ad meliorem statum, vt v. g. ad statum gloriæ vel vnionis hypostaticæ, Vtroque modo tollitur debitum haben-

di gratiam, & consequenter priuatio gratiæ, quatenus habet rationem maculæ seu peccati.

22. DICES 2. Illud debitum habendi gratiam videtur etiam tolli per actum contritionis & dilectionis Dei super omnia. Ratio est, quia debitum habendi gratiã non obligat hominem, nisi vt se sufficienter disponat ad gratiam: atqui per actum contritionis & dilectionis sufficienter se disponit, ergo per illum actum sufficienter tollitur debitũ. Maior probatur, quia illud debitum nõ obligat hominem ad impossibile. Est autem impossibile, vt plus faciat homo in hoc negotio, quam vt sufficienter se disponat ad infusionẽ gratiæ, cũ ipsa infusio sit supra ipsius vires. Ergo posita sufficienti dispositione cessat obligatio ex parte hominis: ergo etiã cessat ratio maculæ, seu priuationis gratiæ. Respondeo. Hoc est valde probabile, & multi ita sentiunt. Nihilominùs dici potest, debitum habẽdi gratiam dupliciter cõcipi posse. Primò actiuè, vt sit idem quod debitum acquirendi gratiam per propriam actionem. Secundò passiuè, vt sit idem, quod debitum existẽdi in gratia, vel in aliquo statu perfectiori, quomodocunque id fiat. Si ergo priuatio gratię quatenus habet rationem peccati, includeret debitum priori sensu, tunc sufficienter tolleretur per actum contritionis & dilectionis, quia homo præter illum actum nihil potest vlteriùs facere ad habendam gratiam, ac proinde non potest vlterius actiuè obligari. Si autem priuatio gratiæ includit debitũ posteriori sensu, non potest tolli per actum contritionis & dilectionis, sed necessario requiritur infusio gratiæ, vel aliquid præstantius. Est autem probabile, hoc posterius debitum includi in priuatione gratiæ, non illud prius. 1. quia prius nõ potest habere locum in infantibus ante Baptismum. 2. Nec in adultis, qui per solam attritionem iustificantur in Sacramento. Neutri enim satisfaciũt priori debito, quia nec infantes habent vllam actionem propriam, qua aquirant gratiam, nec eiusmodi adulti habent talem actionem, quæ per se sufficiat ad acquirẽdam gratiam. Et tamen constat vtrosq; iustificari in Sacramento, ac proinde non amplius habere priuationem gratiæ, & consequenter nec debitum habendi gratiam, quod in tali priuatione includitur.

23. DICES 3. Priuatio gratiæ, vt sit peccatũ, debet esse voluntaria: At per actum contritionis desinit esse voluntaria: ergo per illum actum desinit esse peccatum. Respondeo. Vt priuatio gratiæ sit peccatum, duo requiruntur & sufficiunt. Primò, vt voluntariè contracta sit per peccatũ actuale, siue proprium, vt in adultis, siue alienum, vt in paruulis. Secundò, vt maneat debitum habendi gratiam. Hoc posito distinguenda est maior propositio. Potest enim dupliciter intelligi. 1. sic; Priuatio gratiæ, vt sit peccatum, debet esse voluntariè cõtracta per peccatum actuale, & tunc vera est, sed minor falsa. Non enim actus contritionis efficit, vt quod factum est, infectum reddatur. 2. sic; Priuatio gratiæ, vt sit peccatum, debet manere voluntaria, & non sufficit voluntariè contractam esse, & tunc falsa est. Hoc patet in paruulis ante Baptismum: Nã in illis priuatio gratiæ habet rationem peccati originalis, & tamen non manet voluntaria, voluntate primi parentis, quia ipse doluit, quod se & suos posteros priuasset iustitia originali, & primum actum peccati per contritionem retractauit. Censetur tamen voluntaria, quia voluntariè per actuale peccatum primi parentis contracta est. Sicut ergo non sufficit paruulis ad tollendum peccatum originale, quod Adamus per actum contritionis retractarit suum peccatum actuale, ita nõ sufficit adultis ad tollendam priuationem gratiæ (quatenus habet rationem peccati) quod desinat esse voluntaria per retractationem.

24. DICES 4. Quando quis per contritionem retractat suum peccatum actuale, tunc tollitur macula prioris generis, quæ consistit in habituali auersione à Deo, vt supra concessum est; ergo etiam tollitur macula posterioris generis, quæ consistit in priuatione gratiæ. Est enim par ratio. Nam ideo tollitur prior macula, quia per retractationem desinit esse voluntaria; atqui enim posterior desinit esse voluntaria: ergo & illa tollitur. Respondeo. Non quæuis retractatio sufficit ad tollendam maculam, vt patet in actu attritionis, qui ex se non potest tollere vllam maculam, siue prioris, siue posterioris generis, vt omnes fatentur. Imo, ne quidem maculam peccati venialis. Et tamen per attritionem desinit esse voluntaria. Est ergo hæc regula seruanda: Quando retractatio tam est efficax, vt restituat hominem in priorem statum, ex quo per peccatum excidit, tunc tollit maculam peccati: aliàs nõ tollit. Retractatio, quæ fit per solam attritionem, nunquam restituit hominem in priorem statum. Retractatio autem, quæ fit per contritionem & dilectionem Dei super omnia, in vno casu id præstat, in altero non item. Quando enim homo contraxit maculam prioris generis tãtùm, tũc potest restitui in priorem statum per contritionem & dilectionem. Nã per illum actum tam perfectè conuertit se ad Deũ actualiter, quàm anteà conuersus erat. Quando autem cõtraxit maculam posterioris generis, nempe priuationem gratiæ, non potest restitui in priorem statum per solum actũ contritionis & dilectionis, quia per illum actum pręcisè nõ recuperat gratiam quam amiserat?

25. DICES 5. Quid ergo fieret de homine, qui haberet actum contritionis & dilectionis, & tamen Deus non infunderet illi gratiam? Vel enim esset iustus, vel peccator. Si iustus: ergo infusio gratiæ non requiritur ad tollendum peccatum, quod est contra dicta. Si peccator, quomodo simul est coniunctus Deo per veram dilectionem? Resp. Esset quidem dispositus ad iustitiam, non tamen formaliter iustus, quia adhuc esset priuatus gratia. Et perinde se haberet sicut pauper, qui semel à Rege adoptatus in filium, sua culpa offendisset Regem, & ab illo excidisset, & postea vellet placare Regem, & ad priorem statum redire. Nam in tali casu fieri posset, vt pauper doleret se peccasse, & Regem diligeret, & tamen à Rege non reciperetur in pristinum adoptionis statum. Idem est in nostro casu. Posset homo dolere de peccato, & diligere Deum super omnia, non tamen admitti ad statum adoptionis, in quo anteà fuerat.

Quæres, an talis damnaretur? Respondeo. Priuaretur visione Dei, sicut infantes non baptisati, non tamet afficeretur pœnâ sensus, nisi quod doleret se amisisse beatitudinem.

An peccatum mortale tolli possit per solam condonationem Dei nullâ factâ reali mutatione in peccatore?

26. Aliqui affirmant cum Scoto & Gabriele. 1. Quia reatus pœnæ potest tolli per solam condonationem, ergo & reatus culpæ. 2. Deus est supremus Dominus: ergo potest remittere iniuriam sibi factam, prout ipsi placuerit. 3. Vnus homo potest alteri condonare iniuriam vel offensam, sine physica mutatione in eo cui fit condonatio: ergo & Deus homini. 4. Macula non est aliquid physicum, sed morale; ergo tolli potest per solam mutationem moralem. 5. Deus potest homini remittere debitum seu obligationem voti, quo se obstrinxerat, per solã ablationem debiti, quæ est mutatio tantũ moralis. 6. Quidquid Deus potest facere per causam secundam, potest etiam per se facere: sed per causam secundam potest tollere peccatũ: ergo etiam per se, nullâ facta mutatione peccatoris 7. Venialia peccata, quę possunt consistere cum gratia habituali,

tolluntur per solam condonationem, ergo etiam mortalia possunt hoc modo tolli. 8. Deus potest infūdere gratiam peccatori dormienti, & ita expellere ab eo peccatum. Posteà potest iterum auferre gratiam, & tunc manebit homo sine peccato & gratia. Ergo sicut tunc peccatum manet ablatum sine præsenti gratia, ita prius auferri potuit sine præsenti gratia: ac proinde sine vlla Physica mutatione peccatoris.

27. Nota peccatum mortale duobus modis posse remitti vel tolli. Primò perfectè, non solùm tollendo peccatum, sed etiam restituendo hominem in gratiam & amicitiam Dei. Secundò perfectè, tollendo quidem peccatum, non tamen restituendo hominem in pristinum statum gratiæ, sed quasi relinquendo illum in statum puræ naturæ.

28. Hoc posito dicendum est, peccatum neutro modo tolli posse per solam extrinsecam Dei condonationem, sine Physica mutatione peccatoris. Probatur. *Primò*, quia quod immediatè non pendet à voluntate Dei, hoc sola Dei voluntate tolli non potest: sed peccatum mortale nō pēdet immediatè à voluntate Dei, sed à sola voluntate peccatoris, ergo sola Dei volūtate tolli non potest. Et confirmatur, quia quandiu perseuerat adæquata causa alicuius effectus, ita vt nullo modo mutetur, tamdiu manet effectus: sed adæquata causa peccati est voluntas peccatoris: ergo quandiu illa non mutatur, tandiu manet peccatum. *Secundò*, certum est, peccatum actuale non posse tolli sola Dei voluntate, nisi volūtas peccatoris cesset ab actu peccati: ergo nec macula relicta ex peccato actuali potest tolli sola Dei volūtate. Est enim par ratio. Nam ideo actuale non tollitur sola Dei volūtate, quia immediatè non pendet à Dei voluntate, sed à voluntate peccatoris. At idem est de macula. *Tertiò*, moralis mutatio videtur fauere Caluinistis, qui dicūt peccata remitti per hoc solùm, quia Deus nō imputat. *Quartò*, tria sūt in peccato mortali, macula, offensa & iniuria Deo facta. Macula, quæ consistit in voluntaria auersione à Deo, non retractata, non potest tolli, nisi auersio retractetur. Hæc autem nō potest retractari sine mutatione peccatoris. Altera macula, quæ consistit in priuatione gratiæ, non potest tolli, nisi vel infundatur gratia, vel cesset debitū habendi gratiam. Hoc autem debitum non cessat in homine, quia propria volūtate illud contraxit nisi mutetur voluntas. Porrò, offensa non potest cessare, quandiu macula non cessat. Est enim impossibile, vt Deus non oderit peccatum, quandiu est. Denique tametsi iniuria materialis condonari possit, non tamen formalis, manente maculâ.

29. Ad argumenta contraria sic respondeo. Ad 1. Reatus pœnæ non potest tolli, nisi sublata culpa. Potest quidem Deus condonare ipsam pœnam, sed non potest tollere reatum seu dignitatem pœnæ, manente culpâ. Ad 2. Potest Deus condonare iniuriam materialem, non tamen formalem, nisi sublata culpa. Ad 3. Quando vnus homo condonat alteri offensam, semper fit realis mutatio, vel in solo condonante, vel in vtroque. Ad 4. Sicut maculam contrahimus per mutationem realem, ita tollitur per mutationem realem. Ad 5. Debitum voti non aufertur, nisi is, qui tenetur voto intelligat hanc esse voluntatem Dei, & sic iudicet se non teneri, quod fit per mutationem Physicam. Ad 6. Quidquid potest Deus facere per causam secūdam efficientem, potest facere per se ipsum, exceptis actibus vitalibus. Quidquid autem potest facere per causam secundā in genere causæ formalis, non potest facere per seipsum. Non enim potest parietem facere album sine albedine. Ad 7. Peccata venialia non tolluntur sola Dei volūtate, sed contritione peccatoris, vel simili aliqua mutatione. Ad 8. Deus potest facere, vt peccatum, quod semel ablatum est per gratiam, maneat ablatum sine gratia, non tamen, vt reipsa auferatur sine gratia, aut aliqua mutatione peccatoris.

QVÆSTIO VI.

Quæ sit materialis causa iustificationis?

1. Constat gratiam iustificantem, quæ est forma iustificationis, vt dixi, existere in anima hominis iusti, tanquam in subiecto. At quæstio est, an anima, sicut est subiectum, sic etiam sit causa materialis respectu gratiæ inhærentis? Vel, quod eodem recidit, an gratia educatur de potentia animæ, an per simplicem creationem producatur. Hoc posterius nonnulli amplexi sunt. Nam cum gratia sit donum supernaturale, nū videtur posse educi de naturali potentia animæ. Hinc ponunt duas actiones circa gratiam: alteram, qua ipsa producitur à Deo per creationem: alteram, qua vnitur animæ, tanquam subiecto. Quod declarant exemplo animæ rationalis, quæ vnâ actione à Deo creatur, alterâ corpori vnitur.

2. Sed rectiùs sentiunt alij, gratiam educi de potētia animæ, non quidem naturali, sed, vt vocant, obedientiali. Cùm enim gratia sit accidens, natura sua habet esse dependens à subiecto: ergo recipit suum esse per actionem dependentem à subiecto: ergo non creatur. Nec est simile de animâ. Hęc enim est forma substantialis & per se subsistens, quæ etiam separata à corpore potest vi suâ existere in rerum natura. Hoc de gratia dici nequit. Imò hinc apertè conuincitur, gratiam non alia actione produci, & alia subiecto vniri, alioqui cessante hac vnione, posset adhuc subsistere, sicut anima rationalis, quod falsum est.

QVÆSTIO VII.

Quæ sit causa finalis & efficiens iustificationis?

1. Finis iustificationis impij est triplex. 1. Salus & fœlicitas eius qui iustificatur. 2. Gloria Christi hominis. 3. Honor Dei. Nam gratia, quæ cōfertur in iustificatione, proximè tendit ad salutem & fœlicitatem nostram consequendam; deinde ad Christi merita illustranda, denique ad Dei Optimi Maximi gloriam manifestandam. Vide Conc. Trid. sess. 6. c. 7. De primo fine intelligitur illud Rom. 6. 22. *Nunc verò liberati à peccato, serui autem facti Deo, habetis fructum vestrū in sanctificationem, finem verò, vitam æternam.* De secundo, illud Eph. 1. 5. *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum, in ipsum.* De tertio, illud Isai. 43. 7. *Omnem, qui inuocat nomen meum, in gloriā meam creaui eum.*

2. Causa efficiens, aut est principalis, aut instrumentaria, vt suppono ex Philosophia. Principalis causa iustificationis est solus Deus, vt habet Conc. Trid. loco citato. Et constat ex Scripturis, Is. 43. 25. *Ego sū, ego sū ipse qui deleo iniquitates tuas.* Rom. 3. 30. *Vnus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem.* Vide Augustinum in illud Psalm. 118. *Feci iudicium & iustitiam*, vbi ait, Deum iustitiā in nobis operari sine nobis. Ratio est, quia si aliqua creatura posset iustificare & peccata remittere, tanquam causa principalis, quid necesse erat, vnigenitum Dei filium in hunc mundum venire, vt peccatum aboleret.

3. Inter causas instrumentales iustificationis, solent duæ potissimum numerari; nempe *Christi humanitas, & Sacramenta.* Et quidem, si de prima iustificatione sit sermo, qua quis ex impio fit iustus, ordinariè duo tātùm Sacramenta concurrunt, Baptismus & Pœnitentia, quæ ideò vocantur Sacramenta mortuorum, quia suscipiuntur ab impiis (qui secundùm animā mortui sunt) vt iustificentur, & ad vitam animæ redeāt. Reliqua verò, vt Confirmatio, Eucharistia, Ordo, Extrema-vnctio, Matrimonium, sunt instrumenta augmenti iustitiæ, id est, secundæ iustificationis, qua quis ex iusto fit iustior.

4. Quæstio est, an hæc instrumenta Physicè, an tantùm moraliter concurrant ad productionem gratiæ. In vtramque partem sunt magni Authores. Ego iis assentior, qui docent moraliter tantùm concurrere. Ratio est, quia qui dicunt Physicè concurrere, quasdam habent difficultates, quas commodè expedire non possunt, nisi concedant moralem efficientiam, saltem in aliquibus casibus. Quod si hæc conceditur in aliquibus, non video, cur in omnibus concedi non possit. Sed de hoc puncto latius in 3. parte, in Tractatu de Sacramentis in genere.

QVÆSTIO VIII.

Quæ sit causa meritoria iustificationis.

1. AD genus causæ efficientis solet reuocari causa meritoria. Ergo, si agamus de prima iustificatione, qua quis ex impio fit iustus, causa eius meritoria est Christus Dominus, vt habet Concilium Trid. loco citato, & consentiunt aduersarij. Hîc duplex potest esse quæstio. *Vna*, an omnis prima iustificatio sit ex meritis Christi, non solùm qua quis ex impio fit iustus, sed etiam, qua ex non iusto fit iustus? Hoc disputatur propter iustificationem Angelorum, & primorum parentum in statu innocentiæ. *Altera*, an non tantùm iustificatio ipsa, seu donatio gratię iustificantis, quæ fit in tempore, sed etiam præparatio gratiæ quæ facta est ab æterno, sit ex meritis Christi?

2. Hæ quæstiones pendent ex duplici alia. *Prior* est, an Christus fuisset nasciturus, si Adam non peccasset; *Posterior*, an prædestinatio facta sit ante præuisionem peccati Adæ? Vtraque pertinet ad materiam de prædestinatione. Et respondeo paucis. *Primò*, Christum non fuisse nasciturum, si Adam non peccasset, ac proinde gratiam Adæ in statu innocentiæ, & similiter gratiam Angelorum non fuisse ex meritis Christi. *Secundò*, prædestinationem & reprobationem esse factam ex præuisione massæ corruptæ per peccatum originale, ideoque fundatam in meritis Christi Redemptoris. Hæc alibi fusiùs.

3. An præter meritum Christi, requiratur etiam meritum nostrum ad iustificationem, quæri potest propter hæreticos, præsertim Caluinistas. Sed de hac re iam suprà dictum est. Distinguimus enim duplicem iustificationem: alteram primam, qua quis ex impio fit iustus: alteram secundam, qua ex iusto fit iustior. Priorem, quæ semper coniuncta est cum remissione peccatorum negamus cadere sub nostrum meritum; posteriorem asserimus. Vide plura cap. 5. qu. 3. & 4. vbi ex professo agemus de hac re.

QVÆSTIO IX.

Quo ordine temporis fiat prima iustificatio?

1. IN iustificatione spectari possunt hæc tria. 1. *Dispositio.* 2. *infusio gratiæ.* 3. *expulsio peccati.* Est ergo quæstio, an hæc fiant in vno instanti temporis simul? an verò vnum post alterum successiuè? D. Thom. qu. 113. art. 7. docet omnia fieri in eodem instanti. Hoc explicandum est.

2. Et quidem vltima dispositio ad infusionem gratiæ potest esse instantanea, & sine vlla successione. Consistit enim in actu contritionis & dilectionis Dei super omnia. Hic autem actus fit in instanti. Ratio est, quia vt aliqua forma producatur instantaneè, & sine successione, nihil aliud requiritur, quàm vt agens habeat sufficientem vim agendi, & subiectum sit sufficienter dispositum, & ipsa forma, quæ producitur possit esse tota simul. Hæc autem fiunt in proposito. Nā voluntas, quæ subit vicem agentis, habet sufficientem vim producendi, quando excitatur & confortatur à Deo per gratiam præuenientem. Deinde eadem voluntas, quæ simul habet rationem subiecti, sufficienter disposita est ad omnem illum actum, quem ipsa potest elicere. Denique ipse actus potest esse totus simul. Nihil ergo obstat, quominus possit actus ille produci in instanti sine successione.

3. Iam infusio gratiæ potest fieri in eodem instanti, quo fit vltima dispositio. Nam in eodem instanti, quo subiectum est sufficienter dispositum, potest introduci forma, quando neque ex parte ipsius formæ, neque ex parte agentis, requiritur vlla successio. At hîc nulla requiritur. Nam Deus, qui infundit gratiam, est infinitæ virtutis; & gratia, quæ infunditur, est forma spiritualis, quæ potest tota esse simul.

4. Remissio peccati non solùm potest, sed etiam debet fieri in eodem instanti, quo infunditur gratia. Nam gratia ex natura sua repugnat peccato, & cum illo consistere nullo modo potest, vt suprà ostensum est: ergo quo instanti infunditur gratia, necessario expellitur peccatum. 5. Hinc sequitur hæc tria, *vltimam dispositionem, infusionem gratiæ, & remissionem peccati*, posse esse simul in eodem instanti: & cum nihil obstet, quominùs reipsa sint simul, probabile est simul esse, vt affirmat D. Thom. Loquor autem de vltima dispositione, quia certum est, reliquas aliquando pręcedere ordine temporis. Nam sæpe fit vt homo peccator excitatus à Deo, incipiat primùm credere, aut sperare, aut timere, antequam incipiat diligere, vt per se notum est.

QVÆSTIO X.

Quo ordine naturæ fiat prima iustificatio?

1. DIxi, hæc tria, *vltimam dispositionem* (quæ est contritio & dilectio Dei super omnia) *infusionem gratiæ, & expulsionem peccati*, simul fieri in homine, & non vnum post alterum, spectato ordine temporis. Nunc de ordine naturæ seu causalitatis agendum est. De quo extant duæ celebres Scholasticorum opiniones.

2. Aliqui statuunt duos ordines causalitatis: vnum in genere causæ efficientis: alterum in genere causæ materialis. Igitur illa tria, ex eorum sententia, sic ordinanda sunt in genere causæ efficientis. 1. *infusio gratiæ.* 2. *dilectio & contritio.* 3. *remissio peccati.* At in genere causæ materialis sic. 1. *remissio peccati.* 2. *dilectio & contritio.* 3. *infusio gratiæ.* Vnde inferunt actum dilectionis & contritionis dupliciter spectari posse. Primò, in genere causæ efficientis, & sic esse posteriorem infusione gratiæ. Secundò, in genere causæ materialis, & sic esse dispositionem ad gratiam: Quæ sententia putatur esse D. Thomæ quæst. 113. art. 8.

3. Alij plerique, etiam ex Thomistis, aliter sentiunt, nempe, primo loco esse *actum dilectionis & contritionis*; secundò, *infusionem gratiæ habitualis, seu iustificantis*; tertiò, *expulsionem peccati.* Ratio est, quia omnis dispositio ad aliquam formam introducendam, ordine causalitatis prior est, quàm ipsa introductio formæ, alioqui non esset dispositio præuia ad eam introducendam, sed supponeret iam esse introductam, at actus dilectionis & contritionis est dispositio ad introducendam gratiam iustificantem & ad remissionem peccati, vt apertè definitur in Concilio Trid. sess. 6. cap. 7. & sess. 14. cap. 14. Et colligitur ex illo: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ergo actus dilectionis & contritionis, ordine causalitatis prior est infusione gratiæ iustificantis, & remissione peccati. Rursum, causa formalis, ordine causalitatis, prior est effectu formali, vt per se constat. at gratia iustificans est formalis causa remissionis peccati, vt supra ex eodem Concilio ostensum est: ergo prius est, infundi gratiam iustificantem, quam remitti peccatum.

4. Hinc vlterius sequitur, actum contritionis non posse effectiuè procedere à gratia habituali, quod sic

probo, nulla dispositio ad aliquam formam introducendam, potest effectiuè procedere ab eadem forma: At actus contritionis est dispositio ad gratiam iustificantem introducendam: ergo non potest effectiuè ab ea procedere. Et confirmatur, quia Deus promittit se daturum peccatori gratiam iustificantem & remissionem peccati, si habuerit actum contritionis & dilectionis: ergo hic actus non producitur à gratia iustificante. Antecedens patet ex illo, Zachar. 1. 3. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*. Et Ioannis 14. 21. *Qui diligit me diligetur à Patre meo*. Sequela probatur, quia ridiculum esset, si quis ita promitteret. Si tu videris, ego dabo tibi potentiam visiuam, qua videas: si ambulaueris, dabo vim motiuam, qua ambules. Ergo similiter esset ridicula hæc Dei promissio. Si me dilexeris, dabo tibi habitum gratiæ & charitatis, quo me diligas.

5. Hæc sententia facilius intelligitur, quàm præcedens. Pro qua tamen notandum est, actum dilectionis & contritionis dupliciter spectari posse. Primò, quatenus est præuia dispositio ad infusionē gratiæ, & sic effectiuè procedit ab auxilio gratiæ actualis. Secūdò, quatenus simul perseuerat cum gratia iam infusa, & sic dicitur formari per gratiam. Priori modo consideratur, vt est actio hominis peccatoris, qui se disponit ad gratiam: posteriori, vt est actio hominis iam existentis in gratia. Et hoc modo aliqui docent esse meritorium, non quidem primæ gratiæ, sed tamen augmenti gratiæ & primæ gloriæ, vt cap. 5. videbimus.

QVÆSTIO XI.

An homo possit habere certitudinem fidei de sua iustificatione?

1. Affirmant Caluinistæ, quos supra refutaui. Negant Catholici cum Concilio Trident. sess. 6. cap. 9. & can. 13. & 14. Res paucis explicanda est.

2. Certitudo fidei nō habetur, nisi de re diuinitus reuelata. Vnde si Deus alicui reuelaret se ipsi remittere peccata is haberet certitudinem fidei de sua iustificatione, quod cōtigit Magdalenæ, Paralytico, Zachæo, Latroni. Contra, quibus non reuelat, non possunt habere hanc certitudinem. At quis nostrûm est, cui reuelauit?

3. Nec sufficit illa generalis reuelatio; *Qui crediderit, saluus erit*. Hæc enim applicari non potest, nisi eadem certitudine certus sis, te fidem & reliqua necessaria habere. At vbi hoc reuelatum est? Nusquam inuenio.

4. Quod aiunt aduersarij, se sentire & experiri in se motiones Spiritus sancti, nihil est. Primò, quia eiusmodi motiones sunt communes iustis & peccatoribus, Apoc. 3. 20. *Ego sto ad ostium, & pulso*. Secundò, quia non præbent certitudinem fidei, sed experimentalem, quam nos concedimus. Hæc autem certitudo experimentalis multùm distat à certitudine fidei, quia potest illi subesse falsum. Etsi enim certus sim, & falli in eo non possim, quin sentiam me moueri, non tamen certus sum me moueri, vt iustum. Multi enim peccatores à Deo mouentur.

QVÆSTIO XII.

An possit amittere iustitiam semel acquisitam?

1. NOn posse docent Caluinistæ. Nos cum Scriptura, & Concil. Trident. sess. 6. can. 23. & cum Patribus contrarium asserimus. Sufficiat hîc testimonium Augustini lib. de corrept. & gratia cap. 13. vbi ait: *Credendum est, quosdam in fide, quæ per dilectionem operatur, incipere viuere, & aliquandiu fideliter, & iustè viuere, & postea cadere*, &c. Hoc Caluinistæ non credunt.

2. Adde, quosdam speciali Dei dono ac beneficio ita dirigi & custodiri, vt fidem & iustitiam, quam semel à Deo acceperunt, nunquam per peccatum mortale amittant. Hos vocamus confirmatos in gratia; cuiusmodi fuerint B. Maria Virgo, Ioannes Baptista, Apostoli post acceptum Spiritum sanctum, & similes alij.

QVÆSTIO XIII.

Quomodo iustitia semel acquisita conseruetur?

1. CAluinistæ docent sola fide conseruari, fidem autem non posse deficere. Errant in vtroque. Catholica sententia est, conseruari obseruatione mandatorum Dei. Hoc docuit nos Christus, Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*. Et apertiùs Ioan. 15. 10. *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea*. Et vers. 14. *Vos amici mei estis, si feceritis, quæ ego præcipio vobis*.

2. Et ratio est, quia iustitia non perditur nisi per peccatum mortale: at nemo peccat mortaliter, nisi transgressione mandatorum: ergo qui seruat mandata, non peccat mortaliter, ergo nec iustitiam amittit. Huc spectat illud 2. Petri 1. 10. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis, hoc enim facientes non peccabitis aliquando*.

3. At clamant aduersarij, obseruationem mandatorum esse impossibilem. Non ita est. Etsi enim per solas naturæ vires sit impossibilis; tamen per auxilium gratiæ diuinæ, non modo possibilis, sed etiam facilis & iucunda efficitur. Hoc fatetur Dauid, Psal. 118. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilatasti cor meum*. Ecce, cucurrit, non ambulauit viam mandatorum. Vnde ille cursus? quia Deus per gratiam dilatauit cor. Et similiter Apostolus ad Philipp. 4. 3. *Omnia possum in eo, qui me confortat*. q. d. Meis quidem viribus nihil aut parum; at diuino auxilio possum omnia. Propter hoc auxilium dixit Christus. Matth. 11. 30. *Iugum meum suaue est, & onus meum leue*. De hac re plura in sequenti capite.

Epilogus, in quo confertur iustificatio Caluinistica cum Catholica.

1. Exposui sententiam vtriusque partis: Nunc vulgari similitudine rem illustrabo. Est tamen huiusmodi. Sit pauper aliquis, plenus scabie, vlcere, putredine, & vitiosis humoribus. Is medicum adeat, vt sanari possit. Quid porro medicus?

2. Si Catholicè agat, tria præstabit. 1. quasdam dispositiones seu præparationes ad faciliorem morbi curationem præscribet. 2. præbebit illi potionem, non modò medicam, qua corpus purgetur, & sanies abstergatur: sed salutarem & viuificam, qua vires redintegrentur, & pristina sanitas acquiratur. 3. adiunget cautionem, & præseruatiuum, ne iterum in morbum recidat, & sanitatis partæ iacturam faciat. Ita secūdùm Catholicos res habet in iustificatione, seu curatione animi. Peccator, qui animo æger est, plenus putore flagitiorū, sanari à Deo cupit. Deus tria illi præstat. 1. motionem fidei, spei, contritionis, dilectionis, & propositi nouæ vitæ, tanquam dispositiones ad animi curationem præuias. 2. infundit illi gratiā seu iustitiam sanctificantem, qua & peccata tolluntur, & sanitas amissa recuperatur. 3. præscribit illi cautionem, vt deinceps insistat piis operibus, & obseruationi mandatorum, ac seriò prospiciat ne quam adeptus est sanitatem, suo vitio & negligentia deperdat. Hæc apud Catholicos.

3. At si Caluinisticè agat medicus, multò aliter procedet. Nimirum ægroto offeret suam chlamydem nitidam, elegantem, elaboratam. Hortabitur, vt manu eam apprehendat, circumponat, scabiem tegat; ac deinde magna securitate in conspectum sui Principis accedat, quippe qui fœditatem corporis tam eleganti pallio obductam, videre nō possit. Planè sic res se habet in iustificatione Caluinistica. Peccator, qui pro-

pter suorum scelerum horrorem ac turpitudinem in conspectum Dei venire non audet, à Christo medico subsidium petit. Christus offert illi suam iustitiam & satisfactionem, tanquam pretiosam chlamydem. Hortatur, vt fide eam apprehendat, eaque sua flagitia, quasi velo quodam tegat, ac deinde confidenter & audacter in conspectum Dei se sistat, à quo sine dubio innocens ac mundus declarabitur, etiam si reuerà non sit. Hæc apud Caluinistas. Videat nunc pius Lector, quo pacto iustificari velit, Catholicè, an Caluinisticè.

CAPVT III.

De merito bonorum operum ex sententia Caluinistarum.

TRia potissimùm de hac re disputari solent inter Catholicos & Caluinistas. 1. An iusti possint facere aliqua opera, quæ bona sint. 2. an ex præcepto diuino teneantur facere. 3. an si faciant, mereantur aliquid apud Deum. De his tribus punctis sic sentiunt Caluinistæ. *Primò*, Iustos non posse vlla bona opera facere; quia quidquid faciunt, immundum & inquinatum est, propter peccatum originale, quod in ipsis hæret. *Secundò*, nec eos teneri bona opera facere, tum quia nō possunt, vt dictum est, tum etiam, quia soluti sunt ab obligatione legis, quæ præcipit bona opera. *Tertiò*, opera iustorum illo modo esse meritoria apud Deū, nisi æternæ damnationis, quia omnia sunt immunda & inquinata, vt dictum est. *Ex primo*, sequitur legem Dei esse impossibilem, quia impossibile est eam seruare per opera immunda & inquinata. *Ex secundo*, solam fidem sufficere ad salutem, quia opera non sunt necessaria. *Ex tertio*, vitam æternam non dari ex meritis iustorum, sed ex sola Dei voluntate & prædestinatione, supposita tamen fide.

Hæc est breuis resolutio doctrinæ Caluinisticæ de hac materia: ex qua nascuntur hi fructus in animis hominum. 1. Neglectus bonorum operum. Quare? quia persuasum habent, se non posse bene operari, cum omnia ipsorum opera, iuxta Caluinum, sint polluta & inquinata. 2. Contemptus legum diuinarum: Quare? quia si seruari non possunt, frustra in illis seruandis opera collocatur. 3. Licentia peccandi, & omnia flagitia impunè perpetrandi. Quare? quia liberi sumus ab obligatione legis, & illius transgressio fidelibus nō imputatur. 4. Supina quædam securitas, quā quisque putat se certum esse de vita æterna. Quare; quia non acquiritur nostris operibus, sed sponte nobis offertur sine periculo amissionis. Vide Lector, an hi fructus Euangelio conformes sint. Quod magis constabit ex iis, quæ deinceps in refutando Caluino dicturi sumus, Sit ergo.

QVÆSTIO I.

An iusti possint bene operari, & legem implere?

1. CAluinus docet, omnia iustorum opera esse damnabilia, vitiata, inquinata, sordes, meram iniquitatem. Sic enim habet l. 3. Instit. cap. 12. §. 4. *Omnia hominum opera nihil sunt, nisi inquinamenta, & sordes, & quæ iustitia vulgò habetur, ea apud Deum mera est iniquitas.* Et cap. 14. §. 9. *Habemus, ne vnum à sanctis exire opus, quod si in se censeatur, non mereatur iustam opprobrij mercedem.* Et §. 11. *Duobus his fortiter insistendum, nullum vnquam extitisse pij hominis opus, quod si seuero Dei iudicio examinetur, non esset damnabile. Adhæc, si tale aliquod detur (quod possibile homini non est) peccatis tamen, quibus laborare authorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum, gratiam perdere.* Et cap. 15. §. 3. *Nihil ab homine exit quantumuis perfecto, quod non sit aliqua macula inquinatum.*

2. Fundamentum eius est, quia putat peccatum originale manere in hominibus iustis, & eius contagione infici omnia eorum opera. Et quidem, quod illud peccatum in illis maneat, tum alibi fatetur, tum l. 2. Instit. cap. 1. §. 8. his verbis: *Hæc peruersitas nunquam in nobis cessat.* Et lib. 4. cap. 15. §. 10. *Iam perspicuum est, quàm falsum sit, per Baptismum solui nos, & eximi ab originali peccato.* Et in antidoto Concil. Trid. sess. 5. *Manet verè peccatum in nobis, neque per Baptismum extinguitur.* Quod autem omnia iustorum opera ex huius contagione peccati infecta sint, docet l. 2. Instit. capit. 1. §. 9. *Hic tantùm breuiter attingere volui, totum hominem, quasi diluuio à capite ad pedes sic fuisse obrutum, vt nulla pars à peccato sit immunis, ac proinde quicquid ab eo procedit, in peccatum imputari.* Et in antidoto Concilij Trid. sess. 6. cap. 16. *Vitiositas, quæ nobis inhæret, deformat coram Deo, quidquid à nobis operum prodit.*

3. Hoc adeo verum esse ait, vt etiam illa iustorum opera, quæ fiunt ex gratia & instinctu Spiritus sancti, dicat vitiari, & inquinari. Nam in antidoto Concil. Trident. sess. 6. cap. 14. sic loquitur; *Speciosum quidem est quod obtendunt, fluere omnia à Spiritu Christi. Sed vbi absoluta Spiritus sancti virtus reperitur? an non ad mensuram vnicuique distribuitur? Debebant ergo obseruare semper aliquid esse nostræ facis admixtum, quod puritatem illam inficiat.* Et lib. 3. Instit. cap. 15. §. 3. *Tantùm hoc homini assignamus, quod ea ipsa, quæ bona erant, sua impuritate polluit & contaminat.*

4. Hinc refert, legem Dei esse impossibilem, seu mandata Dei non posse seruari, ne quidem à iustis: quia non possunt seruari per opera immunda & inquinata, qualia sunt omnia iustorum opera. Hoc prosequitur li. 2. Instit. c. 7. §. 5. cùm ait: *Quòd autem impossibilem legis obseruationem diximus, id est, paucis verbis explicandum, simul & confirmandum,* &c.

5. Addit, nec Prophetas, nec Patriarchas, nec vllum alium mortalium vnquam fuisse, qui legem obseruarit. In antidoto, Concil. Trid. sess. 6. cap. 12. *Mihi abunde sufficit, neminem extitisse vnquam qui legi Dei satisfecerit, nec vllum posse inueniri.* Et infrà, *Prophetas & Patriarchas, & pios Reges, vtcunque Dei Spiritu adiuuarentur, ferendo legis iugo pares fuisse, negat nec ambiguè pronuntiat, impossibilem fuisse legis obseruationem.*

6. Maximè verò duo mandata ait esse impossibilia: alterum de diligendo Deo ex toto corde: alterum de non concupiscendo. De vtroque sic habet lib. 2. Inst. c. 7. §. 5. *Si ab vltima memoria repetamus, neminem Sanctorum extitisse dico, qui corpore mortis circumdatus, ad eum dilectionis scopum pertigerit, vt ex toto corde & tota mente, ex tota anima, ex tota potentia Deum amaret: neminem rursum, qui non concupiscentia laborarit.*

7. Porrò, si quæras ex Caluino, quare Deus dederit legem, si impossibilis sit & nemo eam seruare possit? Respondet, non ideo dedisse, vt eam seruemus, sed vt per eam veniamus in cognitionem peccati, & nostræ infirmitatis. Hoc fusè explicat li. 2. Inst. c. 5. §. 6. & c. 7. §. 6. Hæc omnia paradoxa sunt, & sacræ Scripturæ, ac antiquis Patribus contraria. Ac primò, fundamentū Caluini, quo reliqua omnia nituntur, manifestè falsum est. Nam peccatum originale verè tollitur in Baptismo, vt ostensum est capite secundo, quæstione prima. Euerso fundamento, cætera corruunt. Attingam tamen singula breuiter.

Non omnia iustorum opera esse peccata mortalia.

8. Ac primò, quod ait, *Omnia iustorum opera esse damnabilia, seu peccata mortalia*, facillimè refelli potest. Primò, ex contrario fundamento. Nam ex fide certum est, in Baptismo & iustificatione tolli omnia peccata, & infundi gratiam seu iustitiam inhærentem,

quæ faciat hominem Deo gratum, amicum, & ab omni contagione mundum ac liberum, vt loco citato probatum est. Hinc contra Caluinum sic argumētor: Sicut ab homine iniusto, immundo, & peccatis obnoxio procedunt opera iniusta, immunda & vitiosa, ita ab homine iusto, mundo, & internis gratiæ donis ornato, procedunt opera iusta, munda, & Deo grata.

9. Huc spectat illud Christi, Matth. 7.18. *Non potest arbor bona malos fructus facere: neque arbor mala bonos fructus facere.* Et Ioan 15. vers. 5. *Ego sum vitis, vos palmites: qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum.* Ex quibus verbis eliciuntur hæc duo argumenta contra Caluinum. *Alterum*, Arbor bona non potest facere malos fructus; sed homo iustus est arbor bona, Psalm. 91.13. Ergo homo iustus non potest facere malos fructus. Quomodo igitur Caluinus docet, omnia ipsius opera esse damnabilia? *Alterum*, Omnis palmes, qui est in fœcunda vite, potest facere bonum fructum: sed Apostoli erant palmites in Christo, tanquam in fœcunda vite: ergo Apostoli poterant facere bonum fructum: ergo falsum est omnia iustorum opera esse fordes, inquinamenta, meram iniquitatem.

10. Potest hoc clarius explicari in hunc modum. Vt palmes ferat fructum, requiruntur & sufficiunt hæc pauca. 1. Vt sit in vite. 2. Vt succum & humorem ab ea trahat. 3. Vt habeat sufficientem solem, à quo excoquatur. 4. Vt nullum sit impedimentum, quo lædi aut impediri possit, cuiusmodi est nimium frigus, gelu, pruina, ventus turbulentior, vermis corrodens, aut aliquid simile. At hæc omnia locum habent in homine iusto. 1. Est in Christo, tanquam in vite. Ioan. 15. 4. *Ego sum vitis, vos palmites: manete in me, & ego in vobis.* 2. Trahit ab illo succum & humorem diuinæ gratiæ. Ioan. 4. 14. *Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* 3. Habet sufficientem calorem, quo excoquatur, Luc. 12. 49. *Ignem veni mittere in terram, & quid volo nisi vt accendatur?* Et cap. 24. 32. *Nonne cor nostrum erat ardens in nobis;* 4. Nullum est impedimentum. Non internum. Rom. 8. 1. *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu, qui non secundùm carnem ambulant.* Nec externum. Rom. 8. 38. *Certus sum, quia neque mors, neque vita, neque Angeli, neque principatus, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separe à charitate Dei, quæ est in Christo Iesu Domino nostro.* Sequitur ergo, nihil deesse homini iusto, quo minùs possit facere bonum fructum.

11. Idem potest demonstrari & hoc modo. Vbicunque sunt sufficientia principia rectæ operationis, ibi potest esse recta & honesta operatio: at in homine iusto sunt sufficientia principia rectæ operationis: ergo in homine iusto potest esse recta operatio. Maior per se nota est. Minor probatur, quia ad rectam operationem sufficiunt hæc tria principia. 1. Intellectus, qui intelligat quid agendum sit, quid fugiendum. 2. Voluntas, quæ amplectatur id, quod ab intellectu tanquam bonum & honestum proponitur. 3. Potentia exterior, quæ exequatur id quod voluntas amplexa est, & exequendum imperauit. Hæc autem sunt in homine iusto. Nam intellectus eius lumine diuinæ fidei illustratus est, vt facillimè possit cognoscere, quid honestati sit consentaneum. Similiter voluntas à Deo excitatur & iuuatur per internam motionem, quæ prompta & robusta efficitur ad desiderandum & amplectendum id, quod recta ratio faciendum dictat. Denique potentiæ exteriores possunt illud exequi. Nihil ergo deest ad bonam & honestam operationem exercendam.

12. Exemplo res fiet clarior. Sit homo iustus, qui audiat, vel legat hęc verba Christi, *Date eleemosynam:* Certè, si fidem habet, facilè aduertet honestum & præclarum opus id esse. Accedat diuina motio, qua cor eius tangatur & exstimuletur, vt velit consentire, & executionem imperare. Posito hoc consensu & imperio, quid impedit, quin si diues sit, & pecunias apud se habeat, possit pauperi porrigere eleemosynam? Et quod hic peccatum, aut vbi? Non in intellectu, qui fide collustratus iudicat & proponit id, quod honestum, laudabile, & Deo beneplacitum est. Nec in voluntate, quæ à Deo mota & corroborata, vult illud ipsum executioni mandare. Nec in manibus, quibus eleemosyna porrigitur, quia obtemperant iusto voluntatis imperio.

13. At, inquiet Caluinus, deest bona intentio. Imò non deest. Cùm enim Deus mouet voluntatem hominis iusti, vt ex vera dilectione præbeat pauperi eleemosynam, & huic motioni ipse acquiescit, sanè non est mala, sed bona intentio. Hinc sumo nouum argumentum contra Caluinum, hoc modo. Quando homo iustus facit aliquod opus, quod à Deo præcipitur & laudatur, & in eo faciendo habet bonam intentionem, tunc certè totum opus bonum, honestum & laudabile est: sed hoc fit, quando ex amore Dei præbet pauperi eleemosynam: ergo tunc facit opus bonum, honestum, & laudabile. Maior patet ex illis Christi verbis, Matth. 6. 22. *Lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*, id est, si intentio tua sit bona, totum opus tuum erit bonum. Minor etiam patet ex eodem capite, vbi reprehendit Pharisæos, quod facerent eleemosynas, quòd orarent, quòd ieiunarent, non bona, sed mala intentione, nempe ad captandam inanem gloriam ex bonis operibus. Contra verò hortatur Apostolos & alios iustos, vt ipsi bona, non mala intentione in iisdem se exerceant: sic enim fore, vt omnia ipsorum opera sint grata coram Deo. *Attendite*, inquit, *ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis, &c.* Et infrà. *Te autem faciente eleemosynam, nesciat manus sinistra tua, quid faciat dextera tua, vt sit eleemosyna tua in abscondito, & Pater tuus qui videt in abscondito, reddet tibi.*

14. Hactenus ex contrario fundamento, Caluini sententiā refutaui. Secundò refelli potest ex iis Scripturæ locis, quia cap. 2. quæst. 4. allata sunt. Tertiò ex variis absurdis, quæ inde sequuntur. Pauca attingam. Ac primo sequitur, hominem per peccatum iustificari, quod sic ostendo. Omnia iustorum opera sunt peccata & mera iniquitas: sed fides est opus iustorum: ergo fides est peccatum & mera iniquitas: at sola fide iustificamur: ergo solo peccato & iniquitate iustificamur: Quis hoc credat? Et tamen admittūt Caluinistę. Secundò sequitur, iustos non debere credere: nam omnia peccata sunt prohibita: at si omnia opera iustorum sunt peccata, etiam opus fidei est peccatum: ergo opus fidei est prohibitum: ergo non licet credere. Tertiò sequitur, Deum præcipere & mandare vt fiant peccata. Præcipit enim & mandat, vt fiant quædam opera à iustis: at omnia illorum opera sunt peccata, teste Caluino. Ergo præcipit fieri quædam peccata. Omitto cætera.

15. Videamus quid Caluinistæ pro se adferant. Primò obiiciunt illud Ecclesiast. 7. 21. *Non est homo iustus in terra qui faciat bonum & non peccet.* Hinc colligunt, iustorum opera non esse bona, sed peccata. Respondeo, illa verba dupliciter intelligi possunt.

Primò nullus est iustus, qui faciat aliquod bonum, & non semper peccet in omnibus suis actibus. Secundò, nullus est iustus, qui semper faciat bonum, & non aliquandò peccet. Prior sensus apertè falsus est, vt ex dictis patet. Posterior potest iterum duobus modis accipi. Primò, non est iustus, qui semper faciat bonum, & non aliquando peccet mortaliter. Hoc falsum est, & contra illud, 1. Ioan. 3. 9. *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit.* Secundò, non est iustus, qui semper faciat bonum, & non aliquando peccet venialiter. Hoc verum est, iuxta illud, Prouerb. 24. 16. *Septies in die cadet iustus, & resurget.*

17. Secundò obiiciunt illud Isaiæ 64. 6. *Et facti sumus vt immundi omnes nos, & quasi pannus menstruatæ vniuersæ iustitiæ nostræ.* In hoc testimonio ponunt victoriam. Sed frustra. Nihil enim ad rem facit. 1. Quia non intelligitur de hominibus iustis, de quibus est nostra quæstio, sed de impiis & sceleratis: nec de omnibus, sed tantùm de Iudæis. 2. Nec de omnibus illorum operibus; sed solùm de sacrificiis & neomeniis, in quibus illi maximè iustitiã suam collocabant: quæ tamen Deus execrabatur, iuxta illud: Isaiæ 1. 13. *Ne offeratis vltra sacrificium frustra: incensum abominatio est mihi,* &c.

Præceptum, non concupisces, seruari posse à iustis.

18. Ostendi contra Caluinum, non omnia iustorum opera esse damnabilia, iniusta, inquinata, sed quædam bona, honesta, laudabilia, Deo grata, præsertim quæ ex Dei gratia facta sunt. Nunc videndum est, an iusti per huiusmodi opera possint legem seruare, necne? Cæterum, quia præcipua difficultas est de duobus præceptis legis, nempè de non concupiscendo; & de diligendo Deo ex toto corde, seruabo hunc ordinem, vt primùm agam de præcepto, *Non concupisces.* Secundò, de altero: *Diliges Deum ex toto corde.* Tertiò, de tota lege Decalogi simul sumpta. Nam si semel ostendero, illa duo in particulari non esse impossibilia, facillimum erit de tota lege idem conuincere.

19. Sit ergo hæc quæstio inter nos & aduersarios, an homines iusti per auxilium gratię Dei possint seruare hoc præceptum Decalogi, *Non concupisces.* Vt intelligatur, quid Caluinistæ, quid Catholici sentiant, tria spectari debent. 1. Concupiscentia in actu primo, seu pronitas quædam ad concupiscendum. 2. Motus concupiscentiæ in actu secundò, præueniens rationem. 3. Consensus, qui à libera voluntate proficiscitur. Hoc proposito, Caluinistæ docent, hæc omnia esse peccata: Et quidem concupiscentiam in actu primo dicunt esse ipsum peccatum originale. Motum verò concupiscentiæ, qui præuenit aduertentiam rationis, & præterea consensum, qui sequitur, esse peccata actualia, & quidem mortifera, contra illud præceptum, *Non concupisces.* Volunt enim hoc præcepto prohiberi non solùm consensum, sed etiam ipsos motus concupiscentiæ consensum præuenientes. Vnde concludunt; præceptum hoc seruari à nobis non posse in hac vita; quia non possumus vitare motus concupiscentiæ, qui hoc præcepto prohibentur. Sed errant.

20. Catholici contra docent. 1. Concupiscentiam in actu primo non esse peccatum originale, sed naturalem quandam pronitatem, seu inclinationem, quæ per se culpabilis non sit. 2. Motus concupiscentiæ rationem præuenientes non esse peccata, nec prohiberi hoc præcepto, *Non concupisces,* sed solum consensum. Hinc inferunt, præceptum hoc non esse impossibile, sed posse seruari à iustis per gratiam Dei, cùm nihil aliud illo prohibeatur, quàm liber consensus, qui liberè vitari potest. Hæc singula paucis confirmanda sunt.

21. Ac primò, quod concupiscentia in actu primo non sit peccatum originale, euidenter conuincitur hoc syllogismo; Peccatum originale tollitur per Baptismum: concupiscentia non tollitur; ergo concupiscentia non est peccatum originale. Maior fusè probata est cap. 2. quæst. 1. & alibi. Minor patet experientia. Nec opus est hic hærere: solùm nota per concupiscentiam intelligi non solùm pronitatem & inclinationem, quæ est in appetitu sensitiuo, tam irascibili, quam concupiscibili, sed etiam illam, quæ est in intellectu & voluntate. Nam hæ quatuor potentiæ, voluntas, intellectus, & vterque appetitus, natura sua pronæ sunt ad quosdam motus inordinatos, & rectæ rationi repugnantes, vt verbi gratia: Intellectus ad iudicia falsa & erronea: Voluntas ad odium, inuidiam, desperationem: Appetitus sensitiuus ad carnalia & terrena desideria. Hæc ergo pronitas istarum potentiarum, seu naturalis inclinatio, vocari solet communi nomine concupiscentia in actu primo. Hanc formaliter negamus esse peccatum originale, propter rationem allatam. Quid ergo est? inquis, Dicam, est quædam imperfectio, quæ homini in puris naturalibus condito esset naturalis, post lapsum verò est pœna seu effectus peccati primi parentis: & à Theologis solet vocari morbus seu languor naturę, infirmitas, fomes peccati, fons tentationum, vis appetendi immoderata. Apostolus nunc peccatum, nunc legem membrorum vocat. Non quod ipsa per se peccatum sit, sed quia est effectus & causa peccati, vt explicat. D. Augustinus l. 1. de nuptiis & concupiscentia, cap. 23. & l. 1. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 13. & alibi.

22. Iam verò quod motus concupiscentiæ rationem præuenientes non sint peccata mortalia, nec prohibeantur illo præcepto, *Non concupisces,* sed solus consensus, facilè probari potest. Nam ipsa Scriptura sic interpretatur. Quod enim vno loco dicit, *Non concupisces,* alibi explicat, Ecclesiastici 5. 2. *Ne sequaris in fortitudine tua concupiscentiam cordis tui.* Et cap. 18. 30. *Post concupiscentias tuas non eas.* Et Roman. 6. 18. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, vt obediatis concupiscentiis eius.* Certè in his locis sermo est de consensu.

23. Idem frequenter docet August. præsertim. lib. 1. de nuptiis & concup. cap. 23. cùm ait: *Nam ipsa quidem concupiscentia iam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad licita opera non consentitur.* Et in expositionē quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos, expositione 17. *Non enim in ipso desiderio prauo, sed in nostra consensione peccamus.* Et lib. 5. contra Iulianum, cap. 3. *Aliud est habere mala desideria carnis, aliud tradi eis consentiendò,* &c. lib. 10. de ciuitate Dei cap. 25. *Quod si concupiscentialis obedientia absque culpa est in corpore dormientis, quantò magis absque culpa in corpore non consentientis?* Ex his & similibus locis apertē patet, motus concupiscentiæ ex sententia Augustini non esse peccata, nisi accedente liberò hominis consensu, ac proinde non prohiberi illo præcepto: *Non concupisces*, nisi solum consensum. Et hanc esse mentem illius fatetur Caluinus lib. 3. Instit. cap. 1. §. 10.

24. Accedunt duo efficacissima argumenta. Primum est. Deus suò præcepto non obligat nos ad id, quod non est in nostra potestate: sed non est in nostra potestate vitare motus concupiscentiæ rationem præuenientes: Ergo Deus suo præcepto non obligat nos ad eos vitandos. Minor per se nota est. Maior probatur; quia esset stulta & crudelis obligatio. An non stultum

est, obligare illum ad id præstandum, quod præstare non potest? An non crudele, punire illum, quia non præstiterit, quod præstare non potuit? Perinde est, ac si famulo tuo imperes, vt non esuriat, non sitiat, non frigeat, non caleat: & nisi obtemperet, crucem ac supplicium intentes.

25. Alterum est. Id, quod homini in puris naturalibus constituto esset connaturale, & sine culpa, non potest in nobis esse culpabile, nisi aliunde fiat tale; sed motus rationem præuenientes essent homini in puris naturalibus cõstituto connaturales, & sine culpa: ergo in nobis non possunt esse culpabiles, nisi aliunde fiant tales. Maior est euidens. Minor probatur, quia si homo crearetur à Deo in puris naturalibus, procul dubio constaret duabus partibus repugnantibus, spiritu & carne, & haberet duos appetitus contrarios, rationalem & sensitiuum: ergo naturaliter haberet quosdam motus repugnantes rationi. Hi autem non essent peccata in tali homine. Cur ergo in nobis sint, nisi aliunde fiant tales? Aliunde non fiunt nisi per liberum consensum, præsertim in homine renato: ergo solus consensus est qui culpam habet, & prohibetur illo præcepto, *Non concupisces*.

26. Obiicit Caluinus. In duobus illis Decalogi præceptis: *Non mœchaberis*, &, *Non furtum facies*, prohibitus fuit consensus in concupiscentiam vxoris & rei alienæ: ergo in hoc præcepto, quod in eodem Decalogo sequitur, *Non concupisces*, prohibetur motus concupiscentiæ sine consensu, alioquin idem bis prohiberetur. Respondeo: In prioribus duobus prohibitum fuit adulterium & furtum, quod externo opere committitur: in alio, quod solo consensu perficitur. Voluit enim Deus significare, non solùm peccari externo opere, sed etiam interno consensu, contra diuinam legem. Hoc disertè explicat Christus, Matth. 5. 22. *Audistis, quia dictum est antiquis: Non occides. Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio.* Et infrà, vers. 28. *Audistis, quia dictum est antiquis: Non mœchaberis: Ego autem dico vobis, quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo.* Hinc colligi potest differentia inter legem diuinam & humanam, quod hæc circa externa tantum, illa etiam circa interna versetur. Et ratio est, quia solus Deus penetrat internas hominum cogitationes, Apocalyp. 2. 13. *Ego sum scrutans renes & corda.*

27. Ex dictis colligo contra Caluinistas, hoc præceptum, *Non concupisces*, seruari posse in hac vitâ ab homine iusto. Non enim illo prohibetur motus concupiscentiæ rationem præueniens, qui vitari nequit, sed consensus voluntatis qui est in nostra potestate. Idem conuincitur ex illo Sapien. cap. 28. 21. *Et vt sciui, quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det, adij Dominum, & deprecatus sum illum.* Quasi dicat: Scio Domine, quod quando insurgunt in me motus concupiscentiæ, non possim iis resistere, & continens esse, nisi tua gratia me adiuuet. Supponit ergo posse aliquem esse continentem, & resistere illis motibus vt non cõsentiat, si adsit Dei gratia. Eodem spectat illud Apostoli 2. Corinth. 12. 7. *Datus est mihi stimulus carnis meæ Angelus Sathanæ, vt me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogaui, vt discederet à me: & dixit mihi, sufficit tibi gratia mea.*

28. Obiici solet authoritas Augustini lib. 1. de nuptiis & concupis. cap. 23. vbi ait: *Vt si non fit quod scriptum est, Non concupisces, saltem fiat, quod alibi legitur: Post concupiscentias tuas non eas.* Vbi distinguitur inter illa duo præcepta, *Non concupisces*, &, *Post concupiscentias tuas non eas*, asserens hoc seruari posse in hac vita, illud non posse: Vnde in lib. de spiritu & litera c. 26. dicit, alterũ pertinere ad vitam mortalem, alterum ad immortalem. Respondeo: Hoc præceptum, *Non concupisces*, potest spectari dupliciter. 1. quoad verba, quibus proponitur. 2. quoad sensum & obligationem, quam inducit Augustinus. Ergo, cum ait non posse impleri in hac vita, intelligendus est quoad verba præcepti, non quoad obligationem. Hoc euidenter ostendo ex duobus principiis. Alterum est, quòd motus concupiscentiæ rationem præuenientes, non sunt peccata secundùm Augustinum, vt supra monui, & fatetur Caluinus lib. 3. instit. cap. 3. §. 10. Alterum est, quòd præceptis diuinis nihil prohibeatur nisi peccatum, quod ne aduersarij quidem negant. Hinc concludo, eiusdem motus non prohiberi hoc præcepto, *Non concupisces*, sed solum consensum, ac proinde hoc præceptum seruari posse quoad obligationem, ex sententia Augustini, cùm consensus, qui prohibetur, sit in nostra potestate.

Præceptum illud, Diliges Deum ex toto corde, *seruari posse.*

29. Ostendi hactenus seruari posse illud Decalogi præceptum, quod difficillimum videbatur, *Non concupisces*: nunc de hoc altero videndum est, *Diliges Deum ex toto corde tuo.* Et quidem Caluinus ai, non posse impleri in hac vita. Catholici contrà statuunt. Et probant exemplo Dauidis & aliorum Sanctorum, qui illud seruarunt. Psalm. 118. 10. *In toto corde meo exquisiui te.* Et 3. Reg. 14. 8. *Non fuisti sicut seruus meus David, qui custodiuit, mandata mea, & secutus est me in toto corde suo, faciens quod placitum est in conspectu meo.* Et 4. Reg. 35. de Iosia, *Similis illi non fuit ante eum Rex, qui reuerteretur ad Dominum in toto corde suo, & in tota anima sua, & in vniuersa virtute sua, iuxta omnem legem Moysi.* Et rursus Ecclesiast. 47: 10. de Dauide: *De omni corde suo dilexit Deum.* Hìc apertè, vides, Dauidem & Iosiam dilexisse Deum ex toto corde, iuxta præceptum Decalogi. Nec dubium, quin idem fecerint Abraham, Moyses, Samuel, Helias, Elisæus, Ieremias, & alij Prophetæ. Et in nouo Testamento B. Virgo, Apostoli, Stephanus, Timothæus, Titus, & alij non pauci, præsertim cùm de his prædictum sit Deuteron. cap. 30. 6. *Circumcidet Dominus cor tuum, & cor seminis tui, vt diligas eum in toto corde, & in tota anima, vt possis viuere.*

30. Porro, vt res tota clariùs percipiatur, explicandum est, quis sit sensus illius præcepti, quo iubemur diligere Deum ex toto corde. Sic enim facile constabit an seruari possit necne. Potest autem triplex esse sensus. Primus, vt diligamus Deum ex toto corde, id est, vt totum cor nostrum, quantum quantum est, in eo solo diligendo occupetur, nec aliud amemus, aut diligamus quàm ipsum. Hoc sensu non præcipitur Dei dilectio: alioqui non liceret proximum diligere quod tamen facere iubemur. Alter est, vt diligamus Deum ex toto corde, non quòd totum cor nostrum in eo diligendo debeat occupari, sed quòd tanto conatu in eum ferri debeat, quanto fieri potest. Nec hoc sensu præcipitur: quamuis si præciperetur, seruari posset. Quis enim dicat impossibile sibi esse, diligere Deum tanto conatu, quanto diligere eum potest? Tertius est, vt diligamus Deum ex toto corde, id est, vt diligamus eum super omnia: vt præferamus illum rebus aliis; vt nullius rei amorem Dei amori anteponamus: vt nullius creaturæ timore, vel amore velimus Deum offendere, & ab illius amore recedere. Hìc verus ac germanus sensus est. Hùc expressit Apostolus. Rom. 8. 39. *Nulla creatura poterit nos separare à charitate Dei*, id est, nulla poterit efficere vt ei post-

ponamus dilectionem Dei. Et Christus Matth. 19. 37. *Qui amat patrem aut matrem plus quàm me, non est me dignus*, id est, qui amorem parentum præfert amori Dei, non diligit Deum super omnia. Vnde è contrario, qui amori parentum (qui in filiis solet esse maximus) præfert amorem Dei, conuincitur diligere Deum super omnia.

31. Hoc sensu laudatur Abraham (Genes. 22.) quod cum haberet vnicum filium Isaac, quem intimè diligebat, eius tamen dilectioni præferret dilectionem Dei. Nam si inter omnes creaturas, nullum tantopere amabat, sicut filium suum vnigenitum, & nihilominus hunc ipsum filium paratus erat offerre Deo in sacrificium: euidens signum erat, eum diligere Deum super omnia, vel quod idem est, ex toto corde. Hinc concludo, hoc præceptum non esse impossibile, si eo sensu explicetur, quo iam explicatum est.

32. Sed obiicitur Augustinus in lib. de spiritu & litera, cap. vlt. & in lib. de perfectione iustitiæ, resp. 17. vbi ait, hoc præceptum non posse impleri in hac vita, sed in alia. At prompta est responsio: nam duo nititur ostendere Augustinus, quæ verissima sunt. Vnum est, præceptum illud, *Diliges Deum ex toto corde, & ex tota anima, & ex totis viribus*: posse quidem impleri in hac vita, quoad obligationem, quam inducit: non tamen quoad verba, quibus proponitur. Alterum est, in hac vita non tam perfectè diligi Deum, quam in altera: quod probat hac ratione: Dilectio supponit cognitionem: in hac vita cognoscimus Deum obscurè per fidem: in altera clarè per visionem. Quid ergo mirum, si in hac vita minus perfectè, in altera perfectiùs Deum diligamus? Hanc esse mentem Augustini ex ipso textu colligitur. Nec in minimo nobis repugnat.

Totam legem Decalogi seruari posse.

33. Ex dictis facile demonstrari potest, totam legem seruari posse ab homine iusto. Primò, quia si duo præcipua præcepta, quæ videbantur omnium difficillima, seruari possunt, cur non etiam reliqua? Secundò, quia qui diligit Deum ex toto corde, præfert illum omnibus creaturis, nec intuitu vllius creaturæ vult illum offendere: ergo seruat omnia illius præcepta, quia si vel vnum non seruaret, iam illum offenderet. At homo iustus potest illum diligere ex toto corde, vt probatum est: ergo potest omnia illius præcepta seruare. Imò si propriè loquamur, hæc duo, *amare Deum ex toto corde*, & *mandata Dei Custodire*, reipsa idem sunt: vel certè alterum cum altero necessario connexum. Fieri enim non potest, vt quis diligat Deum ex toto corde, & non seruet omnia eius præcepta. Hinc in Scripturis ferè semper coniunguntur, vt Exodi 20. 6. *Faciens misericordiam his, qui diligunt me, & custodiunt præcepta mea.* Deuteron. 10. 12. *Et nunc Israël, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi vt diligas eum in corde tuo, & custodias mandata eius?* Et cap. vndecimo, vers. primo. *Ama Dominum Deum tuum, & obserua præcepta eius*, Et Iosue 22. 5. *Vt diligatis Dominum Deum vestrum, & obseruetis mandata illius.* Et Christus Ioann. 15. vers. 10. *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea.* Et alibi sæpè.

34. Quid multis? Scriptura apertè testatur, quosdam totam legem custodiuisse: vt 3. Reg. 14. 8. *Non fuisti sicut seruus meus Dauid, qui custodiuit mandata mea, & secutus est me toto corde suo.* Et Lucæ 16. de Zacharia & Elizabetha. *Erant iusti ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis & iustificationibus Domini, sine querela.* Et Ioann. 17. 6. de Apostolis: *Tui erant, & mihi eos dedisti, & sermonem tuum seruauerunt.* Quis neget idem fecisse Beatam Virginem, S. Stephanum, Timothæum, & non paucos alios?

35. Et sanè si lex impossibilis esset, neque seruari posset; cur eam Deus Optimus Maximus nobis imponeret? Cur clamaret Christus Matth. 11. 30. *Tollite iugum meum super vos, iugum enim meum suaue est, & onus meum leue?* Cur Apostolus, 1. Ioan. 5. 3. *Hæc est charitas Dei, vt mandata eius custodiamus, & mandata eius grauia non sunt?* Cur Propheta Dauid de seipso. Psalm. 118. 32. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilatasti cor meum?* Cur alius Propheta de omnibus iustis, Ezech. 36. 27. *Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam vt in præceptis meis ambuletis?* Certè ex his & similibus patet, legem Dei non modo possibilem esse, sed etiam facilem & iucundam iis, qui gratia Dei adiuuantur. Blasphema igitur est vox Caluini in Antidoto Concilij Trident. sess. sexta, capite 12. cùm ait: *Prophetas, & Patriarchas, & pios Reges vtcunque Dei Spiritu adiuuarentur, ferendo legis iugo pares non fuisse.* Quid hoc aliud est, quàm palam pronunciare, omnia Scripturæ testimonia iam citata esse falsa? Et Spiritum sanctum non posse hoc efficere per dona gratiæ in cordibus iustorum, vt legi satisfaciant? Multo aliter Apostolus ad Philip. 4. *Omnia possum in eo qui me confortat.* An hic regeret Caluin. mentiri Apostolum, & debuisse dicere: *Non possum omnia in eo, qui me confortat*, qui legem seruare non possum? Apage.

36. Sed pressius ad rem. Cum lex Decalogi contineat decem præcepta, quæram ex Caluino, an omnia & singula, an aliqua dumtaxat sint impossibilia? Scio dicturum, duo hæc potissimum seruari non posse: *Diliges Deum ex toto corde*, & *Non concupisces.* Sed de his seorsim iam egi. De reliquis quæro, sintne possibilia, necne? Negat in Antidoto, loco citato, cùm ait: *Minimum legis mandatum onus esse Æthna grauius.* Quid? Nemo ergo iustorum non homicida est. Nemo non fur & adulter? Nemo non falsus testis? Absit. Multi commendantur in Scripturis, qui ab his vitiis fuerunt immunes. Quis audeat dicere, Iosephum Patriarcham, & Susannam fuisse adulteros, qui tam fortiter pro castitate pugnarunt? Quis Apostolos fuisse fures, qui etiam propria reliquerunt? Quis Euangelistas fuisse falsos testes, qui testandæ veritati deputati sunt? Dicet, opinor, Caluinista quispiam, eos externo opere non fuisse tales, sed tamen animo & cogitatione. Sed quisquis hoc dicit metitur alios suo ingenio: & sicut ipse plenus est dolo, ira, fraude, nequitiâ, prauis cupiditatibus, sic alios omnes esse malitiosè confingit. Sanè Christus in Euangelio, cum dicebat, iustitiam Christianorum debere perfectiorem esse, quàm fuerit iustitia Pharisæorum, hoc agebat, vt non tantùm externo opere seruaremus mandata legis, sicut Pharisæi seruabant, sed etiam interno affectu & proposito. Vnde volebat discipulos suos non tantùm non occidere, sed nec irasci; non mœchari, sed nec mulierem concupiscere. Et quis neget eos cum Dei gratia præstare id potuisse?

37. Hæc sufficiunt contra Caluinistas. Videamus nunc quid pro se adferant. Primùm obiiciunt illud Actorum 15. 10. *Quid tentationis imponere iugum super ceruices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus?* Hæc sunt verba Petri Apostoli, quibus testatur legem esse iugum importabile, neque nos posse saluari per obseruationem legis, cum ea impossibilis sit, sed per gratiam Dei, quæ à legis iugo nos liberat. Respondeo: Certum est, Petrum non loqui de lege morali, quæ continetur in Decalogo, & de qua hic disputamus, sed tantum de cæremoniali. Contendit enim Christianos non esse obligandos ad

circumcisionem & similes cæremonias Iudaicas, idque propter duas causas. Primò, quod sint iugum graue & importabile. Secundò, quod sint inutiles ad iustificationem. Hanc posteriorem causam clarius expressit D. Paulus ad Galat. 4. 9. *Nunc autem cum cognoueritis Deum, imo cogniti sitis à Deo, quomodo conuertimini iterum ad infirma & egena elementa, quibus denuo seruire vultis?* Porro lex cæremonialis vocatur iugum importabile, non quòd portari omnino non possit, sed quod ægrè ac difficulter, vt rectè exponit D. Thom. in 2. dist. 28. quæst. 1. art. 4. ad 3. Lyranus in hunc locum, & alij. Nam si omnino portari non potuisset, mentitus esset Euangelista cùm dixit de Zacharia & Elizabetha, Luc. 1. 7. *Erant ambo iusti ante Deum incedentes in omnibus mandatis & iustificationibus Domini sine querela.* Eodem sensu Christus traditiones Pharisaicas vocat onera importabilia Matth. 23. 4. *Alligant enim onera grauia & importabilia, & imponunt in humeros hominum: digito autem suo nolunt ea mouere.*

38. Secundò obiiciunt illud Apostoli ad Galat. 3. 10. *Quicunque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt: Scriptum est enim: Maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quæ scripta sunt in libro legis, vt faciat ea.* Hic supponit Apostolus, legem Dei esse impossibilem, vt colligitur ex ipsius discursu, qui est huiusmodi: Quicunque non seruat totam legem, est maledictus; ergo qui volunt iustificari ex operibus legis seu ex obseruatione legis, sunt maledicti. Quæ consecutio nulla esset, nisi subintelligatur assumptio ista: atqui nullus potest seruare totam legem. Totum ergo argumentum erit tale. Quicunque non seruat totam legem, est maledictus: at nemo potest seruare totam legem: ergo maledictus omnis, qui ex obseruatione legis vult iustificari. Respondeo. Hic syllogismus non est Apostoli Pauli, sed est alicuius Caluinistæ. Et in multis peccat. Primò in forma. Nam seruata maiori & minori propositione, deberet hoc modo concludere: Quicunque non seruat totam legem, est maledictus: sed nullus seruat totam legem, ergo omnes sunt maledicti. Vel sic: Quicunque non seruat totam legem, est maledictus: sed fideles (præsertim Caluinistæ) non seruant totam legem: ergo fideles (præsertim Caluinistæ) sunt maledicti. Secundò peccat in explicatione verborum Pauli. Nam illa verba, *qui ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt*, non significant eos esse maledictos, qui legem implendo iustificari volunt, cum dicat Apostol. Rom. 2. 13. *Factores legis iustificabuntur*: sed eos esse maledictos, qui suis viribus sine fide & gratia legem implere, & iustificari se posse credunt. Hoc patet ex antithesi. Nam opera legis opponit fidei, vt patet ex illis verbis, *Ex operibus legis Spiritum accepistis, an ex auditu fidei?* Similiter eos, qui sunt ex fide, opponit iis, qui sunt ex operibus legis. De prioribus dicit: *Qui ex fide sunt, benedicentur cum fideli Abraham.* De posterioribus verò, *qui ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt.* Hinc sequitur, minorem propositionem, quam Apostolus subticuit non esse hanc Caluinisticam, *Atqui nemo potest seruare legem*: sed illam Catholicam, *Atqui nemo suis viribus sine fide & gratia potest seruare legem.* Itaque argumentum Apostoli habet hanc vim: Quicunque vult iustificari ex operibus legis, debet totam legem seruare. (Nam si totam non seruat, maledictus est: vel, vt loquitur Iacobus, *qui offendit in vno factus est omnium reus*) sed sine fide per solas naturæ vires nemo potest seruare totam legem: ergo sine fide per solas naturæ vires nemo potest ex operibus legis iustificari. Hinc patet, quo sensu intelligendum sit quod sequitur: *Christus nos liberauit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum*, Non enim significat Christum nos liberasse ab obseruatione legis, quasi ea impossibilis sit, vt falsò interpretantur aduersarij, sed liberasse à maledictione, quæ præuaricatoribus legis impendet: quia scilicet per sua merita obtinuit nobis fidem & gratiam, per quam possimus implere legem, & maledictionem euadere.

39. Tertiò obiiciunt illud Rom. 7. 18. *Velle quidem adiacet mihi, perficere autem bonum inuenio.* Hinc sequitur, etsi cupias legem implere, non tamen posse. Respondeo. Non loquitur Apostolus de obseruatione legis, sed de carentia motuum concupiscentiæ. Quasi dicat, vellem quidem carere inordinatis concupiscentiæ motibus, sed non est in mea potestate. Vel sic, bonum est carere motibus concupiscentiæ, & hoc bonum appeto & desidero, sed non possum perficere.

40. Quartò obiiciunt. Nemo potest vitare omnia peccata: ergo nemo potest implere totam legem. Si enim totam impleret, iam vitaret omnem transgressionem legis, & consequenter omne peccatum. Antecedens patet ex illo Iacobi 3. 2. *In multis offendimus omnes*, & 1. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Respondeo cum distinctione. Nam hæc propositio (nemo potest vitare omnia peccata) potest dupliciter intelligi. Primò, de peccatis mortalibus, & sic falsa est. Secundò, de venialibus, & sic vera est. Quilibet enim iustus potest vitare peccata omnia mortalia: nemo tamen venialia, saltem secundùm communem & ordinarium modum diuinæ prouidentiæ. De quo plura infra in seq. cap.

41. Quintò obiiciunt. Christus est mediator noster non solum in prima iustificatione, qua Deo reconciliamur, sed etiam postea in toto vitæ nostræ tempore: ergo semper egemus intercessione Christi: ergo semper peccamus & legem transgredimur: alioqui post primam reconciliationem Christus esset otiosus. Respondeo. Christus semper est Mediator noster, & nunquam est otiosus duplici de causa. Primò, quia semper nobis vires & gratiam subministrat, per quam non peccemus, & bona opera faciamus. Secundò, quia emundat nos à quotidianis peccatis venialibus in quæ frequenter incidimus, iuxta illud: *Septies in die cadit iustus.*

QVÆSTIO II.

An iusti teneantur facere aliqua bona opera, & legem seruare?

1. HActenus ostendi iustos posse vtrumque præstare cum Dei gratia. Nunc quæritur, an etiam teneantur? Vbi notandum est differre illa duo: *Iusti possunt facere bona opera, & iusti possunt seruare legem.* Nam alterum altero latius patet. Multa enim possunt fieri bona opera, præter obseruationem legis, vt sunt opera consiliorum Euangelicorum. Hæc tamen duo non differunt? *Iusti tenentur facere bona opera*, & *Iusti tenentur seruare legem*, Vtrumque enim æquè latè patet. Non enim tenentur facere bona opera, nisi ex præscripto legis. Vnde hoc loco est idem quærere, an iusti teneantur bene operari, & an iusti teneantur seruare legem. Vel an opera bona sint iustis ad salutem necessaria, & an lex obliget iustos ad sui obseruationem. Hoc obiter monui, vt status controuersiæ melius intelligatur.

2. Caluinistæ ergo docent opera non esse necessaria ad salutem, seu fideles non teneri ad obseruationem legis. Hoc clarè patet ex eorum principiis, quæ sunt huiusmodi. 1. Solam fidem sufficere ad salutem. 2. Omnia iustorum opera esse damnabilia, & peccata mortalia. 3. Legis obseruationem esse impossibilem.

4. Hoc interesse inter legem & Euangelium, quod lex proponat salutem cum conditione implendæ legis: Euangelium vero absolutè sine tali conditione. Hinc Caluinus in antidoto Concilij Tridentini sessione 6. canone 20. disertè ait, *salutem non pendere ab obseruatione legis*. Ex his principiis quid aliud colligas, quàm quod dixi, opera non requiri ad salutem; Nam. 1. si sola fides sufficit, reliqua sunt superuacanea. 2. Si omnia iustorum opera sunt damnabilia & peccata mortalia, quomodo ad salutem necessaria? 3. Si lex impossibilis, quis saluus erit, si seruari debeat; 4. Si Euangelium sine conditione legis implendæ promittit salutem, quid necesse est eam implere? Hæc perspicua sunt.

3. Catholici contrà docent, opera esse necessaria ad salutem, & neminem saluari posse nisi qui legem obseruat. Et quamuis hæc duo idem valeant, vt dixi tamen separatim vtrumque probabo ex Scripturis, vt clarius progrediamur. Primum ergo: quod opera bona sint iustis ad salutem necessaria, & non sufficiat sola fides, probant his Scripturæ testimoniis, Matth. 3. 10. *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum excidetur, & in ignem mittetur.* Iacob. 2. 14. *Quid prodest, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat?* Et infrà. *Fides sine operibus mortua est.* Et 2. Pet. 1. 10. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis.* Et Matth. 5. 21. *Nisi abundauerit iustitia vestra plus quam Scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum Cælorum.* Denique cum Christus in toto illo sermone quem habuit in monte, multa disputasset de bonis operibus, præsertim de eleemosyna, oratione, ieiunio, & aliis similibus, tandem ita conclusit: *Omnis ergo qui audit verba mea hæc, & facit ea, assimilabitur viro sapienti, qui ædificauit domum suam super petram, descendit pluuia, & venerunt flumina, & flauerunt venti, & irruerunt in domum illam; & non cecidit: fundata enim erat supra petram. Et omnis qui audit verba mea hæc, & non facit ea* (vt Caluinistæ) *similis erit viro stulto, qui ædificauit domum suam super arenam, &c. & cecidit, & fuit ruina illius magna.*

4. Aliqui ex aduersariis conantur eludere hæc testimonia, adhibita distinctione. Aiunt enim duplicem esse necessitatem, alteram præsentiæ, alteram efficientiæ. Opera non quidem esse necessaria ad salutem necessitate efficientiæ, sed tantum necessitate præsentiæ. Hoc posterius rectè probari ex Scripturis, nō illud prius. Sensus huius distinctionis est, solam fidem habere vim iustificandi & saluandi, ac proinde solam fidem necessariam esse ad salutem necessitate efficientiæ: cæterum, quia fides debet esse viua, & nō potest esse viua sine bonis operibus, quæ sunt quasi fructus necessariò pullulantes ex viua fide: ideo consequenter opera esse necessaria, non vt efficiant salutem, quam fides sola efficit, sed vt comitentur quidem, & præsentes illi sint, sicut fructus præsentes sunt arbori. Hæc sententia facillimè refutatur. Primò quia seipsam destruit. Nam si omnia opera iustorum sunt damnabilia, & peccata mortalia, vt Caluinus fatetur, quomodo sunt fructus viuæ fidei, aut quomodo fides viua dicitur ab iis fructibus, qui mortiferi sunt? Secundò, quia in sequenti quæstione ostendam, bona opera mereri vitam æternam. Certè si merentur, non tantùm sunt necessaria necessitate præsentiæ, sed etiam efficientiæ. Tertiò, quia Scriptura apertè docet, bona opera effectiuè concurrere ad salutem. Philip. 2. 12. *Cum metu & tremore salutem vestram operamini.* Et 2. Corinth. 7. 10. *Tristitia, quæ secundum Deum est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur,* Et 2. Corinth. 4. 17. *Id quod in præsenti est momentaneum æternum gloriæ pondus operatur in nobis.*

5. Iam quòd legis obseruatio necessaria sit, æquè facilè probari potest ex Scripturis. Matth. 11. 29. *Tollite iugum meum super vos.* Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Ioann. 15. 14. *Vos amici mei estis, si feceritis quæ præcipio vobis.* Iacobi 2. 8. *Si tamen legem perficitis regalem.* Matth. 28. 19. *Euntes docete omnes gentes, docentes eos seruare omnia quæcunque mandaui vobis.* An hic docet Caluinus: *Non tollo iugum tuum quia nimis graue est: Volo ad vitam ingredi, sed sine mandatorum obseruatione, per solam fidem: ero amicus tuus, etiamsi non fecero quæ mihi præcipis: non perficio legem regalem: docebo eos non seruare mandata, sed sola fide contentos esse?* planè nouum Euangelium.

6. Accedit efficax ratio in hunc modum: Deus in Scripturis indicat se velle, vt legem seruemus, vt patet ex testimoniis citatis: vel ergo seriò vult, vt eam seruemus, vel ioco. Si seriò vult, seriò tenemur illam seruare: si ioco vult, cur seriò punit transgressores? Fortè non pudebit Caluinistas hîc dicere, Deum ioco & ironicè loqui, cùm proponit nobis obseruationem legis. Sic enim explicant illud Christi. Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi serua mandata*: quasi Christus ironicè deluserit adolescentem, qui ab ipso quærebat, quo pacto posset saluari. Sed valeant huiusmodi Scripturarum interpretes, seu potius deprauatores.

Prima obiectio, de libertate Christiana.

7. Omnia argumenta, quæ obiiciuntur ab aduersariis, ad duo capita reuocantur. In priore sunt ea, quibus probant, bona opera non esse necessaria, eo quòd sola fides sufficiat. Hæc refutata sunt, cap. 2. quæst. 6. In posteriori sunt ea, quibus probant, nos non teneri seruare legem. 1. Quia impossibilis est. 2. Quia libertas Christiana nos eximit. 3. Quia non sumus sub lege, sed sub Euangelio. Ex his tribus primum, quod sumitur ab impossibilitate legis, iam solutum est. Ostendi enim legem non esse impossibilem Supersunt reliqua duo, alterum ex discrimine legis & Euangelij, quæ paucis explicanda sunt. Est ergo *primum argumentum* huiusmodi; Christiani sunt liberi ab obseruatione legis: ergo non necesse est legem seruare. Antecedens probatur, quia cùm ex vna parte lex sit impossibilis, & ex altera, qui non seruat legem maledictioni subiaceat, alterutrum necesse est, vel omnes fideles maledictionem incurrere, vel omnes à debito implendæ legis liberari: prius fieri non oportuit, ergo posterius asserendum est. Et hoc confirmant ex illo ad Galat. 3. 13. *Christus nos redemit de maledicto legis*: & 1. Timoth. 1. 9. *Iusto non est lex posita.* Hinc concludunt primo Christianos esse liberos à lege. Secundò, Christum non esse legislatorem, sed redemptorem. 8. Respondeo. Totum hoc argumentum nititur falso fundamento, nempe legem esse impossibilem, quod superiùs refutaui. Vnde apparet reipsa non differre ab altero, quod sumitur ab impossibilitate legis, sed tantum titulo & vocibus. Vt tamen res melius intelligatur, pauca addenda, vel potius repetenda sunt. Ac primo fatemur omnes eos qui non seruant legem maledictioni & damnationi obnoxios esse, iuxta illud: *Maledictus omnis qui non permanserit in omnibus quæ scripta sunt in libro legis, vt faciat ea.* Secundò, fatemur, infideles & peccatores non posse seruare legem per solas naturæ vires sine gratia Dei, iuxta illud Ioann. 15. 5. *Sine me nihil potestis facere.* Tertiò, addimus, iustos posse eam seruare per gratiam Dei iuxta illud Philipp. 4. 13. *Omnia possum in eo qui me confortat.* Hinc quarto deducimus peccatores, qui legem non seruant, maledictioni obnoxios esse, iustos, qui seruant, non esse. Et hoc sensu verum est, quod dixit Apostolus, Christum rede-

misse nos à maledicto legis, quia scilicet obtinuit nobis gratiam, per quam possimus legem seruare, & maledictionem euadere. Hæc clara sunt, & superius satis explicata.

9. Denique addimus, libertatem Christianam non consistere in eo quod liberi sumus ab obseruatione legis, vt falsò docent aduersarij, sed in his tribus. Primò, in libertate à peccato & morte, Ioan. 8. 35. *Si vos filius liberauerit, verè liberi eritis.* Et Rom. 6. 18. *Liberati à peccato, serui facti estis iustitiæ.* Secundò in libertate à iugo legis cæremonialis, ad Galat. 4. 9. *Quomodo conuertimini iterum ad infirma & egena elementa, quibus denuò seruire vultis?* Tertiò, in libertate à dominio & reatu legis moralis. Rom. 6. 14. *Non estis sub lege, sed sub gratia.* 2. Corinth. 3. 17. *Vbi Spiritus Dei, ibi libertas.* Galat. 5. 18. *Si spiritu ducimini non estis sub lege.* Vbi notandum est, nos quidem esse in lege, non tamen sub lege, vt Apostolus loquitur. In lege sumus, quia secundùm legem agimus, vt liberi. Sub lege non sumus, quia timore legis non agimus, vt serui. Quod rectè explicat D. August. vt suprà monui, tractat. 3. cap. 3. quæst. n. 9.

10. Illud porro, *Iusto non est lex posita, sed iniustis, & non subditis*, facillimè explicatur. Est enim duplex vis seu potestas legis, vt docet D. Thom. 1. 2. quæst. 96. art. 5. altera directiua, altera coactiua. Lex ergo posita est omnibus tam iustis quàm iniustis, quoad vim directiuam, quia scilicet dirigit & præscribit omnibus, quid agere vel non agere debeant. At quoad vim coactiuam, non est posita iustis, sed tantùm impijs, quia iusti sponte, libenter, & alacriter ex instinctu charitatis, faciunt ea, quæ à lege præscribuntur, nec opus est eos cogere ad legis obseruationem: impij contrà sæpe recalcitrant, & à legis obedientia se subducunt, & ideo cogi quodam modo ad obsequium debent.

Secunda obiectio, de discrimine Legis & Euangelij.

11. Alterum argumentum sumunt aduersarij ex discrimine Legis & Euangelij. Porrò per Legem intelligunt doctrinam veteris, per Euangelium, doctrinam noui Testamenti. Aiunt ergo hoc esse discrimen vtriusque, quod in lege veteri contineantur hæc tria, leges, comminationes, & promissiones cum conditione obseruationis legis: hæc autem non sint in Euangelio. Sensus illorum hic est, quod homines in veteri Testamento habebant leges, quibus obligabantur: & quidem si eas seruarent, quod tamen non poterant, promittebat illis Deus benedictionem: si non seruarent, minabatur maledictionem. At in nouo Testamento non sunt illæ leges, quia Christus; cùm videret eas seruari non posse, ab earum obseruatione nos liberauit. Vnde non opus est vllis comminationibus & terroribus, quibus ad eas seruandas impellamur. Nec promissio vitæ æternæ, quæ nobis facta est, pendet à legis obseruantia, sed à sola fide. Hæc aduersarij. Vnde rursum apparet hoc argumentum nō distingui à priori, quod sumunt ex libertate Christiana, nisi solo nomine. Nam vtrumque fundatur in eo, quod lex sit impossibilis, ideóque ne legis maledictioni subiiciamur, liberati sumus ab eius obseruatione.

12. Porrò discrimen illud Legis & Euangelij, quod ab aduersariis affertur, omnino falsum est. Nam sicut in veteri, ita in nouo Testamento proponuntur leges, comminationes, & promissiones conditionatæ, vt tract. 3. cap. 5. quæst. 3 fusè explicatum est: quæ autem sit vera differentia inter Legem & Euangelium, ibidem reperies.

QVÆSTIO III.

An opera iustorum sint meritoria vitæ æternæ?

1. Explicata sunt duo puncta. Alterum est, iustos posse bene operari, & legem seruare: Alterum eos teneri vtrumque præstare. Nunc restat tertium, An bene operando, & legem seruando, mereantur vitam æternam apud Deum? Quid Caluinus sentiat, facilè colligitur ex dictis. Nam si omnia opera iustorùm sunt damnabilia & peccata mortalia vt ipse vult: quomodo possunt apud Deum mereri vitam æternam? Potius æternam damnationem mereri dicenda sunt, vt ipse fatetur in antidoto Concilij Tridentini sess. 6. ca. 12. his verbis. *Inde conficitur non esse tantopere exagitandos qui dixerunt qualibet bona opera si exactè rigore censeantur, æterna potiùs damnatione, quàm vitæ præmio digna esse.*

2. Sed errat Caluinus. Primò, quia nititur falso fundamento. Nam suprà ostendi, non omnia iustorum opera esse damnabilia, sed quædam bona, honesta, laudabilia, Deo grata. Secundò, quia apertè contradicit Scripturis, Hę docent nos bene operando mereri & consequi vitam æternam: & hanc esse mercedem seu pręmium bonorum operum. Matth. 5. 12. *Gaudete & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cælis.* Matt. 20. 8. *Voca operarios, & redde illis mercedem.* Matt. 25. 34. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum à constitutione mundi. Esuriui enim, & dedistis mihi manducare.* Rom. 2. 6. *Deus reddet vnicuique secundùm opera sua: iis quidem, qui secundùm patientiam boni operis, gloriam & honorem & incorruptionem quærunt, vitam æternam*, &c. 1. Cor. 3. 8. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem.* Galat. 6. 8. *Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam.* 2. Corinth. 4. 17. *Quod in præsenti est momentaneum & leue tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur.* 2. Timoth. 4. 7. *Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui. In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ.* Apocalyp. 3. 4. *Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt.*

3. Hęc testimonia tam clara & aperta sunt, vt nullo modo ab aduersariis eludi possint. Nam perspicuè tradunt, vitam æternam esse mercedem & coronam quæ danda sit iustis intuitu bonorum operum. Vnde valde miror Caluinum fuisse tam impudentem, vt hoc ausus sit negare. Nimirum odio Catholicorum id fecit. Nam cum Patres Concil. Trid. sess. 6. cap. 16. definiuissent iuxta verba & sensum Scripturæ, vitam æternam esse mercedem bonorum operum, ille audacter contradicit in antidoto his verbis: *Quòd vitam æternam faciunt mercedem, in eo ab illis dissentio.* Cur non dixit: *In eo ab illis & à Scripturis dissentio*? Moderatiores sunt alij quidam ex Caluini discipulis, qui quidem fatentur vitam æternam esse mercedem, & dari intuitu bonorum operum (cum hoc expresse dicat Scriptura) non tamen dari ex merito & dignitate ipsorum operum, sed ex mera Dei promissione, liberalitate & indulgentia. Sed & ipsi errant. Primò, quia si datur intuitu bonorū operum, seu propter bona opera, certè datur ex merito bonorū operum. Hæc enim idem significant. Secundò quia datur iis qui digni sunt. 2. ad Thessalonicens. 1. 5. *Vt digni habeamini regno Dei, pro quo & patimini.* At si digni sunt propter bona opera, certè datur illis ex merito & dignitate bonorum operum. Tertiò, non solum datur illis vt merces, sed etiam vt corona iustitiæ. 2. Timoth. 4. 8. At corona iustitiæ non datur ex mera liberalitate vel indulgentia, alioquin non iustitiæ, sed liberalitatis corona esset. Quartò, sicut se habet æterna damnatio respectu impiorum: ita vita æterna respectu iustorum: at illa datur impiis pro meritis malorum ope-

rum: ergo hæc iustis pro merito bonorum operum. Rectè Augustinus Epistola 105. ad Sixtum: *Sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito iustitiæ tanquam stipendium, vita æterna.* Sed frustrà hæremus in re clara & perspicua, in qua omnes Patres nobiscum sentiunt. Nec negat Caluinus lib. 3. instit. cap.15. §.2. sed dolet.

Porrò argumenta, quæ aduersarij nobis obiiciunt, sunt duplicia. Quædam communia, quibus conantur probare, omnia iustorum opera esse immunda & inquinata. Sed hæc superius soluta sunt. Alia propria, quæ directè oppugnant meritum vitæ æternæ. Hæc breuiter examinanda sunt. *Primum est*, Vita æterna in Scripturis vocatur hæreditas: at hæreditas debetur filiis, non ex merito & labore, sed ex solo iure filiationis seu adoptionis: ergo, &c. Hoc argumento vtitur Caluinus in antidoto sess. 6. cap.16. cùm ait: *Quod vitam æternam faciunt mercedem, in eo ab illis dissentio. Quin potius hæreditatem esse vbique Scriptura clamat, quæ non alio, quàm gratuitæ adoptionis iure nobis obuenit.* Sed retorqueo dupliciter. Primò, vita æterna in Scripturis vocatur etiam merces, vt suprà ostendi: ergo datur intuitu meritorum: ergo non solo iure adoptionis. Secundò, adoptio idem est, quod prædestinatio apud Caluinum: & prædestinationi opponitur reprobatio: vtraque autem facta est secundum Caluinum ex solo Dei beneplacito, nullo respectu bonorum aut malorum operum. Si ergo ex eo quod vita æterna debetur titulo adoptionis seu prædestinationis, bene sequitur, non dari ex merito bonorum operum, etiam ex eo quod pœna æterna debetur titulo reprobationis, bene sequetur, non dari ex merito malorum operum. At hoc posterius non audent Caluinistæ concedere. Vnde patet Caluini argumentum nullius esse roboris. Hæc ad hominem.

5. Quod ad rem attinet ita sentiendum est. 1. Non sumus Filij Dei per naturam, sed per adoptionem. 2. Alij reipsa adoptantur aut vsum rationis in Baptismo, vt paruuli, alij post vsum rationis in prima iustificatione, vt adulti. 3. Paruuli, qui ante rationis vsum adoptantur & moriuntur, accipiunt vitam æternam solo titulo hæreditatis. 4. Adulti qui vsu rationis vtuntur, & in adoptione filiorum vsque ad mortem perseuerant, duplici titulo accipiunt vitam æternam, altero mercedis, altero hæreditatis. Hoc indicauit Apostolus ad Col.3.23. *Quodcunque facitis, ex animo operamini, sicut Domino, & non hominibus, scientes quòd à Domino accipietis retributionem hæreditatis*, vt significaret vitam æternam non solo titulo hæreditatis, sed etiam mercedis seu retributionis conferri adultis. Nec hoc mirum aut nouum. Primò, quia cùm non sint per naturam filij, sed per adoptionem, potuit eos hac conditione Deus adoptare, vt non adirent hæreditatem, nisi vellent mandatis Dei obtemperando hæreditatem promereri. Secundò, quia simile quid Christo accidit. Nam iure hæreditatis (supposita vnione hypostatica) debebatur ei gloria corporis, & exaltatio nominis, & tamen suis meritis eam obtinuit, iuxta illud Apostoli ad Philipp. 2. *Humiliauit semetipsum, factus obediens vsque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod & Deus exaltauit illum, &c.* Si ergo Christo, qui fuit Filius Dei naturalis, data est gloria corporis, & exaltatio nominis duplici titulo, nempe hæreditatis & mercedis, quid mirum, si nobis, qui sumus filij tantum adoptionis vtroque titulo conferatur vitæ æterna?

6. Quòd vero nonnulli ex Caluinistis aiunt, vitam æternam vocari quidem in Scripturis & hæreditatem & mercedem: sed hæreditatem propriè, mercedem impropriè, omnino friuolum est. Nam primò, vnde hoc probant? cur non è contrario dicunt vocari propriè mercedem, impropriè hæreditatem? Secundò si gloria corporis, quæ Christo data est, propriè habuit rationem mercedis & hæreditatis, cur non gloria animæ, quæ nobis datur? Non enim repugnat aliquid esse propriè hæreditatem, & simul propriè mercedem. At si ita est, inquies, feliciores sunt paruuli quàm adulti. Nam hi suis laboribus debent acquirere, quod illis liberali donatione conceditur. Imò adulti feliciores duplici de causa. Primò, quia suo merito adeunt hæreditatem, quod magis honorificum est. Secundò, quia quo plura & maiora sunt illorum merita, eo maiorem hæreditatem consequuntur. Hinc oritur magnum discrimen inter illos & paruulos. Nam paruuli debent esse contenti illa parte hæreditatis, quæ illis diuina liberalitate obuenit. Adulti possunt ad maiorem aspirare, & quo magis crescunt eorum merita, eo maior illis portio deputatur, iuxta illud. 1. Corinth. 3. 8. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem.*

7. *Secundum argumentum.* Scriptura testatur, vitam æternam, etsi corona sit, dari tamen ex misericordia, non ex iustitia. Psalm. 102. 4. *Qui coronat te in misericordia & miserationibus.* Et Matth. 5. 7. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Respondeo. Sicut hîc vocatur corona misericordiæ, ita alibi vocatur corona iustitiæ. 2. Timoth. 4. 8. *Reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex.* Iam ergo explicandum est, quomodo vtrumque verum sit. Nam cùm vtrumque à Spiritu sancto asseratur, neutrum falsum esse potest. Res ita habet. Vita æterna est corona iustitiæ, quia ex meritis & propter merita confertur, seruato ordine iustitiæ commutatiuæ & distributiuæ. Nam vnicuique pro quantitate meritorum, maior aut minor portio tribuitur, vt ex dictis patet. Vnde Augustinus lib. de natura & gratia, cap. secundo. *Non est iniustus Deus qui iustos fraudet mercede iustitiæ.* Cæterum, quia ipsa merita, quibus debetur corona iustitiæ, habet vim suam ex gratia Dei, & gratia Dei, datur ex misericordia Dei: hine fit, vt corona, quæ illis tribuitur, vocari etiam possit corona misericordiæ, non quidem respectu ipsorum meritorum (quia illis debetur ex iustitia) sed respectu nostri, quibus ipsa quoque merita ex misericordia concessa sunt. Ita explicat D. Augustin. lib. de correptione & gratia, cap. 13. & in Epist. 105. ad Sixtum.

8. *Tertium argumentum* sumitur ex illo Rom. 6. 23. *Stipendium peccati mors, gratia autem Dei vita æterna.* Hinc apparet mortem æternam dari propter mala opera, at vitam æternam non propter bona opera, sed ex mera gratia. Quod si Catholicorum sententia esset vera, debuisset Apostolus sic dicere: *Stipendium peccati mors, Stipendium bonorum operum vita æterna.* At exclusit bona opera. Respondeo. Solutio huius argumenti patet ex dictis. Nam Apostolus vitam æternam vocat gratiam, eo sensu quo vocatur corona misericordiæ: quia scilicet datur ex meritis, quæ habentur ex gratia & misericordia. Ita explicat D. Augustin. partim locis citatis, partim lib. de gratia & libero arbitrio cap. 8. & 9. Vbi etiam apertè fatetur Apostolum rectè potuisse dicere: *Stipendium iustitiæ vita æterna*, sicut dixit, *Stipendium peccati mors.* (Notent hoc Caluinistæ.) Imo iam ante hoc dixerat Apostolus, si non iisdem verbis, saltem eodem sensu. Rom. 2. 6. *Reddet vnicuique secundùm opera sua: his quidem, qui secundùm patientiam boni operis, gloriam & honorem & incorruptionem quærunt, vitam æternam, iis autem qui sunt ex contentione, & non acquiescunt veritati, ira & indignatio.* Id est, sicut Deus damnabit impios propter

mala: ita coronabit iustos propter bona opera. Ergo simili modo, sicut impiorum stipendium erit mors, ita iustorum stipendium erit vita æterna.

9. *Quartum argumentum* sumitur ex illo Isaiæ 55. 1. *Venite, emite absque argento, & absque vlla commutatione vinum & lac.* Hic offertur nobis vita æterna sine nostris meritis. Respondeo. Per vinum & lac non intelligitur hic vita æterna, sed gratia præsentis vitæ, vt interpretatur D. Hieron. & patet ex ipso contextu, qui sic habet: *Omnes sitientes venite ad aquas, & qui non habetis argentum, properate, emite, & comedite: venite & emite absque argento, &c.* Simile est illud Ioann. 7. 37. *Si quis sitit, veniat ad me & bibat.* Vbi certum est, Christum loqui de gratia præsentis, non de gloria futuræ vitæ. Fatemur autem primam gratiam gratis dari sine meritis, quamuis non sine opere & labore nostro. Nam sicut illæ particulæ, *absque argento & vlla commutatione*, excludunt nostra merita, ita istæ, *venite & emite*, requirunt nostrum laborem. Hoc ergo interest inter gratiam & gloriam, quòd licet neutra conferatur adultis sine propria cooperatione, gratia tamen confertur sine propriis meritis, gloria per propria merita.

10. *Quintum argumentum* sumitur ex illo, Luc. 16. 10. *Cùm feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, serui inutiles sumus.* Certè si inutiles sumus, quid meremur? Respondeo. Hinc primum apparet, quomodo aduersarij abutantur Scripturis. Nam paulo ante obiecerant, nos esse filios, & vitam æternam deberi nobis titulo hæreditatis, sine vllo nostro labore. Nunc obiiciunt, nos esse seruos inutiles, quibus nihil debeatur. Nimirum hoc agunt, vt veritatem oppugnent, quocunque modo id fiat. Deinde quæro ex ipsis, an Christus vocet illos seruos inutiles, qui seruant omnia præcepta, an eos, qui non seruant? Si prius, ergo serui Dei possunt omnia præcepta seruare, quod est contra Caluinum. Si posterius, nihil contra nos concluditur. Fatemur enim eos qui non seruant mandata, seruos esse inutiles, & non mereri vitam æternam, quales sunt Caluinistæ. Sed ad rem. Verba Christi possunt habere triplicem sensum. *Primus est*, nos ex nobis esse seruos inutiles; quia licet faciamus omnia, quæ præcepta sunt, non tamen nostris viribus, sed gratia Dei facimus. Ita explicat Ambrosius lib. 8. in Lucam. Vnde dupliciter possumus nos ipsos considerare. Primò, quoad nostras vires, quatenus ex Adamo nascimur, & ita sumus serui inutiles. Secundò, quoad cooperationem gratiæ diuinæ, quatenus in Christo renascimur: & ita sumus serui vtiles, iuxta illud, 2. Timoth. 2. 21. *Si quis emundauerit se ab istis, erit vas ad honorē, sanctificatum & vtile Domino, &c. Secundus sensus* est, nos esse seruos inutiles respectu Dei, etiam si omnia præcepta seruemus, quia nullam vtilitatem Deo præstamus, nec ipse bonorum nostrorum indiget. Ita exponit Beda in commentario. Hinc etiam patet, nos posse vocari seruos vtiles & inutiles, diuerso respectu; vtiles, respectu nostri, quia quicquid boni facimus per obseruationem mandatorum, cedit in nostrum commodum & vtilitatem. nobis serimus & metimus. Inutiles, respectu Dei, quia nihil vtilitatis illi accedit ex nostro labore & industria. *Tertius sensus* est, nos esse seruos inutiles, etiam si omnia præcepta exequamur, quia nisi Deus liberali pacto nobiscum conuenire voluisset, nullam mercedem ex iustitia potuissemus à Deo petere. Ita exponit Augustinus sermone 3. de verbis Domini. Vnde rursum apparet, quomodo dicamur vtiles, & quomodo inutiles. Nam quicquid facimus, inutiles sumus ad mercedem vitæ æternæ, secluso diuino pacto: vtiles, interueniente pacto & promissione. Ex his sensibus eligant aduersarij, quem velint; & facilè aduertent, se nihil contra merita bonorum operum efficere. Hoc miror, cùm tam diligenter inquirant testimonia Scripturæ, quibus vocamur serui inutiles, cur dissimulent ea, quibus vocamur vtiles. Sanè idem Christus, qui dixit, Luc. 17. 10. *Dicite, serui inutiles sumus*, alibi dicit, Matth. 25. 23. *Euge serue bone, & fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam.*

11. *Sextum argumentum* sumitur ex illo Rom. 8. 18. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam.* Hinc patet, nullam esse proportionem inter nostra opera, & vitam æternam. At inter meritum & præmium debet esse proportio. Respondeo, sicut Scriptura videtur hîc significare nostra opera non esse digna præmio vitæ æternæ, ita alibi videtur contrarium asserere, Luc. 20. 35. *Qui verò digni habebuntur sæculo illo & resurrectione, &c.* Et 2. Thessal. 1. 5. *Vt digni habeamini regno Dei, pro quo & patimini.* Et quia scriptura non est sibi contraria, explicandum est, quo sensu vtrumque verum sit. Ac primo, si spectemus durationem temporis, nulla est proportio inter opera præsentia, & futuram gloriam. Nam hæc perpetua est, illa momentanea sunt: si vero spectemus gratiam, à qua procedunt opera meritoria, tum inter illa & gloriam cælestem est proportio: quia gratia est semen gloriæ, vt loquuntur Theologi: sicut ergo sufficiens est proportio inter semen & arborem, ita inter gratiam & gloriam. Quod autem hæc proportio sufficiat, licet nulla sit proportio durationis, patet ex illo. 2. Corinth. 4. 17. *Id quod in præsenti est momentaneum & leue tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis*, Hîc vtrumque, quod diximus, fatetur Apostolus. Alterum, quod opera nostra sint momentanea, gloria vero æterna. Alterum, quod nihilominus opera momentanea operentur pondus æternæ gloriæ. At quomodo operentur? proculdubio, non Physicè, sed meritoriè. Hæc autem vis merendi est à gratia. Secundò, idem patet exemplo Christi: Nam passio eius fuit momentanea, & tamen per eam meritus est nobis vitam æternam. Tertiò, potest idem confirmari à contrario. Nam peccata impiorum in hac vita transitoria sunt: at pœna, quam merentur, æterna est. Quare? quia sicut opera bona procedunt à gratia Dei, ita peccata ex formali, vel virtuali contemptu Dei. Hîc autem contemptus habet proportionem cum æterna pœna, sicut gratia cum æterna gloria.

12. *Septimum argumentum*, Christus meruit nobis vitam æternam: ergo eam nostris operibus non meremur. Confirmatur, quia vel Christi meritum per se sufficit, vel non. Si sufficit, frustra exiguntur nostra merita. Si non sufficit, facimus illi iniuriam. Respondeo. Hoc argumento valde triumphant aduersarij, cùm reuera nullius sit roboris. Putant enim merita nostra opponi meritis Christi, ac proinde, quantum laudis tribuitur nostris, tantum detrahi meritis ipsius. Non ita est. Contra potius res habet. Merita nostra nascuntur ex meritis Christi, & omnem vim suam inde accipiunt. Vnde quidquid laudis & dignitatis habent, totum redundat in laudem & dignitatem meritorum Christi. Hoc optimè declarat similitudo, qua vtitur Christus, Ioann. 15. 4. *Ego sum vitis, vos palmites. Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* Quis dicat detrahi aliquid de gloria vitis, si palmites ipsius multum fructum afferant? Nemo sanæ mentis. Nam quidquid viui succi & humoris habent palmites, hoc totum habent à vite. Vnde, quò palmites magis frugiferi, eò vitis magis laudanda. Insani ergo Caluini-

stæ, qui clamant, detrahi de gloria Christi, si serui eius fructum faciant. Quomodo enim fructum faciunt, nisi quia in Christo sunt, & ab eo succum & humorem diuinæ gratiæ participant? Quidquid ergo laudis est in meritis nostris, totum Christo adscribendum est.

13. Cùm autem obiiciunt, alterutrum sequi, aut meritum nostrum non requiri, aut si requiritur, meritū Christi non esse sufficiens: neganda est consequentia. Nam ex eo, quòd meritum nostrum requiritur, non rectè colligunt meritum Christi esse insufficiens. Non enim nostrū requiritur propter alterius insufficientiam, sed quia Deus sic ordinauit. Imò hinc colligitur, meritum Christi esse efficacissimum. Nam non solùm obtinuit nobis ius vitæ æternæ, sed etiam vim & virtutem acquirendi vitam æternam per propria merita.

14. Reliqua, quæ de merito bonorum operum disputari solent, commodiùs tractabuntur in sequenti capite, in quo Catholicorum sententia explicabitur. Nunc sufficiat ea paucis refutasse, quæ à Caluinistis contra nos adferuntur.

CAPVT V.

De merito bonorum operum, ex sententia Catholicorum.

REfutaui puncta Caluinistarum de merito bonorum operum. Nunc explicandum est, quid sentiant Catholici de iisdem punctis. Ac primò docent, iustos cum Dei gratia posse bene operari, ac legem implere. Secundò, eos obligari ad hoc faciendum. Tertiò, si faciant, mereri apud Deum. Hæc magis in particulari declaranda sunt. Igitur, 1. quæri potest, quæ conditiones requirantur, vt aliquod opus sit meritorium. 2. An homo possit mereri primam gratiam actualem seu excitantem. 3. An primam gratiam habitualem seu iustificantem. 4. An augmentum gratiæ iustificantis. 5. An reparationem post lapsum. 6. An auxilia gratiæ actualis, quæ necessaria sunt ad rectè viuendum. 7. An donum perseuerantiæ. 8. An vitam æternam. 9. An bona temporalia. 10. An vnus possit alteri mereri.

QVÆSTIO I.

Quæ conditiones requirantur ad opus meritorium?

1. THeologi distinguunt duplex meritum: alterum de condigno, alterum de congruo. Meritum de condigno vocant, cui ex condigno, seu ex iustitia debetur retributio seu merces. Meritum de congruo, quod quidem ex iustitia non meretur compensationem, sed tamen ex quadam congruentia seu honestate. Hoc posterius propriè non habet rationem meriti. De priori quod propriè meritum est, deinceps agendum.

2. Igitur quinque conditiones necessariæ sunt, vt aliquod opus sit meritorium de condigno, seu ex iustitia coram Deo. 1. vt sit moraliter bonum. 2. vt voluntarium & liberum. 3. vt hominis viatoris. 4. vt procedat ab homine existente in statu gratiæ & amicitiæ diuinæ. 5. vt intercedat diuina acceptatio, & promissio de compensatione vel retributione facienda. Singulæ breuiter explicandæ sunt.

3. Prima conditio est, vt opus sit moraliter bonum. Mala enim opera merentur quidem, sed pœnam, non præmium. Vnde Augustinus, lib. de gratia & libero arbitrio, cap. 6. *Quæ*, inquit, *mala sunt, non coronat Deus.* Porrò, quid necessarium sit ad moralem operis bonitatem, fusè declaratum est tract. 1. cap. 4.

4. Secunda conditio est, vt opus sit liberum. Ita D. Tho. q. 114. art. 1. & alij passim. Et colligitur ex illo, 1. Corint. 9. 17. *Si volens hoc ago, mercedem habeo: si autem inuitus, dispensatio mihi credita est.* Et ex August. lib. 2. de libero arbitrio. cap. 1. *Illud bonum*, inquit, *quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis, rectèque factis honorandis, quomodo esset si homo careret libero voluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset; aut rectè factum, quod non fieret voluntate: ac per hoc & pœna iniusta esset, & præmium, si homo voluntatem non haberet liberam.* Et hinc sumitur ratio, quia mala opera non merentur pœnam nisi liberè fiant: ergo nec bona merentur præmium, nisi liberè fiant.

5. Dices 1. Meritum pendet ab acceptatione Dei, iuxta quintam conditionem: sed Deus potest acceptare ad vitam æternam, non solùm actiones liberas sed etiam necessarias: sicut acceptauit ad palmam martyrij, non solum voluntariam mortem Apostolorum, sed etiam inuoluntariam Innocentium. Respondeo. Aliud est acceptare aliquid ad vitam æternam; aliud verò acceptare ad meritum vitæ æternæ. Potest Deus acceptare actiones necessarias ad vitam æternam, non tamen ad meritum vitæ æternæ. Nam meritum, sicut & laus, requirit libertatem. Vnde patet differentia inter mortem Apostolorum & Innocentium: illam, quia erat voluntaria, acceptauit Deus ad meritum vitæ æternæ: hanc, quia erat inuoluntaria, non ad meritum vitæ, sed ad ipsam vitam acceptauit.

6. Dices 2. Christus meritus est per actiones necessarias, non liberas: Ergo necesse non est, vt opus meritorium sit liberum. Antecedens patet, quia maximè meritus est per duas actiones, nempe per dilectionem Dei, & passionem, seu mortem pro nobis obitam: sed neque dilectio fuit libera, quia necessariò sequebatur ex clara visione Dei; neque passio & mors, quia habuit præceptum moriendi & patiendi (Ioannis 10. 18.) Neque poterat illud præceptum transgredi, cùm esset impeccabilis. Respondeo. Duplex fuit actus dilectionis in Christo: alter sequebatur ex clara Dei visione: alter ex cognitione scientiæ infusæ. Prior erat necessarius, & conueniebat illi quatenus, erat comprehensor: posterior liber, & conueniebat illi, quatenus erat viator. Christus ergo per posteriorem meritus est, non per priorem. Vide D. Thom. 3. part. quæst. 19. art. 3. ad 1. Quod attinet ad alteram partem obiectionis, alij affirmant, alij negant Christum habuisse præceptum moriendi, de quo fusè disputatur 2. part. quæst. 20. Si non habuit, iam cessat obiectio. Si habuit, soluenda est. Video autem varias solutiones, quæ alibi explicandæ sunt. Nunc breuiter dico, Christum potuisse ex variis motiuis seruare illud præceptum vt ex motiuo charitatis, obedientiæ, misericordiæ, iustitiæ, itaque liberum fuisse, vt ex quocunque vellet motiuo, id faceret. Hanc autem libertatem fuisse sufficientem ad meritum. Vide plura in tertia parte.

7. Tertia conditio operis meritorij est, vt procedat ab homine viatore. Nam in hac vita est tempus certaminis, pugnæ, luctæ, laboris: in altera, præmij, coronæ, quietis. Vnde frequenter hortatur nos Scriptura, vt si quid apud Deum mereri volumus, id in hac faciamus. 2. Corinth. 6. 2. *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis.* Et ad Galat. 6. 10. *Dum tempus habemus, operemur bonum.*

8. *Quarta* est, vt procedat ab homine existente in statu gratiæ, & amicitiæ Dei. 1. Corinth. 13. 3. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum, ita vt ardeam; charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Et Ioan. 15. 4. *Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis vos palmites.*

Hinc apertè patet, ad fructum, id est, ad opera fructuosa & meritoria facienda necessariam esse eam gratiam, qua homo constituitur viuus palmes in Christo, tanquam in vite. Hæc autem est gratia habitualis & sanctificans. Vide Concil. Trid. sess. 6. cap. 16.

9. Hinc primò refellitur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem ex solis naturæ viribus posse mereri vitam æternam, qui pridem ab Ecclesia damnati sunt. Secundò, error Michaëlis Baij, qui asseruit gratiam sanctificantem non esse necessariam, sed sufficere actualem, quâ seruentur mandata Dei. Putabat enim gratiam nõ requiri ex parte hominis operantis, sed ex parte ipsorum operum, id est, vt opera sint meritoria, non necesse esse, vt ipse operans sit gratus & amicus Deo, sed sufficere, vt ipsa opera in se sint bona & supernaturalia, quibus legi satisfiat. Vnde inferebat, opera esse meritoria vitæ æternæ, ex eo præcisè, quia sunt vera legis obedientia, non tamen ex eo, quia fiunt ab homine grato, seu filio Dei adoptiuo. Sed hic error damnatus est à Pio V. & rectè. Primò, quia pugnat cum scripturis citatis. Secundò, quia sequeretur merita Christi non fuisse infinita. Si enim valor & vis meritorum præcisè pendet ex ipsis operibus; & non ex dignitate personæ operantis, non apparet, quomodo Christi merita potuerint esse infiniti pretij. Tertiò, quia sequeretur, hominem peccatorem qui cum actuali gratia cooperatur, & legem aliquam seruat, mereri vitam æternam, quod est absurdum. Alioqui idem peccator simul haberet ius vitæ, & mortis. Nam quatenus meretur vitam æternam, haberet ius vitæ æternæ, quatenus verò est peccator, reus esset æternæ mortis & damnationis.

10. Sed obiicitur Scriptura, quę promittit vitam ęternam obedientiæ legis. Matth. 16. 17. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Hic non dicit Christus, si vis ad vitam ingredi, da operam, vt sis in statu gratiæ, sed da operam, vt serues mandata. Et Roman. 2. 10. *Gloria & honor omni operanti bonum, Iudæo primùm, & Græco.* Non dicit, Gloria existenti in gratia, sed bene operanti. Potest autem bene operari, etiamsi non sit in statu gratiæ, præsertim si habeat auxilium gratiæ actualis. Respondeo. Scriptura promittit vitam æternam obedientiæ legis ex gratia factæ. Vbi nota Scripturam, cùm de vita æterna loquitur, aliter loqui de renatis & fidelibus: aliter de non renatis & infidelibus. Nam renatis, qui iam sunt in statu gratiæ, proponit obseruationem legis, vt per eam crescant in iustitia, & vitam æternam promereantur. Huc spectant testimonia citata. Non renatis autem & infidelibus proponit fidem & Baptismum, vt ex statu peccati transferantur in statum gratiæ, & postea incipiant bonis operibus & obseruationi legis vtiliter operam dare, vt Marci 16. 16. *Euntes in mundum vniuersum prædicate Euangelium omni creaturæ. Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit: qui non crediderit, condemnabitur.* Et ratio est, quia duo requiruntur in homine adulto ad vitam æternam adipiscendam. Alterum, quasi fundamentum, & radix, vt sit fidelis, baptizatus, & filius Dei per adoptionem: alterum, quasi structura super fundamentũ, vt per bona opera & obseruationem legis conseruet se in statu gratiæ & adoptionis. Eos ergo, qui prius illud habent, non necesse est ad id habendum exhortari; sed solùm, vt quod habent, non amittant per negligentiam. Ij verò, qui neutrum habent, ad vtrumque quidem incitandi sunt primum tamen ad id, quod præcipuum est, & quasi fundamentum aliorum.

11. *Quinta conditio*, operis meritorij est, vt intercedat pactum & promissio Dei de compensatione seu retributione faciendæ. Hic nonnulla quæstio est inter scholasticos, an præter gratiam sanctificantem requiratur hoc pactum? Affirmant Scotus, Marsilius, Gabriel, Vega. Negant Cajet. & plerique D. Thomæ sectatores. Fundamentum est, quia homo existens in statu gratiæ, ex vi solius gratiæ est Filius Dei per adoptionem: ergo habet ius vitæ æternæ, iuxta illud. Rom. 8. 17. *Si autem filij, & hæredes*: ergo opera talis hominis, ex vi solius gratiæ, sunt digna vita æterna, absque alia promissione.

12. Sed distinctione opus est. Nam aliud est, opus esse dignum aliqua mercede seu præmio, aliud verò operi ex iustitia deberi talem mercedem seu præmium. Potest enim fieri, vt quis integro die laboret in alterius vinea, & labor ipsius dignus sit stipendio diurno, & tamen alter ex iustitia non teneatur illi stipendium persoluere, nisi cum eo pactus sit. Ita res habet in proposito. Opera hominis iusti & existentis in statu gratiæ, per se digna sunt, & proportionem habent cum vita æterna, quia procedunt ex gratia, quæ est semen gloriæ; nihilominus tamen Deus non tenetur ex iustitia compensare illa secluso pacto & promissione. Vnde rectè & breuiter dici potest, eiusmodi opera, secluſa promissione, esse digna vita æterna, non dignitate iustitiæ, sed proportionis medij ad finem: At posita promissione, mereri vitam æternam ex iustitia. Hoc sensu dixit Augustin. serm. 16. de verbis Apostoli: *Debitor nobis factus est Deus, non aliquid accipiendo, sed quod ei placuit promittendo.* Et D. Bernardus in lib. de gratia & libero arbitrio, in fine, *Promissum quidem ex misericordia, sed tamen ex iustitia persoluendum.*

13. Explicatæ sunt quinque conditiones actus meritorij. An plures necessariæ sint, quæstio est. Aliqui putant tantum requiri certam conditionem in actu, ita vt nisi actus sit intensior quàm gratia & habitus, à quo oritur, non sit meritorius. Alij putant necessarium esse, vt actus per charitatem ad Deum referatur. Sed neutrum necesse est. Non primum, quia omnia opera quæ ex gratia & charitate procedunt, habent vim merendi apud Deum; vt ex Scripturis patet. Nec fit vlla mentio maioris, aut minoris intentionis. Nec secundum quia satis est, quòd homo existens in statu gratiæ, per infusam charitatem conuersus sit ad Deũ. Sic enim omnia eius opera, quæ moraliter bona sunt sufficienter ad Deum referuntur. Nec opus est actuali relatione per actum charitatis quamuis fortè expediat.

QVÆSTIO II.

An possimus mereri primam gratiam actualem seu excitantem?

1. HActenus de merito dictum est. Restat dicendum de præmio, seu obiecto meriti. Et primò quæritur, An prima gratia actualis, seu prima vocatio, qua excitamur vel ad fidem, vel ad dolorem de peccatis, sub meritum cadat? Affirmabant olim Pelagiani & Semipelagiani. His fortiter opposuit se Augustin. & tota Ecclesia Catholica. Et sanè res certa est, nos eiusmodi gratiam de condigno mereri non posse. Rom. 9. 16. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, Et cap. 11. 6. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non est gratia.* Et 2. Timoth. 1. 9. *Vocauit nos vocatione sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum & gratiam.* Ratio est efficax, quia ante gratiam primam excitantem nihil est in homine, nisi peccatum & vires liberi arbitrij: at homo peccator per solas vires naturæ non potest mereri primam gratiam. Primò, quia inter meritum & præmium debet esse proportio: at vires naturæ

non habent proportionem ad gratiam supernaturalem. Secundò, meritum supponit gratiam sanctificantem. Non enim est opus meritorium, nisi procedat ab homine existente in statu gratiæ, & amicitiæ diuinæ, vt suprà dictum est. Tertiò, quia si prima gratia daretur ex meritis, iam non esset gratia sed debitum, vt argumentatur Apostolus, Rom. 11. 16.

2. Obiiciunt illud axioma, Facienti quod in se est, Deus nō denegat gratiam. Respōdeo aliud est, Deum non denegare gratiam facienti, quod in se est, aliud verò, facientem quod in se est, ex condigno mereri gratiam. De hoc hic quæritur, non de illo. Vt tamen axioma intelligatur, notandum est, dupliciter id posse intelligi. Primò, Facienti quod in se est ex prima gratia præueniente; Deus non negat vlteriorem gratiam. Secundò, Facienti quod in se est ex viribus naturæ, Deus non negat primam gratiam præuenientem. In priori sensu asseritur à D. Thoma, Bonauentura, & quibusdam aliis. Et rectè. Nam gratia præueniens ideo datur à Deo peccatoribus, vt per eam excitati & corroborati, sensim ad maiora se præparent: ergo si cum ea cooperantur, quantum possunt: Deus non negabit vlteriora præsidia. In posteriori sensu, de quo hic agitur, ab aliis asseritur, ab aliis negatur. Sed adhuc distinctione opus est. Nam si sensus sit, Deum infallibiliter dare gratiam præuenientem propter bonum opus factū ex solis naturæ viribus, negari debet. Sic enim donatio illa non esset gratuita, sed debita. Si autem sensus sit, Deum certa lege statuisse, ex sola sua misericordia & liberalitate conferre omnibus auxilia gratiæ, quæ sufficiunt & necessaria sunt ad salutem; modò ipsi non impediant, sed faciant quod in se est, videtur admitti posse. Ratio est, quia cùm Deus velit omnes homines, saluos fieri, debet etiam velle dare sufficientia media, quibus salui fiant: non quidem propter opera liberi arbitrij, sed propter suam bonitatem & merita Christi.

QVÆSTIO III.

An possimus mereri primam gratiam iustificantem?

1. ÆQuè certum est, nos de condigno hanc gratiam mereri non posse. Nam Scripura passim docet nos gratis iustificari. Rom. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*. Quod sic explicat Conc. Trid. sess. 9. cap. 8. *Gratis iustificari dicimur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Vide D. August. epist. 105. Ratio patet ex dictis, quia opus non est meritorium de condigno, nisi procedat ab homine existente in statu gratiæ & amicitiæ diuinæ: ergo opera, quæ præcedunt gratiam iustificantem, non sunt meritoria de condigno: ergo per illa non possumus mereri gratiam iustificantem.

2. Dices, possumus illam mereri per opera subsequentia. Sed contrà, quia opera, quæ sequuntur gratiam, procedūt à gratia tanquam à principio meriti: principium autem meriti non cadit sub meritum. Dices. 2. Possumus illam mereri per vltimam dispositionem, quę est simul tempore cum gratia. Hæc enim dispositio, cùm sit supernaturalis, & procedat effectiuè à gratia actuali, videtur habere sufficiētem proportionem cum gratia iustificante. Imò si eam non haberet, non esset legitima dispositio ad illam gratiam. Sed contra, quia vltima dispositio potest duobus modis spectari. Primò, vt antecedit gratiam iustificantem, & sic quidem est sufficienter proportionata per modum dispositionis, non tamen per modum meriti de condigno, quia non procedit ab homine existente in statu gratiæ, & amicitiæ diuinæ, sed ab homine peccatore. Secundò, vt est simul tempore cum gratia iustificante in eodem homine, & quodammodo à gratia iustificante informatur, & sic potest esse meritoria de condigno augmenti gratiæ, non tamen ipsius primæ gratiæ iustificantis, quia supponit illam tanquam principium meriti; principium autem meriti non cadit sub meritum. Ex hoc toto discursu apparet non posse mereri de condigno primam gratiam iustificantem, nec per opera præcedentia, nec per sequentia, nec per vltimam dispositionem, quæ est simul tempore cum gratia.

QVÆSTIO IV.

An possimus mereri augmentum primæ gratiæ iustificantis?

1. OMnes Catholici consentiunt, hominem iustum per bona opera, & obseruationem mandatorum Dei, mereri augmentum gratiæ & iustitiæ de condigno, vt patet ex Concilio Trid. sess. 6. cap. 18. vbi sic habet: *Sic ergo iustificati, & amici Dei facti, per obseruationem mandatorum Dei, & Ecclesiæ, in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt, atque magis iustificantur.* Et can. 32. *Si quis dixerit hominem iustificatum bonis operibus non mereri augmentum gratiæ, anathema sit.* Ex Augustino, Epistol. 106. *Gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici.* Et probatur ex Scripturis, Eccles. 18. 22. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari*, id est, per bona opera in iustitia crescere. Et Apost. 22. 11. *Qui iustus est, iustificatur adhuc.* Et Iacob. 2. 24. *Videtis quoniam ex operibus iustificatur homo.* Quibus testimoniis vtitur. Conc. Trid. in priori loco citato. Et ratio est, quia homo iustus per opera bona meretur augmentum gloriæ, vt suprà contra Caluinistas probatum est: ergo etiam augmentum gratiæ. Nam gratia, secundùm gradus debet esse proportionata gloriæ. Est enim quasi semen gloriæ, & præbet ius ad gloriam; ius autem ad gloriam debet esse gloriæ proportionatum.

2. Hic tria disputari solent à Scholasticis. *Primò*, An hoc augmentum gratiæ possit fieri per actus remissos? *Secundò*, An fiat per solos actus charitatis, an etiam aliarum virtutum? *Tertiò*, An statim conferatur in hac vit , an in altera? Omissis aliorum sententiis, respondeo ad singula breuiter. *Primò*, Iustos mereri augmentum gratiæ, non solùm per actus intentiores habitu gratiæ & charitatis, sed etiam per æquè intentos & remissiores. *Secundò*, Nec solùm per actus ipsius charitatis, sed etiam aliarum virtutum. *Tertiò*, Neque augmentum hoc differri in alteram vitam, sed statim dari bene operantibus. Vide infrà in Tract. de charitate, vbi ex professo hæc disputantur.

QVÆSTIO V.

An possimus mereri reparationem post lapsum?

1. HOc duobus modis intelligi potest. *Primò*, an homo iustus, dum iustus est, per opera meritoria, quæ tunc facit, mereatur apud Deum, vt si contingat eum peccare mortaliter, accipiat remissionem illius peccati? *Secundò*, an homo, qui iam peccauit mortaliter, possit mereri remissionem sui peccati per opera bona, quæ facit in statu peccati? Hoc posito, sit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Homo iustus non potest suis operibus de condigno mereri reparationem post lapsum, iuxta priorem sensum. Probatur 1. ex illo Ezech. 18. 24. *Si auerterit se iustus à iustitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur.* Hinc colligunt Theologi, omnia merita hominis iusti mortificari & extingui per peccatum mortale superueniens. Nemo autem meretur per opera, quæ iam mortificata & extincta sunt. *Secundò*. probatur ratione, quia alioqui sequeretur, eos qui semel iusti sunt, & bonis operibus dant operam, non posse mori in peccato, quod falsum est. Sequela patet,

quia quamuis incidunt in peccatum mortale, tamen per opera præcedentia fuissent meriti remissionem illius peccati, & ita non possent mori in illo peccato.

3. Secunda Conclusio. Homo peccator non potest de condigno mereri remissionem peccati mortalis, iuxta posteriorem sensum. Ratio est, quia non potest mereri iustificationem, seu primā gratiam iustificantem, vt suprà ostensum est: ergo nec remissionem peccati mortalis, quæ includitur in iustificatione. Nam iustificatio includit duas partes; infusionem gratiæ iustificantis, & remissionē peccati, vt cōtra Caluinistas ex Conc. Trid. probatum est c. 1. & 3.

QVÆSTIO VI.

An possimus mereri auxilia gratiæ actualis?

1. Certum est, hominem in statu peccati existentem nō posse de condigno mereri auxilia gratiæ actualis, quibus ad statum gratiæ perueniat: quia meritum de condigno, vt supra dixi, requirit, vt homo sit in statu gratiæ. Est ergo quæst. an homo iustus, qui iam est in statu gratiæ, possit de condigno mereri auxilia gratiæ actualis, quæ illi necessaria sūt ad cauendum peccatum mortale, & ad perseuerandum in statu gratiæ.

2. Affirmat Gregorius de Valentia, q. 6. de gratia, p. 4. assert. 4. & 5. Et probat ex D. Thom. q. 114. art. 10. vbi ponit hanc generalem propositionem: *Omnia illa, quæ ordinantur, vt ducentia ad finem vltimum, simpliciter cadunt sub meritum.* Eadem paulò post repetit his verbis: *Omnia illa, quibus homo adiuuatur ad perueniendum in beatitudinem post primam gratiam, directè & simpliciter cadunt sub meritum.* Quod autem D. Thom. loquatur de merito condigno, non solùm asserit Valentia, sed etiam Bartholomæus Medina multis argumentis in commentario illius articuli confirmat. Vndè sic concludo. Omnia illa cadunt sub meritum de condigno quę homini iusto, post acceptam primam gratiam necessaria sunt ad vitam æternam consequendam: At eiusmodi sunt auxilia gratiæ actualis: ergo hæc auxilia cadunt sub meritum de condigno. Et confirmatur primò ab opposito, quia si iustus non posset mereri auxilia gratiæ, quæ ipsi necessaria sunt ad consecutionem vitæ æternæ, iam nec ipsam consecutionem vitæ æternæ mereri posset, quod est absurdum. Secundò, quia meritum, quod est sufficiens ad obtinendum id, quod præstantius est, est etiam sufficiens ad obtinendum id, quod minùs præstans est. At vita æterna est præstantior, quàm auxilia gratiæ actualis, ergo si illam mereri possumus, etiam hæc possumus.

3. Hæc sententia, quidquid sit de hac vltima ratione, qua confirmatur, mihi placet: Duo tamen notanda sunt. Vnum est, eam intelligendam esse de homine, qui iustificatur per propriam dispositionem, id est, per actum contritionis & dilectionis Dei super omnia. Is enim potest mereri omnia auxilia gratiæ actualis, quæ ipsi necessaria sunt vsque ad finem vitæ, si velit. Nam primum auxilium, quod datur illi post iustificationem, potest mereri per vltimam dispositionem, non quidem, vt dispositio est, sed vt formata per gratiam habitualem: Reliqua deinceps potest mereri per nouas actiones meritorias, quæ sequuntur. Qui autem iustificaretur sine propria dispositione, is quidem posset omnia mereri, excepto primo auxilio, quod daretur ipsi post iustificationem. Hoc enim daretur illi gratis.

4. Alterum est, huiusmodi auxilia dupliciter spectari posse. Primò, quatenus ex se sufficientia sunt, vt homo possit illis cooperari & saluari, si velit: Sic cadunt sub meritum de condigno, vt dixi. Secundò, quatenus congrua sunt & ita attemperata, vt homo infallibiliter illis cooperetur, & saluus fiat. Sic non cadunt sub meritum, sed ex mera Dei benignitate conferuntur. Atque hoc insinuat Valentia loco citato, cùm ait: iustum *mereri quidem de condigno auxilia sufficientia actualia, quæ ipsi necessaria sunt ad hoc, vt superatis tentationibus, perseuerare possit in finem, non tamen mereri auxilium gratiæ efficax, per quod actu perseuerat.* Quod magis explicabitur in sequenti quæstione.

QVÆSTIO VII.

An possimus mereri donum perseuerantiæ?

1. Perseuerantia sumitur dupliciter. *Primò*, pro continua perseuerantia, quæ in eo consistit, vt post acceptam semel gratiam nunquam amplius pecces mortaliter, sed sine incorruptione persistas in statu gratiæ, vsque ad finem vitæ. *Secundò*, pro finali perseuerantia, quæ in eo consistit, vt vitam finias in gratia, quidquid de priori tempore factum sit.

2. Prima Conclusio. Homo iustus non potest vno aliquo actu de cōdigno mereri, vt vel continuè perseueret in statu gratiæ, vel certè, si excidat, vt vitam finiat in statu gratiæ. Ita Diuus Tho. q. 114. art. 9. Augustinus libro de bono perseuerantiæ. c. 17. & alij passim. Ratio est, quia alioqui sequeretur, si talem actum semel exercuisset, infallibiliter non ampliùs peccaturum, vel si peccaret, infallibiliter rediturum ad gratiam, & in ea moriturum. At hoc falsum est, quia nō potest designari aliquis actus in particulari, qui hanc vim merendi habeat, & hominem faciat securum de perseuerantia. Quin potiùs Scriptura contrarium insinuat. Rom. 11. 20. *Tu autem fide stas, noli altum sapere: sed time.* Philip. 2. 12. *Cum metu & tremore salutem vestram operamini.* Vide, quæ dicta sunt, cap. 2. q. 11.

3. Secunda Conclusio. Homo iustus potest variis actibus de condigno mereri varia auxilia gratiæ actualis, quibus cōtinuè perseuerare possit in gratia, si velit, vsque ad finem vitæ, non tamen potest de condigno mereri auxilia cōgrua, quibus de facto infallibiliter perseueret. Vbi nota aliud esse, posse perseuerare, si velis: aliud actu perseuerare, vt bene aduertit Cardinalis Bellarminus libro secundo de gratia & libero arbitrio, cap. 12. Suarez libro tertio de auxiliis gratiæ, cap. 11. num. 13. & alij. Dicimus ergo, iustum posse mereri auxilia, quibus possit perseuerare, si velit, vt quæstione præcedenti ex Diuo Thoma probatum est: non tamen posse mereri auxilia congrua, quibus infallibiliter perseuerat. Hoc enim est speciale donum, quod non cadit sub meritum, sed assiduè per preces, cum metu ac timore, à Deo postulandum est, vt notat Diuus Thomas quæst. 114. artic. 8. ad 1. Et apertè colligitur ex Scripturis citatis. Huc spectat illud ex oratione Dominica: *Ne nos inducas in tentationem*, quod quotidie iubemur orare. Et, si id firma fide ac spe facimus, sine dubio impetramus. Vnde Augustinus loco citato ait: *Restat in his bonis vsque in finem perseuerantia, quæ frustra quotidie à Deo poscitur, si non eam Dominus per gratiam suam in illo, cuius orationem exaudit, operatur.*

4. Dices, Auxilium congruum est minùs præstans, quàm vita æterna: sed vita æterna cadit sub meritum: ergò etiam auxilium congruum, & consequenter perseuerantia. Respondeo. Non sequitur. Nam maior vel minor præstantia per se non sufficit, vt aliquid cadat sub meritum, vel non cadat, sed vlteriùs videndum est, an Deus acceptet nostra opera ad hoc vel illud promerendum, & promittat se hoc vel illud daturum per modum præmij aut mercedis, si bene operemur. Hoc modo promittit vitam æternam, non item auxilia congrua quibus infallibiliter perseue-

remus. Dices. Promittit etiam perseuerantiam, si assiduè illam postulemus. Respondeo. Non promittit per modum præmij seu mercedis, sed per modum liberalis beneficij. Est enim duplex Dei promissio. Vna, qua mercedem paciscitur: altera, qua liberaliter se obstringit. Sicut alia est promissio, qua vir diues laboranti in vinea promittit stipendium diurnum; alia, qua petenti pauperi promittit eleemosynam.

QVÆSTIO VIII.

An possimus mereri vitam æternam?

1. Suprà contra Caluinistas satis perspicuè ostendi, iustum posse de condigno mereri vitam æternam per bona opera, ideóque vitam æternam in Scripturis vocari mercedem & coronam iustitiæ. Nunc pauca addenda sunt, quæ inter Scholasticos disceptantur. Primò, An non solum ex iustitia, sed etiam ex rigore iustitiæ possit eam mereri? Secundò, An mereatur totam vitam æternam, an solùm augmentum illius? Tertiò, An præmium vitæ æternæ conferatur illi secundùm rationem iustitiæ commutatiuæ, an verò distributiuæ? 2. Quod ad primum attinet, meritum, hominis iusti coram Deo, non est de rigore iustitiæ. Ita D. Tho. tertia p. q. 1. art. 2. & alij passim. Ratio est, quia rigor iustitiç requirit talem contractum, vt inter contrahentes nulla intercedat gratia & liberalitas in qua meritum fundetur. Hoc autem non fit inter Deum & hominem, quia totum meritum hominis fundatur in gratia & liberalitate Dei, præsertim in gratia iustificante, quæ illi gratis datur, & in liberali promissione Dei, qua voluit retribuere præmium meritis nostris, quæ ipsi non erant vtilia, & multis aliis titulis ipsi debita. Hoc sensu dixit, Conc. Trid. sess. 6. ca. 16. *Eam esse Dei benignitatem, vt ea voluerit esse nostra merita, quæ sunt ipsius dona.* Et D. Aug. epist. 15. *Cum Deus coronat nostra merita, non coronat nisi sua dona.*

2. Altera quæstio est, An iusti mereantur totam gloriam? Paludanus, & Andræas Vega putant mereri solum augmentum. Ratio est, quia gloria respondet gratiæ, at gratia non cadit sub meritum, nisi quoad augmentum. Ergo nec gloria. Confirmatur, quia prima gratia iustificans datur sine merito: ergo ex vi illius gratiæ absolutè debetur prima gloria: ergo prima gloria non cadit sub meritum. Alij contra sentiunt, omnes iustos, qui adulti sunt, mereri totam gloriam. Fundamentum est, quia vita æterna absolutè vocatur merces in Scripturis, & non secundùm aliquam sui partem tantùm. Sed distinctio adhibenda est. Sit ergo.

3. Prima Conclusio. Homo iustus, qui sine propria dispositione iustificatus est, & primam gratiam accepit, non meretur primam gloriam, sed tantum argumentum illius. Ratio est, quia nec meretur illam in instanti, quo iustificatur, nec postea. Non primum, quia tunc nullum habet bonum opus, quo mereri possit. Suppono enim iustificari sine propria dispositione. Nec secundum, quia per opera subsequentia meretur augmentum gloriæ: hoc autem augmentum tantum est, quanta sunt ipsa merita: ergo vi meritorum nihil aliud debetur, quàm illud augmentum.

4. Secvnda Conclvsio. Probabile est eum, qui per propriam dispositionem iustificatur, & primam gratiam accipit, de condigno mereri primam gloriam per vltimam dispositionem ad gratiam. Ratio est, quia nihil deest illi dispositioni, quo minus sit meritoria. Est enim actus liber & moraliter bonus, & ab homine iusto elicitus, &c. Dices, non procedit à gratia habituali. Respondeo. Non opus est vt effectiuè procedat à gratia habituali, sed sufficit, si homo qui operatur, eo instanti quo operatur, existat in statu gratiæ habitualis. 6. Superest tertia quæstio. An in retributione vitæ æternæ seruetur iustitia commutatiua, an distributiua? Durandus putat seruari commutatiuam: Sotus distributiuam, Caietanus vtramque coniungit, quod verisimilius est. Nam Deus non solùm dat vnicuique tantum præmium, quantum meritus est (quæ est forma iustitiæ commutatiuæ, in qua seruatur æqualitas ad rem, seu dati & accepti) sed etiam seruat hanc proportionem inter merita & præmia, vt quò quisque maiora habet merita, eò maiora præmia recipiat, quæ est forma iustitiæ distributiuæ. Fateor tamen non seruari rigorem iustitiæ commutatiuæ, Primò, quia, vt supra dixi, meritum hominis iusti fundatur in gratia & liberali promissione Dei. Secundò, quia communis Scholasticorum sententia est Deum remunerari merita iustorum supra condignum.

QVÆSTIO IX.

An possimus mereri bona temporalia?

1. Diuus Thom. qu. 114. art. 10. & plerique alij docent, huiusmodi bona dupliciter spectari posse. Primò, in se, sine ordine ad aliquem finem. Secundò, quatenus vtilia sunt ad vitam æternam consequendam. *Prior assertio.* Homo iustus non meretur bona temporalia secundùm se spectata. Ratio est, quia alioqui, quò quis iustior esset, & plura haberet merita, eo magis abundaret bonis temporalibus. At non est. Videmus enim sæpe optimos quosque penuriam pati, & pessimos abundare. *Posterior.* Homo iustus potest mereri bona temporalia, quatenus illum adiuuant vt vitam æternam consequi possit. Ratio est, quia qui meretur finem, potest etiam mereri media, quæ conferunt ad finem, cæteris paribus. Hinc sequitur, bona temporalia non dari iustis secundùm proportionem & quantitatem meritorum: sed prout magis vel minus conducunt ad vitæ æternæ consecutionem. Vnde fit, vt multi iusti relinquantur in extrema paupertate, alij affluant omnibus diuitiis, alij in medio consistant. Deus enim pro sua prouidentia dat vnicuique, quod videt illi magis expedire ad salutem. Sæpè autem expedit hos pauperes, illos diuites esse; hos abundare, vt liberales sint in pauperes: illos egere, vt patientiam exerceant, & omnem spem suam in Deum collocent.

QVÆSTIO X.

An vnus possit alteri mereri?

1. Sensus est, An ea sit vis & efficacia meriti, vt homo iustus non solùm sibi ipsi, sed etiam alteri possit de condigno mereri aliquod præmium apud Deum præsertim gratiam aut vitam æternam? At primò certum est, Christum reipsa id fecisse. Ipse enim meruit nobis, non solùm vitam æternam, sed etiam omnia dona gratiæ, quæ ad consecutionem vitæ æternæ necessaria sunt. Hinc docet D. Tho. in tertia parte qu. 8. Christum habuisse gratiam capitis. Sensus est, sicut in humano corpore omnia membra participant spiritus animales & motiuos à capite, per influxum proprium & realem: ita in Ecclesia omnes fideles participare dona gratiæ à Christo, per influxum metaphoricum & moralem: Christus enim dicitur metaphoricè & moraliter influere in omnes fideles, quia omnibus meretur gratiam & benedictionem.

2. De aliis iustis id dici non potest. Nemo, quantumuis sanctus & gratus Deo, potest alteri de condigno mereri gratiam aut gloriam, vt docet D. Th. q. 114. ar. 9. & alij passim. Ratio est, quia non possumus aliquid de condigno mereri apud Deum, nisi interueniente pacto & promissione Dei, vt suprà dictum est: sed Deus non promisit nostris operibus mercedem respectu aliorum, sed tantùm respectu nostri: ergò non possumus aliis de condigno mereri, sed tantùm nobis. Vnde

Apostolus 2.Cor.5.10. *Vnusquisque referet propria corporis, prout gessit, siue bonum, siue malum.* Vbi satis insinuat neminem quicquam accepturum propter aliena merita, sed tantum propter sua. Et Augustinus lib. 1. de peccatorum meritis & remissione, capit. 14. ostendit solius Christi esse iustificare alios, seu iustificationis gratiam promereri. *Potuit*, inquit, *Apostolus rectè dicere: Imitatores mei estote, sicut & ego Christi: numquam autem diceret, Iustificamini à me, sicut & ego sum iustificatus à Christo, quoniam possunt esse, & sunt, & fuerunt multi iusti homines, & imitandi, iustus autem iustificans nemo nisi Christus.*

3. Et hæc quidem dicta sint de merito ex condigno. Nam alterum meritum, quod vocant de congruo propriè non habet rationem meriti, sed tantùm cuiusdam congruentiæ, ac proinde non est necesse de eo disputare. Nihil enim certi de eo affirmare possumus. Sicut enim videri potest nobis congruum & conueniens; vt Deus hoc vel illud præstet, huic aut illi homini: Ita è contrario non desunt Deo rationes congruentes, cur id nolit præstare, quod alicui apparet congruum, vt præstet.

Epilogus.

Ex dictis satis liquet, quid differant Catholici à Caluinistis in doctrina de meritis bonorum operum: & qui fructus ex vtriusque partis doctrina sperari possint. Caluinistæ, secundum sua principia, docent neglectum bonorum operum, contemptum legum, licentiam peccandi, supinam quandam securitatem de vita æterna. Si enim audias ex Caluino, omnia iustorum opera esse immunda, inquinata, & damnabilia, an non statim concludes omittenda potius quàm patranda esse? Si audias, legem seruari in hac vita non posse, an non omnem illius seruandæ cogitationem & propositum abiicies? Si audias, fideles omnes à legis obseruatione liberatos esse, an non statues impunè licere tibi peccare & legem transgedi? Denique si audias, vitam æternam non acquiri nostris meritis, sed titulo hæreditatis nobis deberi, an non promittes tibi securitatem de vita æterna possidenda?

Longè aliter Catholici. Nam hi secundum sua principia docent, opera iustorum esse Deo grata, legem cum gratia seruari posse & debere, vitam æternam non acquiri ab adultis, nisi bonis operibus & obseruatione legis. Hinc statim excitantur ad exercitium bonorum operum, ad diligentem mandatorum Dei custodiam, ad odium & detestationem peccati, ad poscendam Dei gratiam, ad omnium virtutum amorem & honestatem. Æquus Lector expendat, quam vitam & sententiam sequi tutius sit.

MARTINI BECANI TERTIA PARS THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

IN priori Tomo actum est de his punctis. 1. De beatitudine, & actibus humanis, quibus eam consequimur: itemque de libero arbitrio, à quo actus humani proficiscuntur. 2. De peccatis, tam actualibus, quam originali, quæ beatitudinem impediunt. 3. De Legibus, quæ nos dirigunt ad beatitudinem. 4. De Gratia, quæ nos iuuat: itémque de Iustificatione & Merito, qui sunt effectus Gratiæ. 2. In hoc posteriori de his agendum est. 1. De Virtutibus Theologicis, Fide, Spe, & Charitate. 2. De Iustitia, quæ est vna ex quatuor Virtutibus Cardinalibus. Ac simul de Religione, quæ Iustitiæ annexa est. Erunt igitur duo Tractatus.

TRACTATVS PRIMVS.

De virtutibus Theologicis, Fide, Spe, & Charitate.

HÆ tres virtutes, Fides, Spes, & Charitas; dicuntur Theologicæ, quia immediatè versantur circa Deum. Et quidem Fides, quæ est in intellectu, versatur circa Deum, quatenus est verax in dicendo seu reuelando. Spes & Charitas, quæ sunt in voluntate, versantur circa Deum, quatenus est bonus. Hoc interest, quod Spes versetur circa Deum; quatenus est bonus respectu nostri, id est, quatenus est suprema nostra fœlicitas, seu beatitudo obiectiua. Charitas circa eundem Deum; quatenus est bonus in se & absolutè. De his agam hoc ordine.

CAPVT PRIMVM.

De Fide, & obiecto eius formali.

1. NOmen fidei sumitur 4. potissimum modis. Primò, pro fide, seu credulitate diuina, qua credimus vera esse, quę à Deo dicta, seu reuelata sunt. Heb. 1.6. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Secundò, pro fide seu credulitate humana, qua credimus vera esse, quæ ab homine dicuntur, Terent. in Andria: *Propemodum habeo tibi iam fidem.* Tertiò, pro conscientia Roman. 14.15. *Omne, quod non est ex fide, peccatum est*, id est, quid-

quid facit homo contra dictamen propriæ conscientiæ, in eo peccat. Et hoc sensu dicunt Iure Consulti: *Possessor bonæ fidei præscribit*. Quartò, pro fidelitate in seruandis promissis. 1. Machab. 10.27. *Perseuerate adhuc conseruare ad nos fidem*. De qua Cicero libr. 1. Offic. *Fides est dictorum conuentorúmque constantia & veritas*. Et eius Etymologiam explicat Augustinus epist. 19. ad Hieronymum; *Fides in latino sermone ab eo dicitur appellata, quia fit quod dicitur*.

2. Nos hic agimus de Fide primo modo sumpta, id est, de fide diuina, qua credimus vera esse, quæ à Deo reuelata sunt. Eius obiectum duplex est, materiale & formale. Materiale, sunt res à Deo reuelatæ, quas credimus. Formale, est Deus, non præcisè, qua Deus, sed qua verax est. (D. Tho. qu. 1. art. 1.) Sicut enim solemus credere homini narranti, non ideò præcisè, quia homo, aut diues, aut nobilis, aut doctus, sed quia verax est: sic etiam credimus Deo dicenti, seu reuelanti, non ideo præcisè, quia Deus, aut æternus, aut omnipotens, sed quia verax est. Item, sicut magis, aut minus credimus homini, quia majorem aut minorem opinionem habemus de illius veracitate; sic firmissimè credimus Deo, quia habemus opinionem de illo, quod sit summè & infinitè verax.

3. De hoc formali obiecto hic disputamus. Solet autem promiscuè à Theologis appellari his ferè nominibus. 1. Reuelatio diuina. 2. Authoritas reuelantis. 3. Prima veritas reuelans. 4. Deus, quatenus est verax in dicendo. 5. Deus, quatenus est prima veritas reuelans. De hoc vltimo nomine, quod optimè rem exprimit, quæritur. 1. Quid sit prima veritas reuelans. 2. An prima veritas reuelans sit formale obiectum fidei. 3. An reuelatio hæc debeat esse obscura. 4. An debeat esse publica, non priuata. Aliqui addunt, An debeat esse infallibilis. Sed hoc constabit ex prima quæstione, quæ iam sequitur.

QVÆSTIO I.

Quid sit prima veritas reuelans.

1. Tria explicanda sunt. 1. Quid hoc loco sit veritas. 2. Quid sit prima veritas. 3. Quid reuelatio. Nam hæc tria intrinsecè includuntur in formali obiecto Fidei.

2. Prima Conclvsio. Veritas, hoc loco, non sumitur pro veritate transcendentali, quæ omnibus rebus communis est, & à qua vna quæque res, tàm creata, quàm increata, dicitur esse vera, seu habere veram entitatem: sed sumitur pro veracitate, qua quis verax est in dicendo, & non mentitur: Hæc veracitas includit duas perfectiones, Sapientiam, & Bonitatem. Sapientia est in intellectu, qua quis cognoscit rem, de qua loquitur. Bonitas in voluntate, qua vult loqui de re, sicut illam cognoscit, & non fallere seu decipere auditorem, cui loquitur.

3. Hæ duæ perfectiones simul sumptæ, intelliguntur nomine veritatis, seu veracitatis, quatenus opponitur mendacio & falsitati. Vnde sequitur, quo quis maiori vel minori sapientia, & Bonitate præditus est, eò magis vel minus veracem esse; ac proinde magis vel minus illi credi oportere. Nam si parum sapiens est, facile potest falli & errare: Si parum bonus, facile alios fallere & decipere.

4. Non tamen necesse est, has duas perfectiones esse in æquali gradu. Nam sæpè fit, vt aliquis habeat magnam sapientiam, qua rem bene cognoscit: & tamen habeat parum bonitatis, & velit aliter loqui, quam sentit. Tunc, licet ipse non erret aut fallatur, tamen alios fallit, & in errorem ducit. Sic facit diabolus. Contra fit etiam, vt aliquis habeat parum sapientiæ, & multum bonitatis: ita vt ipse quidem facilè erret, non tamen velit alios decipere, aut in errorem ducere. Hoc contingit hominibus idiotis ac simplicioribus qui boni sunt.

5. Secvnda Conclvsio. Veritas prima, nihil est aliud, quàm veritas diuina & infinita. Nam sicut Deus, respectu creaturarum, dicitur primum & infinitum Ens; quia includit infinitam perfectionem in genere entis: Sic etiam dicitur prima & infinita veritas, quia includit infinitam perfectionem in genere veracitatis, nempè infinitam sapientiam & bonitatem. Vnde sequitur, nec posse eum falli aut errare, quia infinitè sapiens est, nec velle alios fallere aut in errorem ducere, quia infinitè bonus est. Omnia igitur, quæ ab eo dicuntur aut reuelantur, infallibiliter credi posse ac debere. In vtroque differt ab homine, qui & falli potest, quia deficit in sapientia: & alios fallere, quia deficit in bonitate.

6. Tertia Conclvsio. Reuelatio, quæ includitur in prima veritate reuelante, significat liberam Dei actionem, qua nobis rem aliquam manifestat. Itaque idem est reuelare, quod dicere, narrare, patefacere; Deus autem duobus modis solet hoc præstare. Primò, per internam & spiritualem locutionem, quæ fit per conceptum mentalem. Sic loquitur Angelis, & Angeli sibi inuicem. Sic etiam aliquando locutus est Prophetis, & Apostolis, præsertim quando per internam suggestionem & assistentiam dictauit illis quædam mysteria, quæ postea ab ipsis conscripta sunt. Secundo, per externam & corporalem locutionem, quæ per externa & sensibilia signa fieri solet. Sic certum est multa eum reuelasse in veteri Testamento, quando cum Mose facie ad faciem: & in nouo, quando cum Apostolis in carne assumpta locutus est.

7. Ex dictis colligitur, quis sit proximus & immediatus effectus primæ veritatis reuelantis, respectu nostri. Nam sicut proximus & immediatus effectus omnipotentiæ diuinæ est, creare: iustitiæ, punire: misericordiæ, condonare: ita primæ veritatis reuelantis, facere rem illam, quæ reuelatur, infallibiliter credibilem. Nam eo ipso, quod aliquod mysterium à prima veritate nobis reuelatur, non solum fit credibile, sed etiam infallibiliter incredibile: ita vt nullo modo errare possimus, si credamus verum esse, quod prima veritas verum esse reuelauit.

8. Vbi notandum est, rem aliquam tripliciter nobis narrari aut reuelari posse. Primò, à Deo, qui infinitè verax est. Et tunc est infallibiliter credibilis vt dixi. Secundò, à diabolo qui mendax est; aut etiam ab homine, qui habetur pro mendace. Et tunc nullo modo est credibilis; nempè, quatenus præcisè à tali reuelatur. Tertio ab homine, qui moraliter habetur verax, quia moraliter sapiens & bonus est. Et tunc quidem credibilis est, nō tamen infallibiliter credibilis: quia homo, quantumuis moraliter verax, potest tamen ex se falli & errare. Hoc sensu intelligitur illud, Rom. 3. 4. *Est autem Deus verax: omnis autem homo mendax*, id est, Deus ex se ita verax est, vt nec falli possit, nec fallere; At homo ex se, & falli potest, & fallere.

9. Dices: Ex Scriptura constat, Deum, aliquando fefellisse homines, & mendaciter locutum esse; Non quod ipse prior fuerit falsus aut deceptus, quia certum est, illum non posse falli aut decipi, cum sit infinitè sapiens, vt dixi: Sed quod sciens & volens alios deceperit, quod nō videtur repugnare infinitæ ipsius bonitati. Hoc colligitur primo ex iis Scripturæ locis, vbi Deus dicitur decepisse Prophetas, & dedisse Spiritum erroris ac mendacij, vt 3. Reg. 22.23. *Dedit Dominus spiritum mendacij in ore omnium Prophetarum tuorum, qui hic sunt*. Et Ezech. 14. vers. 9. *Ego Dominus decepi Prophetam illum*. Et 2. Thes. 2.10. *Mittet illis Deus operationem*

nem erroris, vt credant mendacio. Secundò ex iis, vbi aliquid à Deo per Prophetas prædicitur, quod tamen non impletur, vt Isaiæ 38. 1. *In diebus illis ægrotauit Ezechias vsque ad mortem, & introiuit ad eum Isaias Propheta, & dixit ei: Hæc dicit Dominus: Dispone domui tuæ, quia morieris tu, & non viues.* Et tamen eo tempore mortuus non est, sed adhuc quindecim annis superuixit. Item, Ionæ 3. 4. *Adhuc quadraginta dies, & Niniue subuertetur.* Quod etiam factum non est.

10. Respondeo. Duo errores hîc cauendi sunt. Vnus Priscillianistarum, qui dicebant, Deum non solum posse mentiri, sed reipsa etiam mentitum esse, vt refert Aug. lib. contra mendacium ad Consentium, cap. 2. & lib. 2. retract. cap. 60. & lib. de Hæresibus, cap. 70. Alter quorumdam Theologorum, qui quidem non asserunt, Deum reipsa mentitum esse, sed tamen absolutè loquendo, non repugnare illi mendacium, vt videre est apud Gregorium Ariminensem in 1. dist. 42. quæ. 2. Et ratio est, quia nihil repugnat infinitæ Dei bonitati, nisi quod ex natura sua malum est: At mentiri, seu decipere alios, non est malum ex natura sua: Ergo non repugnat infinitæ Dei bonitati. Potest igitur Deus mentiri aut decipere, non obstante infinita ipsius bonitate.

11. Nos dicimus, Deum nullo modo mentiri posse: Primò, quia mendacium ex natura sua repugnat veritati: Ergo vbi est infinita veritas, ibi nullo modo potest esse mendacium. Quo spectat illud, 1. Ioan. 2. 21. *Omne mendacium ex veritate non est.* Secundò, mendacium nihil aliud est, quam quædam deceptio: At deceptio ex natura sua pugnat cum charitate, quæ postulat, vt quod tibi non velis fieri, alteri ne feceris. Quod autem pugnat cum charitate, per se malum est: Et quod per se malum est, Deo conuenire non potest. Tertiò, si Deus posset mentiri, non esset infallibilis veritas: & sic periret certitudo nostræ fidei. Nam si potest mentiri, vnde constabit nobis, quod hactenus mentitus non sit in iis, quæ per Prophetas & Apostolos nobis reuelauit?

12. Testimonia Scripturæ in contrarium allata, nihil efficiunt. Nam priora intelligenda sunt permissiuè, vt explicatum est Tomo priori, tract. 2. cap. 6. quæst. 1. Posteriora, vel de prædictione comminatoria, hoc sensu: Niniue subuertetur, nisi agat pœnitentiam: Vel de prædictione ex causis naturalibus, hoc sensu: Ezechias morietur, spectando cursum causarum naturalium. Vide D. Thom. 1. part. quæst. 9. art. 7. & 2. 2. q. 171. art. 6.

QVÆSTIO II.

An Deus quatenus est prima veritas reuelans, sit formale obiectum fidei?

1. HOc quidem hactenus supposui ex D. Thoma, sed iam explicandum est, & contrariæ obiectiones diluendæ. Potest autem dupliciter explicari. Primò sic: Illud est formale obiectum fidei, propter quod immediatè credimus articulos fidei: At illos immediatè credimus propter primam veritatem reuelantem, quæ nec falli potest, nec fallere: Ergo prima veritas reuelans est formale obiectum fidei. Secundò sic: Illud est formale obiectum fidei, in quod vltimo resoluitur assensus fidei: At hic vltimo resoluitur in Deum, quatenus est prima veritas reuelans: Ergo Deus, quatenus est prima veritas reuelans, est formale obiectum fidei.

2. Dices 1. Assensus fidei, tametsi proximè resoluatur in veritatem Dei reuelantis, tamen vltimo resoluitur in ipsam deitatem, in qua fundatur veritas. Respondeo. Nec proximè, nec remotè resoluitur in Deitatem, sed tantum in veritatem. Nam vltimo debet resolui in id, quod facit articulos fidei infallibiliter credibiles: At prima veritas reuelans, nō autem Deitas, facit illos infallibiliter credibiles. Non enim ideo infallibiliter credibiles sunt, quia Deus, qua Deus, reuelauit, sed quia Deus, qua verax reuelauit. Nec obstat, quod veritas, vt sic dicam, fundetur in Deitate: Nam etiam alia attributa fundantur in Deitate: & tamen effectus illorum, non tribuuntur Deitati, sed ipsis solis. v. g. Omnipotentia, Iustitia, Misericordia, non minus fundantur in Deitate, quàm veritas. Effectus illorum sunt, creare, punire, condonare. Hi effectus non tribuuntur Deo, ratione Deitatis præcisè, sed ratione ipsorum attributorum. Non enim Deus dicitur creare, punire, condonare, qua Deus, sed qua omnipotens, iustus, misericors est. Ergo similiter, non facit res infallibiliter credibiles, qua Deus, sed qua verax in dicendo.

3. Sed contra. Si quærā, quare credis articulos fidei? Respondebis, quia Deus reuelauit. Si iterum quærā, quare credis Deo reuelanti? respondebis, quia est prima veritas. Si denique, quare Deus est prima veritas? Respondebis, quia Deus est, & naturā habet infinitè perfectam. Ergo vltima resolutio fit in Deitatem. Respondeo. Nos hic disputamus de resolutione in vltimam rationem assentiendi seu credendi: non autē de resolutione in vltimam rationem essendi. Si ergo quæram, quæ sit vltima ratio, propter quam assentimur articulis fidei? Respondebis, Non esse aliam, quam primam veritatem reuelantem. Si vlterius quæram, quare Deus sit prima veritas: & respondeas, quia Deus est: iam non assignas rationem assentiendi, sed essendi. Accipe simile exemplum. Si quæram, quæ sit ratio videndi Petrum? Respondebis, quia coloratus est. Si vlterius quæram, quare coloratus est: Respondebis, quia constat ex mixtione primarum qualitatum. Sed hæc posterior responsio non assignat rationem ex parte videndi, sed ex parte essendi.

4. Dices 2. Prima veritas videtur esse materiale obiectum fidei, non formale. Nam materiale obiectum est id, quod creditur: At prima veritas non minus creditur, quam omnipotentia, iustitia, misericordia, quia sicut rectè dicimus, Credo Deum esse omnipotentem, iustum, misericordem, sic etiam rectè, Credo Deum esse veracē. Ergo veritas non minus est materiale obiectum fidei, quam omnipotētia, iustitia, misericordia. Respondeo. Materiale obiectum fidei est id, quod creditur propter aliud, nempe propter primam veritatem reuelantē. Formale est, id quod nō creditur propter aliud, sed est ratio credendi aliud. Potest quidem credi, non tamen propter aliud sed propter se. v. g. Mysterium Trinitatis est materiale obiectum fidei, quia creditur propter primam veritatem reuelantem. At prima veritas reuelans est obiectum formale: quia non creditur propter aliud, sed propter se: & simul est ratio credendi aliud. Simile est in moralibus. Nam media amantur propter finem. At finis amatur propter se, & est ratio amandi media.

5. Sed contra: Sicut Deus reuelauit se esse omnipotentem, iustum, misericordem: sic etiam reuelauit se esse veracem. Ergo sicut credimus, Deum esse omnipotentem, iustum, misericordem, quia ipse reuelauit: sic etiam credimus esse veracem, quia ipse reuelauit. Ergo prima veritas creditur de Deo propter aliud, id est, propter reuelationem: Ergo est obiectum materiale, non formale. Respondeo. Prima veritas dupliciter spectari potest. Primò, præcisè secundum se: Et sic est materiale obiectum fidei, vt bene obiicitur. Secundò, nō præcisè secundū se, sed quatenus est reuelans: & sic est formale obiectum. Vnde duo assensus distingui hic possunt. Vnus, Credo Deum esse veracē

Alter. Credo mysteria fidei propter primam veritatem reuelantem. In priori, prima veritas præcisè sumpta est materiale obiectum fidei, quod creditur propter aliud. In posteriori, prima veritas reuelãs est formale obiectum fidei, propter quod alia creduntur. Itaque prior assensus sic debet explicari; Credo Deum veracem esse, propter reuelationem.

6. Sed iterum contra. Quando dicimus, Credo Deum esse veracem propter reuelationem, debet sic intelligi. Credo Deum esse veracem, propter reuelationem primæ veritatis. Vel, propter primam veritatem reuelantem. Ergo in illo assensu, prima veritas bis ponitur: semel pro materiali obiecto, quod credimus, & semel pro formali, propter quod credimus. Respondeo. Sic est,: Sed tamen, quando sumitur pro materiali, tunc præcisè secundum se sumitur. Quando autem pro formali, tunc sumitur simul cum reuelatione. Nam prima veritas, non est integrum obiectum formale fidei, sed prima veritas reuelans.

7. Dices 3. Ex Euangelio constat, multos credidisse, Christum esse Deum, non propter reuelationem primæ veritatis, sed propter miracula, quæ ipse faciebat: Ergo formale obiectum fidei, saltem in tali casu, non fuit prima veritas reuelans, sed miracula à Christo perpetrata. Quod patet ex illo Ioan. 10. 37. *Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi: Si autem facio, & si mihi non vultis credere, operibus credite.* Respondeo. In illis, qui propter miracula credebant Christum esse Deum, tres actus spectari debent. Primò, Iudicium intellectus, quo iudicabant, prudenter credi posse, Christum esse Deum. Et hoc iudicium nitebatur miraculis ab ipso factis. Secũdò, pia voluntatis affectio, quia cupiebant credere, Christum esse Deum. Et hæc pia affectio excitabatur in illis, ex auxilio gratiæ actualis quo Deus mouebat illorum voluntatem, vt vellent credere. Tertiò, ipse actus credendi, seu assensus fidei, quo re ipsa credebant Christum esse Deum. Et hic assensus nitebatur reuelatione primæ veritatis, quæ faciebat hoc obiectum infallibiliter credibile. Nam Deus, qui est prima veritas, reuelabat Christum esse Deum. Matth. 3. 17. *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui.* Et hanc reuelationem miraculis confirmabat.

8. Vbi notandum est, materiale obiectum fidei, quod creditur, duobus modis fieri credibile. Primò, per miracula, & similia motiua (de quibus c. 9.) quæ faciũt, vt prudenter credi possit. Secundò, per reuelationem primæ veritatis, quæ facit, vt infallibiliter credi possit. Itaque duplex potest esse iudicium intellectus. Vnum, Iudico hoc obiectum prudenter credi posse. Alterum, Iudico hoc obiectum infallibiliter credi posse. Prius est naturale, & euidens; posterius supernaturale, & obscurũ. De vtroq; plura dicam, c. 8. q. 6.

9. Dices 4. Assensus Fidei videtur vltimo resolui in authoritatẽ Ecclesiæ. Nam si quæram. Quare credis articulos fidei? Respondebis. Quia Deus reuelauit. Si iterum quæram. Quare credis Deum reuelasse? Respondebis, Quia Ecclesia Catholica hoc dicit. Ergo vltima resolutio fit in Ecclesiam. Respondeo. Tripliciter credi potest, Deum hoc vel illud reuelasse. Primò propter se: & tunc est assensus fidei Theologicæ, de quo hic agimus. Secundò, propter authoritatem Ecclesiæ dicentis; & tunc non est assensus Fidei Theologicæ, sed alterius inferioris ordinis. Tertiò, propter auctoritatem hominis: & tunc est assensus fidei humanæ. Primus assensus sic explicatur: Credo Deum hoc reuelasse, non propter aliud, sed immediatè propter se. Secundus sic: Credo Deum hoc reuelasse, quia Ecclesia dicit. Tertius sic: Credo Deũ hoc reuelasse, quia homo dicit. Itaque primus assensus non resoluitur vlterius, sed sistit in ipsa reuelatione diuina, quæ creditur propter seipsam. Secundus resoluitur in authoritatem Ecclesiæ, Tertius in authoritatem hominis. De hac resolutione plura dicam, cap. 8. q. 8.

10. Dices 5. Idem est obiectum fidei & Theologiæ: At obiectum Theologiæ est Deus, sub ratione Deitatis, vt docet D. Thomas in 1. p. q. 1. art. 7. Ergo sub eadem ratione est obiectum Fidei. Respondeo. Idem est obiectum vtriusque, seruata proportione. Nam materiale obiectum vtriusque, est Deus vt Deus; & quidquid refertur ad Deum, vt ad principium, vel finem. Et sic intelligendus est. D. Tho. loco citato, & in 2. 2. qu. 1. art. 1. Similiter. Formale obiectum vtriusque est Deus, vt est prima veritas reuelans: sed diuerso modo. Nam assensus fidei fertur in aliquem articulum, qui immediatè in se reuelatus est. Assensus autem Theologiæ, fertur in conclusionem, quæ non est immediatè in se reuelata, sed solum per bonam consequentiam deducitur ex aliqua præmissarum, quæ in se reuelata est. Itaque prima veritas reuelans potest dupliciter spectari. Primò, quatenus immediatè aliquid reuelat. Secundò, quatenus mediatè. Priori modo est obiectum Fidei: posteriori Theologiæ.

QVÆSTIO III.

An reuelatio primæ veritatis, vt sit formale obiectum Fidei, debeat esse obscura?

1. Reuelatio duobus modis potest esse obscura seu ineuidens. Primò, ex parte rei reuelatæ, quod tunc fit, quando res, quæ reuelatur, non ostenditur per ipsam reuelationem. Secundò, ex parte Dei reuelantis, quod tunc fit, quando non constat euidenter, reuelationem esse à Deo. Est ergo quæstio. An vtroque modo debeat esse obscura?

2. Prima Conclusio. Reuelatio primæ veritatis quatenus est formale obiectum fidei, debet esse obscura ex parte rei reuelatæ, id est, non debet clarè & euidenter ostendere rem reuelatam. Probatur 1. ex illo, Hebr. 11. 1. *Fides est argumentum rerum non apparentium*, id est, res quæ credũtur per fidem, non videntur. Vide August. tract. 40. in Ioannem: *Quid*, inquit, *est Fides, nisi credere, quod non vides?* Item ex illo, 1. Cor. 13. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem*, id est, in hac vita obscurè, & quasi in ænigmate cognoscimus mysteria fidei: in altera clarè & intuitiuè videbimus. Et ratio est, quia sicut homo, qui multa mihi narrat de externis nationibus, non sufficit per suam narrationem, vt clarè videam ea, quæ narrantur, sed tantum, vt obscurè credam? Sic etiam Deus, quando reuelat nobis mysterium Trinitatis, non efficit per suam reuelationem, vt clarè videamus hoc mysterium, sed tantum, vt obscurè credamus. Et hoc docet experientia.

3. Dices: Multa credimus per fidem, quæ oculis videntur. Credimus enim Christum fecisse miracula, pependisse in cruce, mortuum & sepultum esse, & post resurrectionem ad cœlos ascendisse: quæ omnia suis oculis viderunt Apostoli. Et Christus in Euangelio dicit, Ioan. 20. 29. *Quia vidisti me Thoma credidisti.* Respondeo. Multa hic quæri possunt. Primò, an mysteria fidei, quæ ab vno creduntur, possint videri ab alio? Certum est, posse. Nam Beati in cœlo clarè & intuitiuè vident mysteriũ Trinitatis, quod nos fide credimus. Secundò, An mysteria fidei, quæ ab aliquo creduntur, possint simul ab eodem videri per vnũ actum? Certum est, non posse. Nam idem numero actus, non potest simul esse clarus & obscurus, respectu eiusdem obiecti. Tertiò, an mysteria fidei, quæ ab aliquo creduntur, possint simul ab eodem videri, per distinctos actus, quorum alter sit obscurus, alter euidẽs. Aliqui negant, quia eadem res non potest eodem tempore

simul clarè & obscurè alicui repræsentari. Qui enim clarè videt solem, non potest eodem tempore obscurè illum videre. Alij affirmant, quia intellectus potest eodem tempore assentiri alicui conclusioni propter duo distincta media; quorũ alterum clarè, alterũ obscurè illam ostendat. Et qui oculis videt Eclypsim, potest eodem tempore, propter authoritatem alicuius asserentis eandem credere. Quartò an mysteria fidei possint ab aliquo successiuè credi & videri? Certum est, posse: Quia Apostoli in hac vita crediderunt mysterium Trinitatis, quod nunc clarè in cœlo vident: Quintò, An mysteria fidei, quatenus per solam reuelationem nobis proponuntur, possint à nobis videri? Certum est, non posse; quia reuelatio per se non habet hanc vim, vt rem reuelatam exhibeat nobis præsentem, vt supra dixi. Quod obiicitur de Thoma Apostolo, dicendum est, illum aliud vidisse, aliud credidisse. Vidit Christi humanitatem; credidit diuinitatem & resurrectionem.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Reuelatio primæ veritatis, quatenus nunc est formale obiectum nostræ fidei, est etiam obscura ex parte reuelantis. Non enim constat nobis clarè & euidenter, reuelationem illam, propter quam credimus articulos fidei, à Deo factam esse. Quæres, si hoc clarè & euidenter constaret, an tunc reuelatio adhuc esset formale obiectum nostræ fidei? Vel quod idem est, an esset verè assensus fidei, si quis crederet aliquod mysterium, propter reuelationem, quam euidenter sciret à Deo factam esse?

5. Aliqui affirmant. Primò, quia Angeli, Prophetæ & Apostoli habuerunt assensum fidei, quando credebant mysteria Trinitatis & Incarnationis, & tamen euidenter sciebant reuelationem propter quam credebant, factam esse à Deo. Ergo euidentia reuelationis, ex parte Dei reuelantis, non obstat, quominus possit aliquis habere assensum fidei, modo reuelatio sit obscura ex parte rei reuelatæ. Secundò, quia de essentia fidei tantum est, vt nitatur auctoritate dicentis, siue euidenter constet de dicente, siue non. Hoc patet in fide humana. Si enim assentiar alicui propositioni (quæ mihi obscura est) propter solam authoritatem Petri, qui asserit eã verã esse; sine dubio erit assensus fidei humanæ, etiamsi euidenter cognoscam, assertionem illam fieri à Petro. Idem ergo dicendum est de assensu fidei diuinæ.

6. Alij tamen contra sentiunt. Primò, quia assensus fidei nostræ pendet à voluntate, iuxta illud. Ro.10.16. *Non omnes obediunt Euangelio.* At si esset euidẽtia de Deo reuelante, iã intellectus per huiusmodi euidentiam, conuinceretur ad præbendum assensum, & non indigeret imperio voluntatis. Secundò, quia fides nostra fundatur in reuelatione Dei: ergo si reuelatio esset euidens, iam fides fundaretur in euidenti medio seu fundamento, Ergo nõ esset essentialiter obscura. Tertiò, quia nos per lumẽ fidei nostræ nõ possumus euidenter cognoscere Deum esse, qui reuelat, sed hoc obscurè credimus: Ergo vt hoc euidenter cognoscamus, opus est alio lumine essentialiter distincto; Ergo etiã assensus illorum luminum, erunt essentialiter distincti: Ergo & obiecta formalia. Et formale obiectũ vnius assensus, erit reuelatio euidens; alterius verò reuelatio obscura. Et confirmatur, quia euidentia & ineuidentia sunt essentiales differentiæ cognitionis: Ergo euidens cognitio reuelationis essentialiter distinguitur ab euidenti cognitione eiusdem; sed assensus noster est ineuidens circa reuelationem: Ergo essentialiter differt ab assensu euidenti circa eandem. Ergo si reuelatio esset euidens, nõ posset esse formale obiectũ nostræ fidei. Quarto, quia nos credimus mysteria fidei propter reuelationem, & eodem actu credimus reuelationem propter seipsam: Ergo reuelatio est credita per fidem. Ergo nõ potest esse euidenter cognita.

7. Dico 1. Formale obiectum fidei, propter quod credimus, potest dupliciter spectari. Primò, adæquatè, quatenus includit non solam reuelationem, sed etiam veracitatem Dei, quæ nec falli potest, nec fallere, vt suprà dictum est. Et sic exprimitur his verbis: *Reuelatio primæ veritatis, vel prima veritas reuelans.* Secundò, inadæquatè, & secundum alteram tantùm partem, vt si spectetur, vel sola reuelatio, vel sola prima veritas.

8. Dico 2. Si totum obiectum formaliter quod credimus, esset euidens actuali euidentia, tunc assensus qui illi inniteretur, esset essentialiter distinctus ab assensu nostræ fidei. Hoc probat argumenta secundæ opinionis, quia tunc assensus ille esset euidens ex totali ratione obiecti. Talis autem euidentia, quæ sumitur ex totali ratione obiecti, facit distinctionem essentialem in cognitione seu assensu.

9. Dico 3. Si sola reuelatio esset euidens, & veritas Dei obscura: tunc assensus ille, qui vtrique inniteretur, esset essentialiter obscurus, & eiusdem speciei cũ assensu nostræ fidei. Hoc probant argumenta primæ opinionis, simile est in discursu Theologico, Nam assensus conclusionis, non solum est obscurus, quando ambæ præmissæ sunt obscuræ, & per fidem creditæ, sed etiam quando altera est obscura, & altera euidens lumine naturali. Hinc sequitur, euidentiam esse differentiam essentialem cognitionis seu assensus, quando sumitur ex totali ratione obiecti formalis, non autem quando ex vna tantum parte.

10. Dico 4. Reuelatio diuina, vt suprà insinuaui, solet fieri dupliciter. Primò, per internam & spirituale locutionem. Secundò, per externam & corpoream. Vtroque modo potest esse euidens. Priori quidem, si Deus infunderet intellectui speciem intelligibilem, per quam intellectus intuitiuè videret actionem reuelationis, sicut in se est. Tunc enim intuitiuè videret totam naturam & essentiam illius actionis, & consequenter dependentiam ipsius à solo Deo. Ex quo euidenter constaret, actionem reuelationis, per quam mysteria fidei reuelantur, fieri ac dependere à solo Deo. Posteriori verò, si Deus in aëre formaret aliquã vocem corpoream, & miraculis aut alio modo euidenter ostenderet se esse, qui illam formaret.

11. Ex dictis facilè soluuntur argumenta superius allata. Ad primum prioris opinionis respondeo Prophetas & Apostolos habuisse tantũ euidentiam reuelationis, non autem euidentiam primæ veritatis. Tametsi enim euidenter cognoscerent, Deum esse, qui reuelabat ipsis mysteria fidei, non tamen euidenter cognoscebant, Deum esse summè veracem, qui nec falli posset, nec fallere. Vnde sequitur, assensum illorũ quem habuerũt circa mysteria fidei, fuisse obscurum, & eiusdem speciei, cum assensu fidei nostræ. An autem Angeli viatores lumine naturali euidenter cognouerint Deũ esse summè veracẽ, quæstio est alterius loci.

12. Ad 2. Respondeo, Fidem diuinam & humanam partim conuenire, partim discrepare. In eo cõueniũt quod vtraque nitatur authoritate dicentis, & quod vtraque sit obscura, siue euidenter constet de dicente, siue non. Nã illa obscuritas sumitur ex veracitate dicentis. Non enim euidenter constat, an is, qui aliquid reuelat, sit verax in reuelando, necne. In eo discrepant, quod fides humana nitatur reuelatione hominis, qui possit falli aut fallere. Diuina autem nitatur reuelatione Dei, qui non possit falli aut fallere. Vnde sequitur, diuinam, tametsi obscura sit, semper tamen certam esse ac infallibilem: Humanam verò, sicut obscura est, ita incertam ac fallibilem esse posse.

13. Ad 1. Posterioris opinionis, Respondeo: Assensum

fidei nostræ pendere à voluntate, quia intellectus nōster non potest euidenter conuinci ad assentiendum, nisi tota ratio formalis, propter quam assentitur, sit euidens. Nunc autem dictum est, totam rationem formalem non esse euidentem. Tametsi enim reuelatio aliquādo sit euidens, tamen prima veritas est obscura.

14. Ad 2. Respondeo, fidem nostram fundari, nō in sola reuelatione, sed simul in prima veritate: ac proinde totale medium seu fundamentum fidei nostræ esse primam veritatem reuelantem, seu reuelationem primæ veritatis. Hoc autem fundamentum non est euidens, quoad vtramque partem, vt dixi, ideóque assensus, qui illi innititur, non est essentialiter euidens, sed obscurus.

15. Ad 3. Concedo euidentem cognitionem reuelationis essentialiter distingui ab obscura cognitione eiusdem. Non tamen concedo, assensum Trinitatis, qui nititur euidenti reuelatione, essentialiter distingui ab assensu Trinitatis, qui nititur obscura reuelatione. Nam isti duo assensus non innitūtur sola reuelatione, vt dictum est, sed partim reuelatione, partim prima veritate, quæ duo constituūt vnum totale obiectum fidei. Et quia hoc totale obiectū ratione alterius partis, est obscurè cognitum: etiam illi duo assensus, qui fundantur in hoc totali obiecto, essentialiter obscuri sunt, ac proinde essentialiter non distinguūtur.

16. Ad 4. Respondeo, Reuelationem dupliciter cognosci posse. Primò directè & explicitè, quatenus est totalis materia cognitionis: vt si præcisè cognoscam hanc vel illam reuelationem à Deo factam esse. Et talis cognitio potest esse, vel obscura, si credas: vel euidens, si euidenter cognoscas à Deo factam esse. Secūdo indirectè & implicitè, quatenus est ratio credendi res à Deo reuelatas: vt si credas mysterium Trinitatis propter reuelationem: & eodem actu credas reuelationem propter seipsam. Et talis actus credendi est obscurus, quia est actus fidei, qui nititur non sola reuelatione, sed etiam prima veritate obscurè credita. Simile est de fine, qui dupliciter amari potest: Primò; directè, & secundum se, quod fit per actum intentionis. Secundò indirectè, & in alio, quod fit per actum electionis medij. Nam eodem actu, quo amatur medium directè, tanquam obiectum amoris: amatur etiam finis indirectè, tanquam motiuum amoris.

QVÆSTIO IV.

An reuelatio primæ veritatis, vt sit formale obiectum Fidei, debeat esse publica, an priuata?

1. PVblica reuelatio est, quæ immediatè facta est Prophetis & Apostolis pro tota Ecclesia & per totum orbem publicata, iuxta illud, Marci. 16. 15. *Euntes in mundum vniuersum prædicate Euangelium omni creaturæ*, Et Rom. 10. 18. *In omnem terram exiuit sonus eorum.* Priuata est, quæ fieri potest alicui priuato homini, non pro tota Ecclesia, sed pro ipso solo.

2. Hoc posito, duplex quæstio est. Vna, An prior reuelatio sufficiat omnibus ac singulis ad credendum? An verò præter eam necessaria sit priuata? Hæretici nostri temporis videntur vtramque exigere: quia publica reuelatio, quæ Prophetis & Apostolis facta est, nō potest singulis in particulari applicari, nisi per internam & priuatam reuelationem, quæ vnicuique propria sit. Quam alio nomine solent appellare, vel internum & priuatum spiritum testificantem: vel internum & priuatum critirium.

3. Catholici docent, publicam reuelationem sufficere, eamque singulis applicari per prædicationem Euangelij, & authoritatem Ecclesiæ. Quod probant ex illis verbis citatis: *Euntes in mundum vniuersum prædicate Euangelium omni creaturæ*. Vbi Christus, sicut & alibi sæpius, mandat Apostolis, vt mysteria fidei, quæ ab ipso acceperant; aliis per prædicationem Euangelij communicarent. Quò etiam spectat illud. Rom. 10. 17. *Fides ex auditu.*

4. Sed notandum est, duo requiri ad credendum mysteria fidei. Primò, prædicationem Euangelij, vt iam dixi ex Apostolo: *Fides ex auditu.* Secundò, internam gratiam, sine qua nemo potest credere, quæ audit per prædicationem Euangelij. Ioan. 6. 44. *Nemo potest venire ad me*, per fidem, *nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*, per internam gratiam. Hoc interest quod prædicatio Euangelij sit quasi quædam applicatio illius reuelationis, quæ Prophetis & Apostolis facta est, vt dixi; Et ideò tenet se ex parte obiecti, seu mysteriorum fidei, quæ reuelantur, prædicantur, & creduntur. Gratia verò, non est applicatio mysteriorum, sed quædam motio, seu impulsus supernaturalis, qui excitat & adiuuat hominem, vt velit & possit credere mysteria fidei, quæ ipsi per prædicationem proponuntur: Ideoque tenet se ex parte subiecti, id est, credentis. Sicut ad comburendum stipulas duo necessaria sunt. 1. Applicatio stipularum ad ignem. 2. Vis comburendi in igne. Hæc requiritur ex parte ignis: Illà ex parte obiecti, seu materiæ, quæ ab igne comburitur.

5. Si aduersarij præter hæc duo fingant aliquid tertium nempe priuatum spiritum reuelantem seu testificantem, qui applicet nobis reuelationem publicam, quæ Prophetis & Apostolis facta est, audiendi non sunt. Nam per solam prædicationem Euangelij potest fieri sufficiens applicatio, modò ex parte credentis nō desit gratia, quæ illum confirmet ac roboret ad credendum ea, quæ per prædicationem Euangelij proponuntur. Non negamus tamen, spiritum quendam reuelantem, vel, vt nos loquimur, peculiarem quandam assistentiam Spiritus sancti, dari Prælatis Ecclesiæ, qua ipsi diriguntur in gubernatione Ecclesiæ, & decisione controuersiarum fidei, quando necesse est, iuxta illam Christi promissionem. Matth. 28. 20. *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus vsque ad consummationem sæculi.* Sed illa assistentia nec priuata est, nec habet illos effectus, quos aduersarij tribuunt suo priuato spiritui quem habere se gloriantur. Aiunt tria illi competere. Primò, quod detur omnibus & solis prædestinatis. Secundò, quod omnes & solos prædestinatos, quando legunt vel audiunt Scripturam, infallibiliter faciat certos de diuina ipsius authoritate: ita vt statim norint discernere, quænam Scriptura sit diuina, quæ non sit. Tertiò, quod eadem infallibilitate faciat eos certos, non solùm de præsenti iustitia, & remissione peccatorum: sed etiam de futura perseuerantia & vita æterna. Quæ omnia alibi refutata sunt partim tomo priori, tract. 4. ca. 2. q. 11. partim in opusculo de Circulo Caluinistico.

6. Altera quæstio oritur inter ipsos Catholicos. An scilicet, si daretur priuata aliqua reuelatio, distincta à reuelatione, quæ Prophetis & Apostolis facta est, posset esse formale obiectum nostræ fidei? Vel, an talis priuata reuelatio sufficeret ad credendum aliquod mysterium per virtutem fidei Theologicæ. Aliqui affirmant: Alij negant.

7. Sed distinctione opus est. Nam si fides spectetur quatenus dicitur Catholica seu vniuersalis, solum nititur communi reuelatione, quæ Prophetis & Apostolis pro tota communitate facta est. Et hoc sensu fideles dicuntur *superædificati super fundamentum Apostolorum & Prophetarum.* (Ephe. 2. 20.) Si autem spectetur fides secundum naturam & essentiam suam, potest etiam niti priuata reuelatione, quæ fit vni tantum homini. Hoc modo fides, qua Abraham iustificatus est, nitebatur priuata reuelatione, quæ illi soli

facta erat de nasciturо Filio. Et tamen illa fides erat eiusdem naturæ & essentiæ cum nostra fide iustificante, vt patet ex Apostolo. Rom. 4. Idem fit in fide humana. Nam siue credam Petro, quando mihi soli aliquid dicit, siue credam illi, quando multis in communi loquitur; semper assensus fidei manet eiusdem naturæ & speciei, quia semper nititur eadem authoritate dicentis.

CAPVT II.

De materiali Obiecto Fidei, seu de Articulis Fidei.

MAteriale objectum Fidei, sunt res à Deo reuelatæ, quæ nobis ad credendum proponuntur, siue habeantur ex Scriptura, siue ex traditione. Sunt autem duplices. Aliæ principales, & ad salutem necessariæ. Aliæ secundariæ, & de rebus non necessariis. (D. Th. q. 2. art. 5.) Priores vocari solent Articuli fidei, quorum præcipui in symbolo Apostolorum comprehensi sunt. De quibus generatim dicendum est, hoc ordine. 1. An Articuli fidei sint certi & infallibiles. 2. An sint clari & euidentes. 3. An inter illos sint duo principales, in quibus reliqui omnes implicitè continentur. 4. An plures articuli fidei sint in nouo Testamento, quàm fuerint in veteri. 5. An Articuli noui Testamenti perfectius à nobis cognoscantur, quàm cogniti fuerint ab Apostolis.

QVÆSTIO I.

An Articuli Fidei sint certi & infallibiles?

1. SVppono. Primò, Articulos Fidei dupliciter spectari posse: Vel secundum se abstrahendo à diuina reuelatione? Vel quatenus substant diuinæ reuelationi: Deinde triplicem esse certitudinem. Vnam, objecti seu propositionis, vel articuli, cui assentimur. Alteram cognitionis, vel assensus. Tertiam subiecti, id est, cognoscentis, vel assentientis.

2. Certitudo propositionis oritur ex infallibili connexione prædicati cum subiecto: siue illa connexio sit infallibilis ex parte ipsius rei, vt fit in propositionibus necessariis: siue ex parte diuinæ reuelationis, vt fit in illis propositionibus, quarum connexio, licet ex se contingens sit, tamen infallibilis est, quatenus subiat infallibili Dei reuelationi.

3. Certitudo assensus seu cognitionis oritur ex certitudine obiecti, in quo duo spectanda sunt. 1. Ipsa propositio, cui assentimur; quod est obiectum materiale. 2. Ratio, propter quam assentimur, quod est obiectum formale. Vt ergo assensus sit certus ac infallibilis, duo necessaria sunt. Primò, vt propositio cui assentimur, sit certa ac infallibilis. Secundò, vt ratio assentiendi, cui innititur assensus, sit etiam certa ac infallibilis. Nam si sola propositio esset certa, ratio autem assentiendi incerta, non posset assensus esse certus. Non enim potest esse certum, quod incerto nititur fundamento. Hoc patet in assensu opinionis. Nam si aliquis assentiretur certæ propositioni, propter rationem assentiendi dubiam & incertam? assensus illius non esset certus, sed dubius; Nec esset assensus scientiæ, sed opinionis.

4. Certitudo subiecti seu cognoscentis, reperitur in actu reflexo, quo quis iudicat, se nullo modo falli in assensu quem habet circa aliquam propositionem vel articulum. Et consistit in actuali quadem firmitate seu persuasione, quâ alicui propositioni vel articulo adhæremus. Iuxta hanc triplicem certitudinem ponam tres conclusiones.

5. PRIMA CONCLVSIO. Articuli fidei, si spectentur, quatenus substant diuinæ reuelationi, omnes certi ac infallibiles sunt: Si a. spectentur secundum se, non omnes sunt tales. Ratio est, quia certitudo propositionis oritur ex infallibili connexione prędicati cum subiecto, vt dictum est: Vnde tam certa est vnaquæque propositio, quàm infallibilis est connexio inter prædicatum & subiectum. At articuli fidei, quatenus substant diuinæ reuelationi, habent omnino infallibilem connexionem prædicati cum subiecto, quia diuina reuelatio nec falli potest, nec fallere: Ergo omnino certi ac infallibiles sunt. Si autem secundum se spectentur, aliqui habent infallibilem connexionem à parte rei, vt Deum esse trinum, & vnum; aliqui fallibilem & contingentem, vt Antichristum nasciturum. Ergo secundum se spectati, non omnes certi ac infallibiles sunt.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Assensus supernaturalis, quo assentimur articulis fidei, quatenus à Deo reuelati sunt, naturâ suâ certissimus est, & omnino infallibilis; tametsi illius certitudinem non penetremus: Prior pars patet ex dictis, quia certitudo assensus, partim oritur ex certitudine propositionis, cui assentimur, partim ex certitudine rationis assentiendi propter quam assentimur. At articuli fidei, quatenus substant diuinæ reuelationi, sunt maximè certi ac infallibiles; iuxta præcedentem conclusionem: Et ratio assentiendi non est alia, quam ipsa diuina reuelatio, quæ etiam maximè certa & infallibilis est: Ergo assensus, qui illi innititur, non minus certus & infallibilis est.

7. Posterior pars probatur, quia certitudo assensus non potest penetrari nisi penetretur ipsius causa à qua immediatè dependet. At causa à qua dependet, est certitudo articulorum fidei, & certitudo reuelationis diuinæ, quæ ambæ nobis in hac vita obscuræ sunt, vt præcedenti capite ostensum est. Ergo similiter certitudo assensus in hac vita obscura est, & à nobis penetrari non potest. Nota discrimen inter assensum fidei supernaturalem, de quo agimus, & assensum scientiæ naturalis de quo non agimus. Nam prior obscurus est, vt dixi: posterior euidens. Prior versatur circa objectum obscurum, posterior circa euidens. Prior innititur rationi assentiendi obscuræ, posterior euidenti.

8. TERTIA CONCLVSIO. Oportet firmissimè adhærere articulis fidei, quatenus reuelati sunt: & multo firmius, quàm vlli propositioni naturali, quantumuis claræ & euidenti. Ratio est, quia articuli fidei, quatenus substant diuinæ reuelationi, sunt in altiori ordine certitudinis, quàm propositiones naturales. Hoc interest, quod intellectus per se possit adhærere naturalibus: non a. reuelatis, nisi accedente pio voluntatis affectu, quo in assensum & obsequium fidei, quasi captiuus trahatur. Nam intellectus non penetrat veritates reuelatas, sicut penetrat naturales. Vnde fit, vt necessariò adhæreat naturalibus, liberè autem reuelatis. Opus igitur est pio voluntatis affectu, de quo plura cap. 3. quæst. 5.

9. Dices. Hæc conclusio, quæ agit de actu adhæsionis quo firmissimè adhæremus articulis fidei, non videtur distingui à præcedenti, quæ agit de assensu, quo iisdem articulis firmissimè assentimur. Videtur enim idem esse, firmissimè adhærere articulis fidei, & firmissimè assentiri articulis fidei. Respondeo. Non est idem. Primò, quia intellectus per assensum, immediatè fertur in articulos fidei, per adhæsionem verò, mediante assensu. Nam per assensum directè iudicat articulos fidei esse veros. Posito autem assensu, reflectit se supra ipsum assensum, & iudicat se in illo non errare circa eosdem articulos. Secundò, quia actus adhæsionis est communis Catholicis & Hæreticis, non autem assensus fidei. Nam sicut Catholicus, mediante vero assensu, firmiter adhæret articulis fidei, iudicans se in suo assensu non errare, sic etiam hæreticus, mediante falso assensu, firmiter adhæret contrariis articulis, similiter iudicans

se in suo assensu non errare. Imò sæpe fit, vt Hæreticus multo firmius ac tenacius adhæreat errori, quam Catholicus veritati. Hoc patet ex euentu. Nam sæpè facilius est Catholicum dimouere à sua persuasione, quâ adhæret veritati, quam Hæreticum à sua, quâ adhæret falsitati. Si etiam conferamus inter se duos Catholicos, in quibus sit idem assensus fidei, sæpe fit, vt vnus firmius illi adhæreat, quàm alter; quia vnus paratus est mori pro fide, alius non est.

QVÆSTIO II.

An Articuli Fidei sint clari & euidentes?

1. Certum est, si secundùm se spectentur, aliquos illorum esse claros & euidentes, vt Deum esse, Deum esse vnum, esse prouidentem: aliquos obscuros & ineuidentes, vt Deum esse trinum & vnum, Verbum esse incarnatum. Si autem spectentur, quatenus reuelati sunt, omnes esse obscuros & ineuidentes, quia reuelatio ex parte rei reuelatæ semper obscura est, vt explicaui cap. 1. q. 3. concl. 1.

2. Peculiaris difficultas est, An hic articulus, *Deus est trinus & vnus* (qui vtroque modo, tam secundum se, quàm quatenus substat diuinæ reuelationi obscurus est) possit esse clarus & euidens in hac vita, saltem per absolutam Dei potentiam? Vel, vt recentiores Scholastici proponunt, An puro viatori, per absolutam Dei potentiam communicari possit clara & euidens cognitio mysterij Trinitatis; non quidem intuitiua, sed abstractiua? Nam qui clarè intuetur hoc mysterium, non est purus viator, sed comprehensor. Igitur de abstractiua cognitione quæstio est. Affirmant Scotus in 2. dist. 3. qu. 9. Molina 1. part. qu. 1. art. 2. disp. 4. Valentia ibidem, qu. 1. p. 3. Negant Durandus quæst. 3. Prologi, & Argentinas, ibidem.

3. Nota 1. Hanc quæstionem dupliciter intelligi posse. 1. De cognitione, An sit? 2. De cognitione, Quid sit? quæ vocatur quidditatiua. Prior sensus sic potest proponi: An euidenter & abstractiuè in hac vita cognosci possit, quod Deus sit Trinus & Vnus? Posterior sic, An euidenter & abstractiuè in hac vita cognosci possit, quid sit Deus trinus & vnus? Seu, quæ sit natura & quidditas vnius Dei, & trium personarum? De hoc posteriori sensu agimus.

4. Nota 2. Non posse aliquam veritatem seu propositionem hoc posteriori modo euidenter cognosci ab intellectu, nisi vel ex terminis euidenter, cognitis, vel per medium euidenter cognitum. Ratio est, quia omnis propositio, si euidenter nota est, vel est per se nota, vel per aliquid aliud. Si per se, iam ex suis terminis cognoscitur; quod tunc fit, quando cognitio extremorum est tam euidens, vt ex vi illius, simul etiam cognoscatur eorum connexio. Si autem est nota per aliquid aliud, iam per aliquod medium cognoscitur, quod illam euidenter ostendit. Vnde sequitur, si hæc veritas, *Deus est trinus & vnus*, posset euidenter cognosci abstractiuè, quod deberet alterutro modo cognosci, De quo inquirendum nunc est.

5. Prima Conclvsio. Hæc veritas *Deus est trinus & vnus*, posset euidenter, abstractiuè, & quidditatiuè cognosci ex suis terminis, si posset dari species intelligibilis impressa, quæ euidenter & abstractiuè repræsentaret nobis essentiam diuinam. Ratio est, quia per talem speciem possemus habere cognitionem Dei, quidditatiuam abstractiuam. Hæc autem cognitio (vt notat Scotus quodl. 7. concl. 2.) virtute & eminenter cõtineret omnes veritates necessarias de Deo, non tamen contigentes. Ergo per illam cognosceremus, Deum esse trinum & vnum, Filium procedere à Patre per intellectum, Spiritum sanctum à Patre & Filio per voluntatem: Non autem Deum esse incarnatum, aut prædestinasse aliquos ad vitam æternam, aut ex nihilo creasse hunc mundum. An autem talis species dari possit, controuersia est. Negantem partem defendi in 1. part. tract. 1. cap. 9. qu. 2.

6. Secvnda Conclvsio. Hæc veritas: *Deus est trinus & vnus*, non potest euidenter cognosci per medium cognitum. Ratio est, quia deberet cognosci, vel per causam, vel per effectum, vel per aliquid extrinsecum. Non primò modo, quia Trinitas nullam habet causam. Nec secundo, quia nullus effectus procedit à Deo, vt trinus est. Opera enim Trinitatis ad extra, vt loquuntur Scholastici, sunt indiuisa. Nec tertio, quia medium extrinsecum dari non potest, nisi diuina reuelatio, quæ vel non est euidens, vel non euidenter ostendit Trinitatem personarum. Nullum ergo medium est per quod euidenter cognosci possit, Deum esse trinum & vnum.

7. Dices. Sunt tres effectus, per quos euidenter cognosci id potest. Primus est, Relatio creaturæ ad Creatorem; quia si quis euidenter illam comprehenderet, euidenter etiam cognosceret illius terminum, nempè Deum subsistentem cum potentia creandi: Deus autem non subsistit, nisi in tribus personis: Ergo cognosceret tres personas. Secundus est, Visio beatifica, quia illa terminatur ad tres personas, & eas clarè ac quidditatiuè repræsentat. Tertius est, vnio hypostatica, quæ terminatur ad personam Verbi.

8. Respondeo. Relatio creaturæ ad Creatorem non terminatur expressè & formaliter ad tres personas, nisi quatenus vnum sunt in essentia & potentia creandi. Nec est medium ad cognoscendum terminum, sed potius supponit cognitionem sui termini, vt ipsa cognosci possit. Hoc patet ex communi doctrina de Relationibus.

9. Visio beatifica tribus modis referri potest ad Deum. Primò, vt effectus ad causam: Et sic, neque exactè repræsentat Deum, cum sit effectus inadæquatus: neque vllo modo repræsentat Trinitatem, quia nullus effectus procedit à Deo, vt trinus est. Secundò, vt cognitio ad obiectum cognitum: & sic non est medium cognitum, quod nos ducat in abstractiuam Dei cognitionem: sed est ipsa cognitio intuitiua, qua Deus immediate in se videtur, sicuti est. Tertiò vt cognitio ad terminum, quatenus visio includit respectum transcendentalem ad Deum, tanquam ad extrinsecum terminum: Et sic, cognita visione, solum cognosci potest, Deum esse terminum illius, non autem haberi potest quidditatiua Dei cognitio.

10. Vnio hypostatica terminatur quidem ad solam personam Verbi, sed tamen ex vi cognitionis illius non potest aliud cognosci, quàm dari aliquam subsistentiam diuinam, quæ sit terminus illius vnionis. Quæ autem, & qualis sit illa subsistentia, non potest inde quidditatiuè cognosci.

QVÆSTIO III.

An sint duo principales articuli, in quibus reliqui omnes implicitè continentur?

1. Affirmat D. Thomas quæst. 1. art. 7. Cuius sententia breuiter explicanda est.

2. Prima Conclvsio. Duo sunt primarij articuli, qui semper fuerunt necessarij ad salutem. Vnus, Deum esse. Alter, Deum habere prouidentiam circa homines. Vtrunque complexus est Apostolus. Hebr. 11. 6. cùm ait: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit.* In his duobus Articulis implicitè continentur omnes reliqui. In priori quidem, omnes articuli de Deo & Trinitate: vt quod Deus sit vnus, bonus, iustus, misericors, omnipotens, æternus, infinitus: & quod sint tres personæ

diuinæ eiusdem essentiæ, Pater, Filius & Spiritus sanctus. In posteriori verò, omnes articuli de prouidentia Dei circa homines; vt quod Deus creauerit illos ad imaginem & similitudinem suam; quod præscripserit illis legem, secundum quam viuere debeant, quod benè agentibus præmia, malè agentibus supplicia constituerit; quòd eos à seruitute peccati per Christum redemerit, quod Sacramenta pro ipsorum salute constituerit, & sic deinceps.

2. Igitur: qui in veteri Testamento explicitè credebant illos duos primarios articulos, implicitè credebant omnes reliquos. Et hoc sensu affirmat D. Thomas, articulos fidei, tametsi successu temporis creuerint, quoad numerum, (quia plures sunt in nouo quam fuerint in veteri Testamento, vt sequenti quæstione ostendam) non tamen creuisse, quoad substantiam. Nam tota illorum substantia implicitè continetur in duobus illis primariis: Deus est, & Deus habet prouidentiam circa homines.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Illi duo articuli possunt dupliciter spectari. Primò, quatenus solo lumine naturali cognoscuntur. Et sic reliqui articuli fidei, qui nobis reuelati sunt, non continentur in illis implicitè, seu virtualiter. Nam gentilis, qui solo lumine naturali cognoscit, Deum esse, & habere prouidentiam circa homines; non censetur implicitè credere omnes articulos fidei Christianæ. Ratio est, quia nemo censetur illos implicitè credere, nisi habeat piã affectionem voluntatis, qua paratus sit illos credere, si proponantur. At gentilis, per hoc præcisè, quod lumine naturali cognoscat, Deum esse, & habere prouidentiam circa homines, non habet piam voluntatem credendi articulos fidei Christianæ, quia hæc voluntas pendet etiam ex auxilio gratiæ actualis. Et confirmatur, quia diabolus solo lumine naturali perfectè cognoscit, Deum esse, & habere prouidentiam circa homines: & tamen non habet piam voluntatem credendi articulos fidei, qui nobis reuelati sunt.

4. Secundò possunt spectari, quatenus creduntur fide supernaturali, propter reuelationem Dei. Et sic reliqui articuli in illis implicitè & virtualiter continentur. Dices: Ergo ex illis per bonam consequentiam deduci possunt. At non possunt. Ergo in illis implicitè non continentur. Minor patet, quia non sequitur, Deus est: Ergo est trinus in personis. Nec item: Deus habet prouidentiam circa homines: Ergo Filius Dei est incarnatus. Respondeo. Non ideò dicuntur implicitè in illis contineri, quasi per bonam & euidentem consequentiam ex iis deduci possint: sed ob alias duas causas. Vna sumitur ex parte credentis. Altera ex parte rei creditæ.

5. Prior est: Qui expresè credit illos duos primarios articulos, propter reuelationem Dei, habet expressam voluntatem illos credendi, vt dictum est. At qui expresè vult credere duos primarios articulos, præcisè propter reuelationem Dei, censetur implicitè velle credere reliquos articulos, propter eandem reuelationem. Sicut, qui expresè dolet de vno peccato mortali cuius meminit, propter amorem Dei? censetur implicitè dolere de aliis peccatis, quorum non meminit; ex eodem Dei amore. Et qui expresè paratus est ex charitate seruare vnum præceptum Dei, quod illi proponitur: censetur ex eadem charitate implicitè paratus esse ad seruanda reliqua, quæ illi non proponuntur.

6. Posterior est: Reliqui articuli dicuntur implicitè contineri in illis duobus, quia vel ex natura rei, vel ex libera Dei voluntate in illis continentur. Nam omnes articuli de Deo, & Trinitate, ex natura rei continentur in illo, *Deus est*. Et omnes reliqui articuli, ex beneplacito Dei, continentur in illo, *Deus habet prouidentiam circa salutem hominum*. Vnde qui expressè credit, *Deum esse*; censetur implicitè credere, Deum esse vnum in essentia, & trinum in personis. Similiter, qui expressè credit *Deum habere prouidentiam circa homines*: censetur implicitè credere, omnes modos particulares, quibus Deus ex suo beneplacitò constituit homines ad salutem perducere.

7. Sed contra: Si omnes articuli de Deo & Trinitate ex natura rei continentur in illo, *Deus est*: Ergo per necessariam consequentiam ex illo deduci possunt, quod suprà negatum est. Patet à simili. Nam quidquid ex natura rei continetur in hac propositione. *Homo est*, hoc per necessariam consequentiam ex ea deducitur. Necessario enim sequitur: Est homo, Ergo est rationale: quia rationale ex natura rei continetur in homine. Ergo similiter necessario sequitur: Est Deus, Ergo est trinus in personis: quia Trinitas ex natura rei continetur in Deo. Respondeo. Necessario sequitur ex parte rei, sed non respectu nostri. Vel, est necessaria consequentia ex parte rei: sed non est euidens respectu nostri in hac vita mortali.

QVÆSTIO IV.

An sint plures Articuli Fidei in nouo Testamento; quàm fuerint in veteri?

D. Thomas quæst. 1, art. 7. sic proponit: An Articuli Fidei creuerint successu temporis? Et respondet, Non creuisse quoad substantiam, sed quoad numerum. Prius iam explicatum est: Posterius hic explicandum.

1. PRIMA CONCLVSIO. Multi Articuli Fidei expressè reuelati sunt in nouo Testamento, qui non erant expressè reuelati in veteri. Cuiusmodi sunt hi. 1. De necessitate Baptismi. 2. De reali præsentia Corporis & Sanguinis Christi in Eucharistia. 3. De Sacramento Confirmationis, extremæ Vnctionis, & Matrimonij. 4. De secreta peccatorum Confessione & Absolutione. 5. De Vicario Christi in gubernatione totius Ecclesiæ. Et si qui similes sunt. Vnde sequitur plures esse articulos fidei in nouo Testamento, quàm fuerint in veteri.

2. Notandum tamen est, hæc duo distincta esse. Primò, hi Articuli non fuerunt reuelati in veteri Testamento. Secundò, hi articuli non fuerunt præfigurati in veteri Testamento. Prius verum est. Posterius falsum. Nam Baptismus fuit præfiguratus per circumcisionem & transitum maris rubri: Eucharistia per panem & vinum Melchisedech. Et sic deinceps.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Illi ipsi Articuli fidei, qui in vtroque Testamento reuelati sunt, multò clarius & expressius reuelati sunt in nouo Testamento, quàm in veteri: vt articulus Trinitatis, Incarnationis, Passionis, Resurrectionis Christi, & vocationis Gentium. Hi enim obscurè reuelati sunt in veteri Testamento, clarè in nouo.

4. Obiicies: Suprà dictum est (cap. 1. quæst. 3.) diuinam reuelationem semper esse obscuram, nunquam claram. Respondeo. Semper est obscura, tum ex parte Dei reuelantis, tum ex parte rei reuelatæ, vt ibidem explicatum est. At ex parte verborum, quibus proponitur, aliquando est obscura, aliquando clara. Et hoc sensu hic loquimur. v. g. Reuelatio mysterij Trinitatis in nouo Testamento clara est ex parte verborum. Matth. 28. 19. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti*. Et 1. Ioann. 5. 7. *Tres sunt, qui testimonium dant in cælo. Pater, Verbum, & Spiritus sanctus. Et hi tres vnum sunt*. Tres, quoad personas: Vnum, quoad essentiam. At in veteri Testamento fuit obscura: vt Genes. 1. 1. *In principio creauit Deus cælum & terram. Et Spiritus Domini*

ferebatur super aquas. Vbi aliqui putant, Patrem significari nomine Dei: Filium, nomine principij: Spiritum sanctum, nomine Spiritus Domini. Item. Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram.* Vbi Deus de se loquitur in plurali numero, propter pluralitatem personarum, sed tam obscurè vt Trinitas inde colligi non possit. Simile est illud, Gen. 3. 22. *Ecce, Adam quasi vnus ex nobis factus est, sciens bonum & malum.* Et Genes. 11. 7. *Venite igitur, descendamus, & confundamus linguam eorum.*

5. Idem dico de mysterio Incarnationis & vocationis Gentium. Hoc enim obscurè reuelatum fuit Prophetis: clarè Apostolis, Ephes. 3. 5. *Prout potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi: quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti nunc reuelatum est sanctis Apostolis eius, & Prophetis in Spiritu, gentes esse cohæredes, & concorporales & comparticipes promissionis eius in Christo Iesu per Euangelium.* Nota in mysterio vocationis gentium duo spectari posse. Primò, quod gentiles vocandi essent ad fidem Christi. Secundò, quod saluandi essent sine onere circuncisionis & legis Mosaicæ. Prius fuit reuelatum in veteri Testamento per Isaiam (cap. 2. 2. Et cap. 54. 3. & cap. 55. 1.) & per alios Prophetas: Posterius non item: Et ex hac parte, Apostoli habuerunt pleniorem cognitionem vocationis gentium, quàm Prophetæ.

6. Ratio autem, cur Articuli Fidei in nouo Testamento clarius explicati sint, quàm in veteri? est hæc, quia serui non tam perfectè sciunt consilia & secreta Patris familias, quàm filij & amici, iuxta illud, Ioan. 15. 14. *Iam non dicam vos seruos, quia seruus nescit, quid faciat Dominus eius.* At Iudæi erant serui, nos filij: Illi ex ancilla, nos ex libera (Galat. 4. 31. Et ad hoc significandum, Moyses velata facie loquebatur Iudæis: nobis autem reuelata facie locutus est Christus,) teste Apostolo, 2. Corinth. 3. 13. (Quò etiam spectat, quod passim docent Theologi, vetus Testamentum differre à nouo, sicut vmbra imaginis ab ipsa imagine (Heb. 10. 1. Sicut occultum à patefacto (Augustin. lib. 16. de Ciuitate Dei, cap. 26.) Sicut inchoatum à perfecto, semen ab arbore, spicam à frumento. (D. Thom. in 1. 2. qu. 107. art. 3.)

QVÆSTIO V.

An Articuli Fidei perfectius cognoscantur à nobis, quàm cogniti fuerint ab Apostolis?

1. IOachimus Abbas distinguit tres status hominum. Primum, ab Adamo vsque ad Christum. Secundum à Christo vsque ad Sanctum Benedictum. Tertium, à Sancto Benedicto vsque ad finem mundi. In primo dicit latam & prædicatam legem carnalem. In secundo, latam quidem legem spiritualem Euangelij, sed carnaliter, non spiritualiter, prædicatam. In tertio, eandem spiritualiter prædicatam. Ita refert Guido Carmelita in lib. de Hæresibus, Alphonsus à Castro lib. 2. aduersus hæreses, verbo *Apostolis*, & alij ex illis. Vnde sequitur, Articulos Fidei, ex sententia Ioachimi, perfectius nunc intelligi & prædicari, quàm tempore Apostolorum intellecti & prædicati fuerint. Non enim secundum Spiritum intelligi & prædicari, quod tempore Apostolorum factum non est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Articuli fidei non cognoscuntur hoc tempore perfectius, quam cogniti fuerint ab Apostolis. Nam Apostoli habuerunt plenam notitiam omnium articulorum, qui ad salutem sunt necessarij. Ioan. 15. 15. *Omnia quæcunque audiui à Patre meo, nota feci vobis.* Et cap. 16. 13. *Cùm autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Et 2. Cor. 3. 6. *Idoneos nos fecit ministros noui Testamenti, non litera, sed Spiritu.* Et Ephes. 2. 20. *Superædificati super fundamentum Apostolorum & Prophetarum.* Et ratio duplex est. Vna sumitur ex hoc vltimo testimonio, quia doctrina fidei, quam nos habemus, fundatur in doctrina Apostolorum: Ergo nostra non potest esse perfectior, quàm illorum fuit. Altera, quia nos aliunde non habemus notitiam fidei, quàm ex Scriptura & Traditione. At Apostoli non minus intellexerunt Scripturam & Traditionem, quàm nos. Nam ipsi ex immediata Dei reuelatione acceperunt Scripturam & Traditionem.

3. Dices: multi Articuli fidei, post tempora Apostolorum, in diuersis Conciliis perfectius explicati sunt, quàm antea erant: vt quod Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio, tanquam ab vno principio, quod Sacramenta conferant gratiam ex opere operato: quod B. Virgo manserit in perpetua virginitate: Et sic deinceps. Respondeo. Huiusmodi articuli explicati sunt ex ipsa Scriptura & Traditione. Igitur Apostoli, qui optimè intelligebant sensum Scripturæ & Traditionis, non indigebant explicatione. Alij verò, qui post tempora Apostolorum secuti sunt, quia non semper assequebantur mentem Scripturæ & Traditionis, indigebant explicatione: quæ tamen, vt dixi, ex ipsa Scriptura & Traditione facta est.

4. Sed contrà: Prælati Ecclesiæ in Conciliis congregati, solent inuocare Spiritum sanctum, vt per eius assistentiam possint definire controuersias Fidei, quæ proponuntur: Ergo definitio & explicatio articulorum fidei, quam ipsi faciunt, non sumitur ex sola Scriptura & Traditione, sed multò magis ex assistentia & directione Spiritus sancti. Respondeo. Sumitur ex sola Scriptura & Traditione per assistentiam Spiritus sancti. Ideò enim Spiritus sanctus assistit Prælatis Ecclesiæ, vt perfectè intelligant sensum Scripturæ & Traditionis: non autem, vt nouas reuelationes, aut nouam doctrinam ab illo accipiant.

5. Sed iterum contrà: Spiritus sanctus eo modo assistit Prælatis Ecclesiæ in Conciliis generalibus, quo astitit Apostolis in Cōcilio Hierosolymitano: At illis astitit per nouam reuelationem, non autem per simplicem explicationem Scripturæ aut Traditionis: Ergo eodem modo assistit Prælatis Ecclesiæ, Resp. Solutio huius obiectionis pendet ex illa quæstione. An Apostoli plenam cognitionem Articulorum Fidei acceperint in ipso die Pentecostes, per missionem Spiritus sancti: An verò progressu temporis aliqua didicerint, quæ antea nesciebant? Vel, quod idem est, An illa promissio, *Cùm venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*, perfectè impleta sit in die Pentecostes: an verò successu temporis; Priorem partem tenet Dominicus Bannes q. 5. art. 7. dub. 2. Posteriorem Toletus in c. 16. Ioā. annotat. 20. Pro maiori intelligentia, duo explicanda sunt. 1. Quomodo docti sint omnem veritatem à Spiritu sancto. 2. Quando docti sint: Sit igitur,

6. SECVNDA CONCLVSIO. Spiritus sanctus variis modis docuit Apostolos omnem veritatem. 1. Reuocando illis quædam in memoriam, quæ audierant à Christo, sed obliti erant. 2. Explicando quædā, quæ audierant, sed non intellexerant. 3. Multa de nouo docendo, quæ à Christo, non audierant. 4. Aperiendo verum sensum Prophetiarum veteris Testamenti: Vide Toletum loco citato.

7. TERTIA CONCLVSIO. Spiritus sanctus non docuit Apostolos omnē veritatem in die Pentecostes, sed successiuè, prout necessitas Ecclesiæ exigebat. Nam Petrus (Actor. 10. 10.) in mentis excessu, per visionem sibi oblatam, didicit, gentiles ad fidem Christi perti-

nore, non minus quàm Iudæos; quod antea nesciebat. Vnde ib. v. 34. ait; *In veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus sed in omni gente, qui timet eum, & operatur iustitiam, acceptus est illi.* Et Apostoli in Concilio Hierosolymitano (Act. 15. 6.) disputarunt de hac quæstione, an gentiles conuersi ad fidem Christi saluari possent sine circumcisione, & obseruatione legalium. Et tandem, magna inquisitione facta, concluserunt his verbis: *Visum est Spiritui sancto, & nobis.* Ergo Spiritus sanctus in illo Concilio aliquid eos docuit, quod antea non sciebant. Et de Paulo certum est, quod post acceptum Spiritum sanctum raptus sit in tertium cœlum, & audierit *arcana verba, quæ non licet homini loqui.* Nam Spiritum sanctum accepit Damasci, per impositionem manuum Ananiæ, statim post suam conuersionem (Act. 9. 17.) At nouem annis post conuersionem, raptus est in tertium cœlum, vt ostendit Cornelius à Lapide, in cap. 12. posterioris ad Corinthios, & plures alij. Igitur Apostoli, non vno tempore sed successiuè didicerunt ea, quæ ad doctrinam Fidei Christianæ erant necessaria.

8. His positis, ad obiectionem nu. 5. allatam, sic respondeo. Spiritus sanctus duobus modis potuit assistere Apostolis in Concilio Hierosolymitano. 1. Per nouam reuelationem. 2. Per explicationem Scripturæ veteris Testamenti. Si astitit priori modo, vt obiicitur, tunc negandum est, quod eodem modo assistat Prælatis Ecclesiæ in Conciliis generalibus. Ratio diuersitatis est, quia Apostoli, pro noua Christi Ecclesia, indigebant nouis reuelationibus. Prælati Ecclesiæ iam non indigent. Nam omnes reuelationes, quæ toti Ecclesiæ futuræ erant necessariæ, sufficienter factæ sunt Apostolis.

CAPVT III.

De Scriptura, in qua continentur Articuli Fidei.

ARticuli Fidei, de quibus generatim dictum est, partim habentur ex Scriptura, partim ex Traditione. Igitur de Scriptura & Traditione agendum est. In Scriptura tria spectari possunt. 1. Canon seu Catalogus librorum Scripturæ. 2. Versio, seu translatio. 3. Sensus, tam literalis, quàm mysticus. De quibus dicendum est hoc ordine. 1. Qui libri sint Canonici seu diuini. Vel quod idem est, qui libri pertineant ad sacram Scripturam. 2. Quæ sit legitima versio Scripturæ. 3. Quis sit sensus Scripturæ literalis, & quis mysticus. 4. An quilibet Scripturæ locus admittat sensum literalem. 5. An aliquando vnus idemque locus admittat plures sensus literales. 6. An quando libri veteris Testamenti citantur in nouo, citentur tantùm in sensu literali. 7. An sensus literalis sit obscurus. 8. Quæ sit caussa huius obscuritatis. 9. An Lutherani & Caluinistæ habeant veram Scripturam, & ex ea disputare possint.

QVÆSTIO I.

Qui libri Scripturæ sint Canonici?

1. CAnon duo significat. 1. Normam seu regulam, quam sequimur. 2. Catalogum seu numerum aliquarum rerum. Vtroque sensu libri Scripturæ vocantur canonici. Priori quidem, quia continent normam seu regulam, quam in fide & moribus sequi debemus. Posteriori, quia in catalogum librorum diuinorum relati sunt.

2. Est ergo quæstio, quinam libri veteris ac noui testamenti sint canonici, hoc posteriori sensu? Id est, quinam relati sint in canonem seu catalogum librorum scripturæ, tanquam diuini, seu à Deo inspirati? Respondeo. In canonem, quo vtuntur Catholici, relati sunt hi libri veteris testamenti, Genesis, Exodus, Leuiticus, Numeri, Deuteronomium, Iosue, Iudices, Ruth, quatuor libri Regum, duo Paralipomenon, duo Esdræ, Tobias, Iudith, Esther, Iob, Psalterium, Prouerbia, Ecclesiastes, Cantica, Sapientia, Ecclesiasticus, quatuor maiores Prophetæ, duodecim minores, duo libri Machabæorum. Item, hi libri noui Testamenti, Quatuor Euangelia, Actus Apostolorum, quatuordecim Epistolæ Pauli, tres Ioannis, duæ Petri, vna Iacobi, vna Iudæ, Apocalypsis Ioannis.

3. Hic canon habetur in Concilio Tridentino, sess. 4. Et Patres illius Concilij acceperũt illum per Traditionem ab Eugenio Papa, in Concilio Florentino, vt videre est apud Bartholomæum Carranzam in summa Conciliorum. Rursum, Eugenius illum accepit à Gelasio Papa, in Concilio Romano, vt patet ex secundo tomo Conciliorum, in decretis Gelasij circa finem. Iterum Gelasius ab Augustino, lib. 2. de doctrina Christiana cap. 8. & Augustinus à Concilio Carthaginensi tertio, quod alij quintum, alij sextum vocant. Denique Patres huius Concilij ab Innocẽtio I. epist. 3. ad Exuperium c. 7. Vixit autem Innocentius an. Christi 402. Igitur ab illo tempore primitiuæ Ecclesiæ ad nos vsque, per continuatam Traditionem, perseuerat idem ille scripturæ canon, quem nos Catholici nunc tenemus & amplectimur.

4. Ex hoc canone non paucos libros aduersarij nostri expunxerunt. Caluinistæ quidem, ex canone veteris Testamenti, Tobiam, Iudith, Sapientiam, Ecclesiasticum, Machabæos: Lutherani verò, tum illos eosdem, tum etiam ex canone noui Testamenti, Epistolam ad Hebræos, Epistolam Iacobi, Epistolam Iudæ, & Apocalypsim Ioannis. In quos optimè quadrat, quod de Manichæis scripsit Augustinus, in lib. de bono perseuerantiæ. cap. 11. *Scripturas,* inquit, *sic accipiunt, vt suo quodam priuilegio, imo sacrilegio, quod volunt, sumant, quod nolunt, reiiciant.*

5. Dices 1. Tobias, Iudith, Sapientia, Ecclesiasticus, & Machabæi non fuerunt in canone Iudæorum: Ergo etiam debent excludi à nostro canone. Respondeo. Negatur consequentia. Non enim necesse est, vt illi soli libri habeantur canonici apud nos Christianos, qui tales habiti sunt apud Iudæos, vt rectè notat Augustinus, lib. 18. de Ciuitate Dei, cap. 36. cùm ait; *Machabæorum libros, non Iudæi, sed Ecclesia pro canonicis habet.* Et ratio manifesta est, quia canon Iudæorum consignatus fuit ab Esdra, vel saltem tempore Esdræ, vt plerique tradunt. At tempore Esdræ nondum scripti erant libri Machabæorum. Quid ergo mirum, si in illum canonem relati non fuerint? Idem post Augustinum notauit Isidorus in libro Prœmiorum de libris veteris ac noui Testamenti: *Hebræi*, inquit, *non recipiunt libros Tobiæ, Iudith, & Machabæorum: Ecclesia tamen eosdem inter canonicas scripturas enumerat.* Et ibidem: *Sapientia & Ecclesiasticus parem cum reliquis canonicis libris tenere noscuntur authoritatem.*

6. Dices 2. Non soli Iudæi; sed etiam multi Christiani, præsertim antiqui Patres, qui scripserunt ante Innocentium & Augustinum, excluserunt supra dictos libros à canone. Respondeo Canon, quo nunc vtuntur Christiani, nondum erat consignatus tempore istorum Patrum. Excitabant quidem varij libri, tam veteris quàm noui Testamenti, qui in manibus hominum versabantur: sed nondum erat determinatè ab Ecclesia definitum, quinam ex illis pro canonicis habendi essent, qui non essent. Primus, qui hoc legitimè definiuit, fuit Innocentius Papa. Eius definitionem secutus est Augustinus cum aliis Episcopis Africæ, in Concilio Carthaginensi: Exuperius cum Episcopis Galliæ: Gelasius in Concilio

Romano: totus denique orbis Christianus vsque ad hæc nostra tempora. Soli ferè Lutherani & Caluinistæ, sine causa, tergiuersantur, & à consensu tot Patrum & Conciliorum, ad paucos Patres qui ante definitionem Innocentij, de hac re scripserunt, importunè prouocant; Sed frustra. Nam Patres illi cùm res nondum esset legitimè per Ecclesiam declarata, poterant de quibusdam libris, vel dubitare, vel aliter sentire. At nunc, facta & approbata legitima declaratione, dubitationi, vel contrariæ opinioni locus non est. De hoc plura scripsi in libro, De Titulis Caluinistarum.

QVÆSTIO II.

Quæ sit legitima versio Scripturæ?

1. NOs Catholici vtimur veteri ac vulgata versione quæ iam multis sæculis in Ecclesia viguit, & communi Christianorum consensu recepta est. Hanc repudiant nostri aduersarij, & in eius locum, non vnam aut duas, sed propriè infinitas suis auditoribus obtrudunt. Nam alia est versio Lutheri, alia Oecolampadij, alia Theodori Bibliandri, alia Castalionis, alia Iunij & Tremelij, alia Munsteri, alia Bezæ, aliæ aliorum, quæ omnes inter se dissident, & ab ipsis aduersarijs meritò reprehenduntur.

2. Certè Lutherus in commentario de nouissimis verbis Dauidis in præfatione: *Omnino*, inquit, *melius esset, retinere illam hactenus receptam & vsitatam versionem Bibliorum, quàm tot nouas versiones cumulari, quibus nihil proficitur, nisi quod dissimilitudo, & discrepantia lectionum, memoriam legentium turbat, & studium remoratur, ac in multis locis incertiorem, quàm fuerat dimittit.*

Et in libro prophetiarum suarum, qui à Georgio Waltero Hallensi Prædicante collectus est: *Tam multæ*, inquit, *nostro tempore sunt versiones Bibliorum, vt paulatim tã multa futura sint Biblia, quàm multi scioli in Hebraica lingua Magistros sese profitebuntur.* Et Ranchinus (alias Capnion) in Hebræas concordantias Rabbi Nathanis: *Multæ translationes Bibliorum in lucem prodeunt, quas melius fuisset non natas esse, vel statim interiisse.* Omitto alios, qui similia habent.

3. Quanto fœliciores Catholici, qui vnam, certam, constantem, ac vniformem sequuntur Editionem: Et tametsi toto orbe diffusi sint, vnâ tamen loquuntur linguâ, & iisdem Spiritus sancti verbis ac formulis assueti sunt. His rectè accommodari potest illud Genes. 11. 1. *Erat autem terra labij vnius, & sermonum eorundem.* Et ibidem: *Ecce, vnus est populus, & vnum labium omnibus.* Aduersarijs verò, quod sequitur: *Confundamus linguam eorum, vt non audiat vnusquisque vocem proximi sui*, Et rursum: *Vocatum est nomen eius Babel, quia ibi confusum est labium vniuersæ terræ.* Vno verbo. Catholici & aduersarij repræsentant duas familias, in quarum altera, Pater & Mater, filij & filiæ, serui & ancillæ, eodem loquuntur idiomate, & singuli singulos probè intelligunt: in altera tot idiomata sunt, quot capita: vbi Pater Gallicè, mater Hispanicè, filij Latinè, filiæ Belgicè, serui Italicè, ancillæ Germanicè loquuntur: Vbi poscenti panem, porrigitur lapis: volenti bibere, miscetur pharmacum, & sic deinceps.

QVÆSTIO III.

Quis sit sensus Scripturæ literalis, & quis mysticus.

1. SOlet distingui duplex Scripturæ sensus. Alter literalis, seu historicus: alter spiritualis, seu mysticus. Literalis est, qui proximè seu immediatè significatur per ipsa verba; siue sint verba propria siue metaphorica. Mysticus est, qui non significatur proximè per ipsa verba; sed per rem significatam ipsis verbis. Ita Diu. Thom. 1. part. quæst. 1. artic. 10. Vbi notat duplicem esse significationem in Scriptura sacra. Vnam verborum, quæ pertinet ad sensum literalem. Alteram rerum, quæ pertinet ad sensum mysticum seu spiritualem. Nam & verba significant rem aliquam secundum literam; & res significata per verba, iterum significat rem aliam secundum mysterium.

2. Vtrumque sensum insinuat Apostolus. 1. Corinth. 10. 1. cùm ait: *Patres nostri omnes sub nube fuerunt, & omnes mare transierunt, & omnes in Moyse baptizati sunt, in nube & in mari; & omnes eandem escam spiritualem manducauerunt, & omnes eundem potum spiritualem biberunt.* Nam in his & sequentibus verbis, latet duplex sensus. Vnus literalis, qui proximè & immediatè significatur per verba citata: nempè, filios Israël, quando ex Ægypto egressi sunt, transiuisse mare rubrum, ambulasse sub nube, comedisse Manna in deserto, bibisse aquam de petra. Alter mysticus, qui non significatur proximè per verba citata, sed per res significatas verbis citatis. Nam per exitum filiorum Israël ex Ægypto per Moysen, significatur exitus noster ex seruitute peccati per Christum. Et per mare rubrum, significatur baptismus: Per Manna, Corpus Christi in Eucharistia: per aquam, Sanguis Christi: per petram, Christus.

3. Mysticus à Theologis subdiuiditur in allegoricum, anagogicum, & moralem seu tropologicum. Sicut enim tres sunt virtutes Theologicæ, Fides, Spes, Charitas; ita tres sensus mystici. Allegoricus respondet fidei, anagogicus spei, moralis charitati. Nam allegoricus est, quando verba scripturæ, præter sensum literalem, quem habent, significant aliquid pertinens ad fidem, vel Ecclesiam militantem: quo pacto Abraham, qui secundum sensum literalem, habuit duos filios, vnum ex ancilla & alterum ex libera: allegoricè significat Deum, qui habet duos populos; vnum Iudæorum ex Synagoga, alterum Christianorum ex Ecclesia. Hunc sub libertate gratiæ Christi, illum sub seruitute legis Mosaicæ (ad Galat. 4. 21.

4. Anagogicus est, quando verba scripturæ, præter sensum literalem, significant aliquid pertinens ad vitam æternam, vel Ecclesiam triumphantem, quam speramus: quo pacto illud, Psal. 94. 11. *Quibus iuraui in ira mea, si introibunt in requiem meam*: secundum literam intelligitur de terra promissionis in Palæstina: At anagogicè, de vita æterna, vbi est vera requies. (Hebr. 4. 3.)

5. Moralis est, quando verba scripturæ præter sensum literalem, significant aliquid pertinens ad instructionem morum, vel officia charitatis, quo pacto illud, Deuter. 25. *Non alligabis os boui trituranti*: secundum literam intelligendum est de veris bobus: At moraliter de concionatoribus qui non debent impediri, quominus petant sustentationem à populo. (1. Corinth. 9. 9.)

6. Est ergo quadruplex scripturæ sensus. 1. Literalis. 2. allegoricus. 3. anagogicus. 4. moralis, qui omnes ostendi solent in voce *Hierusalem*. Nam illa vox significat literaliter vrbem Palæstinæ, allegoricè, Ecclesiam militantem, anagogicè, Ecclesiam triumphantem, moraliter, animam hominis in hac vita. Omnes item notari solent in Epistola ad Galatas, cap. 4. Nam literalis est in illis verbis. *Abraham duos filios habuit, vnum de ancilla, & vnum de libera.* Allegoricus in illis. *Hæc sunt duo testamenta*, &c. Anagogicus in illis. *Illa autem, quæ sursum est Hierusalem.* Moralis in illis. *Quomodo tunc is, qui secundum carnem fuerat, persequebatur eum, qui secundum spiritum, ita & nunc.*

7. Notatum est à viris doctis, iuxta hos quatuor sensus scripturæ, quatuor esse Doctores Ecclesiæ Hieronymum, Ambrosium, Augustinum, Gregorium. Et singulos in singulis censibus explicandis excelluisse. Hieronymum in literali, Ambrosium in allegorico; Augustinum in anagogico, Gregorium in morali.

QVÆSTIO IV.

An quilibet Scripturæ locus admittat sensum literalem?

1. LYranus Prolog.3. Postillæ Bibliorum putat aliqua scripturæ testimonia non habere sensum literalem, sed tantum mysticum: præsertim in duobus casibus. Primò, quando occurrit parabola, vt Iudic. 9. 8. *Ierunt ligna, vt vngerent super se Regem.* Secundò, quando occurrit metaphora, vt Matth. 5. 30. *Si dextra manus tua scandalizat te, abscinde eam.* Hic neutrum testimonium admittit sensum literalem; Alioqui vel falsus, vel absurdus esset sensus. Nam secundum literam falsum est, ligna iuisse vt vngerent super se Regem. Et absurdum, manum abscindi oportere, quoties per eam aliquod peccatum committitur. Igitur sensus vtriusque testimonij debet esse mysticus seu spiritualis: vt per ligna syluarum intelligantur viri Sichem, qui ad eligendum sibi regem conuenerunt: Et per dextram manum significetur proximus, à quo separari debemus, si scandalo nobis est.

2. Hæc sententia confirmatur authoritate Origenis, Hieronymi, Augustini, & Gregorij, qui idem docent. Nam Origenes, hom.2. in Genesin circa finem, adducit illud, Prou. 26. 6. *Spina nascetur in manu temulenti:* quod secundum literam intelligi non potest. Hieronymus in cap.11. Isaiæ, citat illud ibidem. *Habitabit lupus cum agno*: quod etiam falsum est secundum literam. Gregor. lib. 4. moral. cap. 1. & 2. adducit illud Iob. 3. 3. *Pereat dies, in qua natus sum*: quod absurdum est, si secundum literam intelligatur. Denique Augustinus lib.3. de doctrina Christiana, cap.5. sic ait: *Cauendum est, ne figuratam locutionem ad literam accipias. Ad hoc etiam pertinet, quod ait Apostolus: Litera occidit: spiritus autem viuificat.*

3. Nihilominus dicendum est; in quouis Scripturæ testimonio, non obstante vlla Metaphora, vel parabola, reperiri sensum literalem. Pro quo tria notanda sunt. Primò, sensum literalem esse, qui verbis ipsis, siue propriè, siue metaphoricè sumptis, proximè significatur. Hoc suprà explicaui. Secundò, quando verba non sumuntur propriè, sed metaphoricè (vel vt alij dicunt, figuratè, aut translatitiè) tunc illum esse sensum literalem, qui proximè significatur per verba metaphoricè seu translatitiè sumpta: vt si dicam, *Lupus habitabit cum agno.* Hic enim lupus & agnus, non sumuntur propriè pro vero lupo vel agno, sed translatitiè pro feroci & mansueto. Ergo hic debet esse sensus literalis: Quando veniet Christus, tunc feroces pacificè habitabunt cum mansuetis: vel induent mores mansuetorum: & simul viuent in eadem fide & religione Christiana. Idem statuendum est de his verbis: *Si dextra manus tua scandalizat te, abscinde eam.* Nam dextra manus non sumitur hic propriè pro vera manu; sed transfertur ad significandum amicum vel proximum. Est ergo hic sensus literalis: Si amicus aut proximus tuus abducit te à Deo, debes eum à te repellere: Qui sensus propriis verbis habetur. Deut.13. 6. *Si tibi voluerit persuadere frater tuus, filius matris tuæ, aut filius tuus, vel filia, siue vxor, quæ est in sinu tuo, aut amicus, quem diligis vt animam tuam, clam dicens: Eamus, & seruiamus Diis alienis, quos ignoras tu & Patres tui, non acquiescas ei, nec audias, neque parcat ei oculus tuus, vt miserearis, & occultes eum, sed statim interficies.*

4. Tertiò notandum est, in parabolis duas esse partes, Vna continet rem, quæ adfertur in similitudinem: Altera continet applicationem. Vtraque habet suum sensum literalem. Verbi gratia. Matth. 13. 33. dicitur. *Simile est regnum cælorum fermento, quod acceptum mulier abscondit in farinæ satis tribus, donec fermentatum est totum.* Hic vna pars continet factum mulieris, quod adfertur in similitudinem, & habet sensum literalem, quem verba proximè significant. Est autem hic sensus: mulier ex farina & fermento massam præparat, vt ex ea fiat panis. Altera continet applicationem, & secundùm sensum literalem debet intelligi de regno cœlorum, id est, de Euangelio, & eius efficacia. Est autem hic sensus: Sicut modicum fermentum habet eam vim, vt immissum in magnam farinę massam, mox totam peruadat ac penetret, & multò quàm erat, maiorem reddat: Ita Euangelium habet eam efficaciam, vt prædicatum in Palæstina, mox totum terrarum orbem peruaserit, & Ecclesiam multò, quàm erat, ampliorem effecerit. Qui sensus, si referatur ad verba, quibus proximè significatur, literalis est: si autem ad rem significatam in priori parte parabolæ, mysticus est. Nam fermentum mysticè significat Euangelium, massa Ecclesiam, vel orbem terrarum, in quo prædicatur Euangelium.

5. Quod dixi de hac parabola, dicendum est etiam de aliis. Solent autem triplices adduci parabolæ in Scriptura. Quædam continent rem gestam, quæ adfertur in similitudinem, vt parabola de fermento: nam quotidie miscetur fermentum cum farina ad pinsendum panem. Aliæ continent, non quidem rem gestam, sed tamen possibilem, vt parabola de patre familias, qui *primo mane exiit conducere operarios in vineam suam.* (Matthæi 20.1.) Aliæ continent rem impossibilem, vt parabola de lignis, quæ iuerunt, vt vngerent sibi Regem. Quales paucæ sunt in Scriptura, multæ apud externos Scriptores. Hoc tamen non obstat, quo minus sensus parabolæ sit verus & literalis. Nam illud, quod in parabolam vel similitudinem adducitur, non ideo adducitur, quasi reipsa factum sit, aut fieri potuerit: sed vt per talem similitudinem res altera melius explicetur. Quod sine mendacio fieri potest. Vide Gabrielem Vasquez 1. part. disp. 15. cap. 4.

6. Ex dictis sequitur, quomodo testimonia Scripturæ, quæ pro Lyrani sententia adducta sunt, habeant verum sensum literalem. Nam in parabolis, tunc sensus literalis est verus, quando similitudo & applicatio est bona: siue res, quæ adfertur in parabolam, sit vera, siue ficta. Similiter in metaphoris, tunc sensus literalis est verus, quando verba sumuntur in significatione metaphorica, seu translatitia, tametsi posset esse falsus, si sumantur in significatione propria. Et hoc volunt Patres suprà allegati.

QVÆSTIO V.

An aliquando vnus idémque locus Scripturæ admittat plures sensus literales?

1. CErtum est, quod sæpè admittat vnum literalem, & vnum mysticum, & quidem vtrumque à Spiritu sancto intentũ. Sed disputant Theologi, An præter mysticũ, admittat plures literales? Negat Michaël Medina libro sexto, de recta in Deum fide, cap. vigesimo quinto. Alij rectius affirmant, cum sancto Augustino, libro duodecimo Confessionum, cap. 30. & 31. & cum Diuo Thoma prima parte, qu.1. art.10. Et probatur primò, quia Deus, qui est author Scripturæ, adeo fœcundus est, vt vnico verbo mentali exprimat simul infinita: Ergo potest etiam vnico verbo scripto multa significare. Secundò, Deus potest efficere, vt vna eadémque res plura significet, quo pacto manna non solùm repræsentat Eucharistiam (1. Corinth. 10.) sed etiam eloquium Dei, (Sap.16.) Ergo etiam potest

efficere, vt vna vox plura significet. Tertiò quia multa extant Scripturæ testimonia, in quibus videntur esse plures sensus literales. Sunt autem hæc.

2. Primum, Psal. 2. 7. *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Quæ verba secundum sensum literalem dupliciter intelliguntur. Primò, de æterna Christi generatione: & sic explicat Apostolus. Heb. 1. 5. Secundò, de Christi resurrectione, sic explicat idem Apostolus Act. 13. 33.

3. Secundum, Isaiæ. 53. 8. *Generationem eius quis enarrabit?* Quod etiam secundùm literam habet duplicem sensum. Vnum de æterna Christi generatione: Alterum de temporali. Vterque sensus habet pro se antiquos Patres. Vnde Leo Papa Serm. 3. in Natiuit. Dom. c. 1. sic ait, *Non enim ad illud tantummodo sacramentum, quo Filius Dei consempiternus est Patri, sed etiam ad hunc ortum, quo Verbum Caro factum est credimus pertinere, quod dictum est. Generationem eius quis enarrabit?*

4. Tertium, Isaiæ ca. 53. 4. *Verè languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit.* Quod Petrus, secundùm literam, interpretatur de peccatis nostris, cùm ait de Christo: *Qui peccata nostra ipse tulit in corpore suo super lignum.* (1. Petr. 2. 24.) At Matthæus explicat de morbis corporalibus, quos Christus abstulit, & sanauit, Matth. 8. 17. *Omnes malè habentes curauit, vt adimpleretur quod dictum est per Isaiam Prophetam dicentem: Ipse infirmitates nostras accepit, & ægrotationes nostras portauit.* Vide ibi Maldonatum.

5. Quartum Daniel. 9. 27. *Et erit in templo abominatio desolationis, & vsque ad consummationem & finem perseuerabit desolatio.* Quæ prophetia secundum litteram videtur intelligi posse, non solùm de desolatione Hierosolymitana, quæ futura erat sub Antiocho Rege (1. Machab. 1. 57.) sed etiam de ea, quæ futura erat post mortem Christi.

6. Præter hæc testimonia solent plura alia adduci, quę putantur habere duplicem sensum literalem. Sed, ne erremus, aliqua notanda sunt. Primò, hactenus ab Ecclesia esse definitum, plures esse sensus literales sub eadem litera. Secundò, multa esse Scripturæ testimonia, quæ antiqui Patres variè interpretantur secundum literam: sed inde non sequitur plures esse sensus literales in illis testimoniis. Nam sæpè fit vt plures illi sensus, qui à variis assignantur, inter se pugnent. Fieri autem non potest, vt hæc pugna à Spiritu Sãcto sit. Tertiò, multa etiã esse testimonia, quæ ex Hebræo textu diuersimodè translata sunt. Nec inde sequitur, plures esse sensus literales in eadem litera, sed tantùm, plures esse sensus literales secundum varias eiusdem loci translationes. Quæ varietas oriri potest, vel ex mutatione & varietate punctorum seu vocalium, vel ex ambiguitate vocis Hebraicæ. Quartò, inter antiquos Patres vix alium esse, præter Augustinum, qui disertè affirmet, plures sensus literales sub iisdem vocibus contineri. Agnoscunt quidem plures sensus, sed vnum literalem, alterum mysticum. Vide Vasquez prima parte, disp. 8.

QVÆSTIO VI.

An quando libri veteris Testamenti citantur in nouo, citentur tantùm in sensu literali?

1. SVppono, testimonia Scripturæ tripliciter citari posse. Primò, in sensu literali, qui à Spiritu Sancto intentus est. Secundò, in sensu mystico, qui etiam à Spiritu Sancto intentus est. Tertiò, per quãdam accommodationem, quam quisque pro suo arbitrio facere potest, modo piè ac prudenter id faciat, sine vlla falsitate aut absurditate. Vide Gabr. Vasq. 1. p. disp. 43. c. 2. in fine.

2. Nunc quæstio est, An Christus, & Apostoli, quando citant testimonia Moysis & Prophetarum, citant ea tantùm in sensu literali? An aliquando etiam in sensu mystico, vel per accommodationem? Respondeo, Quædam citant in sensu literali; quædam in sensu mystico, quædam per accommodationem.

3. Exempla primi generis passim obuia sunt. Matth. 19. 4. citatur illud, Genes. 1. 27. *Masculum & fœminam fecit eos.* Et Act. 3. 25. citatur illud, Genes. 12. 3. *In semine tuo benedicentur omnes familiæ terræ.* Et Rom. 4. 3. citatur illud, Genes. 15. 6. *Credidit Abraham Deo & reputatum est illi ad iustitiam.* Et Rom. 13. 9. citatur illud, Exod. 20. 14. *Non adulterabis, non occides, non furtum facies.* Hæc, & multa alia citantur in sensu literali, quem ipsa verba proximè & immediatè significant.

4. Exempla secundi generis. Primum Genes. 21. 10. *Eiice ancillam hanc & filium eius. Non enim erit hæres filius ancillæ, cum filio meo Isaac.* Hoc secundum literam intelligitur de Agar, quæ erat ancilla Abrahæ, & de filio eius Ismaële. At Apostolus, Galat. 4. 30. citat in sensu mystico de Synagoga. Nam quod in veteri Testamento secundùm literam scriptum est, Abrahamum habuisse vnam ancillam, quæ erat Agar & vnam liberam, quæ erat Sara: hoc mysticè significabat, Deum habiturum Synagogam tanquam ancillam, & Ecclesiam Christi tanquam liberam. Item quod in veteri Testamento secundùm literam scriptum est, Agar cum suo filio Ismaële fuisse eiectam & repudiatam. Saram verò cum suo filio Isaac mansisse cum Abrahamo. Hoc mysticè significabat Synagogam Iudæorum repudiandam, non item Ecclesiam Christianorum.

5. Secundum, Exod. 12. 24. & Num. 9. 12. *Os illius non confringetis.* Quod secundum literam dictum est de Agno Paschali, cui non frangebantur crura, cum in sacrificio mactabatur. At Euangelista citat in sensu mystico de Christo, qui per Agnum Paschalem fuit præfiguratus. (Ioan. 19. 36.)

6. Tertium, Deut. 25. 4. *Non alligabis os boui trituranti.* Quod secundùm literam intelligitur de vero boue, qui in area triturat, seu grana frumenti excutit. At Apostolus mysticè explicat de prædicatoribus Euangelij, quibus alimonia seu sustentatio neganda non est. (1. Cor. 9. 9.) quamquam aliqui putent per accommodationem illis applicari.

7. Quartum, Oseæ 11. 1. *Ex Ægypto vocaui filium meum.* Quod secundùm literam intelligitur de populo Israël qui ex Ægypto per Moysen eductus est in terrã promissionis. At Euangelista mysticè intelligit de Christo, qui cum Matre & Iosepho reuocatus est ex Aegypto per Angelum. (Matth. 2. 15.)

8. In his & similibus exemplis notandum est quod suprà dixi, sensum mysticum esse, qui proximè significatur, non per verba Scripturæ, sed per res ipsis verbis significatas. Quo pacto Synagoga & Ecclesia mysticè significantur per Agar & Saram: Christus per Agnum Paschalem; Prædicatores Euangelij per boues triturantes: Reditus Christi ex Aegypto, per reditum filiorum Israël ex Aegypto. Et sic deinceps.

9. Exempla tertii generis. Primum, Zach. 4. 3. *Duæ oliuæ super candelabrum aureum.* Quod secundum literam intelligitur de Iesu filio Iosedech, & de Zorobabele Duce Iuda. At Apostolus per accommodationem applicat duobus testibus, Enoch, & Heliæ, qui ab Antichristo interficiendi sunt. (Apoc. 11. 4.) Vide Vasquez prima par. disput. 14. cap. 1.

10. Secundum, Isa. 29. 13. *Populus hic labiis me honorat: cor autem eorum longè est à me.* Quod secundùm literam intelligitur de populo Iudæorum, qui erant tempore

tempore Isaiæ. At Christus accommodat Scribis & Pharisæi sui temporis, (Matth. 15. 8.) Vide Vasquez ibid. cap. 5.

11. Hic modus vtendi testimoniis Scripturæ per accommodationem, valde frequens est apud Patres & Concionatores. Sic Ecclesia accōmodat Beatæ Virgini, quod scriptum est cantic. 1. 4. *Nigra sum, sed formosa.* Sic August. illud Apostoli, 2. Cor. 3. 6. *Littera occidit, Spiritus autem viuificat*; per accommodationem explicat de litera & sensu Scripturæ. Sic Bonifacius VIII. illud Lucæ 22. 28. *Ecce duo gladij hic*, accommodatè intelligit de duplici potestate Pontificis, spirituali, & temporali. Sic Gregorius illud Genes. 1. 16. *Fecit Deus duo luminaria magna*, intelligit de Pontifice, & Imperatore. Huiusmodi exempla propè infinita sunt.

QVÆSTIO VII.

An sensus literalis sit obscurus?

1. Certum est scripturam, quoad sensum literalem qui potissimus est, sæpe obscuram esse. Quod testatur Petrus Apost. in sua posteriori Epistola ca. 3. 16. vbi loquens de Epistolis sancti Pauli, sic ait: *In quibus sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti & instabiles deprauant, sicut & cæteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem.* Et variis modis confirmari potest. Primò, exemplo discipulorum euntium in Emaus, qui nō intelligebāt Scripturam, nisi Christus interpretaretur. (Luc. 24. 27.) Secundò, exemplo Eunuchi Reginæ Æthiopum, qui rogatus à Philippo, an intelligeret Isaiam Prophetam, quem legebat respondit: *Quomodo possum, si non aliquis ostenderit mihi?* (Act. 8. 31.) Tertiò, exemplo Apostolorum, qui multa eorum quæ à Christo dicebantur, non intelligebant, Matth. 13. 36. *Accesserunt ad eum Discipuli eius dicentes; Edissere nobis parabolam zizaniorum agri.* Et Matth. 16. 11. *Quare non intelligitis, quia non de pane dixi vobis?* Et Lucæ 18. 34. *Ipsi nihil horum intellexerunt.* Quartò, consensu omnium interpretum. Nam si Scriptura esset facilis, quid opus esset tot interpretibus? tot commentariis? tot quæstionibus & controuersiis circa fidem ac religionem? Quintò, inductione. Constat obscurissimam esse prophetiam Ezechielis de visione quatuor animalium. Constat prophetiam Danielis de 70. hebdomadibus, & de abominatione desolationis, multorum ingenia exercuisse, & adhuc exercere. De qua Christus, Matth. 24. 15. *Qui legit, intelligat.* Constat totam Ioannis Apocalypsim plenam esse reconditis mysteriis: Et, vt loquitur D. Hieronymus in Epist. ad Paulinū, *tot habere sacramenta, quot verba.* Constat in reliquo Bibliorum codice, multa etiam obscura esse ac intricata, vt norunt illi qui legerunt.

2. Et vt alios omittam, loquantur illi qui olim in assidua Scripturæ lectione diligenter occupati, fatebantur se multa ignorare: ideóque ad Hierony. August. & alios doctissimos Patres discendi studio, confugiebant. Testantur hoc Epistolæ illorum Patrum, ex quibus aliqua proferam exempla.

Damasus Papa consuluit Hieronymum super his quæstionibus. Primò, Quid significet quod in Genesi scriptum est: *Omnis qui occiderit Cain, septuplum punietur.* (Epist. 124. & 125. inter Epistolas Hieronymi.)

Secundò, Si omnia Deus fecit bona valde, quare Noë de mundis & immundis animalibus præcepit, cum nihil immundum possit esse bonum? (ibidem.)

Tertiò, cur Abraham fidei suæ signum in circuncisione suscepit? Et cur Isaac, vir iustus & Deo charus, non illi, cui voluit, sed cui noluit, deceptus errore benedixit. (ibidem.)

Quartò, quæ sit interpretatio visionis Isaiæ Prophetæ de Seraphin & Trisagio? (epist. 142.)

Euagrius eundem consuluit de hac quæstione: An Melchisedech, qui benedixit Abrahæ, fuerit diuinioris naturæ, nec de hominibus æstimādus? (epist. 126.)

Dardanus de hac: Quænam sit illa terra promissionis, quam Iudæi redeuntes ex Ægypto dicuntur possedisse? Non enim videtur fuisse Palæstina, quia illa iam antea fuerat à maioribus ipsorum possessa; ac proinde non tam fuit promissa, quam reddita. (epist. 129.)

Vitalis quæsiuit ab eodem, An pro vero credendum sit, Salomonem & Achaz, quod Scriptura commemorat, vndecimo ætatis anno filios genuisse? (epist. 132.)

Cyprianus quæsiuit, Quæ sit vera explicatio difficillimi illius Psalmi, qui incipit: *Domine refugium factus es nobis.* (epist. 139.)

Marcella, nobilis apud Romanos fœmina multa illi proposuit. Primò, quid sit *Ephodbat*, & quid *Teraphin* apud Hebræos? [epist. 130.] Secundò, quid significet *Alleluia, Amen, Maranatha*? (epist. 137.) Tertiò, quid sit *Diaplasma*? (epist. 138.) Quartò, quid sit panis doloris? quid filij excussorum, de quibus sit mentio in Psalmo 126. (epist. 141.) Quintò, quę sint illa quę *nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascenderunt, quæ Deus præparauit iis, qui diligunt eum*? Et quomodo rursus Apostolus inferat, *Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum suum?* Et si reuelatum est Apostolo, an ille aliis reuelauerit? (epist. 148.) Sextò, cùm dicat Apostolus, 1. Thess. 4. 16. *Deinde nos qui viuimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obuiam Christo in aëra*: An hoc ita intelligendum sit, vt aliqui non ante moriantur, quàm eant cum Christo ad cælum? præsertim cum & Christus mortuus sit, & Enoch atque Helias morituri esse dicantur in Apocalypsi Ioannis: Ne scilicet vllus sit, qui non gustauerit mortem. (ibidem.)

Principia, virgo Romana, petiuit ab illo explicationem illius. Psal. *Eructauit cor meum verbum.* (epist. 140.)

Sunia & Fretella, ex Getarum & Germanorum finibus, ab eodem per epistolam interrogauerunt, An in ea contentione, qua Latini dissentiunt à Græcis in Psalterio Dauidis, Hebræi magis cum his, quàm cum illis conueniant? (epist. 135.)

Helbidia nobilis apud Gallos fœmina, misso in Bethlehem Apodemio, proposuit illi has difficultates. 1. Quomodo accipiendum sit illud Christi, Matth. 26. 29. *Non bibam amodo de genimine vitis vsque in diem illum cùm illud vobiscum bibam nouum in regno Patris mei?* (epist. 150.)

2. Cur Matthæus dixerit, Christum vespere, Marcus, mane surrexisse? (ibidem.)

3. Quid significet quod in Matthæo scriptum est: *Velum templi scissum est in duas partes, à summo vsque deorsum,* & quæ sequuntur? (ibidem.)

4. Quomodò Christus, secundum Ioannem, insufflauit Spiritum sanctum in Apostolos: & tamen secundùm Lucam, post Ascensionem se missurum Spiritum sanctum repromisit. (ibidem.)

5. Quid significet illud Apostoli, Rom. 9. 14. *Quid ergo dicemus? Nunquid iniquitas apud Deum?* vsque ad eum locum, *Nisi Dominus Sabbaoth reliquisset nobis semen, sicut Sodoma facti essemus?* (ibid.)

6. Quid sit quod idem Apost. scribit 2. Corin. 2. 16. *Aliis odor mortis in mortem, aliis odor vitæ in vitam. Et ad hæc quis tam idoneus?* (ibid.)

Algasia, ex eadem Gallia, per eundem Apodemium hæc illi proposuit.

1. Cur Ioannes discipulos suos mittit ad Christum, vt interrogent eum: *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* cùm prius ipse de eodem dixerit: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi?* (epist. 151.)

2. Qui significet illud, Matth. 12. 20. *Arundinem quassa-*

Item 2. Corinth. 5. 21. *Eum, qui non nouerat peccatum pro nobis peccatum fecit.* Vbi peccatum priori loco sumitur propriè pro peccato; posteriori, figuratè pro hostia quæ offertur pro peccato. Nam sensus est, Deũ voluisse vt Christus, qui non peccauerat, esset hostia pro peccato totius humani generis: Vide Augustinum, lib. 2. de consensu Euangelistarum, cap. 30.

Secunda causa obscuritatis.

3. Secundo, Non solùm occurrunt figuræ in vocibus & dictionibus, vt iam ostēdi, sed etiam in rebus ipsis. Nam vna res sæpe est figura vel typus alterius rei per illam significatæ. Quo pacto Agnus Paschalis fuit figura Christi; mare rubrum, Baptismi: manna, Eucharistiæ: mons Sion, Ecclesiæ, & sic de cæteris. Hinc triplex oritur obscuritas. Prima quia non statim constat, quæ res cuius rei figura sit. v.g. Non constaret Agar Ancillam Abrahæ fuisse figuram Synagogæ: & Saram vxorem Abrahæ, fuisse figuram Ecclesiæ, nisi Apostolus ex peculiari instinctu Spiritus sancti id explicasset. (ad Galat. 4. 24.)

4. Similiter non constaret, virgam vigilantem; quam vidit Ieremias, significare celerem executionem diuinæ sententiæ contra Iudæos & Gentiles. (Ierem. 1. 11.) Et ollam succensam, fuisse typum aduentus Nabuchodonosoris. (Ierem. 1. 13.) Et per Ieremiam prohibitum ducere vxorem præfiguratam fuisse imminentem Iudææ vastitatem. (Ierem. 16. 2.) Et per calicem furoris Domini, potētiam & furorem Regis Babyloniæ. (Ierem. 25. 15.) Et per lumbare computrescēs, interitum populi in captiuitate. (Ieremiæ 13. 7.)

Et per laguneulam implendam vino, habitatores Hierusalem inebriandos vino furoris Domini. (Ieremiæ 13. 12.) Et per duos calathos ficuum optimarum & pessimarum, duo genera hominum; quorum alij felices erant, qui transmigrabant cum Rege: alij miseri, qui remanebant Hierosolymis. (Ieremiæ 24. 2.)

Et per lutum in manu figuli, populum Iudæorum in manu Dei. (Ieremiæ 18. 16.)

Et per catenas & vincula Ieremiæ, captiuitatem variarum gentium. (Ieremiæ 27. 2.)

Et per confractionem lagunculæ testeæ, confractionem populi & ciuitatis Hierusalem. (Ieremiæ 19. 10.)

Et per quatuor bestias, quatuor regna seu imperia, (Dan. 7. 3.)

Et per arietem, Regem Medorum ac Persarum; per hircum, Regem Græcorum. (Dan. 8.)

Hæc, inquam & similia non constarent, nisi sigillatim à Deo essent explicata: Et postquam explicata sunt vix adhuc intelliguntur sine interprete.

5. Secunda, quia vna res aliquando est figura rerum diuersarum, etiam repugnantium. Sic Ionas fuit typus Christi. Matthæi 12. 40. *Sicut Ionas fuit in ventre ceti tribus diebus & tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terræ tribus diebus & tribus noctibus.* Idem Ionas fuit typus populi Iudæorum, qui Christo erant contrarij. Nam sicut Ionas dolebat de pœnitentia Niniuitarum. (Ionæ 4. 1.) Ita Iudæi postea doluerunt de vocatione gentium. [Augustinus epist. 49. quæst. 6.] Quod dixi de Iona, dicendum quoque est de diluuio, de petra, de similibus. Nam diluuium, ex vna parte, fuit figura Baptismi fidelium: ex altera, supplicij infidelium. (August. epist. 49. ad Euodium.) Et petra, qui Christus est, fuit *pereuntibus lapis offensionis & scandali, credentibus vero, in caput anguli.* (1. Petr. 2. 8. & Rom. 9. 32.)

6. Tertia, quia aliquando fit vt res aliqua, quæ est figura alterius, repræsentet illam in vno, & omnino dissimilis sit in alio. Quo pacto fœmina fornicaria, quam Oseas Propheta iussus est accipere in vxorem, fuit typus Synagogæ; quam quidem in eo repræsentabat, quod sicut ipsa commiserat fornicationem carnalem; ita Synagoga spiritualem, quæ in cultu idolorum consistit. At in eo discrepabat, quod ipsa postquam Oseæ nupserat, non rediit ad carnalem fornicationem, vt multi probabiliter putant: Synagoga verò, postquam Deo fuerat reconciliata, iterum in idololatriam lapsa est.

Tertia causa obscuritatis.

7. Tertiò, Sæpè etiam in Scriptura occurrunt apparentes contradictiones, quæ lectori magnam pariunt difficultatem: Aliquas ex iis recensebo.

1. Dicit Moses, Deum creasse cœlum & terram sex diebus, & septimo die quieuisse. Genes. 1. & 2. At contrà Ecclesiasticus, cap. 18. 1. dicit; *Qui viuit in æternum creauit omnia simul.*

2. Moses refert, filios Israël in Ægypto fuisse annis quadringentis. (Genes. 15. 13.) Quod etiam repetit Stephanus. Act. 7. 6. At contra Apostolus numerat annos quadringentos & triginta. (Galat. 3. 17.)

Item, Gen. 32. 30. dicit Iacob Patriarcha: *Vidi Deum facie ad faciem, & salua facta est anima mea.* At contrà, Exod. 33. 20. dicit Deus: *Non videbit me homo, & viuet.*

Item, Exodi 20. 5. dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus, visitans iniquitatem Patrum in filios, in tertiam & quartam generationem.* At contrà, Ezech. 18. 20. *Filius non portabit iniquitatem patris.*

Item, Exodi 20. 12. *Honora patrem tuum & matrem tuam.* At contrà, Lucæ 14. 26. *Qui non odit patrem suum & matrem, non potest meus esse discipulus.*

Item, Deuter. 6. 13. *Dominum Deum tuum timebis, ac per nomen illius iurabis.* At contrà, Matth. 5. 34. *Ego autem dico vobis, non iurare omnino.*

Item, 1. Reg. 15. 11. *Pœnitet me, quòd constituerim Saul Regem.* At contrà, Rom. 11. 29. *Sine pœnitentia sunt dona, & vocatio Dei.*

Item, 3. Reg. 8. 9. *In arca non erat aliud nisi duæ tabulæ lapideæ, quas posuerat in ea Moses in Horeb.* At contrà, Hebr. 9. 4. *In arca erat vrna habens manna; & virga Aaron, quæ fronduerat; & tabulæ testamenti.*

Iterem. Psal. 1. 5. *Non resurgent impij in iudicio.* At contrà, 1. Corinth. 15. 51. *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.*

Item, Psal. 61. 12. *Semel locutus est Deus.* At contrà, Hebr. 1. 1. *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, nouissimè diebus istis locutus est nobis in filio.*

Item, Psalm. 115. 2. *Omnis homo mendax.* At contrà, Apoc. 14. 5. *In ore eorum non est inuentum mendacium.*

Item, Prouerb. 6. 6. *Vade ad formicam, ò piger, & disce sapientiam; quæ parat in æstate cibum suum, & congregat in messe, quod comedat.* At contrà, Matth. 6. 34. *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Item, Prouerb. 26. 4. *Ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt Patres tui.* At contrà, Ezech. 22. 28. *In præceptis Patrum vestrorum nolite incedere, nec iudicia eorum custodiatis.*

Item, Prouerb. 26. 4. *Ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne efficiaris ei similis.* At contrà ibidem: *Responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens esse videatur.*

Item, Sapien. 1. 13. *Deus mortem non fecit.* At contrà, Eccles. 11. 14. *Bona & mala, vita & mors, paupertas & honestas à Deo sunt.*

Item, Sap. 11. 25. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti.* At contrà, Rom. 9. 13. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.*

Item, Ecclesiast. 10. 15. *Initium omnis peccati est superbia.* At contrà, 1. Timot. 6. 15. *Radix omnium malorum est cupiditas.*

Item, Ecclesiast. 12. 6. *Benefac humili, & non dederis impio, prohibe panes illi dari.* At contrà, Lucæ 6.30. *Omnipotenti te tribue.*

Item, Ecclesiast. 24. 28. *Qui edunt me, adhuc esurient: & qui bibunt me, adhuc sitient.* At contrà, Ioan. 4.13. *Qui biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in æternum.*

Item, Ionæ. 3. 4. *Adhuc quadraginta dies, & Niniue subuertetur.* At contrà, Ionæ. 4. 11. *Ego parcam Niniue ciuitati magnæ.*

Item, Matth. 10. 8. *Gratis accepistis, gratis date.* At contrà, Lucæ. 10. 7. *Dignus est operarius mercede sua.*

Item, Matth. 10. 10. *Nihil tuleritis in via, non peram, neque calceamenta, neque virgam.* At contra, Marci 6.8. *Et præcepit eis, ne quid tollerent in via, nisi virgam tantùm.*

Item, Matth. 17. 1. *Post dies sex assumpsit Iesus Petrum, & Iacobum, & Ioannem.* At contrà, Lucæ 9. 28. *Factum est autem post hæc verba ferè dies octo, & assumpsit Petrum, &c.*

Item, Matth. 18. 15. *Si peccauerit in te frater tuus, corripe eum inter te, & ipsum solum.* At contrà, 1. Timoth. 5. 20. *Peccantes coram omnibus argue, vt & cæteri timorem habeant.*

Item, Marci 10. 19. *Nemo bonus, nisi vnus Deus.* At contrà, Lucæ 6. 45. *Bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bonum.*

Item, Marci 16. 15. *Prædicate Euangelium omni creaturæ.* At contrà, Matth. 10. 15. *In viam gentium ne abieritis, & in ciuitates Samaritanorum ne intraueritis: sed ite ad oues quæ perierunt domus Israël.*

Item, Lucæ 22. 28. *Vos estis, qui permansistis mecum in tentationibus meis.* At contrà, Matth. 26. 31. *Omnes vos scandalum patiemini in me.*

Item, Ioan. 5. 31. *Si ego testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum non est verum.* At contrà, Ioan. 8. 14. *Et si ego testimonium perhibeo de me ipso, verum est testimonium meum.*

Item, Ioan. 5. 34. *Ego testimonium ab homine non accipio.* At contrà, Ioan. 15. 27. *Et vos testimonium perhibebitis de me.*

Item, Ioan. 6. 55. *Qui manducat meam carnem, & bibit meum sanguinem, habet vitam æternam.* At contrà, ibidem. *Spiritus est, qui viuificat; caro non prodest quicquam.*

Item, Ioan. 15. 15. *Omnia quæcunque audiui à Patre meo, nota feci vobis.* At contrà, Ioan. 16. 12. *Adhuc multa habeo vobis dicere.*

Item, Ioan. 2. 1. *Maria Magdalene venit ad monumentum, cùm adhuc tenebræ essent.* At contrà, Marci 16. 2. *Venit ad monumentum, orto iam sole.*

Item, Rom. 2, 25. *Circumcisio quidem prodest, si legem obserues.* At contrà, Galat. 5. 2. *Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit.*

Item, Rom. 3. 28 *Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus.* At contrà, Iac. 2. 20. *Fides sine operibus mortua est.* Et ibidem. *Videtis, quia ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantùm.*

Item, Rom. 9. 19. *Voluntati eius quis resistit?* At contrà, Act. 7. 51. *Vos semper Spiritui sancto resistitis, sicut & Patres vestri.*

Item, Rom. 11. 34. *Quis cognouit sensum Domini?* At contrà, 1. Cor. 2. 16. *Nos autem sensum Christi habemus.*

Item, 1. Corinth. 13. 3. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* At contrà, Lucæ 11. 41. *Date eleemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis.*

Item, 1. Corinth. 15. 22. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes viuificabuntur.* At contrà, Ioan. 5. 21. *Filius, quos vult, viuific...*

Item, Galat. 1. 10. *An quæro hominibus placere? Si adhuc hominibus placerem, Christi seruus non essem.* At contra, 1. Corinth. 10. 33. *Sine offensione estote, sicut & ego per omnia omnibus placeo.*

Item, Galat. 6. 2. *Alter alterius onera portate.* At contrà, ibidem. v. 5. *Vnusquisque onus suum portabit.*

Item, 1. Timoth. 6. 16. *Deus habitat lucem inaccessibilem.* At contrà, Psal. 33. 6. *Accedite ad eum, & illuminamini.*

Item, 1. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* At contrà, 1. Ioan. 3. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit.*

8. Hæ & similes apparentes contradictiones, quæ passim in Scriptura occurrunt, sæpe remorantur Lectorem, & negotium facessunt, etiam viris doctissimis. Testantur hoc antiqui Patres, qui in huiusmodi contradictionibus conciliandis multùm operæ posuerunt, & Augustinus in libris de consensu Euangelistarum, & alij præterea, qui Scripturam interpretati sunt. Quorum labores si ad nos non peruenissent, in magnis adhuc tenebris versaremur.

Quarta causa obscuritatis.

9. Quartò, Verba Scripturæ sæpe efficiũt ambiguum sensum, ex defectu distinctionis. Nam aliquando, vbi distinctione opus est, nulla adhibetur distinctio. Quod fit in his ferè casibus. 1. Quando agitur de Deo. 2. quãdo de Christo. 3. quando de aduentu Christi. 4. quando de Ecclesia. Nam in Deo spectari potest, vel vnitas essentiæ, vel Trinitas personarum. In Christo, vel humana natura, vel diuina. Aduentus Christi duplex est, prior in natiuitate; posterior in die iudicij. Ecclesia similiter, vel militans est in terra, vel triumphans in cœlo. Cùm ergo Scriptura loquitur, vel de Deo, vel de Christo, vel de aduentu Christi, vel de Ecclesia; sæpè dubium & obscurum est, quo sensu de illis loquatur. An scilicet de Deo, quatenus est vnus in essentia, an quatenus est Trinus in personis? An de Christo, quà Deus, an quà homo est? An de primo ipsius aduentu, an de secundo? An de Ecclesia militante, an de triumphante? de singulis dabo exemplum.

10. De Deo loquitur Scriptura, Matth. 6. 9. *Pater noster qui es in cœlis.* Dubium est, an loquatur de Deo, quoad vnitatem essentiæ, an quoad distinctionem personarum? Vel vt proponunt Scholastici, An nomen Patris sumatur ibi essentialiter, quatenus est commune tribus personis? an personaliter, quatenus conuenit soli personæ primæ. In vtramque partem authores sunt. Verisimilius tamen est sumi essentialiter. Quod ex verbis illis Christi colligi potest. Ioan. 20. 17. *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum.* Vbi vtroq; modo sumitur. Nã Pater Christi, quoad æternam generationem, est prima persona diuina, quatenus distinguitur à Filio & Spiritu sancto. Noster autem Pater, quoad creationem, gubernationem, & adoptionẽ, est tota Trinitas quatenus est vnus Deus. Itaque cùm ait, *Ascendo ad Patrem meum*, loquitur de sola persona prima: Cùm addit, *Et Patrem vestrum*, loquitur de tribus personis, quatenus sunt vnum in essentia.

11. De Christo fit mentio, Coloss. 1. 15. *Qui est imago Dei inuisibilis, primogenitus omnis creaturæ: omnia per ipsum, & in ipso creata sunt: Et ipse est Caput corporis Ecclesiæ, primogenitus ex mortuis, &c.* Hic etiam dubium est, an hæc intelligi debeant de Christo secundùm diuinitatem: an secundùm humanitatem? Multi volunt, aliqua priori, alia posteriori modo intelligi oportere. Quibus assentior. Nam Christus, secundùm diuinitatẽ, est imago Patris: Et per ipsum, ac in ipso creata sunt omnia. At secundùm humanitatem est Caput Ecclesiæ, & primogenitus ex mortuis. Vtroque sensu potest dici primogenitus omnis creaturę, iuxta varias interpretũ explicationes, vt videre est in commẽtario illius loci

12. De aduentu Christi sermo est. Hebr. 1. 6. *Et cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit, Adorent eum omnes Angeli Dei*: Et hic quæstio est, an sermo sit de primo aduentu, qui factus est in natiuitate? an de secundo, qui fiet in die iudicij? Si spectemus particulam, *iterum*, videtur esse sermo de secundo: si alias circumstantias, de primo. Videantur Interpretes.

13. De Ecclesia scribit Apostolus, ad Galat. 4. 26. *Illa autem, quæ sursum est Ierusalem, libera est, quæ est mater nostra, Scriptum est enim: Lætare sterilis, quæ non paris; erumpe, & clama, quæ non parturis, quia multi filij desertæ, magis quàm eius, quæ habet virum*: At difficultas est, an loquatur de Ecclesia militante, an triumphante. Quæ difficultas habet etiam alibi locum, vt Hebræorum 12. cap. versu 22. *Accessistis ad montem & ciuitatem Dei viuentis, Ierusalem cœlestem & Ecclesiam primitiuorum*. Et Ephes. 5. 25. *Christus dilexit Ecclesiam, & seipsum tradidit pro ea, vt illam sanctificaret, mundans lauacro aquæ in verbo vitæ, vt exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam*.

14. Ad hoc genus obscuritatis potest etiam reuocari, quod quæ in Scriptura dicuntur de Christo, aliquando intelligantur de capite Ecclesiæ, quod est Christus aliquando de corpore seu membris Ecclesiæ, qui sunt fideles, aliquando de vtroque, vt notat Augustinus lib. 3. de doct. Christ, cap. 31.

De Capite Ecclesiæ intelligitur illud, Matth. 28. 20. *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus vsque ad consummationem sæculi*. Vbi Christus, tanquam caput Ecclesiæ, promittit corpori & membris illius, perpetuam suam assistentiam, protectionem, gubernationem. De corpore seu membris Ecclesiæ, intelligitur illud: Act. 9. 4. *Saule, Saule quid me persequeris*; Non enim Saulus persequebatur personam Christi (quia Christus iam erat in cœlo vbi eum persequi non poterat) sed discipulos Christi, qui erant membra Ecclesiæ. De vtroque intelligitur illud, Isaiæ 61. 10. *Induit me vestimentis salutis, & indumento iustitiæ circumdedit me, quasi sponsum decoratum coronâ, & quasi sponsam ornatam monilibus suis*. Vbi Christus nominatur sponsus & sponsa, id est, caput & corpus. Et Psalm. 2. 2. *Astiterunt Reges terræ, & Principes conuenerunt aduersus Dominum, & aduersus Christum eius*. Quod in capite olim impletum est, & nunc quotidie impletur in membris.

Quinta causa obscuritatis.

15. Quintò. Sæpè in Scripturis, vbi minime putamus, subito fit transitus de sensu literali ad mysticum, de carnalibus ad spiritualia, de temporalibus ad æterna, de Regibus Israel, ad Regem Christum; Et è contrario. Hoc maximè fit in Psalmis & Prophetis, vt videre est, cap. 7. Isaiæ, vbi ab historia duorum Regum (quorũ alter erat Rasin Rex Syriæ, alter Phacee Rex Israel) statim fit transitus ad Beatam Virginem. *Ecce*, inquit, *Virgo concipiet & pariet filium, & vocabitur nomen eius Emmanuel*. Et cap. decimo quarto, vbi à Rege Babylonis fit transitus ad Luciferũ. Et Psalm. septuagesimo primo, vbi à Salomone fit transitus ad Christum: *Adorabunt eum omnes reges terræ*. Et Ioan. 6. vbi à panibus hordeaceis fit transitus ad panem Eucharisticum seu Sacramentalem. Et alibi sæpè, vide D. Hieronymum lib. 5. in Isaiam, cap. 16. & nostrum Riberam in cap. 1. Oseæ. v. 34.

Sexta causa obscuritatis.

16. Sextò. Sæpè in historiis Scripturæ non seruatur ordo rerum gestarum: & sæpè supputatio annorum non apparet liquida; Denique, sæpè citantur libri, qui quidem si extarent, multùm lucis adferrent Lectori: sed quia non extant, relinquunt ambiguum & suspensum. Cuiusmodi libri sunt hi,

1. Liber bellorum Domini. Num. 21. 14.
2. Liber iustorum. Iosue 10. 13.
3. Liber verborum dierum Salomonis 3. Reg. 11. 41.
4. Liber sermonum Regum Iuda, & Regum Israël 3. Reg. 14. & deinceps.
5. Liber Samuelis videntis de rebus à Dauide gestis, 1. Paral. 29. 29.
6. Liber Nathan Prophetæ de iisdem rebus, ibidem.
7. Volumen Gad videntis, ibid.
8. Liber Nathan Prophetæ de rebus à Salomone gestis, 2. Paralip. 9. 29.
9. Liber Ahiæ Silonitis de iisdem. ibid.
10. Visio Addo videntis, contra Ieroboam filium Nabat. ibid.
11. Historia Regum Israel, conscripta à Iesu, filio Hannani. 2. Paralip. 20. 34.
12. Historia Oziæ Regis conscripta ab Isaia filio Amos, 2. Paralip. 26. 22.
13. Sermones Hozai de rebus Manasse. 2. Paralip. 33. 19.
14. Lamentatio Ieremiæ in funere Iosiæ Regis. 2. Paralip. 35. 25.
15. Volumen Ieremiæ, de euersione vrbis & captiuitate populi. Ierem. 36. 6.
16. Liber Ieremiæ de vastatione Babylonis, Ierem. 51. 60.
17. Liber dierum Sacerdotij Ioannis Hircani. 1. Machab. 16. 24.
18. Descriptiones Ierem. Prophetæ. 2. Mach. 2. 1.

Aliæ causæ obscuritatis.

17. Præter has causas, sunt plures aliæ, quas obiter attingam. 1. Quòd aliquando connectantur sentẽtiæ, inter quas vel connexio non est, vel non apparet. 2. Quòd sæpè occurrant Hebraismi, qui à paucis intelligi possint. 3. quòd sæpè non videatur aptè responderi ad quæstionem propositam. 4. quòd sæpè verba ambigua sint, vt ægrè discerni queat, quo sensu accipi debeant, Vt 1. Corinth. 3. 11. *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Christus Iesus. Si quis autem superædificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, fœnum, stipulam, vniuscuiusque opus manifestum erit. Dies enim Domini declarabit, quia in igne reuelabitur: Et vniuscuiusque opus, quale sit, ignis probabit. Si cuius opus manserit, quod superædificauit, mercedem accipiet. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem saluus erit, sic tamen, quasi per ignem.*

18. Hic locus planè difficillimus est. 1. quia non satis constat, quid intelligendum sit per aurum, argentum, fœnum, stipulam. 2. quid per diem Domini. 3. quid per ignem. 4. quid sit ardere & detrimentum pati. Denique quid sit, saluum fieri quasi per ignem. Vnde Augustinus in lib. de fide & operibus, ca. 15. disertè scribit hunc locum esse vnum ex iis, de quibus loquitur Petrus in posteriori, Epist. c. 3. 16. cùm ait in Epistolis Pauli quædam esse difficilia intellectu.

19. Æquè obscurum est illud. 1. Corinth. 15. 29. *Quid facient, qui baptizantur pro mortuis, si omnino mortui non resurgunt? Vt & quid baptizantur pro illis*? Non enim facile est explicare, quid hoc loco significet, *Baptizari*. Item, quid, *pro mortuis baptizari*. De qua re extant sex diuersæ opiniones apud Cardinalem Bellarminum lib. 1. de Purgatorio, cap. 4.

20. Similiter illud, Hebr. 6. 4. *Impossibile est eos, qui semel sunt illuminati, gustauerunt etiam donum cæleste, & participes facti sunt Spiritus sancti*, &c. *& prolapsi sunt, rursum renouari ad pœnitentiam*. Quæ verba obscurissima sunt, & ex illis malè intellectis orta est hæresis Nouatianorum, (tempore Cypriani) qui dicebant, lapsis non esse dandam pœnitentiam, nec ve-

niam: ideóque Catharos, id est, puros ac mundos se appellabant.

21. Atque hæc sufficiant de causis, ex quibus oritur obscuritas scripturæ, quoad verum ac legitimum sensum literalem. Hinc nascitur alia quæstio, quæ etiam paucis explicabitur, nimirum,

Cur Deus voluerit Scripturam esse obscuram?

22. Hic merito quæri potest, cur Scriptura, quæ alioqui ex parte rerum ac mysteriorum, quæ tractat, valde obscura est, adhuc obscurior facta sit ex modo tractandi, Deo sic volente ac disponente? Cur non potius, eodem volente ac disponente, factum sit, vt mysteria, quæ ipsa per se obscura sunt, tam clarè proponerentur, vt ab omnibus intelligi possint? Variæ sunt rationes. Ex iis aliquas attingam.

23. Prima Ratio. Deus, sicut in aliis rebus, ita etiam in Ecclesia, voluit seruari ordinem, vt alij docerent, alij discerent. At hic ordo non seruaretur, si Scriptura esset tam clara, vt ab omnibus intelligi & explanari possit. Quò spectat illud. Ephes. 4. vers. 11. *Ipse dedit quidem quosdam Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios verò Euangelistas, alios autem Pastores & Doctores, ad consummationem Sanctorum in opus ministerij, in ædificationem Corporis Christi*, id est, Ecclesiæ. Et 1. Corinth. 12. 29. *Nunquid omnes Apostoli? nunquid omnes Prophetæ? nunquid omnes Doctores? nunquid omnes interpretantur?* q. d. minimè. Aliorum est docere & interpretari; aliorum discere & auscultare. Quod ibidem pulchra declaratur similitudine, quæ ab humano corpore sumpta est. Nam sicut in humano corpore multa sunt membra, & non omnia eundem actum seu exercitium exercent: ita in Ecclesia, quæ est Corpus Christi, multi sunt fideles; & non omnes eandem à Deo gratiam & operationem habent. Nam *vni datur sermo sapientiæ, alteri operatio virtutum, alij discretio spirituum, alij interpretatio sermonum.* Et, vt alibi loquitur idem Apostolus, Rom. 12. 3. *Vnicuique sicut Deus diuisit mensuram fidei.* Vnde ibidem addit, *Dico omnibus, qui sunt inter vos, non plus sapere, quàm oportet sapere.* Quod perinde est, ac si dicat: Sicut oculi non vsurpant sibi officium audiendi: nec aures, videndi: nec brachia, ambulandi, nec pedes, comedendi, quia hoc illis à natura concessum non est: ita in Ecclesia, non omnes debent vsurpare officium docendi, nec omnes Scripturam interpretandi, nec omnes miracula operandi (quia hoc esset plus sapere, quàm oportet sapere,) sed quisque facit, aut facere debet, quod ipsi à Deo, in diuisione gratiarum, datum est.

24. Contra hunc ordinem, ac diuinam ordinationē, peccant aduersarij, qui omnibus, etiam laicis ac mulierculis permittunt libertatem legendi & interpretandi Scripturam, cùm ad hoc officium à Deo minime vocati, ac proinde nec idonei sint. Et eò res iam rediit vt nullus sit fere Caupo, aut Sartor, aut Chirurgus, apud Lutheranos & Caluinistas, qui non putet, suo marte Scripturā intelligere aut interpretari se posse; ideóque alterius instructione non indigere. Audiant illud Apostoli. 1. Corinth. 12. 21. *Non potest oculus dicere manui: opera tua non indigeo. Aut iterum caput pedibus: Non estis mihi necessarij.*

25. Audiant & illud. 1. Timoth. 2. 11. *Mulier in silentio discat cum omni subiectione, Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum, sed esse in silentio.* Et 1. Cor. 14. 34. *Mulieres in Ecclesia taceant. Non enim permittitur illis loqui, sed subditas esse. Si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent.* Quare hoc? Vt seruetur ordo à Deo in Ecclesia constitutus: *Nunquid omnes doctores? Nunquid omnes interpretantur?* Non. *Sed diuisiones gratiarum sunt.* Vnde mulierculæ, quæ multa garriunt de Scripturis, & suam sententiam in controuersiis interponere non erubescunt, stultissimè sibi arrogant, quod non habent. In qua re imitantur suam Euam, quæ in Paradiso non potuit tacere, sed tacente viro, cepit disputare cum serpente, à quo statim victa & decepta est (1. Timoth. 2. 14.) Atque ipsa deinde suum virum decepit. (Genes. 3. 6.) Multæ hoc tempore sunt filiæ Euæ, quæ idem faciunt.

26. Secunda Ratio. Si Scriptura esset facilis, non tantùm intelligeretur à fidelibus, qui sunt in Ecclesia, sed etiam ab infidelibus, qui sunt extra Ecclesiam: Et sic paulatim maiestas & authoritas ipsius labefactaretur. Hoc sensu accipi potest illud. Matth. 7. 6. *Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forè conculcent eas pedibus suis*, vt interpretatur D. Thomas, in 1. part. qu. 1. art. 9. ad 2. & Augustinus (vel quisquis author ille est) hom. 7 in Apocalypsim.

27. Tertia. Si Scripturæ esset facilis & perspicua, non solùm apud infideles, sed etiam apud Christianos esset in minori æstimatione, quàm par est. Imò non paucis esset occasio superbiæ & arrogantiæ. Nam si viderent omnia; quæ de altissimis mysteriis disputantur, plana & obuia sibi esse, sine dubio magni se facerent, & suo ingenio ac industria putarent omnia comprehendere se posse. Nunc contrà fit. Vident tantā esse Scripturæ obscuritatem, vt suis viribus superare eam non possint: ideóque & aliorum instructione indigere se sentiunt, & ad Deum seriò confugiunt, vt ipsorum mentem illuminet, & mysteriorum arcana patefaciat. Hoc fecit Dauid. Psal. 118. 18. *Reuela oculos meos, & considerabo mirabilia de lege tua.* Et ibidem v. 34. *Da mihi intellectum, & scrutabor legem tuam.* Et infrà v. 135. *Faciem tuam illumina super seruum tuum, doce me iustificationes tuas.* Et meritò, quia Scripturæ sensus non potest haberi, nisi ab eo, qui Scripturæ author est: At author Scripturæ est Spiritus sanctus, & ideo Scriptura vocatur verbum Dei: Ergo non nisi à Spiritu sancto potest haberi illius sensus. Quò spectat illud. 2. Petri 1. 20. *Prophetia Scripturæ propria interpretatione non fit.* Causa additur: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.*

28. Atque hinc fit, vt homines elati ac superbi, qui suo iudicio præsentes sunt, & proprio ingenio multum tribuunt, non assequantur legitimum Scripturæ sensum, quia *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et hoc est, quod ait Christus. Matth. 11. 25. *Confiteor tibi Pater, quia abscondisti hæc à sapientibus & prudentibus, & reuelasti ea paruulis.* Et Apostolus Rom. 1. 22. *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.*

29. Quæ hactenus de obscuritate Scripturæ dicta sunt, non spectant ad vituperium, vt aduersarij malè interpretantur, sed ad commendationem. De qua re Theodoretus præfatione in Ezechielem, sic scribit: *Eorum quæ pretiosa sunt, in promptu hominibus est nihil. Margaritam quippe, sicut etiam purpureæ vestis regiæ florem, maris occultat profundum: Et auri argentique venæ in terræ superficie non extant, sed intimis eiusdem partibus conteguntur. In domibus item pretiosissima quæque intus in penibus, impositis vinculis, clauibus & sigillis custodimus. Consilia quoque earum rerum, quæ sint maioris alicuius ponderis, fidelioribus amicis, non omnibus temerè enunciare consueuimus. Verùm hisce omnibus, quæ modo diximus, augustiora diuina sunt, &c. Decet igitur ea maiori custodia digna censentes, cum Domino dicere, non esse proiiciendas margaritas ante porcos. Etenim reuera contemnitur earum, quæ sunt in promptu, possessio.* Et plura ibidem in eandem sententiam.

QVÆSTIO IX.

An Lutherani, & Caluinistæ habeant veram Scripturam?

1. NOn habent. Quod ex dictis sic probo. Tria potissimum spectari debent in Scriptura. 1. Canon seu catalogus librorum Scripturæ. 2. Versio seu editio. 3. Sensus interpretatio. At Lutherani & Caluinistæ, nec habent authenticum canonem, nec authenticam versionem, nec authenticam interpretationem: Ergo non habent authenticam Scripturam. Minor propositio, quoad singulas partes facilè demonstrari potest.

2. Primò. Non habent authenticum canonem; quia nec canon Lutheranorum, nec canon Caluinistarum (qui inter se dissident) fuit vnquam ab Ecclesia approbatus. Nam à tempore Innocentij I. semper in Ecclesia viguit canon Catholicorum, qui in Concilio Tridentino consignatus est: Ante tempora Innocentij, non reperies vel duos authores, qui in omnibus, vel Lutheranorum, vel Caluinistarum canonem amplexi sint.

3. Secundò. Non habent authenticam versionem. Multas quidem habent, vt suprà dixi; sed nouas, suspectas, & ab ipsis etiam damnatas. Lutheri versionem carpunt Tigurini, Osiandrini, Bucerus, Munsterus, Lutherus ipse. Nam Tigurini multis sannis illam excipiunt, vt conqueritur Stoltzius in defensione Lutheri. Osiandrini obiiciunt illi dolum & falsitatem: Bucerus, manifestos & non paucos lapsus: Munsterus, multorum versuum omissionem. Denique Lutherus ipse, post viginti annos fassus est, se crebrius errasse, eo quod Rabinorum glossis nimium credidisset, vt testatur Cochlæus in Actis Lutheri, Lindanus in Dubitantio, & alij.

4. Versionem Bezæ damnant Castalio in præfatione ad Anglam, Samuel Humerus in libro de vltimæ tubæ clangoribus, Hugo, Bruchtonus, & quis non? Vicissim versionem Castalionis reprehendit Beza in suis annotationibus, tanquam *falsam, ineptam, imperitam, audacem, blasphemam, vitiosam, ridiculam, execrandam, erroneam, impiam, peruersam.* Et in reprehensione ad defensionem Castalionis, de eadem sic loquitur: *Translationem noui Testamenti, tum Latinam, tum Gallicam, à Sebastiano Castalione istic scriptam & excusam, optimo iure reprehensam fuisse in meis annotationibus, non solùm, vt indoctam, sed etiam & multis locis impiam & à sancti Spiritus sententia discrepantem, vobis, vt existimo, non constabat, cùm edendæ suæ defensionis potestatem illi faceretis: sed nunc tandem, vt spero, conspicuè intelligitis.*

5. Munsteri versionem perstringunt Tigurini, & Pelicanus in suis præfationibus. Denique, cùm Tigurinorum Biblia à Typographo oblata essent Luthero, hoc responsum ab eo accepit: *Ne post hac mihi aliquid mittas quod à ministris Ecclesiæ Tigurinæ profectum sit. Nullum enim cum eis post hac commercium habere; nec eorum libros recipere, aut legere volo: quandoquidem ipsi iam damnati sunt, & alios quoque miseros homines secum ad inferos abducunt*, &c. Ita refert Hospinianus Caluinista in historia Sacramentaria, Anno 1544.

6. Tertiò. Non habent authenticam Scripturæ interpretationem; sed nouam, inauditam, & omnibus bonis authoribus repugnantem. Quod paucis exemplis declarabo. Legimus, Matth. 19. 17. *Si vis ad vitam ingredi; serua mandata.* Hoc Caluinus, non seriò, sed ironicè à Christo dictum esse interpretatur, vt sensus sit; Ne serues mandata, quia illorum obseruatio nec prodest, nec possibilis est. Impium dogma.

7. Item legimus, Matth. 26. 28. *Hic est Sanguis meus noui Testamenti.* Et Lucæ 22. 20. *Hic est calix nouum Testamentum in meo Sanguine.* Quod Lutherani sic interpretantur: Hoc vinum est meus Sanguis. Caluinistæ, sic significat meum Sanguinem. Plessæus, lib. 4. de Eucharistia, cap. 2. sic: *Hæc est acerba mors; quam paulò post sustinebo.*

8. Item legimus, Act. 2. 27. *Non derelinques animam meam in inferno.* Quod Beza in commentario illius loci sic explicat: *Non derelinques cadauer meum in sepulchro.* Plura huius generis exempla adduxi in libro de titulis Caluinistarum.

9. Repeto nunc Syllogismum, quem posui; Illi non habent veram & legitimam Scripturam, qui non habent authenticum Scripturæ canonem, versionem, interpretationem. Hanc Lutherani & Caluinistæ non habent. Ergo veram & legitimam Scripturam non habent. Ex quo vlterius infero, eos ex Scriptura disputare, aut ad Scripturam prouocare non posse. Vel, si omnino velint, hoc vel simili modo compellendos esse: Vnde vos, ô boni Viri codicem Bibliorum accepistis? Non aliunde, quàm à Catholicis. At quare eundem, quem accepistis, non retinetis? Cur canonem Catholicorum, qui ab Innocentio, Augustino Gelasio, & tota Ecclesia receptus est, repudiatis? Cur nouum confingitis, quem Ecclesia nunquam pro legitimo agnouit? Cur antiquam & vsitatam editionem reiicitis; Cur tot nouas, & inter se pugnantes versiones substituitis; Cur sensum Scripturæ falsa interpretatione deprauatis; Certè, si ex Scriptura disputare vultis, ex nostra disputate, quia vestram non admittimus. Nostra legitima & antiqua est, vestra, spuria & nouitia. Nostra vnica, & sibi constans; vestra varia, multiplex, instabilis.

CAPVT IV.

De Traditione; ex qua etiam habentur Articuli Fidei?

1. CElebris quæstio est, An præter Scripturam admittenda sit aliqua Traditio, quæ parem cum Scriptura authoritatem habeat. Vel, vt aliqui proponunt, an præter Verbum Dei scriptum, sit aliquod Verbum Dei non scriptum, sed traditum? Aduersarij passim negant. Catholici affirmant. Vt res melius intelligatur, procedam hoc ordine. Primò, dicam de Traditionibus veteris Testamenti. Secundò, de Traditionibus noui Testamenti. Tertiò, ostendam errorem, dissentiones, & mendacia aduersariorum. Quartò, diluam eorum obiectiones.

De Traditionibus veteris Testamenti.

2. Iudæi præter Scripturam, habebant etiam Traditiones. Et quidem duplices. Nam aliæ erant Pharisæorum, quas Christus in Euangelio reprehendit, aliæ Mosaicæ, quæ erant laudabiles, & ad salutem necessariæ. Traditiones prioris generis erant hæ.

Prima, quòd ante sumptionem cibi lauandæ essent manus, Matth. 15. 1. *Accesserunt ad eum Scribæ & Pharisæi, dicentes: Quare discipuli tui transgrediuntur Traditionem seniorum? Non enim lauant manus suas, cùm panem manducant.*

Secunda, quòd etiam inter comedendum illa lotio sæpius esset repetenda, Marci 7. 3. *Pharisæi, & omnes Iudæi, nisi crebro lauerint manus, non manducant, tenentes Traditionem seniorum.* Hinc in nuptiis Canæ Galileæ erant *sex hydriæ positæ secundum purificationem Iudæorum.* (Ioan. 2. 9. in quibus hydriis erat aqua) ad lauandas manus inter prandendum.

Tertia, quòd venientes è foro non deberent cibos

nusquam scriptum est in veteri Testamento quod & quale fuerit hoc remedium in particulari. Ergo per solam Traditionem id sciebant. Hæc autem Traditio erat ad salutem necessaria, quia sine remedio non poterant saluari fœmellæ, qualecunque tandem fuerit illud remedium, siue fides parentum, siue aliquid aliud.

8. Similiter fide credebant, quædam cruenta sacrificia à Deo instituta esse pro expiatione peccatorum. Vel ergo putabant eiusmodi sacrificia per se, propria virtute, expiare peccata, vel virtute mortis & passionis Christi, quæ per illa sacrificia significabatur. Si prius putabant, erant hæretici: Si posterius, erant fideles. Sed vnde habebant hanc fidem & firmam persuasionem? Non ex Scriptura, quia nusquam in veteri Testamento id scriptum est. Ergo ex Traditione. Hæc autem traditio erat necessaria ad salutem: Non quòd necesse fuerit, singulos de populo credere, futuram Christi mortem per cruenta sacrificia præfigurari: sed quod necesse fuerit aliquos id credere, præsertim Sacerdotes & Doctores, quibus incumbebat cura docendi, & instruendi alios. Alioqui tota Synagoga, in hoc quidem puncto, quod sane erat grauissimum, fuisset sine fide. Quod absurdum est. Vide D. Thom. in 2.2.q.2.art.7.

9. Hinc sequitur, Iudæos habuisse quædam per Scripturam, quædam per Traditionem. Magis tamen vsi sunt Traditione, quàm Scriptura, non solum in iis rebus, quæ habebantur per solam Traditionem, sed etiam in iis, quæ erant scripta. Quod patet ex sequentibus testimoniis. Exod. 13.8. *Narrabis filio tuo in die illo dicens: Hoc est, quod fecit mihi Dominus, quando egressus sum de Ægypto. Et erit quasi signum in manu tua.* Et Deuter. 32.7. *Memento dierum antiquorum, cogita generationes singulas: interroga patrem tuum, & annunciabit tibi: Maiores tuos.: & dicent tibi.* Et Iudic. 6. 13. *Vbi sunt mirabilia eius, quæ narrauerunt Patres nostri, atque dixerunt: de Egypto eduxit nos Dominus.* Et Psalm. 43. *Deus auribus nostris audiuimus: Patres nostri annunciauerunt nobis opus, quod operatus es in diebus eorum, & in diebus antiquis.* Et Psalm. 77. 5. *Quanta mandauit Patribus nostris nota facere ea filiis suis, vt cognoscat generatio altera. Filij qui nascentur & exurgent, & narrabunt filiis suis.*

10. Ex his testimoniis duo colliguntur. Primò, quod Traditio fuerit Iudæis à Deo mandata seu præcepta. Secundò, quod multa ex iis, quæ iubebantur docere vel discere per Traditionem, apertè habebantur in Scriptura: Et tamen non remittebantur ad Scripturam, sed ad Traditionem. Cuius rei duplex est ratio. Vna, quia eo tempore Scriptura nondum erat redacta in formam integri voluminis, sed dispersa in variis chartis & annalibus, vt commodè ab vnoquoque legi non posset. Primus, qui eam redegit in formam voluminis, fuit Esdras post captiuitatem Babylonicam. Altera, quia liber Deuteronomij, qui erat præcipuus inter libros V. T. non habebatur passim à populo, sed vnum exemplar à Rege, alterum à Sacerdotibus custodiebatur in arca Domini, qui septimo quoque anno (nempe anno remissionis) iubebantur illud populo prælegere. (Deuter. 31.9.) Et hi ipsi sacerdotes fuerunt tam negligentes in eo custodiendo, vt lõgo tempore amissum fuerit, & tandem ab Helzia Pontifice (tempore Iosiæ Regis) inuentũ, ac populo prælectũ. (4. Reg. 22. 8.) Vnde necesse est, populum in plerisque vsum fuisse Traditione, de qua in præcedentibus testimoniis dictum est.

De Traditionibus noui Testamenti.

11. De his tria dicturus sum. 1. generatim, extare aliquas Traditiones diuinas & Apostolicas, quæ parem cum Scriptura authoritatem habeant. Secundò speciatim, aliquas earum ad fidem: alias ad mores & externos ritus pertinere. Tertiò, præter has, esse alias, non quidem Apostolicas, sed Ecclesiasticas, quæ tametsi parem authoritatem non habeant, meritò tamen à Christianis seruandæ sunt. Hæc singula seorsum per totidem conclusiones explicabo.

12. PRIMA CONCLVSIO. Generatim loquendo, extant quædam Traditiones Apostolicæ, quæ expressè in Scriptura non habentur, sed tamen parem cum Scriptura authoritatem habent. Ita Concilium Tridentinum Sessio. 4. Ex colligitur ex illo 2. Thes. 2. 14. *Itaque fratres, state, & tenete Traditiones, quas didicistis, siue per sermonem, siue per epistolam nostram.* In quem locum Chrysostomus ita scribit: *Hinc patet, quòd non omnia per epistolam tradiderit, sed multa etiam sine literis. Eadem vero fide digna sunt, tam illa, quàm ista.* Et Epiphanius hæresi 61. *Oportet autem & Traditione vti. Non enim omnia à diuina Scriptura possunt accipi. Quapropter aliqua in scriptis, aliqua in Traditione sancti Apostoli tradiderunt, quemadmodum dicit sanctus Apostolus: Sicut tradidi vobis*: Et Basilius in lib. de Spiritu sancto, cap. 27. *Dogmata, quæ in Ecclesia seruantur & prædicantur, partim ex conscripta doctrina habemus, partim ex Apostolorum Traditione in mysterio ad nos delata recipimus. Quæ vtraque eandem ad pietatem vim habent: & nemo his contradicit: qui vel mediocrem saltem Ecclesiasticorum iurium experientiam habet.* Et Damasc. lib. 4. cap. 17. *Plurima Apostoli sine scripto tradiderunt.* Alios etiam Patres paulo post citabo.

13. Quæres, quomodo Traditio possit habere parem vim, & authoritatem cum Scriptura? Respondeo. Sicut mandatũ Principis eandem vim & authoritatem habet apud subditos, siue scripto, siue viua voce proferatur: sic etiam verbum Dei, siue scriptum, siue traditũ sit. At, inquies, Traditio Apostolica, de qua agimus, non est verbum Dei. Omnino est. Nam sicut doctrina Apostolorum, quæ in illorum scriptis continetur, propterea vocatur verbum Dei, quia à Deo inspirata, sic etiam de doctrina Apostolorum, quæ viua tãtùm voce tradita est, sine scripto, statuendũ est. Quod sic clarius ostẽdo. Sicut doctrina Matthęi, Marci, Lucæ, Ioannis, Pauli, Petri, Iacobi, & Iudæ, quæ in Euangeliis & Epistolis conscripta est, vocatur verbum Dei, quia Deus eam inspirauit: Sic etiam doctrina Andreæ, Philippi, Bartholomæi, Matthæi, & Barnabæ, quam ipsi viua voce prædicarunt, debet vocari verbum Dei, quia Deus similiter eam inspirauit. Nec minor fides his Apostolis, qui non scripserunt, quàm illis, qui scripserunt, adhibenda.

14. SECVNDA CONCLVSIO. Speciatim loquendo, sunt certæ quædam Traditiones Apostolicæ de dogmatibus fidei: quædam de moribus seu ritibus externis. Prior pars probatur, quia sunt tria principia fidei maximè necessaria, quæ non habentur ex Scriptura, sed ex Traditione. Primum est, quòd tota Scriptura veteris ac noui Testamẽti simul sumpta, sit verbum Dei. Alterum, quòd tota illa Scriptura præsertim in iis, quæ ad fidem & salutem necessaria sunt, maneat nobis salua & incorrupta. Tertium, quod habeamus verum ac legitimum illius sensum. Si admittimus hæc principia fidei, necessario admittimus Traditionem, per quam illa accepimus. Si non admittimus, vana est nostra fides.

15. Præter hæc tria, sunt alia, quæ etiam per Traditionem habentur. Primùm, quod symbolum fidei sit verè canonicum & Apostolicũ. De quo Basilius loco citato: *Omitto cætera, ipsam fidei professionem, qua credimus in Patrem, Filium, & Spiritum sanctum, è quibus*

Scripturis habemus: quasi dicat, Non habemus ex Scriptura, sed ex Traditione. Hoc enim conatur probare, multa esse dogmata, quæ credimus, non quia scripta sunt, sed quia ab Apostolis tradita.

16. Secundum, quòd infantes sunt baptizandi. Origenes, in cap. 6. Epistolæ ad Romanos: *Ecclesia ab Apostolis Traditionem accepit, etiam paruulis Baptismum dare.* Et Augustinus, lib. 10. de Genesi ad literam, capit. 23. *Consuetudo Ecclesiæ in baptizandis paruulis nequaquam spernenda est, neque vllo modo superflua deputanda, nec omnino credenda, nisi Apostolica esset Traditio.*

17. Tertiùm, quòd baptizati ab hæreticis, non sint rebaptizandi, contra errorem Cypriani. Augustinus lib. 2. de Baptis. contra Donatist. capit. 7. *Quam consuetudinem*, (scilicet non repetendi Baptismum) *credo ex Apostolica Traditione venientem.* Et lib. 5. cap. 23. *Consuetudo illa, quæ opponebatur Cypriano ab Apostolorum Traditione exordium sumpsisse credenda est.*

18. Quartùm, quòd B. Maria, Mater Christi, semper manserit Virgo, etiam post partum, contra damnatam Heluidij hæresin. Vide Hieronymum cõtra Heluidium, & Augustinum lib. de Hæresibus, cap. 84. vbi sic ait: *Heluidiani exorti ab Heluidio, ita virginitati Mariæ contradicunt, vt eam post Christum, alios etiam filios de viro suo Ioseph peperisse contendant. Sed mirum, ni istos, prætermisso Heluidij nomine, Antidicomaritanitas Epiphanius appellauit.*

19. Quintùm, quòd in Baptismo pronunciari debeat hæc forma verborum: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* Et nisi pronuncietur Baptismus non sit validus. Hoc etiam admittunt aduersarij, nec tamen aliunde, quàm ex Traditione, & perpetua Ecclesiæ praxi probari potest.

20. Sextùm, quòd certus ac determinatus sit Sacramentorum numerus in nouo Testamento. Hoc tam Catholici, quàm aduersarij credunt. Hoc interest quod Catholici credant illum numerum esse septenarium; plerique Lutherani ternarium; multi Caluinistæ binarium. At hic numerus, quisquis tandem sit, in Scriptura definitus aut expressus nõ est. Catholici fatentur, se ex Traditione & declaratione Ecclesiæ habere suum septenarium. Aduersarij videant, vnde habeant suum binarium aut ternarium. Certè ex Scriptura non habent. Vide infrà, cap. 7.

21. Dices, Aliqua ex his punctis probari possunt ex Scriptura: vt verbi gratia, quòd infantes sint baptizandi. Hoc enim probari potest ex illo, Ioann. 3. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto: non potest introire in regnum Dei.* Similiter, quòd in Baptismo pronunciari debeant hæc verba: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij & Spiritus sancti*: manifestè colligitur ex illo, Matth. 28. 19. *Euntes docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.*

22. Respondeo. Aliqua possunt probari ex Scriptura, quando constat de vero & legitimo Scripturæ sensu. At sæpè non constat, quis sit verus & legitimus sensus, nisi ex Traditione, & praxi Ecclesiæ. v. g. Si constaret hæc verba: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto*, non habere alium sensum: quàm hunc: Nisi quis baptizatus fuerit baptismo aquæ; iam optimè sequeretur, etiam infantes indigere Baptismo. At hoc non constat, nisi ex Traditione. Nec Caluinus, qui negat illum sensum esse istius loci, potest à Catholicis aut Lutheranis confutari ex sola Scriptura, sed ex eo solum, quod sensus ille à maioribus nostris per continuam Traditionem ad nos peruenerit.

23. Eodem modo, si constaret, Christum, cum dixit, *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti*, præcepisse Apostolis, vt pronunciarent hæc verba: *Ego te baptizo in nomine Patris, &c.* Iam res esset salua. At hoc non constat ex nudis Scripturæ verbis. Nam sicut Christus dixit, *Baptizate eos in nomine Patris*: Ita alibi dixit, *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis.* Et similiter Apostolus, 1. Corinth. 10. 30. *Siue manducatis, siue bibitis, omnia in gloriam Dei facite.* Et tamen necesse non est, vt is, qui petit aliquid à Patre in nomine Christi, pronunciet hæc verba: *Ergo hoc vel illud peto in nomine Christi.* Neque, vt is, qui comedit, aut bibit, pronunciet hæc verba: *Ego comedo & bibo in gloriam Dei*, sed satis est, interna mente id cogitare. Quod ergo in primo casu de Baptismo, necessaria sit prolatio verborum, non item in his duobus; hoc solùm habemus ex vsu Ecclesiæ, qui per Traditionem Apostolicam ad nos peruenit.

24. Et hæc sufficiant pro priori parte conclusionis. Posterior potest etiam variis exemplis confirmari. Nam multi sunt ritus Ecclesiastici, qui ab Apostolis per solam Traditionem accepti sunt. Ac potissimum hi.

1. Vt Exorcismus, & aliæ cæremoniæ adhibeantur in Baptismo (Tertullianus, lib. de corona militis, c. 3. & Basilius in lib. de Spiritu sancto, cap. 27.)

2. Vt trina mersio fiat in Baptismo (Basilius ibidem.)

3. Vt Chrisma singulis annis renouetur. (Fabianus Papa & martyr, epist. 2. ad Episcopos Orientis.)

4. Vt aqua vino misceatur in calice Eucharistico. (Cyprian. lib. 2. epist. 3.)

5. Vt Eucharistia sumatur à ieiunis. (Augustinus epist. 118.)

6. Vt in sacrificio Missæ oretur pro defunctis. (Tertullianus suprà.)

7. Vt signum crucis formetur in fronte (Basilius loco citato.)

8. Vt ad Orientem versi precemur. (Idem.)

9. Vt aqua benedicatur. (Idem.)

De his, & similibus rectè vsurpari potest illud Tertulliani lib. citato, cap. 4. *Harum & aliarum eiusmodi disciplinarum, si legem expostules Scripturarum, nullam inuenies. Traditio tibi prætenditur auctrix, consuetudo confirmatrix, & Fides obseruatrix.*

25. TERTIA CONCLVSIO. Præter supradictas Traditiones, quæ ab Apostolis ad nos peruenerunt, sunt aliæ quædam Ecclesiasticæ, quæ, post tempora Apostolorum, à Prælatis Ecclesiæ introductæ sunt: & tametsi parem cum Apostolicis authoritatem non habeant, meritò tamen à Christianis seruari debent. De vtrisque loquitur Augustinus, epist. 118. cùm ait: *Illa autem, quæ non scripta, sed tradita custodimus, quæ quidem toto terrarum orbe obseruantur, dantur intelligi vel ab ipsis Apostolis, vel plenariis Conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima authoritas, commendata atque statuta retineri, sicut Domini passio, & resurrectio, & ascensio in cœlum, anniuersaria solemnitate celebrantur. Et si quid aliud tale occurrit, quod seruatur ab vniuersa, quacunque se diffundit, Ecclesia.* Nam per illam particulam, *Vel ab ipsis Apostolis*, intelligit Traditiones Apostolicas. Et per illam, *Vel plenariis Conciliis*, intelligit Ecclesiasticas. De quibus subdit, *Insolentissimæ insaniæ est, disputare, an faciendum sit, quod tota per orbem frequentat Ecclesia.*

26. Atque hæc est Catholicorum sententia de Traditionibus, tam Apostolicis, quam Ecclasiasticis, quæ ex Apostolis & Sanctorum Patrum authoritate confirmata est. Videamus nunc, quid sentiant aduersarij, vt postea constet ex collatione vtriusque partis, vtri potius adhærendum sit.

Aduersariorum Sententia.

27. Aduersarij passim reijciunt Traditiones, & nihil nisi quod in Scriptura veteris ac noui Testamenti continetur, volunt admittere. Peccant tamen quadrupliciter. 1. quia in hac re imitantur antiquos hæreticos. 2. ipsi inter se dissentiunt. 3. multa falsò ac mendaciter affingunt Catholicis. 4. ineptissimè ex quibusdam Scripturæ locis argumentantur contra Traditiones. Hæc etiam sigillatim demonstranda sunt.

28. Primò igitur, sicut Catholici in asserendis Traditionibus sequuntur communem consensum antiquorum Patrum: sic aduersarij in iisdem reiiciendis sequuntur communem consensum antiquorum hæreticorum. Nam etiam antiqui hæretici prouocabant ad Scripturam, & Traditiones respuebant. Ac potissimum hi.

29. Primò, Ariani, qui disputantes de Diuinitate Christi, nihil volebant admittere, nisi Scripturam. Vnde Maximinus Arianorū Episcopus disputaturus cum Augustino, dicebat: *Si quid de diuinis Scripturis protuleris, quod commune est cum omnibus, necesse est, vt audiamus. Hæ verò voces, quæ extra Scripturam sunt, nullo casu à nobis suscipiuntur.* Refert Augustinus, lib. 1. contra Maximinum, in principio.

30. Secundò, Macedoniani & Eunomiani, qui nolebant admittere hanc locutionem: *Gloria Patri, & Filio, & Spiritui sancto*, eo quòd non haberetur in Scriptura. De quibus Basilius in libro de Spiritu sancto, cap. 25. circa finem: *At non desinunt isti sursum deorsum iactare, Dei cum sancto Spiritu glorificationem, carere testimonio, carere scriptura.* Et initio cap. 29. *Sane contra id, quod dicunt, præpositionem. Cum, carere testimonio, nec in Scripturis exstare, illud dicimus: Si nihil aliud est receptum absque Scripturis, ne hoc quidem recipiatur: Sin plurima arcana citra Scripturam recepta sunt à nobis, cum aliis plurimis & hoc recipiamus. Arbitror autem Apostolicum esse, etiam non scriptis Traditionibus adhærere.*

31. Tertiò, Eutyches, qui negans in Christo duas naturas, dicebat: *Ego à sanctis Scripturis nō didici de duabus naturis.* Cui respondit Mamas Presbyter: *Neque Homousion à sanctis Scripturis edocti sumus.* Ita habetur in generali Concilio Chalcedonensi, act. 1. vbi Actio quinta Constantinopolitani Concilij relecta est.

32. Quartò, Pelagiani, qui dicebant; *Credamus igitur quod legimus: & quod non legimus, nefas credamus astruere, quod de cunctis etiam dixisse sufficiat*: Vt refert Augustinus in lib. de natura & gratia, cap. 39.

33. His & similibus hæreticis, olim ab Ecclesia damnatis, similes sunt nostri Lutherani & Caluinistæ, qui eodem, quo illi, spiritu afflati, repudiant Apostolicas & Ecclesiasticas Traditiones, & ad solam Scripturam contentiosè prouocant; quam tamen, vt suprà dixi, resectis aliquot partibus mutilarunt, & nouis versionibus ac interpretationibus corruperunt.

Dissensio.

34. Sed neque inter se consentiunt. Nam aliqui, sine vlla exceptione, reiiciunt omnes omnino Traditiones, siue ad fidem, siue ad externum Dei cultum pertinentes: Et nihil aliud volunt esse credendum aut faciendum, quam quod in Scriptura credendum aut faciendum præcipitur. Ita Caluinus. lib. 4. Institut. cap. 8. n. 8. *Esto*, inquit, *hoc firmum axioma, non aliud habendum esse Dei verbum, cui detur in Ecclesia locus, quàm quod lege primùm ac Prophetis, deinde scriptis Apostolicis continetur: nec alium esse ritè docendi in Ecclesia modum, nisi ex eius verbi præscripto & norma.* Et in libro de necessitate reformandæ Ecclesiæ, *Deus non modo irritum habet, quidquid colendi sui studio, præter mandatum suum suscipimus, sed palam quoque abominatur.* Et in epist. 87. ad Protectorem Angliæ, *Cum de legitima reformatione agitur, ad ipsum purum Dei verbum redeundum nobis est.* Et similiter Caluinistæ in Synodo Vltraiectina, in Prologo suarum ordinationum, num. 2. *Obstringimus nos*, inquiunt, *in forma iuramenti & obligationis, quòd in hac Prouincia non aliam velimus amplecti, & sequi doctrinam, regulam, mensuram, & amussim fidei, & vitæ Christianæ, quàm solum verbum Dei, quod in libris veteris, ac noui Testamenti expressum est.*

35. Alij quasdam saltem admittunt Traditiones, vt Kemnitius in Examine Concilij Tridentini, sess. 4. in secundo genere Traditionum, vbi ait: *Hanc Traditionem, qua nobis in manum dantur sacræ Scripturæ libri, reuerenter accipimus.* Et in 5. genere: *Affirmant Origenes & Augustinus, Baptismum paruulorum esse Traditionem Apostolicam. Hoc recipimus.* Et in 7. genere: *Apostolos igitur ritus quosdam ordinasse, & tradidisse Ecclesiis, ex scriptis eorum certo constat. Et verisimile est, quosdam etiam alios externos ritus, qui in Scriptura annotati non sunt, ab Apostolis traditos esse.* Et infrà: *Tales ritus meritò amamus, & retinemus, quales sunt confessio fidei, abrenunciatio Satanæ, & alij ritus in actione Baptismi.*

36. Alij denique vtuntur distinctione. Aiunt admitti posse traditiones de rebus adiaphoris seu indifferētibus; non autem de rebus ad salutem necessariis. Nam in his sufficienter nobis prospectum esse per Scripturam, quippe quæ perfectè tradat ea omnia, quæ ad salutem necessaria sunt; ita vt Traditione minimè sit opus. Sed qui hoc dicunt, augent dissensionem, & manifestè repugnant Luthero & Kemnitio. Nam Kemnitius fatetur, Lutheranos *reuerenter* accipere Traditionem illam, quâ nobis in manus datur sacra Scriptura. At Scriptura sacra, secundum ipsos, ad salutem necessaria est: Ergo admittunt aliquam Traditionem de re ad salutem necessaria.

37. Similiter Lutherus docet infantes non iustificari per Baptismum, sed per actualem fidem, quæ ipsis infunditur vi Exorcismi ante Baptismum. Et sine hac fide non posse eos saluari, aut Baptismum suscipere. Vnde sequitur, salutem infantium (ex sententia Lutheri) pendere ab actuali ipsorum fide, & fidem ab Exorcismo: & consequenter, Exorcismum esse necessarium ad salutem infantium, Exorcismus autem habetur ex Traditione, non ex Scriptura, vt constat. Ergo secundùm Lutherum, admittenda est aliqua Traditio de re ad salutem necessaria. Verba Lutheri citabo suo loco.

Mendacia.

38. Videamus nunc, quid falsò nobis affingant Aduersarij. Ac primo, vt inuidiam nobis concilient, aiunt nos docere, Scripturam, sine Traditionibus humanis, insufficientem esse ac imperfectam. Falsum est. Non docemus hoc de Traditionibus humanis. Distinguimus enim duplices Traditiones cum Augustino, vt dixi: Alteras Apostolicas; quæ parem cum Scriptura authoritatem habent. Alteras Ecclesiasticas, quæ tantam authoritatem non habent. Dicimus ergo. Scripturam per se non sufficere, nisi accedant Traditiones Apostolicæ, quæ non censentur humanæ; sed diuinæ. Ratio duplex est. Prior, quia Scriptura non sufficit, nisi constet de legitimo illius sensu. At sæpè non constat, nisi ex Apostolica Traditione, vt suprà dictum est. Posterior, quia multa creduntur à Christianis, quæ non habentur ex Scriptura: sed ex Apostolica Traditione. Exempla iam antè allata sunt.

39. Secundò, aiunt nos docere, quòd per Traditiones humanas mereamur gratiam iustificationis & re-

missionem peccatorum: Et quod huiusmodi Traditiones agnoscamus pro nostro Mediatore & iustificatore. Ita Philippus Melanchthon in Apologia confessionis Augustanæ, art. 15. de Traditionibus humanis. Hoc etiam falsum est, quia apertè docemus, nullo modo nos mereri iustificationem aut remissionem peccatorum, sed eam gratis nobis conferri per merita Christi, vt patet ex Concil. Trident. sess. 6. cap. 8. vbi sic habet: *Gratis autem iustificari ideo dicimur; quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera ipsam iustificationis gratiam promeretur.*

40. Tertiò, aiunt nos docere, quod omnes nostræ Traditiones sint Apostolicæ. Ita Caluinus, lib. 4. Inst. c. 18. §. 19. *Romanenses*, inquit, *Magistri extorquere volunt, vt nulla sit apud eos cæremoniola, quæ non pro Apostolica censeatur.* Et hoc falsum. Agnoscimus. n. vt sæpe dixi, duplices Traditiones: Alteras, ab Apostolis acceptas, alteras, post tempora Apostolorum à Prælatis Ecclesiæ introductas. Deinde pugnat hæc Caluini calumnia cum Melanchthone. Nam Melanchthon omnes nostras Traditiones vocat humanas: Caluinus omnes Apostolicas. Neutrum concedimus: Vide alia Kemnitij mendacia apud Cardinalem Bellarminum, lib. 4. de Verbo Dei, cap. 3. Reliquum est vt diluantur obiectiones aduersariorum, quibus conantur Traditiones subuertere.

Prima obiectio.

41. Prima sumitur ex illo, Deuter. 4. 2. *Non addetis ad verbum, quod loquor vobis, nec auferetis ex eo.* Hinc colligunt aduersarij, omnes Traditiones repudiãdas esse, & Catholicos peccare, qui illas admittunt. Quare? Quia nihil ad verbum Dei scriptum addendum est. Ineptissimè. Primò, quia dum volunt oppugnare Catholicos, oppugnant ipsos Apostolos, à quibus Traditiones accepimus. Et nominatim Paulum, qui dixit: *Tenete Traditiones, quas accepistis.* Oppugnant Augustinum, & alios Patres, qui Traditiones amplexi sunt. Oppugnant seipsos, quia & ipsi, vt loquitur Kemnitius, Traditionem de scriptura, de Exorcismo, & plures alias reuerenter accipiunt. Si ergo Catholici peccant admittendo Traditiones: peccant etiam Apostoli, Patres, Lutherani ipsi. Aut si hi innocentes sunt, cur illi damnantur.

42. Deinde non intelligunt sensum allati testimonij ex Deuteron. Sensus colligitur ex ipso contextu, qui sic habet: *Et nunc Israël audi præcepta & iudicia, quæ ego doceo te, vt faciens ea, viuas, & ingrediens possideas terram, quam Dominus Deus patrum vestrorum daturus est vobis. Non addetis ad verbum, quod loquor, nec auferetis ex eo: Custodite mandata Domini Dei vestri, quæ ego præcipio vobis.* Quasi dicat, Ego do vobis præcepta cæremonialia & iudicialia, quæ debetis integrè & perfectè seruare, Hoc enim significat illa phrasis, *Non addetis, nec auferetis.* Quod quidem aliis verbis, sed tamen eodem sensu explicatur alibi, cum dicitur, *Non declinabitis ab eis, vel ad dextram, vel ad sinistram.* Vt Deuter. 17. 20. *Discat timere Dominum Deum suum & custodire verba & cæremonias eius, neque declinet in partem dextram, vel sinistram.* Et cap. 28. 14. *Si audieris mandata Domini Dei tui, quæ ego præcipio tibi hodie, & non declinaueris ab eis, neque ad dextram, neque ad sinistram*, &c. Et 31. 29. *Noui, quòd post mortem meam iniquè agetis, & declinabitis citò de via, quam præcepi vobis.* Et Iosue 1. 7. *Confortare, & esto robustus valdè, vt custodias, & facias omnem legem, quam præcepit tibi Moses seruus meus, ne declines ab ea ad dextram vel ad sinistram.*

43. Igitur hæc tria idem valent. 1. Integrè & perfectè seruare præcepta Mosaica. 2. Non declinare ab eis, vel ad dextram, vel ad sinistram. 3. Nihil in eorum obseruatione vel addere, vel detrahere. Quod non sic intelligendum est, quasi nõ liceat addere noua præcepta (alioqui non licuisset addere præcepta Euangelica, de Fide Trinitatis, de Baptismo, de Eucharistia) sed quòd præcepta Mosaica, in sui obseruatione non sint corrumpenda, vel additione, vel detractione, sed integrè custodienda. V. G. Erat præceptum Mosaicum: *Mulier, si suscepto semine pepererit masculum, immunda erit septem diebus, & die octauo circumcidetur infantulus.* (Leuit. 12. 2.) Ad hoc præceptum nõ licebat aliquid addere, vel auferre, id est, non licebat, nec ante, nec post diem octauum circumcidere infantulum: Nec immunditia matris poterat paucioribus, vel pluribus diebus durare, quàm septem: Eadem est ratio de aliis præceptis, vt videbimus in sequenti obiectione.

44. Hinc patet testimonium Deuteronomij, quod tantopere vrgent aduersarij, nihil ad rem facere. Nisi velint sic argumentari: Iudæi debebant perfectè & integrè seruare præcepta Mosaica: Ergo Christiani non debent admittere Traditiones Apostolicas, sed sola scriptura esse contenti. Quæ sanè consequentia absurda & ridicula est, vt omnes vident. Vt tamen res fiat clarior, quæro ab aduersariis, an ipsi putent, hoc testimonium pertinere ad solos Iudæos, an etiam ad Christianos? Si pertinet ad solos Iudæos, cur adducitur contra Christianos? Aut cur volunt Lutherani & Caluinistæ, vt nos ad illud seruandum obligemur? Si etiam pertinet ad Christianos, cur aduersarij non seruant præcepta Mosaica? cur non circumcidunt se? cur alias cæremonias legales intermittunt? cur denique sicut contra nos vrgent illam particulam: *Non addetis*, non similiter contra se vrgent alteram, *Non auferetis*? Hîc hærent.

Secunda obiectio.

45. Secunda sumitur ex illo, Deuteron. 12. 32. *Quod tibi præcipio, hoc tantùm facito Domino: nec addas quicquam, nec minuas.* Hinc iterùm colligunt Aduersarij, omnes Traditiones & præcepta humana esse irrita & contemnenda. Quare? Quia hoc tantùm faciendum est, quod Deus præcipit: Ergo quod homines præcipiunt, faciendum non est. Non minus ineptè, quam suprà. Primò, quia si omnia præcepta humana sunt irrita, & contemnenda, quid dicemus de Iudæis, qui accuratè seruarunt præceptum de festo Encœniorum, quod non erat diuinum, sed humanum? Quid de Rechabitis, qui accuratissimè seruarunt præceptum parentis sui Ionadab, de perpetua abstinentia à vino? (Ierem. 35. 6.) Quid de Apostolis, qui in Concilio Ierosolymitano præceperunt abstinentiam à sanguine & suffocato? (Actor. 15. 29.) Quid de Paulo, qui distinguit inter sua & Christi præcepta; (1. Cor. 7. 12.) Quid de Magistratibus, qui fingunt mandata humana ad conseruandam pacem & iustitiam in Republica? Quid denique de ipsis aduersariis, qui in Synodis & conuenticulis suis condunt leges & statuta Eccles. quæ ab omnibus obseruari volunt?

46. Secundò, sensus illius loci non est ille, quem fingunt aduersarij, sed longè alius. Nam sicut in præcedenti testimonio agebatur generatim de præceptis Mosaicis integrè obseruandis; ita hic agitur speciatim de vno præcepto cæremoniali, nempe de præcepto sacrificij integrè obseruando. Text. sic habet: *Quando disperdiderit Dominus Deus tuus gentes, ad quas ingredieris possidendas, & possederis eas, atque habitaueris in terra earum, caue ne imiteris eas, & requiras cæremonias, earum, dicens: Sicut coluerunt gentes istæ Deos suos, ita & ego colam. Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas auersatur Dominus, fecerunt Diis suis; offerentes filios & filias, & comburentes igni.*

Quod

Quod præcipio tibi, hoc tantùm facito Domino: nec addas quicquam, nec minuas.

47. Sensus est: Quando veneris in terram Palæstinam, ad quam tendis, & obtuleris Domino Deo tuo sacrificium, non imitaberis gentiles, qui falsis Diis offerunt suos filios & filias per ignem: sed hoc tantum offeres, quod ego tibi præcipio: Nempe, ex animalibus oues, capras, hœdos, boues, vitulos, columbas, passeres, turtures. Ex fructibus terræ, panem, similam, salem, thus, manipulum spicarum virentium, & triticum. Ex liquoribus, sanguinem, vinum, oleum, aquam: *Hoc tantum facito*, id est, offerto *Domino*. Nec addas quicquam ex sacrificiis gentilium: Nec minuas ex eis, quæ iam enumerata sunt.

48. Quid hinc concludent aduersarij? Non video, nisi sic inferant: Iudæi debebant ea tantùm offerre in sacrificium, quæ à Deo erant determinata: Ergo Christiani non debent seruare præcepta humana, siue ciuilia, siue Ecclesiastica: *Spectatum admissi risum teneatis amici.*

Tertia obiectio.

49. Tertia sumitur ex illo, Galat. 1. 8. *Licet nos, aut Angelus de cœlo Euangelizet vobis, præterquam quod Euangelizauimus vobis, anathema sit.* Et infrà: *Si quis Euangelizauerit vobis præter id, quod accepistis, anathema sit.* Ergo inquiunt aduersarij, præter Euangelium non licet admittere Traditiones. Respondeo 1. Hæc obiectio retorqueri potest in aduersarios hoc modo: Si quis Euangelizauerit vobis præter id, quod Apostolus Euangelizauit, anathema sit: Aduersarij Euangelizant aliquid, præter id, quod Apostolus Euangelizauit, quia oppugnant Traditiones, contra id, quod Apostolus dixit, *Tenete Traditiones*: Ergo anathema sunt.

50. Respondeo 2. Ex scopo Apostoli æstimandum est, an damnentur hoc loco Traditiones, nec ne. Scopus Apostoli est hic. Galatæ docti erant à Paulo, cæremonias legis Mosaïcæ abrogatas esse; & neminem posse per huiusmodi cæremonias iustificari, sed per fidem in Christum, (cap. 2. 16.) Ab hac doctrina fuerunt postea abducti per quosdam falsos Apostolos, qui docebant, eos non posse saluari per fidem in Christum, nisi simul circunciderentur, & alias cæremonias Mosaicas obseruarent, (cap. 1. 6. & cap. 3. 1. & cap. 4. 9. & cap. 5. 1.) Contra huiusmodi falsos Apostolos agit Paulus, cùm ait; *Si quis Euangelizauerit vobis præter id, quod accepistis, anathema sit.* Q. d. Accepistis à me, hominem iustificari per fidem in Christum, non autem per obseruantiam legis Mosaicæ. Si quis aliter vos instruit, anathema sit.

51. At hinc non sequitur, Traditiones Apostolicas esse reiiciendas, sed potius conseruandas, quia non sunt præter, aut contra id, quod Paulus Euangelizauit Galatis de iustificatione: sed potius sunt id, quod ipse Thessalonicensibus Euangelizauit, cùm dixit; *Tenete Traditiones quas didicistis.*

Quarta obiectio.

52. Quarta sumitur ex illo. Apoc. 22. 18. *Contestor omni audienti verba Prophetiæ libri huius: Si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto. Et si quis diminuerit de verbis libri Prophetiæ huius, auferet Deus partem eius de libro vitæ.* Ergo non licet apponere Traditiones. Respondeo. Hoc testimonium condemnat Lutheranos, qui non solùm diminuunt de verbis libri Prophetiæ huius, sed totum librum suspectum habent, nec eum pro canonico, sed pro apocrypho agnoscunt. Non tamen condemnat Traditiones, quia non prohibet, ne præter prophetiam Apocalypticam admittatur aliquid aliud (alioqui non liceret addere Prophetias Isaiæ, Ieremiæ, & aliorum Prophetarum veteris Testamenti: nec item Euangelia, Epistolas, Symbolum fidei,) sed solùm prohibet, ne verba Prophetiæ Apocalypticæ ab aliquo deprauentur, quod duobus modis fieri posse insinuat. Primò, additione, vt si quis apponat aliquid ad Prophetiam Apocalypticam, quasi pars illius sit, quæ reuera non est. Secundò, diminutione, vt si aliquid detrahat, quasi ad illam non pertineat, quod reuera pertinet. Neutrum faciunt Catholici.

53. Exemplo rem declarabo. Prædicit Ioannes, cap. 11. fore aliquando, vt veniant duo Prophetæ, *amicti saccis, qui Prophetabunt diebus 1260. & habebunt potestatem claudendi cœlum, ne pluat diebus Prophetiæ ipsorum, & potestatem conuertendi aquas in sanguinem*, &c. Ad hanc Prophetiam nihil addunt Catholici, quod ad eam non pertineat: nec auferunt aliquid, quod ad eam pertineat: sed relinquunt integram, sicut à Ioanne perscripta est. At contrà faciunt aduersarij, qui dicunt hos duos Prophetas fuisse Lutherum & Caluinum. Nam qui hoc dicunt, necessariò diminuunt de verbis Prophetiæ huius, cum constet Lutherum & Caluinum non fuisse *amictos saccis*, nec habuisse *potestatem claudendi cœlum*: Et quæ ibidem sequuntur.

Quinta obiectio.

54. Quinta sumitur ex illo, 2. Timoth. 3. 16. *Omnis scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, vt perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus.* Ex quo loco dupliciter argumentatur aduersarij. Aliqui sic: Omnis scriptura est vtilis ad docendum & arguendum: Ergo superuacaneæ sunt Traditiones. Perinde, ac si dicas: Omnis cibus est vtilis ad nutriendum: Ergo superuacaneus est potus. Vel, Omnis eleemosyna est vtilis ad salutem. (Lucæ 11. 41. & Daniel. 4. 24.) Ergo superuacanea Oratio, superuacanea Sacramenta. Miseret me horum hominum.

55. Alij sic: Omnis scriptura est vtilis, id est, sufficiẽs; Ergo superuacaneæ Traditiones. Sed quæ hæc interpretatio est? An idem sunt, vtilem esse, & sufficientem esse? Si idem sunt, iam illud, 1. Timoth. 4. 8. *Pietas ad omnia vtilis est*, licebit sic interpretari. Pietas ad omnia sufficiens est: Ergo reliqua omnia superuacanea sunt. Et similiter illud, 2. Timoth. 4. 11. *Marcum assume, & adduc tecum: est enim mihi vtilis ad ministerium*, id est, sufficiens: Ergo Timotheus, Titus, Onesimus, & alij superuacanei sunt. Quis non videt, si hæc licentia interpretandi scripturam semel admittatur, totam corrumpi & adulterari posse.

56. Sed vt clarius res ipsa percipiatur, textus Apostoli considerandus est. Igitur Apostolus in citato capite hortatur Timotheum Episcopum, vt suos subditos instruat in fide & bonis operibus; Et redarguat aduersarios, qui *corrupti mente & reprobi circa fidem, resistunt veritati.* Et vt ostendat eum id posse præstare, subdit: *Tu verò permane in iis, quæ didicisti, & credita sunt tibi, sciens à quo didiceris: Et quia ab infantia tua sacras literas nosti, quæ te possunt instruere ad salutem, per fidem, quæ est in Christo Iesu. Omnis enim Scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docendum*, & cætera. Vbi per sacras literas, quas ait Timotheum ab infantia nouisse, intelligit Scripturam veteris Testamenti. Nam eo tempore, quo Timotheus erat infans, nondum exstabat Scriptura noui Testamenti.

57. Apostolus ergo, in illo textu, sic argumentatur: Omnis Scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docendos subitos, & redarguendos aduersarios. At Scriptura veteris Testamenti, quam ab infantia didicisti, est diuinitus inspirata: Ergo est vtilis ad docendos subditos, & redarguendos aduersarios.

Cùm ergo cognitione illius Scripturæ instructus

sis, magnum ex ea præsidium habes ad præstandum, quod dixi.

58. Ex eodem principio licebit sic concludere: Omnis Scriptura diuinitus inspirata vtilis est ad docendum & arguendum. At Scriptura noui Testamenti est diuinitus inspirata: Ergo est vtilis ad docendum & arguendum. Qui ergo cognitione huius Scripturæ instructus est, magnum ex ea præsidium habet ad vtrumque præstandum.

59. Porrò, ex vtroque discursu patet, has tres propositiones veras esse, secundùm Apostolum. 1. Omnis Scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docendum & arguendum. 2. Scriptura veteris Testamenti vtilis est ad docendum & arguendum. 3. Scriptura noui Testamenti vtilis est ad docendum & arguendum. Sicut ergo non sequitur: Scriptura Veteris Testamenti vtilis est: Ergo scriptura noui Testamenti est superuacanea. Nec contrà, scriptura noui Testamenti est vtilis: Ergo scriptura veteris Testamenti est superuacanea. Sic etiam non sequitur: Vtraque scriptura est vtilis: Ergo traditio est superuacanea. Alioqui superuacaneum esset, quod dicit Apostolus, *Tenete Traditiones.*

Sexta obiectio.

60. Sexta sumitur ex illo, Matth. 15. 6. *Irritum fecistis mandatum Dei propter Traditionem vestram.* Et Coloss. 2. 8. *Videte, ne quis vos decipiat per Philosophiam & inanem fallaciam secundum Traditionem hominum.* Et 1. Petri 18. *Redempti estis de vana vestra conuersatione paternæ Traditionis.* Hinc colligunt aduersarij, omnes Traditiones à Christo & Apostolis damnatas esse. At non rectè. Nam Christus & Apostoli solum loquuntur, vel de Traditionibus Iudæorum, quibus Pharisæi malè vtebantur, vt suprà explicatum est: Vel de Traditionibus Gentilium, quæ fidei Christianæ repugnabant. At tales non sunt, quas hoc loco nos defendimus. Nos defendimus diuinas & Apostolicas, quæ suprà enumeratæ sunt.

61. Atque hæ sunt præcipuæ obiectiones aduersariorum contra authoritatem Traditionum Apostolicarum. Aliæ, si quæ sunt in capite de Iudice controuersiarum discutientur; Ibi enim adducam testimonia scripturæ, quibus ipsi conantur probare, solam scripturam, seclusis Traditionibus, esse normam, regulam, & Iudicem controuersiarum, in negotio fidei ac religionis.

CAPVT V.

De Ecclesia, quæ infallibiliter proponit nobis Articulos Fidei.

ARticuli Fidei, (qui à Deo reuelati sunt, & partim habentur ex scriptura, partim ex Traditione) non possunt securè & infallibiliter à nobis credi, nisi legitimè & infallibiliter ad credendũ nobis proponantur. Quæstio est, à quo debeant hoc modo proponi. Respondemus, ab Ecclesia. Si ita est, necessariò sequitur, Ecclesiam tres habere conditiones. 1. Vt sit visibilis. Nam si esset inuisibilis, non posset nobiscum visibiliter agere, & articulos fidei proponere. 2. Vt sit infallibilis. Nam si esset fallibilis, non redderet nos tutos ac securos in fide. 3. Vt sit nota. Nam si nobis certò non constaret, vbi & quæ esset visibilis & infallibilis Ecclesia, non constaret etiam certò, an articuli fidei infallibiliter nobis proponerentur. Igitur hæ tres conditiones hoc ordine explicandæ sunt. 1. Ecclesiam Christi esse visibilem. 2. Esse vnã, sanctam, Catholicam, Apostolicam, Sponsam Christi, Domum Dei, Columnam & firmamentum veritatis. 3. Extra illam neminem saluari posse. 4. Eandem in fide non posse deficere aut errare: ac proinde securos esse, qui illius sententiam sequuntur. 5. Hanc visibilem Christi Ecclesiam non esse aliam, quam Romanam seu Pontificiam, quæ toto orbe diffusa est.

CONCLVSIO I.

Ecclesia Christi in terris visibilis & conspicua est.

1. HAnc concedunt præcipui aduersarij, præsertim Caluinus, lib. 4. Instit. cap. 2. §. 2. vbi ex professo disputat de Ecclesia visibili, & Philippus Melanchthon in Examine Ordinandorum, titulo de Ecclesia, vbi sic ait: *Ecclesia visibilis in hac vita, est cœtus visibilis amplectentium incorruptam Euangelij doctrinam, & rectè vtentium Sacramentis: in quo cœtu Filius Dei efficax est, & multos regenerat ad vitam æternam.*

2. Et res certa est. Primò, quia illa Ecclesia necessariò visibilis est, in qua Episcopi & Pastores visibiliter debent gubernare suos subditos, visibiliter docere, hortari, Sacramenta administrare, peccãtes corripere, contumaces ab aliorum communione separare. Et vicissim, vbi subditi debent agnoscere suos Pastores, eorum monitis obtemperare, instructionem & Sacramenta ab eis percipere. At hæc omnia fiunt in vera Christi Ecclesia: Ergo vera Christi Ecclesia necessariò visibilis est. Minor patet ex Scriptura, Matth. 18. 17. *Dic Ecclesiæ. Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus & Publicanus.* Et Act. 20. 28. *Attendite vobis, & vniuerso gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei.* Et Hebr. 13. 17. *Obedite Præpositis vestris, & subiacete illis. Ipsi enim peruigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri,* Et alibi.

3. Secundò. Illa Ecclesia necessariò est visibilis, in qua publicè indicuntur & celebrantur Concilia, sanciuntur Canones, dirimuntur controuersiæ de fide ac religione. Hæc omnia fiunt in vera Christi Ecclesia. Nam Apostoli indixerunt Concilium Hierosolymitanum, in quo hæc constitutio facta est: *Visum est Spiritui sancto & nobis, nihil vltra imponere vobis oneris, quàm hæc necessaria, vt abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine & suffocato.* (Act. 15. 28.) Et post tempora Apostolorum, celebrata sunt Concilia generalia, Nicænum, Constantinopolitanum, Ephesinum, Chalcedonense, quæ etiam ab aduersariis, tanquam legitima admittuntur.

4. Tertiò, Christus in Euãgelio comparat Ecclesiam suam sagenæ missæ in mare, & ex omni genere piscium congreganti: comparat conuiuio nuptiali, ad quod boni & mali vocati sunt: comparat decem virginibus, quarum quinque prudentes sunt, quinque fatuæ: comparat ouili, in quo reperiuntur oues & hœdi. Hæc non possunt intelligi, nisi de Ecclesia visibili. Nam aduersarij, qui agnoscunt duas Ecclesias, vnam visibilem, alteram inuisibilem, sic eas inter se distinguunt, quòd in hac sint soli prædestinati, in illa boni & mali permixti. At in Ecclesia, de qua Christus loquitur in supradictis parabolis, sunt boni & mali permixti; Ergo loquitur de Ecclesia visibili. Loquitur autem de vera Ecclesia. Vera igitur Ecclesia visibilis est.

5. Quartò, Idem à Propheta prædictum est, Psal. 18. 6. *In sole posuit tabernaculum suum,* id est, vt ibidem explicat Augustinus: *In manifestatione posuit Ecclesiam suam; non in occulto.* Et Epist. 166. ad Donatistas: *Ipsa est Ecclesia in sole posita, id est, in manifestatione, omnibus nota vsque ad terminos terræ.* Eodem spectat illud Christi, Matthæi 5. 15. *Non potest ciuitas abscondi supra montem posita; neque accendunt lucernam, & ponũt eam sub modio, sed super candelabrum, vt luceat omnibus, qui in domo sunt.* Vbi per ciuitatem, quæ abscondi non potest, & per lucernam, quæ omnibus lucet, intelligitur Ecclesia Christi. Vnde idẽ Augustinus in libro de vnitate Ecclesiæ, c. 16,

Non est, inquit, operta Ecclesia, quia non est sub modio, sed supra candelabrum. Et de illa dictum est, Non potest ciuitas abscondi supra montem posita. Sed Donatistis velut operta est, qui audiunt tam lucida & manifesta testimonia, quæ illam toto orbe demonstrant, & malint clausis oculis offendere in montem, quam in eum ascendere. Et Epist. 170. ad Seuerinum: *Facile tibi est attendere & videre ciuitatem super montem constitutam.*

6. Quintò, Idem constat ex Symbolo fidei, vbi sic dicimus, *Credo sanctam Ecclesiam Catholicam.* Quod de visibili Ecclesia intelligendum esse, non solum docent Catholici, sed etiam multi ex aduersariis, præsertim Caluin, lib. 4. cap. 1. §. 2. & Melancthon loco suprà citato. Itaque dari Ecclesiam visibilem, est articulus fidei, secundum aduersarios. Et rectè.

Nam licet externis oculis videamus multitudinem eorum hominum, ex quibus conflata est Eccl. sia visibilis, tamen quod in ea multitudine sit vera doctrina Christi & Apostolorum, hoc non videmus, sed credimus. Vnde visibilis Ecclesia partim cadit sub externos oculos; partim sub internam fidem. Externis oculis videmus homines, qui in Ecclesia sunt: interna fide credimus veram Christi doctrinam apud eos tradi & conseruari.

7. Hinc soluitur vulgare illud sophisma: Quod fide credimus, non est visibile: Ecclesiam fide credimus. Ergo Ecclesia non est visibilis. Nam maior propositio sic debet intelligi: Quod fide credimus, non est visibile ex ea parte, qua sub fidem cadit, tametsi possit esse visibile ex alia parte, qua sub fidem non cadit. Huius rei varia exstant exempla: Apostoli in Christo videbant humanitatem; credebant diuinitatem. In Baptismo videmus externam aquam & ablutionem; credimus internam vim regenerandi, & peccata abluendi. In Codice Bibliorum videmus chartam, scripturam, Codicem ipsum; credimus, quod in eo continetur, esse verbum Dei. Idem dico de Ecclesia. Est aliquid in ea, quod credimus: est aliquid quod videmus. Credimus veram esse doctrinam, quæ in Ecclesia traditur: Videmus homines, externos ritus, & Sacramenta, quæ in Ecclesia sunt.

8 Accedit consensus Patrum. Omnes, qui de hac re ex professo scribunt, Ecclesiam visibilem esse affirmant. August. (vt omittam testimonia ipsius suprà citata) epist. 166. ad Donatistas sic habet: *In Scripturis didicimus Christum: in Scripturis didicimus Ecclesiam, Has Scripturas communiter habemus: quare non in eis Christum & Ecclesiam communiter retinemus?* Et post multa: *Ecce Scripturæ communes: Ecce, vbi nouimus Christum, ibi nouimus Ecclesiam. Si Christum ipsum tenetis? ipsam Ecclesiam quare non tenetis? Si in ipsum Christum, quem legitis & non videtis, tamen Scripturarum veritatem creditis, quare Ecclesiam negatis, quam & legitis & videtis?*

9. Et ne longus sim in enumerandis aliis Patribus, omnes illi supponunt Ecclesiam esse visibilem, qui recensent ordine successores Petri in gubernatione Ecclesiæ, vt Irenæus, Optatus, August. Epiph. & Euseb. Cæsariensis. Omnes item, qui fatentur ex Euangelio, bonos & malos in Ecclesia permixtos esse: Qui agnoscunt potestatem soluendi, ligandi, excommunicandi, quæ, nisi in Ecclesia visibili exerceri non potest. Denique, qui asserunt Ecclesiam sine prædicatione Euangelij & Sacramentorum administratione consistere non posse. Nec puto quemquam esse, qui hæc neget, si intelligat.

10. Conabor tamen clarius explicare. Ac primùm quæro, an Respublica Veneta, vel ciuitas Viennensis in Austria, sit visibilis, nec ne? Omnes, opinor, visibilem esse concedent. At eadem est ratio de Ecclesia. Quod sic ostendo. Tria spectari possunt in Ecclesia. 1. Multitudo seu collectio eorum hominum, qui sunt in Ecclesia. 2. Externum regimen, quo Prælati Ecclesiæ gubernant suos subditos, docendo, hortando, iudicando, puniendo, Sacramenta administrando. 3. Interna fides & charitas, qua inter se vniuntur. Eadem spectari possunt in Repub. Veneta, vel ciuitate Viennensi. 1. Multitudo seu collectio eorum hominum, qui in Repub. vel ciuitate sunt. 2. Externum regimen, quo Magistratus politicus gubernat suos subditos. 3. Interna affectio, qua inter se vniuntur. Duo priora, tam in Ecclesia, quàm in Repub. vel ciuitate, sunt visibilia. Tertium vtrobique est inuisibile. Sicut enim externis oculis non possumus videre, an Christiani, qui in Ecclesia sunt, habeant internam fidem & charitatem, sed propter externam fidei professionem id credo: Sic etiam res habet in Repub. vel ciuitate. Video ciues, qui in ea sunt; video externam politiam & gubernationem, sed non video internum affectum, quem quisque habet aut habere debet. Si ergo, eo non obstante nihilominus ciuitas vel Respublica verè dicitur esse visibilis; cur idem de Ecclesia dici non possit? Nihil certius. Hinc facilè diluuntur cauillationes, quæ obiici solent. Non proponam, quia necesse non est.

CONCLVSIO II.

Hæc visibilis Ecclesia est Vna, Sancta, Catholica, Apostolica, Sponsa Christi, Domus Dei, Columna & firmamentum veritatis.

11. Hanc etiam admittit Caluinus loco citato. Et meritò. Nam Scripturæ, Symbola fidei, & Patres passim ita docent Dicitur autem Ecclesia *Vna*, propter vnionem & consensum eorum, qui in Ecclesia sunt. Omnes enim vnam eandémque fidem profitentur, iuxta illud Apost. Eph. 4. 5. *Vnus Dominus, vna fides, vnum baptisma.* Et qui recedunt ab hac fidei vnitate, propriè Sectarij & Hæretici appellantur. Itaque ad eam conseruandam sæpè hortatur nos idem Apostolus, præsertim, Rom. 16. 17. *Rogo vos fratres, vt obseruetis eos, qui dissensiones & offendicula præter doctrinam, quam vos didicistis, faciunt: & declinate ab illis.* Et 1. Corinth. 1. 10. *Obsecro vos fratres, vt idipsum dicatis omnes & non sint in vobis schismata.* Et Hebr. 13. 9. *Doctrinis variis & peregrinis nolite abduci.*

12. Dicitur *Sancta*, ob has causas. Primò, quia nemo in eam ingreditur, nisi per Baptismum ablutus & sanctificatus. 1. Cor. 6. 11. *Hæc quidem fuistis, sed abluti & sanctificati estis.* Secundò, quia omnia ipsius instituta, ceremoniæ, Sacramenta, & doctrina ad sanctitatem ordinentur. Eo enim spectant, vt vel sancti efficiamur, vel in sanctitate crescamus, & conseruemur. Tertiò, quia extra illam nulla potest esse sanctitas. Quartò, quia Christus, qui est Caput & sponsus Ecclesiæ, est Sanctus Sanctorum. Addit Caluin. lib. 4. Institut cap. 1. §. 17. vocari sanctam, quia quotidie proficit in sanctitate, & ad metam sanctitatis aspirat. Nec obstat, quòd multi mali sint in Ecclesia. Potest nihilominus vocari sancta, tum propter rationes allatas; tum etiam quia multi in ea sancti sunt.

13. Dicitur *Catholica*, seu Vniuersalis, tribus de causis. 1. Ratione loci, quia per vniuersum orbem diffusa est, Marci 16. 15. *Euntes in mundum vniuersum, prædicate Euangelium omni creaturæ.* 2. Ratione temporis, quia semper durabit, Dan. 2. 44. *Suscitabit Dominus cœli regnum, quod in æternum non dissipabitur.* 3. Ratione hominum saluandorum, quia quotquot saluantur, in visibili Ecclesia saluantur, & nullus extra eam saluari potest (infrà conc. sequenti.) Hinc patet discrimen inter Ecclesiam Christi & Synagogam Iudæorum. Hæc enim nullo istorum modorum fuit Catholica seu Vniuersalis. Non primo, quia non fuit diffusa

per totum orbem, sed per solam Palæstinam. Nec secundo, quia non durauit nisi certo tempore, nempe vsque ad mortem Christi. Nec tertio, quia poterant saluari homines extra Synagogam, vt Niniuitæ, & alij.

14. Dicitur *Apostolica*. Primò, quia in Apostolis initium habuit. Secundò, quia ab Apostolis per orbem terrarum propagata est, Rom. 10. 18. *In omnem terram exiuit sonus eorum.* Tertiò, quia sequitur doctrinam Apostolorum, ad Galat. 1. 18. *Licet nos, aut Angelus de cælo Euangelizet vobis, præterquam quod Euangelizauimus vobis, anathema sit.* Denique, quia retinet successionem Episcoporum ab Apostolis. Vide Tertullianum, lib. de Præscriptionibus aduersus hæreticos, cap. 20. & duobus sequentibus.

15. Dicitur *Sponsa Christi*, quia Christus indissolubili vinculo eam sibi coniunxit, Oseæ 19. *Sponsabo te mihi in sempiternum.* Et Ephes. 5. 31. *Propter hoc relinquet homo patrem & matrem suam, & adhærebit vxori suæ, & erunt duæ in carne vna. Sacramentum hoc magnum est: Ego autem dico in Christo & Ecclesia.* Habet autem hæc sponsa tria priuilegia. 1. quod sit fœcunda. 2. quod semper virgo. 3. quod ex latere sponsi progenita. Quæ tria simul sumpta, nulli vnquam sponsæ obtigerunt. Beata Maria, Iosephi sponsa, fuit quidem fœcunda, & semper virgo: non tamen è latere sui sponsi progenita. Eua, è contrario, fuit ex latere Adami procreata & fœcunda, non tamen semper virgo. At Ecclesia, Christi sponsa, omnia simul nacta est. Ac primo, quod fœcunda sit, patet ex illo, Galat. 4. 31. *Non sumus ancillæ filij, sed liberæ.* Quod virgo, ex illo, 2. Corinth. 11. 12. *Despondi vos vni viro virginem castam exhibere Christo.* Quod ex latere Christi, colligunt plerique ex illo, Ioan. 19. 34. *Vnus militum lancea latus eius aperuit, & continuo exiuit sanguis & aqua.* Quomodo autem id intelligendum sit, dictum est alibi.

16. Dicitur *Domus Dei*, quia tametsi Deus vbique sit, vt ipsemet fatetur apud Ieremiam, cap. 23. & 24. *Cælum & terram ego impleo*: tamen peculiari modo habitat in Ecclesia, tanquam in domo sua, propter specialem assistentiam & gubernationem, vt conclus. 5. explicandum est. Hanc domum ipse sibi ædificauit supra firmam petram, vt nunquam ruitura sit, Matth. 16. 18. In hac habet dispensatorem familiæ suæ, Lucæ 12. 42. In hac generat filios per baptismum, instruit per prædicationem Euangelij, nutrit per Eucharistiam, sanat per Pœnitentiam & Vnctionem. In hac habet vasa omnis generis, aurea & argentea, lignea & fictilia, 2. Timoth. 2. 20. In hac celebrat conuiuium nuptiale, Matth. 22. 2. Denique extra hanc neminem saluum esse vult, vt paulo post videbimus.

17. Dicitur *columna, & firmamentum veritatis*, quia est columna firma & stabilis, quæ à veritate deflectere non potest: & sua firmitate ac stabilitate sustentat suos filios, ne à veritate aberrent. Aduersarij paulò aliter explicant. Aiunt Ecclesiam dici columnam & firmamentum veritatis: Vel, quia non alibi habitat veritas Dei in hoc mundo, quàm in Ecclesia, vt vult Beda in commentario: Vel, quia Ecclesia est fida custos veritatis Dei, vt interpretatur Caluinus l. 4. Inst. c. 1. §. 10. Vel, vt loquitur in commentario, *quia veritatem præconio suo celebrat, quia puram & sinceram retinet, quia ad posteros transmittit*, Vel denique vt loquitur in cap. 43. Isaiæ v. 10. *Quia veritatem tuetur & propagat, vt à posteris in omne æuum colatur.* Hæc omnia seruient nobis pro 5. conclusione.

CONCLVSIO. III.

Extra hanc visibilem Ecclesiam nemo potest saluari.

18. Ita passim docent patres. Augustinus, lib. de vnitate Ecclesiæ, cap. 19. *Ad ipsam verò salutem* inquit, *ac vitam æternam nemo peruenit, nisi qui habet caput Christum. Habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in eius corpore fuerit, quod est Ecclesia.* Et epist. 50. ad Bonifacium Comitem, sub finem: *Ecclesia Catholica sola est corpus Christi: cuius ille caput est, saluator corporis sui, Extra hoc corpus neminem viuificat Spiritus sanctus.* Et paulo post: *Non habent itaque Spiritum sanctum, qui sunt Extra Ecclesiam.* Et epist. 152. ad Donatistas. *Quisquis ergo ab hac Catholica Ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se viuere existimet, hoc solo scelere, quòd à Christi vnitate disiunctus est, non habebit vitam; sed ira Dei manet super eum.* Et Sanctus Gregor. lib. 14. moral. cap. 2. *Sancta vniuersalis Ecclesia prædicat, saluari veraciter, nisi intra se non posse: asserens, quòd omnes, qui extra ipsam sunt, minimè saluentur.*

19. Consentiunt aduersarij. Caluin. lib. 4. cap. 1. §. 4. *Verùm*, inquit, *quia nunc de visibili Ecclesia disserere propositum est, discamus vel vno matris elogio, quàm vtilis sit nobis eius cognitio, imò necessaria: quando non alius est in vitam ingressus, nisi nos ipsa concipiat in vtero, nisi pariat, nisi alat suis vberibus; denique sub custodia & gubernatione sua nos tueatur, donec exuti carne mortali, similes erimus Angelis.* Et paulò post: *Extra eius gremium nulla est speranda peccatorum remissio, nulla salus.* Et rursum §. 22. *Tria*, inquit, *hic nobis obseruanda sunt. Primum, quantalibet sanctitate polleant Filij Dei, hac tamen, conditione semper esse, quandiu in mortali corpore habitant, vt sine peccatorum remissione consistere nequeant coram Deo. Deinde, hoc beneficium sic esse Ecclesiæ proprium, vt non aliter eo fruamur, quàm si permaneamus in illius communione. Tertiò, per Ecclesiæ Ministros & Pastores nobis dispensari, vel Euangelij prædicatione, vel Sacramentorum administratione.*

20. Et Philippus Melanchthon in examine ordinandorum, titulo de Ecclesia: *Non loquimur*, inquit, *de Ecclesia, vt de Idea Platonica, sed demonstramus Ecclesiam, iuxta dictum, dic Ecclesiæ. Hic necesse est intelligi visibilem Ecclesiam.* Et mox quærit, An necesse sit, singulos homines saluandos fieri ciues huius Ecclesiæ visibilis? Et respondet his verbis: *Prorsus necesse est.*

21. Eius rei variæ assignantur causæ ab Augustino, serm. 18. de Temp. Prima, quia in sola Ecclesia immolatur hostia Redemptoris. Altera, in sola vinea laborantes mercedem denarij accipiunt. Tertia. omnes qui extra arcam Noe fuerunt, diluuio extincti sunt. Quarta, membrum quod non manet in corpore, vitam habere non potest. Quinta, ramus præcisus ab arbore, non potest germinare. Sexta, riuus à fonte separatus, arescit. Alij hanc addunt; Christus est Sponsus Ecclesiæ: At Christus non est adulter: nec generat filios ex adultera: Ergo non generat filios, nisi ex Sponsa sua Ecclesia. Nemo ergo filius Christi est, nisi matrem agnoscat Ecclesiam. Huc spectat Cyprianus, in lib. de Vnitate Ecclesiæ, cùm ait: *Non habet Deum Patrem, qui Ecclesiam non habet Matrem.* Et Augustinus, lib. 4. de Symbolo ad Catechumenos, cap. 13. *Si quis absque Ecclesia inuentus fuerit, alienus erit à numero filiorum. Nec habebit Deum, Patrem, qui Ecclesiam noluerit habere Matrem.*

22. Eodem pertinet vaticinium, Isaiæ cap. 60. 11. *Aperientur portæ tuæ iugiter, die ac nocte non claudentur, vt adferatur ad te fortitudo gentium, & Reges earum adducantur. Gens enim & regnum, quod non seruierit tibi, peribit.* Quibus verbis duo prædicit. Vnum quòd Ecclesia Christi futura sit visibilis, quæ pateat omnibus gentibus, si velint intrare Alterum, quòd omnes sint perituri, qui eam ingressi non fuerint.

CONCLVSIO. IV.

Hæc visibilis Ecclesia, non potest deficere vel errare in fide.

23. HÆc conclusio non debet intelligi de aliqua parte Ecclesiæ, sed de tota Ecclesia. Nam certum est aliquam Ecclesiæ partem, id est, aliquos Christianos errare posse, & re ipsa errasse. Errauit Arius, negans Christi diuinitatem. Errauit Macedonius, negans Spiritus sancti diuinitatem. Errauit Nestorius asserens duas in Christo personas. Errarunt Eutyches & Dioscorus, asserentes vnam in Christo naturam. Errarunt Pelagiani, negantes peccatum originale,& necessitatem gratiæ. Errarunt Donatistæ: & alij plures. Qui omnes propter suos errores, ab Ecclesia damnati, & tanquam putrida membra, abscissi sunt.

24. At quæstio est, an tota Ecclesia Christi, seu tota multitudo Christianorum, quatenus ex Pastoribus & ouibus conflata est, possit errare in aliquo puncto vel articulo fidei? Vel, vt clarius dicam, an Christus qui Ecclesiam suam gubernat, permissurus sit, vt ipsa tota, quatenus toto orbe diffusa est, publicè profiteatur aliquod dogma, quod sit cōtra fidem vel Euangelium? Hic à nobis dissentiunt aduersarij. Aiunt totam Ecclesiam visibilem, quæ primis quingentis annis habuit veram fidem & religionem, postea errasse & multis seculis, vsque ad tempora Lutheri, in errore perstitisse: Vel vt alij loquuntur, totam periisse & defecisse; non quod perierint aut defecerint homines, ex quibus conflata est Ecclesia visibilis; sed quod defecerit eorum fides, & sincera religio. Ita passim Lutherani & Caluinistæ.

25. Sed manifestè refelluntur ex cōcessis. Primò, quia ipsi concedunt, esse articulum fidei, dari Ecclesiam Christi visibilem, quæ sancta & Catholica sit, & hoc sensu interpretantur illud, quod in symbolo profitemur, *Credo sanctam Ecclesiam Catholicam*, vt conclusione secunda ostensum est. At articuli fidei semper sunt veri, nunquam falsi; Ergo semper verum est, dari Ecclesiam Christi visibilem, quæ sancta & Catholica sit. Ergo falsum est, totam Christi Ecclesiam visibilem post primos quingentos annos defecisse, & multis seculis nullam fuisse visibilem Christi Ecclesiam. Nam si ita esset, non licuisset tunc dicere, *Credo sanctam Ecclesiam Catholicam.*

26. Secundò, concedunt etiam aduersarij, Ecclesiam visibilem esse sponsam Christi, vt conclusione tertia dictum est. Hinc formo duplex argumentum. Vnum ex parte sponsi, qui indissolubili vinculo coniunxit sibi Ecclesiam visibilem, tanquam sponsam perpetuam, vt explicat Apostolus. Ephes 5.31. Et prædictum est ab Osea c. 2. 19. *Sponsabo te mihi in sempiternum.* Ergo nunquam ab ea separari potest. Alterum ex parte sponsæ, quæ ad perpetuam subiectionem & fidem coniugalem obligauit se suo sponso, vt insinuat idem Apostolus, cùm ait: *Sicut Ecclesia subiecta est Christo, ita & mulieres viris suis subditæ sint in omnibus*, quasi dicat: Ecclesia est norma seu exemplar subiectionis & fidelitatis, cui mulieres conformare se debent. At non esset norma fidelitatis, si post aliquod annos deficeret à suo sponso, & fieret adultera. Vnde Cyprianus lib. de vnitate Ecclesiæ: *Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est, & pudica.*

27. Tertiò. Ecclesia visibilis est Domus Dei, de qua Christus in Euangelio, Matth. 16. 18. *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduersus eam.* Vbi duo promittit. Primò, quòd velit Ecclesiam suam ædificare super petrā. Secundò, quòd portæ inferi non sint eam expugnaturæ. In vtroque alludit ad id, quòd Matth. 7. 24. dixerat sapientem architectum esse, qui ædificat domum super petram: stultum qui super arenam. Causam addit, quia quando oritur aliqua vehemens tempestas, mox corruit illa, quæ super arenam; non altera, quæ super petram fundata est. Christus ergo voluit imitari sapientem architectum, & ædificare Ecclesiam suam super petram, vt nulla ventorum aut imbrium vi possit disturbari. Hinc patet, eos magnam iniuriam irrogare Christo, qui asserunt Ecclesiam ab ipso ædificatam posse deficere, & reipsa defecisse. Nam inde sequitur, non super petram, sed super arenam fuisse ædificatam; ac proinde Christum fuisse stultum, non sapientem architectum. Imo fuisse mendacem, quod promiserit se super petram ædificaturum, & non fecerit: quod dixerit, portas inferi non præualituras, & præualuerint. Hoc argumento vsi sunt plerique Patres, vt postea videbimus.

28. Quartò, Ecclesia visibilis dicitur columna & firmamentum veritatis, triplici sensu, vt suprà dixi. Primò, quia est columna firma & stabilis, quæ à veritate deflectere non potest, vt explicant Catholici. Secundò, quia est fida custos veritatis, eámque puram & sinceram ad posteros transmittit, vt vult Caluinus. Tertiò, quia non alibi habitat veritas Dei in hoc mundo, nisi in Ecclesia, vt interpretatur Beza. Hinc sumo triplex argumentum. 1. Si Ecclesia visibilis est columna firma & stabilis, quæ à veritate deflectere non potest, certum est non posse errare in fide. 2. Si est fida custos veritatis, nunquam sua culpa amittit veritatem: aut si illam amittit, non est fida illius custos. 3. Si veritas non alibi habitat, quàm in Ecclesia visibili: vel ergo superioribus seculis non habitauit veritas in hoc mundo; vel si habitauit, non alibi, quàm in Ecclesia visibili habitauit. Necesse ergo est fuisse Ecclesiam visibilem.

29. Quintò, Nemo potest saluari extra Ecclesiam visibilem, vt cum Catholicis disertè fatetur Caluinus. At semper aliqui saluantur: Ergo semper durat Ecclesia visibilis. Falsum ergo est, Ecclesiam visibilem multis seculis non exstitisse. Nam si non exstitisset, multis seculis nemo fuisset saluatus. Periissent igitur omnes maiores nostri, quotquot ante Lutherum per aliquot sæcula, toto orbe vixerunt. Quis hoc credat.

30. Atque hæc argumenta sumpta sunt ex concessione aduersariorum. Accedunt alia ex Scripturis. Primum ex Isaia, cui ca. 54. nihil aliud, quàm de Ecclesiæ Christi fœcūditate, amplitudine, firmitate, perpetuitate, & victoria contra Hæreticos & alios hostes vaticinatur. Ac inter cætera, sic eam alloquitur in persona Dei, v. 4. *Noli timere, quia non confunderis, neque erubesces.* Confunderetur autem & erubesceret, si erraret in fide. Et v. 10. *Montes commouebuntur, & colles contremiscent: misericordia autem mea non recedet à te, & fœdus pacis meæ non mouebitur*, id est, Etiamsi montes de loco suo mouerentur, & colles contremiscerent; non tamen misericordia mea recedet à te, & fœdus pacis meæ, quod tecum inij, fixum & irreuocabile mansurum est. Et v. 11. *Ecce ego sternam per ordinem lapides tuos, & fundabo te in saphiris. Et ponam iaspidem propugnacula tua, & portas tuas in lapides sculptos*, id est, Ego ita fundabo & stabiliam te, vt tempestate conuelli non possis: ita muniam te portis & propugnaculis, vt futura sis inexpugnabilis. Et v. 17. *Omne vas, quod fictum est contra te, non dirigetur: & omnem linguam resistentem tibi in iudicio condemnabis*, id est. Omnes aduersarij, quos diabolus contra te excitabit, non habebunt successum: Et omnes hæreticos, qui tibi resistent in causa fidei ac religionis, de errore

conuictos condemnabis. Quod etiam factum est hactenus.

31. Secundum ex verbis Christi (quæ planè conspirant cum verbis Isaiæ.) Matth. 16. 18. *portæ inferi non prævalebant aduersus eam.* Quæ iam explicata sunt. Sed audiamus August. lib. 1. de Symbolo ad Catechumenos, cap. 6. vbi ait. *Ipsa est Ecclesia sancta, Ecclesia vna, Ecclesia vera, Ecclesia Catholica, contra omnes hæreses pugnans. Pugnare potest, expugnari tamen non potest. Hæreses omnes de illa exierunt, tanquam sarmenta inutilia de vite præcisa. Ipsa autem manet in radice sua, in vite sua, in charitate sua. Portæ infernorum non vincent eam.* Vbi manifestè loquitur de Ecclesia visibili, ex qua exeunt hæretici. Non enim exeunt ex inuisibili, in qua soli prædestinati sunt, quia in ea nunquam fuerunt. Igitur ex sententia Augustini, Ecclesia visibilis est vna, vera, sancta, Catholica, quæ à portis inferorum vinci aut expugnari non potest.

32. Tertium similiter ex verbis Christi. Matth. 28. 19. *Euntes in mundum vniuersum, docete omnes gentes, &c. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus vsque ad consummationem sæculi.* Quasi dicat. Ego mitto vos in vniuersum orbem, vt apud Ethnicos prædicetis Euangelium, & Sacramenta administretis. Occurrent quidem multa pericula & aduersitates, quia diabolus, qui habet suos cultores, & idololatras, crudelissimè vos persequetur: sed forti estote animo. Ego non deseram vos: Adero vobis & successoribus vestris, vsque ad finem mundi. Ego, inquam, adero, qui nuper dixi: *Non relinquam vos orphanos,* (Ioan. 14. 18. Ego qui dixi, *Confidite, ego vici mundum.* Ioan. 16. 33.). Ego contra quem *Princeps huius mundi non habet quicquam,* (Ioan. 14. 30.) Ego cui Pater promisit, *Ponam inimicos tuos, scabellum pedum tuorum,* (Psalm. 109. 2.)

33. Hoc etiam testimonio vtitur Augustinus. Conc. 2. in Psal. 101. contra Donatistas, vbi introducit Ecclesiam ita loquentem cum Christo: *Quid est, quod nescio qui recedentes à me, murmurant contra me? Quid est, quod perditi me periisse contendunt? Certè enim hoc dicunt, quia fui, & non sum. Annuncia mihi exiguitatem dierum meorum. Quamdiu ero in isto sæculo: Annuncia mihi propter illos, qui dicunt: Fuit, & iam non est: apostatauit & periit Ecclesia de omnibus gentibus. Et annunciauit: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus vsque ad consummationem sæculi.* Hic aduerte, quomodo Augustinus per latera Donatistarum confodiat Lutheranos & Caluinistas, qui etiam dicunt, quod illi dicebant: *Ecclesia Catholica iam non est, sed fuit: apostatauit & periit.* Contra quos similiter licebit exclamare: Quid est, quod nescio qui recedentes à me, murmurant contra me? Quid est, quod perditi me periisse contendunt? Nonne tu Domine dixisti, Ecce ego tecum sum omnibus diebus vsque ad consummationem sæculi? Certè non dixisti, Ecce tecum sum quingentis annis, & postea per aliquot sæcula te deseram, vsque ad tempora Lutheri & Caluini; sed disertè. *Omnibus diebus*, vsque ad finem mundi.

34. Denique, omnia argumenta, quibus olim Augustinus, & alij Patres contra Donatistas vsi sunt, valent etiam contra Lutheranos & Caluinistas. Et quidem potiori iure. Vt hoc melius intelligatur, prius explicandum est, quid olim Donatistæ docuerint de Ecclesia: Quid nunc Lutherani & Caluinistæ doceant. Donatistæ docuerunt, Ecclesiam Catholicam, quæ antea toto orbe fuerat dispersa, postea toto orbe periisse, propter crimen Cæciliani Episcopi, & solum remansisse in ea parte Africæ, quæ Donato adhærebat, vt testatur Augustin. in lib. de hæsib. cap. 69.

35. Idem ferè docent Lutherani & Caluinistæ. Nam primo asserunt, Ecclesiam Catholicam, quæ primis quingentis annis, toto orbe fuerat diffusa, postea propter crimina Pontificis (quem Antichristum vocant) toto orbe periisse. Secundo, ita penitus periisse, vt nusquam: nec in Europa, nec in Asia, nec in Africa, salua & incolumis permanserit, sed vbique adultera & apostatica fuerit deprehensa. Tertio postea nihilominus in ea parte Europæ, quæ Luthero adhærebat, reuixisse. In primo & tertio puncto, similes sunt Donatistis. In secundo, deteriores. Igitur quidquid Augustinus, & alij Patres contra Donatistas olim scripserunt, id vel pari, vel potiori ratione contra Lutheranos & Caluinistas scripsisse putandi sunt.

Corollarium huius conclusionis.

36. Cum Ecclesia Christi, vt hactenus ostensum est, non possit deficere, vel errare in fide, propter peculiarem Spiritus sancti assistentiam, quam Christus illi promisit: magna omnino debet esse eius authoritas in negotio fidei ac religionis. Hanc authoritatem sæpè commendat Augustinus, vt lib. contra epist. Manichæi, cap. 5. cùm ait: *Ego verò Euangelio non crederem, nisi me Catholicæ Ecclesiæ commoueret authoritas.* Et lib. de vtilitate credendi ad Honoratum, cap. 17. *Cùm igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitamus nos eius Ecclesiæ condere gremio, quæ ab Apostolica sede per successiones Episcoporum frustra hæreticis circumlatrantibus culmen authoritatis obtinuit? Cui nolle primas dare, vel summæ profectò impietatis est, vel præcipitis arrogantiæ.* Notent hoc aduersarij.

37. Porro, in hac Ecclesiæ authoritate fundatur communis hæc regula, quam Catholici perpetuo vrgent: Nemo potest errare in fide & religione, qui sentit quod tota Ecclesia sentit. Vel, quod idem est, Vnusquisque tutò ac securè potest id amplecti, aut respuere, quod tota Ecclesia amplectitur aut respuit. Hanc regulam vbique tenuit Augustinus, & ex ea definiuit hæc puncta.

1. Orandum esse pro mortuis, (lib. de cura pro mortuis, cap. 1.)
2. Paruulos esse baptizandos. (Epist. 28. ad Hieronymum.)
3. Paruulis prodesse fidem eorum, à quibus ad Baptismum offeruntur. lib. 3. de libero arbitrio, cap. 23.
4. Hæreticos non esse rebaptizandos. (lib. 1. contra Cresconium Grammaticum, cap. 33.)
5. Librum Matthæi Euangelistæ canonicum esse, non librum Manichæi, qui illi contrarius est. (lib. 28. contra Faustum, cap. 2.)
6. Hæreticis & schismaticis non esse præcisam spem salutis, si resipiscant. (Lib. inchoatæ expositionis Epistolæ ad Romanos post medium.)

38. Denique, vt semel dicam omnia, in omnibus sequendum esse iudicium Ecclesiæ. Epist. 118. ad Ianuarium cap. 5. *At hæc,* inquit, *ita respondeo, si diuinæ scripturæ præscribit authoritas, non sit dubitandum, quin ita facere debeamus, vt legimus: vt iam non quomodo faciendum, sed quomodo Sacramentum intelligendum sit, disputemus. Similiter etiam si quid horum tota per orbem frequentet Ecclesia. Nam & hinc, quin ita faciendum sit, disputare, insolentissimæ insaniæ est.*

39. Hęc Augustinus. Et quamuis aliqua ex supradictis punctis, quæ ex ipso allata sunt, soleant probari ex traditione Apostolica, (vt cap. 4. 5. 16. & sequentibus ostensum est) hoc tamen non obstat, quominus possint etiam probari ex authoritate Ecclesiæ: præsertim cum ex praxi, iudicio, & authoritate Ecclesiæ debea-

mus cognoscere, quænam sint Traditiones Apostolicæ, & quæ non sint.

40. Nos cum Augustino eandem regulam amplectimur; & ex ea speciatim deducimus, eos non errare, qui defendunt Purgatorium, Sacrificium Missæ, Inuocationem Sanctorum, Exorcismum, & similia, quæ consensu totius Ecclesiæ (antequam Lutherus & Caluinus nascerentur) recepta & approbata sunt. Aduersarij si hanc regulam respuunt, nihil certi habere possunt in rebus fidei ac religionis, vt in Epilogo huius capitis demonstrabo. Nunc videamus, quid ipsi obiiciant contra ea, quæ hactenus dicta sunt.

Prima obiectio.

41. Primò sic obiiciunt. Synagoga Iudæorum sæpè defecit à fide. Ergo etiam Ecclesia potest deficere, cum sit par ratio. Antecedens probatur, quia primò defecit tempore Mosis, quando Aaron cum toto populo adorauit vitulum. Exod. 32.4. Secundo, tempore Heliæ, quando nullus mansit fidelis, nisi solus Helias, vt ipsemet conqueritur. 3. Reg. 9. 14. *Derelictus sum ego solus, & quærunt animam meam, vt auferant eam.* Tertio, tempore Isaiæ & Ieremiæ, quando omnes recesserunt à Deo. Isa. 1. 7. *Cognouit bos possessorem suum, & asinus præsepe Domini sui: Israël autem me non cognouit.* Et Ierem. 2. 13. *Duo mala fecit populus meus; me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.* Et 2. Paralip. 15. 3. *Transibunt multi dies in Israel, absque Deo vero, & absque Sacerdote, Doctore, & absque lege.* Quarto, tempore Christi, quando tota Synagoga cum omnibus cæremoniis suis expirauit.

42. Respondeo. Quicquid sit de antecedente (de quo paulo post) neganda est consequentia. Non enim sequitur: Synagoga defecit: Ergo Ecclesia deficiet. Primò, quia Ecclesia habet promissionem de sua firmitate ac stabilitate, quam Synagoga non habuit. Non enim de Synagoga, sed de Ecclesia dictum est: *Portæ inferi non præualebunt aduersus eam.* Secundò, Ecclesia est libera. Synagoga fuit ancilla. Et illa designatur per Saram, quæ fuit vxor Abrahæ: hæc per Agar, quæ fuit ancilla. (Galat. 4. 24.) At Agar fuit dimissa & repudiata, non item Sara: Ergo similiter Synagoga debuit repudiari, non item Ecclesia. Tertiò, Ecclesia est Catholica seu vniuersalis, non solum ratione loci, sed etiam ratione hominum saluandorum. Quotquot enim saluantur, in Ecclesia saluantur; Et extra illam nemo saluari potest. Igitur si deficeret tota Ecclesia, nullus omnino saluaretur. At Synagoga non erat Catholica seu vniuersalis, quia extra illam poterant homines saluari, vt Niniuitæ, & alij. Tametsi ergo defecisset tota Synagoga, adhuc tamen potuissent homines saluari.

43. Hæc de consequentia. In probatione antecedentis multa assumuntur, quæ examinanda sunt. Primum est, Synagogam tempore Mosis in adorando vitulo, à fide defecisse. Falsum est. Non defecit tota Synagoga, sed pars eius. Non enim defecit Moses, nec Leuitæ & Sacerdotes, vt patet ex illo, Exodi 32. 25. *Videns ergo Moses populum, ait: Si quis est Domini, iungatur mihi. Congregatique sunt ad eum omnes filij Leui.* Erant autem filij Leui viginti duo millia, vt habetur. Num. 3. 39.

44. Alterum est. Synagogam tempore Heliæ, Isaiæ & Ieremiæ, defecisse à fide. Hic opus est distinctione. Nam eo tempore, duo regna pertinebant ad Synagogam: alterum Iuda, quod constabat duabus; alterum Israel, quod constabat decem tribubus. Hoc posterius statim à principio, sub primo Rege Ieroboam, defecit à vera fide, & publicè cœpit idola adorare. (3. Reg. 12. 18.) Et in eo statu permansit vsque ad captiuitatem, iuxta illud, 4. Reg. 17. 22. *Ambulauerunt filij Israel in vniuersis peccatis Ieroboam quæ fecerat, & non recesserunt ab eis, vsquequo Dominus auferret Israel à facie sua in Assyrios.* Nihilominus semper aliqui fuerunt in illo Regno, qui abstinerent ab idololatria, & verum Deum agnoscerent, etiam tempore Heliæ. Nam cùm ipse putaret se solum relictum esse, audiuit responsum à Deo. 3. Reg. 19. 18. *Dereliqui mihi in Israel septem millia virorum, quorum genua non sunt incuruata ante Baal.*

45. In Regno Iuda aliter res habuit. Nam aliqui Reges fuerunt boni & cultores veri Dei, Asa, Iosaphat, Azarias, Ioathan, Ezechias, & Iosias, sub quibus vera religio vel restaurata, vel conseruata est. Alij mali & idololatræ, vt Achaz, Manasses, Amon. Alij denique, non quidem idololatræ, sed tamen mali. Semper tamen in templo Salomonis videtur mansisse vsus sacrificiorum, secundum legem Mosaicam, vsque ad captiuitatem Babylonicam, vt colligitur ex illis verbis, 2. Machab. 1. 19. *Cùm in Persidem ducerentur Patres nostri, Sacerdotes qui tunc cultores Dei erant, acceptum ignem de altari occultè absconderunt in valle, vbi erat puteus altus & siccus.* Loquitur de igne cœlitus à Deo misso, quo vtebantur Sacerdotes in quotidianis sacrificiis Leuit. 9. & 10. Igitur ignis ille fuit conseruatus in templo, ad illud tempus, quo Iudæi in Persidem captiui adducebantur.

46. Tertium est, Synagogam tempore Christi defecisse. Hoc verum est. Non quod tunc defecerit à vera fide, quam antea profitebatur, sed quia tunc repudiata est cum suis cæremoniis & sacrificiis, & in eius locum successit Ecclesia Christi. At non sequitur, hanc similiter repudiandam. Imò contrarium sequitur. Primò, quia, vt ante dixi, Synagogam repræsentabat ancilla Abrahæ, quæ fuit repudiata: Ecclesiam verò, vxor Abrahæ, quæ non fuit repudiata, Secundò, Synagoga propterea fuit repudiata, quod neque perfecta esset, neque sufficiens ad salutem, iuxta illud. Heb. 7. 19. *Nihil ad perfectum adducit lex.* Et hoc sensu, cæremoniæ & Sacramenta Synagogæ vocantur ab Apostolo, *infirma & egena elementa.* (Galat. 9. 9.) At Ecclesia Christi est perfecta, & sufficiens ad salutem, quia Sacramenta ipsius, quæ à Christo instituta sunt, habent vim iustificandi & tollendi peccata. Vnde Aug. in Psalm. 73. *Sacramenta*, inquit, *noui Testamenti dant salutem: Sacramenta veteris Testamenti promiserunt Saluatorem.* Tertio, Synagoga continebat vmbram. (Hebr. 10. 1.) Ecclesia continet lucem, quæ est Christus. (Ioan. 1. 9.) At vmbra necessario deficit accedente luce. Debuit igitur cessare Synagoga cum sacrificiis Mosaicis, quando venit Ecclesia cum Christo. Quartò, Synagoga erat instituta pro seruis; Ecclesia pro filiis. At serui accipiunt temporalem mercedem à suis dominis, & sic dimittuntur: Filij autem succedunt in perpetuam hæreditatem. Quod insinuat Apostol. ad Gal. 30. *Eiice ancillam & filium eius, Non enim hæres erit filius ancillæ cum filio liberæ.*

Secunda obiectio.

47. Secundò sic obiiciunt: Ecclesia deficiet à fide tempore Antichristi, vt prædixit, Apost. 2. Thess. 2. 3. *Nisi venerit discessio primum,* (id est, defectio à fide) *& reuelatus fuerit homo peccati,* id est, Antichristus, &c. At iam pridem reuelatus est Antichristus, quem constat esse Pontificem Romanum: Ergo iam pridem Ecclesia defecit à fide. Respondeo. Minor apertè falsa est. Maior dupliciter potest intelligi. Primò, de defectione omnium fidelium. Secundò, de defectione aliquorum. Priori modo falsa est, non solum ex nostra, sed etiam aduersariorum sententia. Nam ipsi dicunt Antichristum iam venisse, & tamen negant omnes fideles à

fide defecisse, cùm & ipsi suo iudicio fideles sint. Posteriori modo vera est, quia aliqui fideles deficient à fide, tempore Antichristi. Quod tamen mirum non est. Nam à tempore Apostolorum, singulis ætatibus aliqui defecerunt, vt Nicolaitæ, Marcionitæ, Nouatiani, Ariani, Donatistæ, Pelagiani, Seueriani, Iconomachi, Cathari, Waldéses, Anabaptistæ, & plures alij.

48. An verò Apostolus, qui adducitur ad probationem Maioris, loquatur de defectione à fide, certum non est. Multi putant illum loqui de defectione ab Imperio Romano, vt Diuus Hieronymus, epist. 151. ad Algasiam, quæst. 11. *Nisi*, inquit, *venerit discessio primum, quod Græcè dicitur Apostasia, vt omnes gentes quæ Romano Imperio subiacent, recedant ab eo: Et nisi Rom. Imperium fuerit antea desolatum, & Antichristus præcesserit, Christus non veniet: qui ideo venturus est, vt Antichristum destruat.* Idem sentiunt. Tertul. lib. de resur. carnis, cap. 24. & multi in comment. illius loci. Sed quidquid sit de sensu verborum Apostoli, certum est, non totam Ecclesiam, sed aliquos de Ecclesia defecturos à fide tempore Antichristi, quod non est contra nos.

Tertia obiectio.

49. Tertiò obiiciunt illud Daniel. 9. 27. *Deficiet hostia & sacrificium*: quod interpretantur de defectione Ecclesiæ. Respondeo. Exstant clarissima testimonia in cõtrarium, quæ hactenus citata sunt. Cur illis aduersarij fidem non habent? Cur vnum illud ex Daniele, quod obscurum est, his omnibus anteponunt? Nimirum in hac re imitantur Donatistas, qui vt ostenderent Ecclesiam in sola Africa remansisse, citabãt illud Cant. 1. 6. *Indica mihi vbi pascas, vbi cubes in meridie?* Vnde sic ratiocinabantur: Ecclesia cubat in meridie: sed Africa est in meridie: Ergo Ecclesia cubat in Africa. Extra Africam ergo non est. Quos refellit Augustinus in lib. de vnitate Ecclesiæ, cap. 16. hoc potissimum argumento. Multa sunt clara Scripturæ testimonia, quę docent Ecclesiam toto orbe diffusam esse: Ergo male faciunt Donatistæ cùm ex vno obscuro testimonio conantur probare Ecclesiam esse in sola Africa.

50. Verba Augustini sunt hæc: *Scrutamini Scripturas canonicas, & eruite aliquid manifestum, quo demonstretis Ecclesiam in sola Africa remansisse, &c. Aliquid proferte, quod non egeat interprete, nec vnde conuincamini, quod de alia re dictum sit, & vos illud ad vestrum sensum detorquere conemini. Videtis enim nunc illud vnicum, quod proferre consueuistis*, Vbi pascis, vbi cubas in meridie, *quemadmodum excussis omnibus eiusdem loci verbis, longè aliud indicat, quàm vos putatis. Et si hoc sonaret, quod vultis, Maximianistæ vos in eo vincerent. Magis enim meridiei Prouincia, Byzantium, Tripolis, vbi illi sunt, quàm Numidia, vbi vos præpolletis. Ita ergo ipsi possunt germanius & distinctius gloriari de meridie, vt eos excludere ab hac sententia non possitis, nisi in illis verbis verum sensum, & Catholicum teneatis. Aliquid ergo proferte, quod non contra vos verius interpretetur, sed quod interprete omnino non egeat. Sicut non eget interprete.* Terra tua orbis terrarum, &c. *Sicut non eget interprete.* Conuertentur ad Dominum vniuersi fines terræ, &c. *Sicut non eget interprete*, Eritis mihi testes in Ierusalem, & in tota Iudæa, & Samaria, & vsque in totam terram, &c.

51. Simili modo refellendi sunt nostri aduersarij. Scrutentur scripturas canonicas, & eruant aliquid manifestum, quo demonstrent Ecclesiam à fide defecisse. Aliquid proferant quod non egeat interprete. Sicut non eget interprete, *Portæ inferi non præualebunt aduersus eam.* Sicut non eget interprete, *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus vsque ad consummationem sæculi.* Sicut non eget interprete, *Ego rogaui pro te, vt non deficiat fides tua.* Sicut non eget interprete, *Ecclesia est columna & firmamentum veritatis.* Et quæ similia sunt. Nam illud quod proferunt ex Daniele, *Deficiet hostia & sacrificium*, nihil ipsis patrocinatur, nisi ipsi sint interpretes. Nam alij non interpretantur de defectione Ecclesiæ Christianæ, vt ipsi, sed de defectione Synagogæ Iudæorum, Ex eo autem quod Synagoga defecerit, non sequitur Ecclesiam quoque defecisse, aut defecturam esse: imò contrarium, vt suprà ostendi.

Quarta obiectio.

52. Quartò sic obiiciunt: Ecclesia comparatur Lunæ, vt patet ex Scriptura & Patribus. At Luna aliquando deficit: Ergo etiam Ecclesia aliquando deficit. Respondeo. Hic iterum apparet, eos, qui hoc obiiciunt, degeneres esse filios Ecclesiæ. Habent clara & aperta testimonia pro innocentia & integritate suæ matris, vt iam ostensum est. Cur sine causa quærunt occasionem calumniandi? Cur, quæ à Scriptura & Patribus optimo sensu dicta sunt, sinistrè interpretantur? Esto sane: Ecclesia sit similis Lunæ. Sed in quo illi similis est? An in eo, quod sicut Luna sæpe deficit, sic etiam Ecclesia sæpe deficiat? Hoc dicunt, qui oderunt Ecclesiam. In quo ergo? In his potissimum.

53. Primò, Sicut Luna in principio mensis exigua est, ac deinde paulatim crescit, donec plena & perfecta fit: Ita Ecclesia in principio sui ortus exiguum terræ locum occupabat, ac postea ita creuit, vt tandem toto terrarum orbe diffunderetur. Sic Augustinus in Psalm. 103. circa illum versiculum, *Fecit Lunam in tempora*, vbi ait: *Intelligimus spiritualiter Ecclesiam crescentem de minimo, &c. Quando obscura erat Ecclesia? quando nondum apparebat, &c. Modò quàm cæcus est qui plena Luna errat?*

54. Secundò, Sicut Luna accipit lumen corporale à Sole, ita Ecclesia accipit lumen fidei ac sanctitatis à Christo. Sic idem Augustinus in Psalm. 10. *Luna*, inquit, *intelligitur Ecclesia, quòd suum lumen non habeat, sed ab vnigenito Dei Filio, qui multis locis in sanctis Scripturis allegoricè Sol appellatus est, illustratur.* Et Philo Episcopus Carpatius in Cantica Canticorum: *Lunæ comparatur Ecclesia, propterea quod quidquid habet diuini luminis, id à iustitiæ Sole illo immobili atque diuino accipit.*

55. Tertiò, Sicut Luna mutationi obnoxia est, ita etiam Ecclesia in hac vita. Nam aliquando fruitur pace, aliquando patitur persecutiones. Nunquam tamen deficit. Sic Ambrosius lib. 4. Hexameron, cap. 2. *Ecclesia, tempora sua habet persecutionis & pacis. Nam videtur sicut Luna deficere, sed non deficit. Obumbrari potest, deficere non potest.*

56. In his ergo consistit similitudo inter Lunam & Ecclesiam, non item in defectione. Nam Ecclesia nunquam deficit in fide: semper firma, stabilis ac immobilis est. Et ex hac parte, non Lunam, sed terram imitatu, iuxta illud Gregorij Magni in Psalm. 5. pœnitentialem: *Ecclesia dicta est terra, quia in soliditate fidei perpetua firmitate immobiliter perseuerat.*

57. Miror verò aduersarios, cur hanc vnam similitudinem allegant in præiudicium Ecclesiæ, cùm sint multæ aliæ, quæ in fauorem & commendationem illius allegari poterant. Nam in Scripturis & Patribus, Ecclesia non solùm Luna per allegoriam vocata est, sed etiam Sol, Hortus conclusus, Fons signatus, Paradisus, Columba speciosa, Ciuitas Dei, Terra viuentium, Mulier amicta sole, Regina in vestitu deaurato. Quæ omnia honorifica sunt. Si essent boni Ecclesiæ filij, meritò hos titulos suæ matri tribuerent, & ab omni calumniandi studio abstinerent. Nunc, quia secus faciunt, inter eos computari debent, de quibus scriptum est, Isaiæ 1. 2. *Filios enutriui & exaltaui: ipsi autem spreuerunt me.*

CONCLVSIO V.

Visibilis Christi Ecclesia, de qua hactenus dictum est, non est alia quàm Romana, seu Pontificia toto orbe diffusa.

58. Hic notandum est, Ecclesiam Romanam dupliciter sumi posse. 1. Pro illa sola Ecclesia particulari, quæ olim Romæ fuit, & nunc est. 2. Pro collectione omnium fidelium, qui toto orbe dispersi, adhærebant olim Romano Pontifici, & nunc etiam adhærent. Et hoc posteriori sensu habet varia nomina. 1. Dicitur Catholica seu vniuersalis, quia toto orbe diffusa. 2. Pontificia, quia Pontifici subiecta. 3. Romana, à nobiliori sui parte.

59. Igitur in hac conclusione loquimur de Romana Ecclesia posteriori modo sumpta: & asserimus eam esse verã Christi Ecclesiam, cuius proprietates hactenus explicatæ sunt. Quod sic ostẽdo. Visibilis Christi Ecclesia non potest deficere aut errare in fide, vt probatum est: Ergo à tempore Apostolorum ad nos vsque semper mansit visibilis Christi Ecclesia sine vlla interruptione, aut errore: At nulla alia visibilis, præter Romanam seu Pontificiam, mansit sine vlla interruptione & errore: Ergo sola Rom. seu Pont. est visibilis Christi Ecclesia. Minorem probo inductione, quia Iudaïca abrogata & repudiata est per mortem Christi. Turcica seu Mahumetana non semper fuit. Caluiniana & Lutherana, quam Reformatam vocant, noua est. Cœpit enim cum ipsa reformatione (à quo nomẽ habet) quæ à Luthero & Caluino, vt ipsorum asseclæ dicunt, facta est. Sola Pontificia hucusque perseuerauit. Quid hic respondebunt aduersarij? An putant aliam, præter Pontificiam, visibiliter & sine errore semper exstitisse? Si putant, dicant, obsecro, quæ illa sit: quo nomine appelletur? quas mundi partes occupauerit, & adhuc occupet? quos Pastores & Episcopos habuerit, & adhuc habeat? Qui Reges & Imperatores illi adhæserint, & adhuc adhæreant? Qui hæretici ab illa damnati? quæ Academiæ confirmatæ? quæ tẽpla & monasteria erecta? Hic non euadent, sat scio.

60. Non desunt tamen, qui oppressi hoc argumento, fingant Ecclesiam quandam in cunis iacentem & vagientem, quæ nec fari possit, nec fidem profiteri. Aiunt enim Ecclesiam Christi aliquot sæculis tam fuisse corruptam ac vitiatam, vt nulli in ea fuerint veri fideles, nisi infantes baptizati. Et sine dubio intelligunt Ecclesiam Rom. seu Pontif. quam putant superioribus sæculis penitus defecisse, nisi quod soli infantes legitimè in ea baptizati, tanquam vera ipsius membra permanserint. Miserum perfugium, & ipsis aduersariis perniciosum. Nã ipsi passim docent, duas esse notas Ecclesiæ, nempe sinceram prædicationem Euangelij, & legitimam Sacramentorum administrationem, ex quibus vera Christi Ecclesia dignosci debeat, & sine quibus consistere non possit, vt videre est in Confess. Augustana, art. 7. & in Apologia eiusdem, & in Caluino l. 4. Instit. ca. 1. §. 9. 10. & 11. At hæ duæ notæ non conueniunt Ecclesiæ, in qua soli infantes baptizati sunt, quia soli infantes nec possunt sincere prædicare Euangelium, nec legitime administrare Sacramenta: Ergo Ecclesia, in qua soli infantes sunt non est vera Christi Ecclesia.

61. Alij habent aliud refugium. Aiunt semper in Ecclesia fuisse vnum aut alterum cordatum virum, qui Papæ contradixerit, cuiusmodi diuersis temporibus fuerũt Ioan. Wiclef, Ioan. Hus, Lutherus, Caluinus. Æque ineptè. Nam primò, dicant mihi quis fuerit ille vnus, vel qui duo cordati viri, qui ante Wicleffum per singula superiora sæcula Papæ contradixerint? Si nesciunt, quare temerè affirmant? Si sciunt, edicant eorum nomina, locum habitationis, & cæteras circumstantias? Non poterunt. Secundò, Ecclesia Christi non est deterioris conditionis, quàm fuerit Synagoga Iudæorum, cùm Ecclesia sit domina, Synagoga ancilla (ad Gal. 4. 22.) At Synagoga nunquam fuit tam deserta, vt duo tantùm viri in ea reperirentur. Imò, tempore Heliæ, cùm putabatur desertissima, septem millia virorũ in ea reperta sunt. (Rom. 9. 4.) Cur ergo aduersarij fingunt Ecclesiã Christi fuisse aliquando tam desertã, vt duo tantùm viri in ea reperti fuerint? Quod manifeste repugnat Scripturæ, quæ apud Isaiam testatur Ecclesiam Christi multò fœcundiorẽ & ampliorem fore quàm fuerit Synagoga (Isa. 5. 4. 1.) Tertiò, Donatistæ plus tribuebant Ecclesiæ, quàm hi faciunt. Nam illi, tametsi dicerent Ecclesiam toto orbe periisse, & in sola Africa remãsisse, non tamen ausi sunt asserere quod hi asserunt, remansisse aliquando in duobus tantum viris, qui Papæ contradixerint. Si ergo illi, qui melius sentiebant de Ecclesia, quàm hi nostri aduersarij sentiunt, nihilominus ab Augustino, & aliis Patribus damnati sunt tanquam hæretici, quid de his nostris fieri oportere existimandum est?

Epilogus huius capitis.

62. Ex iis quæ hoc toto cap. dicta sunt; magnam consolationẽ & securitatem percipiunt Catholici in negotio fidei ac religionis: Aduersarij è contrario confusionem & diffidentiam. Nam Catholici, vt suprà dixi, cum August. sequuntur hanc certam ac fixam regulam; *Tota Ecclesia non potest errare in fide.* Ex qua tria inferunt. Primò, Ecclesiam Romanam, quàm aduersarij concedunt primis trecentis aut quadringentis annis fuisse veram Christi Ecclesiam, hactenus non errasse in fide. Secundò, tutos ac securos se esse in fide, quamdiu publicè profitentur id, quod Ecclesia Rom. toto orbe diffusa publicè profitetur. Tertiò, se in defensione Romanæ Ecclesiæ similes esse probis filiis, qui matri suæ honorem deferunt, & subsidium præstant.

63. Aduersarij tenent contrariã hanc regulã: *Tota Ecclesia potest errare in fide.* Ex qua sequitur totã ipsorũ Ecclesiam errare posse, ideóq; neminem apud eos securũ ac tutum esse de sua fide. Vel enim sequuntur Ecclesiã suam, vel ab ea dissentiunt. Si illam sequuntur, nihil certi habẽt, si ipsa errare potest. Si ab ea dissentiunt, magis perplexi sunt, quia si tota ipsorum Ecclesia errare potest, multo magis singuli ipsorum possunt.

64. Quod magis confirmo ex duobus principiis quæ ipsi statuunt. Vnum est, Pontificiam Ecclesiam non subito, sed sensim defecisse à fide, ac tandem omni fide abiecta, adulteram factam esse. Alterum, defectionem illam initio fuisse latentem & occultam, adeo vt nec locus, nec tempus, nec aliæ circunstantiæ illius certò designari potuerint. Tandem tamen post aliquot sæcula à Luthero & Caluino publicè fuisse notatam & deprehensam.

Ex vtroque sic concludo. Quod contingit Ecclesiæ Pontificiæ, potest etiam contingere Ecclesiæ Reformatæ: At Pontificia, vt aduersarij dicunt, sensim, latenter, & occulte defecit à fide, nobis non aduertentibus: Ergo etiam Reformata potest sensim, latenter & occulte deficere, ipsis non aduertentibus. Quid si ergo iam defecerit, & ipsi non aduerterint? Imò, quomodo possunt aduertere, si defectio latens & occulta est? Manent ergo incerti de sua fide & Ecclesia.

65. Hic plane constricti sunt. Nec video quid possit responderi. Nam quod aliqui dicunt, Ecclesiam non posse errare, vel deficere à fide, quamdiu sequitur verbum Dei, frustra est. Primò, quia argumentum, quòd iam posui, repetam hoc modo: Quidquid contingit Ecclesiæ Pontificiæ, potest etiam contingere Ecclesiæ Reformatæ: At Pontificia, vt ipsi volunt, sensim latẽter & occulte deseruit verbum Dei, nobis non aduer-

tentibus: Ergo etiam Reformata potest sensim, latenter & occulte deserere verbum Dei, ipsis non aduertentibus. Quid si ergo iam deseruerit, & ipsi non aduerterint? Nunquam elabentur ex hoc labyrintho. Semper manebunt dubij & incerti de sua fide, nisi nobiscum asserant totam Ecclesiam errare aut deficere non posse.

66. Deinde, vnde constabit aduersariis, an nostra, vel ipsorum ecclesia sequatur verbum Dei, necne? Nos nostram defendimus, illi suam. Quis decidet hanc litem? Designent ipsi infallibilem Iudicem, qui sententiam ferat. Non possunt. Vel enim designabunt ipsum verbum Dei, vel Ecclesiam, vel singulos qui sunt in Ecclesia, vel aliquos ex illis. Ac primò, si designent verbum Dei, nos vicimus. Nam verbum Dei expresse asserit, Ecclesiam esse columnam veritatis, quam nullæ inferorum vires euersuræ sint. Idem nos asserimus. Si ergo, hoc Iudice, causa definienda est, victoria nostra est. Si autem designent Ecclesiam, cōtra se faciunt. Vel enim sententia Ecclesiæ infallibilis est, vel falli potest. Si infallibilis est, errant ipsi, qui dicunt errare posse. Si falli potest, iterum errant, quia cùm debeant assignare infallibilem Iudicem, designant Ecclesiam, quàm aiunt falli & errare posse. Denique si designent vel singulos, vel aliquos eorum, qui in Ecclesia sunt, magis decipiunt. Si enim tota Ecclesia errare potest, quanto magis singuli, qui in Ecclesia sunt, errare possunt?

67 Forte dicturi sunt duplicem esse Ecclesiam: vnam visibilem, in qua boni & mali & permixti: alteram inuisibilem in qua soli prædestinati sunt. Totam visibilem, errare posse, non item inuisibilem. Sed hoc etiam frustrà. Imò qui hoc dicunt, secū ipsi pugnant. Nam omnes prædestinati, quos aiunt esse in Ecclesia inuisibili, sunt etiam in Ecclesia visibili: Ergo si tota visibilis errare potest, omnes etiā prædestinati errare possunt: At, si hi non possunt, nec tota Ecclesia visibilis potest. Quod autem prædestinati omnes sint in Ecclesia visibili, ne aduersarij quidē negare possunt. Et ratio manifesta est, quia nullus saluatur extra Ecclesiam visibilem, vt concl. 4. ex illorum concessione probatum est: At omnes prædestinati saluantur: Ergo nullus prædestinatus est extra Ecclesiam visibilem.

68. Ex dictis colligo duplex dilemma in aduersarios. Vnum est, Vel tota Ecclesia visibilis errauit in fide ante ortum Lutheri, vel non errauit. Si tota errauit, omnes & singulos Christianos errasse necesse est, etiam prædestinatos. Nulla igitur tunc erat fides in terris. Vnde igitur Lutherus eam accepit? Si non errauit, cur aduersarij fingunt errasse? cur eam, vt errantem deserunt?

69. Alterum: Vel tota Ecclesia reformata, in qua Lutherani & Caluinistæ sunt, potest errare in fide, ipsis non aduertentibus, vel non potest. Si non potest, quomodo Pontificia potuit? Si potest, quid si iam erret, & ipsi non aduertant? Repeto quod suprà dixi, semper dubios & incertos fore, quamdiu sentiunt Ecclesiam errare posse. Deponant hunc errorem, & id sentiant de Matre Ecclesia, quod maiores nostri senserunt. Sic futurum est, vt amplius non errent.

CAPVT VI.

De motiuis, quæ inducunt hominem ad credendum.

1. MOtiua quæ inducunt hominem ad credendū, & prudenter suadent fidem Christianam ac Catholicam amplectendam esse, sunt fere huiusmodi. 1. Miracula, quę fiunt in confirmationem fidei. 2. Consensus populorum & gentium. 3. Consonantia fidei nostræ cum lumine naturali. 4. Sanctitas eorum, qui viuunt iuxta doctrinam fidei. 5. Cōstantia Martyrum qui pro fide suum sanguinem profuderunt. 6. Pœna eorum, qui oppugnant fidem Christianam. 7. Efficacia prædicationis Euangelij, cuius effectus est mutatio vitæ in melius. 8. Veritas vaticiniorum veteris ac noui Testamenti. 9. Analogia, consensus, & conspiratio veteris ac noui Testamenti. Et alia plura, quæ fuse persequitur Valentia tomo. 3. disp. quæst. 1. punct. 4. & Lessius in consultatione: *Quæ fides & religio sit capessenda.*

2. Hæc & similia motiua, quoad vsum & praxim triplicia sunt. Nam quædam ex illis mouent Iudæos & Gentiles, vt fiant Christiani: quædam Catholicos, vt maneant in fide Catholica: quædam hæreticos, vt redeant ad fidem Catoolicam. De motiuis primi generis scribit Lactantius, Iustinus Martyr, Tertullianus, Chrysostomus, & alij plures apud Valentiam loco citato.

3. De motiuis secundi generis scribit Augustinus lib. contra epist. Manichæi, quam fundamenti vocant, ca. 4. his verbis: *Multa sunt alia, quæ in Ecclesiæ Catholicæ gremio me iustißimè teneant. Tenet consensio populorum atque gētium; tenet authoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata: tenet ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oues suas post resurrectionē Dominus cōmendauit vsque ad præsentem Episcopatū successio Sacerdotū: tenet postremò ipsum Catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sic ista Ecclesia sola obtinuit, vt cùm omnes hæretici se Catholicos dici velint: quærenti tamen peregrino alicui, vbi ad Catholicam conueniatur, nullus hæreticorum vel basilicam suam, vel domum audeat ostendere. Ista ergo tot & tanta Christiani nominis charißima vincula rectè hominem tenent credentem in Catholica Ecclesia etiamsi propter nostræ intelligentiæ tarditatem, vel vitæ meritum, veritas nondum se apertißimè ostendat. Apud vos autem, vbi nihil horum est quod me inuitet ac teneat, sola personat veritatis pollicitatio.*

4. Motiua tertij generis, quæ meritò suadere debeant Lutheranis & Caluinistis, vt redeant ad fidem & Ecclesiam Catholicam, quam deseruerunt, sic proponi possunt.

Primò, quòd Catholica Religio & nomine doctrinâ sit antiquissima.

Secundò, quòd maiores nostri, qui ante Lutherum & Caluinum vixerunt, in ea nutriti & educati sint; quos damnare impium est.

Tertiò, quòd eandem sanctissimi viri, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Damascenus, Bernardus, alij complures in suis scriptis palam professi sint.

Quartò, quòd in Catholica Eccles. perseueret legitima & nunquam interrupta successio Sacerdotum & Episcop. à temporibus Apostolorum ad nos vsque.

Quintò, quòd in ea maneat virtus miraculorum, & quotidie fiant multa miracula Laurenti in Italia, Sichemij & Halleti in Brabantia, Dettelbachij in Franconia, & alibi.

Sextò, quòd à Catholicis erecta & fundata sint Templa, Monasteria, Hospitalia, Academiæ: quæ omnia antiquæ & sinceræ pietatis monumenta sunt.

Septimò, quòd maiores nostri, qui ista ad Dei honorem fundarunt & erexerunt, omni bonorum temporalium affluentia ditati fuerint. Et è contrario, quòd Lutherani & Caluinistæ qui illa destruunt, vel in proprios vsus conuertunt, prope ad inopiam, iusta Dei vltione, redigantur eóque minus possideant, quo rapaciores sunt.

Octauò, quòd Catholici, quamuis toto orbe longe latéque diffusi, seruent tamen constantem inter se vnitatem: Et cum Romano Pontifice, Christi Vicario, quem communem Pastorem agnoscunt, mirificè conspirent ac consentiant.

Nonò, quòd apud Catholicos vigeant orationes, ieiunia, & alia pietatis opera, quæ in Euangelio commendantur.

Decimò, quòd ope ac studio Catholicorum infiniti propè gentiles in India, China, Iaponia, & aliis locis, ad Christi fidem conuertantur: Quod sine speciali Dei auxilio & fauore fieri non posse certum est.

5. Et hæc quidem motiua desumpta sunt ex parte Catholicorum. Nec pauciora ex parte Lutheranorum & Caluinistarum desumi possunt. Sufficiant tamen hæc duo.

Primò, quòd doctrina fidei, quam ipsi profitentur, sit noua: & quod ante Lutherum & Caluinum nulli fuerint Christiani, qui per omnia docuerint, sicut Lutherus & Caluinus docent. Propria Lutheri dogmata sunt hæc tria, 1. Humanitatem Christi esse vbique. 2. Infantes habere propriam fidem actualem, dum baptizantur. 3. In Eucharistia manere substantiam panis & vini cum substantia Corporis & Sanguinis Christi. Quis vnquam ante Lutherum hæc tria simul professus est? Nullus, nullus. Similiter Caluini dogmata sunt hæc. 1. Deum esse authorem peccati. 2. Deū ab æterno prædestinasse certos homines ad damnationem, sine vlla ipsorum culpa. 3. Christum non esse mortuum pro omnibus. 4. Christi Corpus non esse præsens in Eucharistia. 5. Filios fidelium saluari sine baptismo. Hic etiam nemo produci potest ex tota antiquitate, qui ista simul docuerit, aut professus sit.

6. Secundò, quod illorum doctrina non tantùm sit noua, sed etiam impia, blasphema, & Christianæ sanctitati penitus contraria. Nam Lutherus & Caluinus (præter ea, quæ iam recensui, & partim vni, partim alteri propria sunt) docent alia tria in quibus conueniunt. 1. hominem non habere liberum arbitrium. 2. præcepta Decalogi esse impossibilia. 3. bona opera nullius esse meriti ac valoris apud Deum, sed solam fidem sufficere. At hæc doctrina repugnat sanctitati, & præbet occasionem liberè peccandi. Nam qui sibi persuadet hanc doctrinam veram esse, sic apud se ratiocinabitur. Primò, si non habeo liberum arbitrium nec in mea potestate est bene vel male agere (quod Lutherus & Caluinus docent) cur sollicitus sim vt bene agam? aut perplexus ne peccem? Frustra est. Secundò, si præcepta Dei impossibilia sunt, inanis est de eorum obseruatione conatus & cogitatio. Quis enim, nisi fatuus sit, rem aliquam quam impossibilem iudicat, aggredi velit? Tertiò, si bona opera nihil valent coram Deo, quid necesse est bene agere? Et si sola fides sufficit ad salutem, reliqua omnia superflua sunt.

7. Quis iam locus sanctitati sit, si hanc doctrinam amplectamur: Omnino nullus. Quod ipsi quoque aduersarij de se fatentur. Audiamus ipsorum testimonia. Lutherus in Postilla domestica Ienæ impressa, concione. 2. Dominicæ primæ Aduentus: *Mundus*, inquit, *ex hac doctrina quotidie redditur deterior. Iam homines singuli septenis diabolis obsidentur, cùm antea tantum vnico obsessi fuissent. Diabolus iam cateruatim in homines ingreditur, vt nunc in tam splendida Euangelij luce sint auariores, callidiores, iniustiores, crudeliores, proteruiores, quàm prius in Papatu fuerant.* Nimirum, is noui Euangelij fructus est.

8. Similiter Caluinus in cap. vndecimum Danielis, versu 34. *In exiguo illorum numero, qui se ab idololatriis Papatus subduxerunt, maior pars plena est perfidia & dolis. Præclarum quidem zelum simulant: si tamen intus excutias, reperies plenos esse fraudibus.* Et in comment. 1. Petri 1. 2. *Vix eorum decimus quisque est, qui alio fine Euangelio nomen dederit, quàm vt solutius in omnem lasciuiam difflueret.* Hoc enim permittit Euangelium Caluini.

9. Et Andreas Masculus in libr. de nouissimo die: *Quòd si fateri veritatem volumus, tum hoc de nobis Euangelicis testari cogimur, magis quàm nos, scortationibus, vsuris, circumuentionibus, fraudibúsque deditos, in tota iam mundo nusquam inueniri.* Hæc sufficiant hoc loco de Motiuis. Vide plura, cap. 8. quæst. 8.

CAPVT VII.

De Iudice controuersiarum circa Articulos Fidei.

1. ADuersarij fere docent, solam Scripturam normam & Iudicem omnium controuersiarum fidei ac religionis: Et ex ea sola, seclusis Traditionibus, & authoritate Ecclesiæ, controuersias omnes finiri ac decidi posse, Quod probant tripliciter.

2. Primò, Quia Deus in veteri Testamento remittit Iudæos ad solam scripturam, tanquam ad Iudicem, Isaiæ. 8. 20. *Ad legem & testimoniū.* Idem facit Christus in nouo, Ioa. 5. 39. *Scrutamini Scripturas.* Et hoc fecerunt Beroënses, de quibus scriptum est, Act. 17. 11. *Quotidie scrutantes Scripturas, si hæc ita se haberent.*

3. Secundò, Deus mandat vt nihil addatur ad scripturam, Deut. 4. 2. *Non addetis ad verbum quod vobis loquor.* Et Christus damnat omnes traditiones, & sola scriptura vult nos esse contentos. Matth. 15. 6. *Irritum fecistis mandatum Dei propter Traditionem vestram.*

4. Tertiò, Apostolus ait scripturam per se sufficere, 2. Tim. 3. 6. *Omnis Scriptura diuinitus inspirata vtilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, &c.* Hoc argumentum, sicut & præcedens, solutum est, cap. 2. de Traditionibus. De primo postea videbimus.

5. Catholici distinguunt inter Iudicem & Normam. Iudicem vocant, qui fert sententiam inter partes litigantes. Normam, secundum quam fertur sententia à Iudice. Posita hac distinctione, tria docent. 1. Ecclesiam esse Iudicem controuersiarum. 2. Normam, quam sequitur Ecclesia in ferenda sententia, non esse solam scripturam, sed scripturam & traditionem simul. 3. Ecclesiam, iuxta hanc normam, dupliciter sententiam pronunciare posse: vel per Pontificem, qui est Pastor Ecclesiæ: vel per Concilia à Pontifice approbata quæ repræsentant Ecclesiam. Et vtroque modo sententiam esse infallibilem.

6. Ad hanc sententiam confirmandam, & priorem refellendam, vtar sex argumentis, quibus clarè demonstrabo solam scripturam controuersiarum Iudicem esse non posse. Primum sumetur ex officio Iudicis, quod scripturæ non competit. 2. ex parte ipsius scripturæ, in qua duo spectāda sunt, Litera, & sensus. Litera occidit, teste Apostolo. Sensus sæpe obscurus est, vt alio Iudice ac interprete opus sit. 3. ex parte cōtrouersiarum, de quarum Iudice quæstio est. Nam aliquæ controuersiæ sunt, quæ ex scriptura dirimi non possunt, cùm nulla de iis in scriptura fiat mentio. 4. ex vsu & praxi veteris Testamenti, vbi non Scriptura sed Pontifex pro Iudice agnoscebatur. 5. ex simili vsu & praxi noui Testamenti. 6. ex analogia Iudicis cōtrouersiarum ciuilium & politicarum. Nam Iudex eiusmodi controuersiarum non est lex scripta, sed Princeps, aut Consistorium Principis.

7. Deinde examinabo testimonia Scripturæ in primo aduersariorum argumento contra nos allata. (Reliqua cap. 2. examinata sunt.) Ex quorum discussione constabit, primum nihil ad rem facere: Alterum nobis potius quàm aduersariis patrocinari: Tertium non intelligi ab ipsis, sicut nec cætera.

secundum literam explicabant verba Christi, Ioan. 14. 28. *Pater maior me est*, id est, absolutè maior. At Ecclesiæ sensus est, Christum secundum humanitatem esse minorem Deo Patre: secundū diuinitatem, æqualem. Et priori modo intelligendum esse illud: *Pater maior me est*. Posteriori illud, *Ego & Pater vnum sumus*. Et sic omnia optimè cohærere. Vide Athanasium orat. 2. contra Arianos, Hilarium lib. 5. & 11. de Trinitate, Augustinum lib. 3. contra Maximinum, cap. 24. & 25. & lib. de Trinitate, cap. 7.

17. Macedoniani negabant Spiritum sanctum esse Deum. Ex quo principio? Ex litera occidente. Nam secundum literam accipiebant illud Apostoli. 1. Corinth. 2. 10. *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Vnde sic concludebant. Qui scrutatur, quærit: qui quærit, dubitat: qui dubitat, ignorat: qui ignorat, Deus non est: Ergo Spiritus sanctus non est Deus. At Ecclesia locum illum sic interpretatur: *Spiritus omnia scrutatur*, id est, omnia penetrat & comprehendit. Quo sensu dicitur etiam Deus Pater omnia scrutari. 1. Paralip. 28. 9. *Omnia corda scrutatur Deus*. Et Psal. 7. 10. *Scrutans corda & renes Deus*. Et Ierem. 17. 10. *Ego Dominus scrutans corda*. Vide Theodoretum, Theophylactum, D. Thomam, & alios in commentario illius loci.

18. Manichæi asserebant vetus Testamentum nouo contrarium esse. Quare? quia rem totam æstimabant secundum externam literam, quam si spectes, alterum alteri videtur repugnare. Nam vetus dicit, Deū creasse omnia. (Gen. 1. 1.) Nouum dicit, Verbum creasse omnia. (Ioan. 1. 3.) Rursum, vetus dicit, *hominem factum esse ad imaginem Dei*. (Genes. 1. 27.) Nouum dicit, hominem esse ex diabolo (Ioan. 8. 44.) Item, vetus dicit Deum die septimo quieuisse ab omni opere. (Genes. 2. 2.) Nouum dicit: *Deum vsq; modo operari*. (Ioā. 5. 17.) Contra hos agit D. Augustinus in libro contra Adimantum Manichæi discipulum, & ex sensu Catholicæ Ecclesiæ, conciliat inter se loca, quæ secundum literam videntur sibi aduersari. Non enim repugnat Deum fecisse omnia; & tamen fecisse per verbum, veluti per suam artem seu ideam. Nec repugnat, hominem factum esse ad imaginem Dei, quoad naturam: & tamen esse ex diabolo, quoad malitiam. Denique non repugnat, Deum quieuisse die septimo ab opere creationis mundi; & tamen semper operari in gubernando & conseruando mundo.

19. Pelagiani negabant peccatum originale, asserentes peccatum Adami nocuisse ipsi soli, non autem posteris. Ex quo fundamento? Ex litera occidente, quia scriptum est. Ezech. 18. 20. *Filius non portabit iniquitatem patris*. At sensus illius loci, secundum mentem Ecclesiæ Catholicæ est hic; Filius, qui non est particeps peccati patris, non portabit iniquitatem patris: si autem particeps est, portabit. (Vide Augustinum in lib. post collationem, c. 7.) Nunc autem constat, posteros fuisse participes peccati primi parentis, iuxta illud. Rom. 5. 12. *In quo omnes peccauerunt*. Sed quomodo peccarunt omnes in Adamo? Hoc alibi explicandum est. Hic obiter dico, omnes in eo peccasse, quia Deus iniit pactum cum Adamo, tanquam cum capite & communi radice, seu principio totius posteritatis, vt si ipse seruaret præceptum de non gustando fructu prohibito, tam ipse, quàm posteri manerent in Paradiso: si non seruaret, tam ipse, quàm posteri essent rei, ac veluti transgressores ex Paradiso eiicerentur, Quod & factum est.

20. Fuerunt etiam antiquiores hæretici, qui negabāt carnis resurrectionem, quia scriptum est. Ioan. 6. 63. *Spiritus est, qui viuificat: caro non prodest quicquam*. Ex quo loco secundum externam literam intellecto, sic argumentabantur: Quorsum caro, si nihil prodest, esset resurrectura? Refert Tertullianus in lib. de Resurrectione carnis, cap. 37. Ex eodem loco Caluinistæ faciunt hanc similem consequentiam: Quorsum Christus daret nobis suam carnem in Sacramento Eucharistiæ, si nihil prodest? Vtrique decepti sunt ex litera occidente. Alioqui liceret etiam concludere hoc modo: Si caro non prodest quicquam, cur Christus eam assumpsit? cur Verbum caro factum est? cur pro nobis cruci eam affixit? Certè non fecit hæc frustrà. Vide Maldonatum in cap. 6. Ioannis.

21. Atque hæc sufficiant de priore parte Argumenti, in qua, tum authoritate Apostoli, tum variis exemplis demonstratum est, scripturam, si literam externam spectemus, non posse esse infallibilem Iudicem controuersiarum, quia litera occidit, & varios errores ac hæreses parit.

22. Altera pars est, Nec scripturam, si sensum spectemus, posse esse Iudicem. Quam sic probo. Scriptura, quoad verum & legitimum sensum, sæpè est obscura & difficilis intellectu: Ac proinde, sæpè oritur cōtrouersia de verò & de legitimo ipsius sensu. Omnis autem controuersia requirit aliquem Iudicem. Debet ergo aliquis esse Iudex, qui definiat, hunc esse legitimum sensum, illum non esse. At hic Iudex non potest esse ipsa scriptura: de cuius mente & sententia, controuersia mouetur: Ergo aliquis alius distinctus à scriptura.

23. In hoc discursu sunt tria principia. Primum est, scripturam quoad sensum, sæpè esse obscuram & difficilem intellectu. Hoc fusè probatum est cap. 3. quæ. 7. Alterum, ex hac obscuritate necessario nasci multas controuersias. Hoc non indiget alia probatione, quàm quotidiana experientia. Constat enim, omnibus sæculis, à tempore Apostolorum, ad nos vsque, semper ortas fuisse aliquas controuersias de legitimo scripturæ sensu. Et vt taccam de iis, quæ tempore Arij, Macedonij, Donati, & aliorum veterum hæreticorum excitatæ sunt, certè nostro hoc tempore, propè infinitæ occurrunt, de quibus in progressu videbimus. Tertium est, Iudicem harum controuersiarum non posse esse scripturam. Quod probo duplici argumento.

24. Primum sumitur ex dictis, in hunc modum. Iudex debet clarè pronunciare sententiam, vt ab vtraque parte litigante intelligi possit, alioqui frustra illam pronunciaret: At Scriptura, quando sensus ipsius obscurus est, nō potest clarè pronunciare sententiam, vt ab vtraque parte litigante intelligi possit. Si enim in tali casu clarè pronunciaret sententiā, iam sensus ipsius non esset obscurus, sed clarus, quod est cōtra suppositionem. Ergo in tali casu non potest esse Iudex.

25. Dices, Tametsi sensus scripturæ in vno loco aliquando obscurus sit, tamen in alio potest esse clarus, ac proinde scriptura per illum locum, qui clarus est, potest ferre sententiam de alio, qui obscurus est. Resp. Hoc quidem obtendunt aduersarij: sed frustra. Nam primo, si ita est, cur ipsi per hanc viam non finiunt controuersias, quas inter se habent? Cur, inquam, Lutherani & Caluinistæ, cùm altercantur de aliquo scripturæ loco, qui obscurus est, non recurrunt ad alium, qui clarus est? Aut si id faciunt, cur nullus altercandi apud illos est finis? Hic hærent.

26. Deinde aliud est, verba scripturę esse clara, aliud, sensum scripturæ esse clarum. Nam claritas verborū pendet ex cognitione Grammaticæ: claritas autem sensus, ex intentione & consilio Spiritus sancti: Ergo in tali casu, verba scripturæ poterunt esse clara, non tamen sensus verborum, qui à Spiritu sancto intenditur, erit clarus.

27. Hoc ostendam in exemplo. Verba Christi in Euangelio sunt hæc: *Hoc est corpus meum: Hic est Sanguis meus.* Quæ verba, si natiuam illorum significationem spectes, sunt clara & perspicua; & ab omnibus, non modo Christianis, sed etiam Iudæis, Turcis, & Ethnicis intelligi possunt. At de sensu illorum, qui à Spiritu sancto intentus est, infinitæ propè apud Christianos controuersiæ sunt.

28. Simile est de illis verbis apud Ioannem: *Maria Magdalena venit ad monumentum, cum adhuc tenebræ essent,* Itemque de illis apud Marcum: *Venit ad monumentum orto iam sole.* Quid clarius & rotundius dici potuit? Et tamen, quia priora videntur pugnare cum posterioribus, meritò dubitari solet, quis germanus illorum sensus sit, & quomodo conciliari inter se possint ac debeant.

29. Addo, non raro etiam fieri vt idem locus scripturæ, quem vna pars litigantium putat clarum & perspicuum esse, ab altera censeatur esse obscurus ac intricatus. Quid in tali casu facto opus est? Aut quis Iudex adhibendus? Scriptura certè pro Iudice adhiberi non potest. Nam de illius sensu ex sententia cōtrouersia est, cùm alij claram, alij obscuram esse contendant: Et ab aliis in hanc, ab aliis in aliam partem distrahatur. Quid ergo consilij? sine dubio, alius Iudex quærendus est. Verbi gratia.

30. Lis inter nos & Caluinistas est de vero ac locali descensu Christi ad inferos, quem illi negant, nos astruimus. Et vtimur duplici testimonio. Altero ex Symbolo fidei. *Descendit ad inferos.* Altero ex c. 2. Act. v. 27. *Non derelinques animam meam in inferno.* Vtrumque dicimus clarum & perspicuum esse. Caluinistæ de vtroque negant; & obscurissima sua interpretatione, vtrumque faciunt obscurissimum. Ac prius quidem interpretantur hoc sensu: *Descendit ad inferos*, id est, pertulit in cruce diros cruciatus damnati ac perditi hominis, vt coactus fuerit, vrgente angustia, exclamare: *Deus meus, vt quid dereliquisti me?* (ita Caluinus, lib. 2. Instit. cap. 16. §. 10. & 11. & Catechismus Heidelbergensis, q. 44.) Posterius autem hoc sensu: *Non derelinques animam meam in inferno*, id est: Non derelinques cadauer meum in sepulchro. (Ita Beza in commentario illius loci.)

31. Quid hic agendum? Aut quem Iudicem compellabimus? Si scripturam consulimus, nihil aliud ipsa dicet, quàm quod antea dixit? Nullum iota, nullum apicem additura est. De eo autem, quod antea dixit, controuersia est: Ergo per id, quod antea dixit, controuersia finiri non potest. Si ergo post ortam controuersiam, scriptura nihil noui dicit, sed manet in antiquis terminis, certè per illam finiri lis non potest: sed necesse est vel alium Iudicem adire, vel alteram partem litigantem sponte cedere, vel denique vtramque in lite perseuerare.

32. Posterius argumentū. Multa sunt testimonia scripturæ, quorum verus ac legitimus sensus haberi non potest, nisi ex Traditione & authoritate Ecclesiæ (vt probatum est, cap 4. §. 22. & 23.) Ergo si oriatur controuersia circa eiusmodi testimonia, sola scriptura non potest esse iudex, sed oportebit confugere ad Traditionem & authoritatem Ecclesiæ. v. g. Christus dicit, Matth. 28. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* Sensus verus & legitimus est, quòd in Baptismo pronunciari debeant hæc verba: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti:* Et quòd Baptismus sine tali verborum pronunciatione non sit validus, in hoc consentiunt nobiscum aduersarij. At si aliquis negaret hunc esse sensum, & contenderet non opus esse pronunciare hæc verba: *In nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti*, sed omnino sufficere, si quis inter baptizandum habeat internam voluntatem & intētionem baptizandi in nomine Sanctissimæ Trinitatis; quomodo illum confutaremus? An ex solis scripturæ verbis? Nihil minus. Nam illa verba, *Baptizantes eos in nomine Patris, &c.* non dicunt, vocalem Trinitatis inuocationē adhiberi oportere. Vnde ergo cōstat oportere? Ex praxi & Traditione Ecclesiæ. Si hanc respuis, non habebis vllum præsidium contra aduersarium, qui negaret vocalem prolationem necessariam esse.

33. Aliud exemplum. Christus dicit, Ioan. 3. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Hic locus, secundum verum & legitimum sensum intelligitur de necessitate Baptismi aquæ, vt nobiscum fatentur Lutherani. At Caluinistæ hoc negant. Quomodo ergo refelli poterunt à Lutheranis? Non certè ex verbis citatis. Nam tametsi nominetur ibi aqua: non tamen additur expressè, quod debeat intelligi de vera aqua. Nam & alibi nominatur ignis, vt Lucæ 3. 16. *Ipse vos baptizabit in Spiritu & igni:* & tamen non intelligitur verus ignis. Vnde ergo constabit, in priori loco, veram aquam intelligi oportere. Aut vnde Lutherani contra Caluinistas id probabunt? Non aliunde, quàm ex praxi & Traditione Ecclesiæ.

34. Aliud. Christus in vltima cœna non solùm instituit Eucharistiam, sed etiam lotionem pedum adhibuit. Et quidem in institutione Eucharistiæ dixit: *Comedite, Bibite.* In lotione autem pedum: *Et vos debetis alter alterius lauare pedes.* Hic aduersarij dicunt, priora verba continere præceptum, posteriora non item: Ac proinde fideles diuino præcepto obligari ad sumendam Euchar. sub vtraque specie: non tamen ad lotionem pedum. Nunc quæro, vnde hoc ipsis constet? aut quo prætextu existiment se teneri quidē ad sumptionem vtriusq; speciei, sed tamen liberos esse à lotione pedum. Non possunt prætexere scripturæ verba. Nam illa cōtrarium potius præ se ferunt. Hæc enim, *Comedite, Bibite*, non plus videntur significare, quàm si Pater-familias dicat suis hospitibus: Comedite, bibite, læti estote. At si Pater-familias ita loqueretur, non censeretur illos velle sub præcepto obligare. Cum ergo Christus eodem modo locutus sit, vnde constabit, eum voluisse nouo præcepto obligare omnes fideles ad vtramq; speciem? Hæc autem verba, *Vos debetis alter alterius lauare pedes*, videntur significare præceptum nō minus, quàm si Dominus dicat seruo, *Tu debes mensam parare:* Vnde igitur sciunt, se his verbis non obligari ad lauandos pedes, cùm tamen hæc verba obligationem præ se ferant? Ex sola praxi & Traditione Ecclesiæ. Nam Ecclesia nunquam vsurpauit hanc lotionem, tanquam necessariam, quod tamen fecisset, si diuino præcepto putasset se ad illam obligari.

35. Omitto similia exempla, quæ passim occurrunt. Et ex dictis concludo in hunc modum: Scriptura potest dupliciter spectari. 1. Quoad externam literam. 2. Quoad internum sensum, qui à Spiritu sancto intentus est. Neutro modo potest esse Iudex controuersiarum. Non priori, quia externa litera sæpè ducit nos in errorem. Nec posteriori quia sensus scripturæ sæpè obscurus & ambiguus est, ita vt opus sit alio Iudice, qui definiat hunc esse legitimum & à Spiritu sancto intentum: illum non esse. Atque hæc sufficiant de secundo argumento, quod ex parte scripturæ desumptum est.

TERTIVM ARGVMENTVM EX parte controuersiarum.

36. HOc Argumentum sic propono. Multæ sunt controuersiæ circa fidem & religionem, quarum vel nulla fit mētio in scriptura, vel certè nō suffi-

ciens ad hoc, vt scriptura de illis sententiam ferre possit. Ergo in iis dirimendis alius Iudex quærendus est. Eiusmodi autem controuersiæ sunt hæ.

37. Prima, An libri Tobiæ, Iudith, Sapientiæ, Ecclesiastici, & Machabæorũ, sint canonici & diuini, necne? Negãt Lutherani & Caluinistæ, Nos affirmamus. At quis erit Iudex, qui litem hanc dirimat? Scriptura esse non potest. Nec Lutherani & Caluinistæ, quod bene notandum est, ad scripturam prouocant, sed ad canonem & Traditionem Iudæorum. Aiunt libros istos in canone Hebræorum, qui exstat apud Hieronymum, non reperiri; ideóque pro canonicis ac diuinis haberi non posse. Fatentur igitur, alium in hac causa Iudicem quàm scripturam, esse oportere. Et quem illum? Traditionem Iudæorum. Mira res! Pluris Iudæos, quàm Christianos faciunt. Et cum ipsi Christiani esse velint, Christi & Apostolorum Traditionibus infestissimi sunt, & Iudæorum Traditionem in pretio habent. Cur nõ dicunt cum Augustino, lib. 18. de Ciuitate Dei, cap. 36. *Machabæorum libros, non Iudæi, sed Ecclesia pro canonicis habet*. Et cum Isidoro in libro proœmiorum de libris veteris ac noui Testamẽti: *Hebræi non recipiunt libros Tobiæ, Iudith, & Machabæorum; Ecclesia tamen eosdem inter canonicas scripturas enumerat*, Et ibidem: *Sapientia & Ecclesiasticus parem cum reliquis canonicis libris tenere noscuntur authoritatem.*

38. Secunda, Quot sint Sacramenta nouæ legis? Aduersarij dicunt esse duo, Baptismum & Eucharistiam; Catholici, septem. Quid autem Scriptura? Nihil de hoc numero definit; ac proinde Iudex in hac controuersia esse non potest. Vnde ergo Catholici habent septenarium, si ex Scriptura non habẽt? Ex Traditione & consensu Ecclesiæ. Vnde aduersarij binarium? hoc ipsi viderint. Certè ex scriptura non habent. Aut si putant se habere, speciatim præstent hæc tria. Primò, ostendant ex scriptura, nomen Sacramenti tribui Baptismo, & Eucharistiæ; non item Confirmationi, Ordini, Pœnitentiæ, Matrimonio, Extremæ-vnctioni. Secundò, ex eadem scriptura definiant Sacramentum. Tertiò, demonstrent definitionem cõuenire Baptismo & Eucharistiæ, non autem reliquis. Hæc si præstiterint, salua res est! At nunquam præstabunt.

39. Ac primo, vbi inuenient locum scripturæ in quo nomen Sacramenti tribuitur Baptismo & Eucharistiæ? Nusquam. At ego inueniam, vbi tribuitur Matrimonio. Sic enim scribit Apost. Ephes. 5. 31. *Propter hoc relinquet homo patrem & matrem suam, & adhærebit vxori suæ, & erunt duo in carne vna. Sacramentum hoc magnum est. Ego autem dico, in Christo & Ecclesia.* Q. d. Quod homo relinquat parentes suos, & adhæreat vxori, hoc est magnum Sacramentum, quia est signum coniunctionis Christi cum Ecclesia, id est, repræsentat coniugium Christi & Ecclesiæ.

40. Secundò, vbi inuenient definitionem Sacramenti in scriptura? Lutherus quidem in libro de captiuitate Babylonica, capite vltimo sic definit; *Sacramentum est promissio signo externo annexa.* Melanchthon in Apologia Confessionis Augustanæ, art. 13. sic: *Sacramentum est ritus, qui habet mandatum Dei, & cui addita est promissio gratiæ*, id est, gratuitæ reconciliationis, seu remissionis peccatorum, vt ipse explicat in locis communibus. Tit. de numero Sacramentorum. Caluinus lib. 4. Instit. cap. 14. § 1. sic: *Sacramentum est symbolum externum, quo beneuolentiæ erga nos suæ promissionem conscientiis nostris Dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostræ imbecillitatem.* At hæ definitiones non habentur in scriptura. Imò, nec inter se conueniunt. Nam Lutherus in sua definitione supponit, promissionem esse de essentia Sacramenti: Melanchthon, annexam esse Sacramento. Caluinus non esse annexam Sacramento, sed potius, Sacramentum annexum seu additum esse promissioni. Non enim esse promissionem de effectu diuinæ erga nos beneuolentiæ. Itaque secundùm Melanchthonem, sic exprimenda esset promissio: Si quis Sacramentum Baptismi aut Eucharistiæ susceperit, promitto illi remissionem peccatorum. At secundum Caluinum, hoc modo: Promisi vobis remissionem peccatorum, & vitam æternam: & hanc ipsam promissionem declaro & obsigno per Sacramenta.

41. Tertiò, quidquid sit de definitionibus iam allatis, quas aduersarij commenti sunt; quomodo ex scriptura poterunt demonstrare eas conuenire Baptismo & Eucharistiæ? Non video. Experiamur tamen. Vna definitio est hæc: *Sacramentum est ritus, qui habet mandatum Dei, & cui addita est promissio remissionis peccatorum.* Probent aduersarij ex scriptura, hanc definitionem conuenire Eucharistiæ. Probent inquam, ex scriptura, Eucharistiam habere annexam promissionem remissionis peccatorum. Vel quod idem est, Deum in scriptura promittere nobis remissionem peccatorum, si ad hoc Sacramentum accedamus. Nunquam poterunt. Non enim hoc Sacramentum à Deo institutum est, vt homini remittat peccata, vel vt ex impio & peccatore faciat iustum & sanctum, sed vt iustitiam & sanctitatem, quæ in illo est, foueat, conseruet, & augeat. Imò tantùm abest, vt remittat peccata, vt etiam obsit peccatori, si cum conscientia peccati accedat. Hinc Apostolus, 1. Corinth. 11. 28. *Probet autem seipsum homo, & sic de pane illo edat, & de calice bibat: Qui enim manducat & bibit indignè, iudicium sibi manducat & bibit.* Et Christus in vltima cœna non voluit Apostolis porrigere Eucharistiam, nisi præmissa pedum lotione. Nimirum, vt significaret, neminem, nisi lotum, purum & immaculatum à culpa mortali, ad mensam Christi admittendum esse. Et ratio sumitur ex ipsa natura huius Sacramenti. Quid enim aliud est Eucharistia, quàm cibus & potus spiritualis, quo anima reficitur & vegetatur? (Ioan. 6. 55. *Caro mea verè est cibus, & Sanguis meus verè est potus, &c.*) Sicut ergo cibus & potus corporalis non prodest corpori mortuo, sed vitam habenti; sic etiam, seruata proportione, de Eucharistia dicendum est.

42. Tertia controuersia, An exorcismus, & aliæ cæremoniæ in Ecclesia Catholica vsitatæ, possint adhiberi in Baptismo? Lutherani eas admittũt. Caluinistæ reiiciunt. Neutri tamen ex scriptura suam sententiam possunt confirmare. Non quidem Lutherani, quia scriptura nusquam dicit, eiusmodi cæremonias vsurpandas, sed ex sola Traditione Ecclesiæ id habemus. De qua scribit Augustinus, lib. 2. de nuptiis & concupiscentiis, cap. 29. *Antiquissima*, inquit, *Ecclesiæ Traditione exorcisantur & exsufflantur paruuli, vt in regnum Christi à potestate tenebrarum transferantur.* Nec Caluinistæ; nisi fortè hoc modo: Nullæ cæremoniæ vsurpandæ sunt in Ecclesia, nisi de quibus exstat expressum mandatum in Scriptura. At nullum exstat mandatum de cæremoniis, quas Catholici vsurpant in Baptismo: Ergo tales cæremoniæ non sunt vsurpandæ. Sed maior propositio, & falsa, & ipsis Caluinistis contraria est. Nam Caluinistæ vsurpãt multas cæremonias in Baptismo, de quibus nullum exstat mandatum in scriptura. Cuiusmodi sunt hæ. 1. Vt infans in Ecclesia coram vniuerso populo baptizetur: idque vel die Dominico, vel aliquo alio, quo populus ad cõcionem venire solitus est. 2. Vt illi, qui adferunt infantem ad Baptismum interrogentur, ac respõdeant, se infantem, cum adoleuerit, in fide & moribus instructuros. 3. Vt nomen imponatur infanti baptizando. 4. Vt formula Baptismi pronuncietur linguâ pa-

tria.5.Vt recitetur Symbolum, Oratio Dominica, & aliæ preces. Has cæremonias præscribit Caluinus in libello de formula Sacramentorum ministrandorum. At vbi, obsecro, de his exstat mandatum in scriptura? Nusquam. Vel igitur condemnet has cæremonias, necesse est, vel fateatur non omnes damnandas esse; quæ in scriptura mandatum non habent.

43. Quarta controuersia, An baptizati ab hæreticis sint rebaptizandi? Affirmauit olim Cyprianus Episcopus Carthaginensis cum quibusdam aliis. Negabat Augustinus cum reliquis. Sed nec hi, nec illi poterant ex sola scriptura hanc litem decidere. Nam Augustinus, qui veriorem partem amplectebatur, non aliunde, quàm ex Apostolica Traditione, & praxi Ecclesiæ se tuebatur. Sic enim scribit, lib. 2. de Baptismo cōtra Donatistas, cap. 7. *Quam consuetudinem* (scilicet, non repetendi Baptismum) *credo ex Apostolica Traditione venientem.* Et lib. 5. cap. 23. *Consuetudo illa, quæ opponebatur Cypriano, ab Apostolorum Traditione exordium sumpsisse credenda est.* Huic consuetudini cessit Cyprianus, quia videbat se omni præsidio scripturæ destitutum esse.

44. Sunt & aliæ similes controuersiæ, quæ ex sola scriptura decidi non possunt, sed alio Iudice opus habent. Eas obiter insinuabo. Sunt autem hæ. 1. An Baptismus vna mersione, an trina conferri debeat? 2. An Christiani, loco Sabbati debeant colere diem Dominicum? 3. An B. Maria manserit Virgo post partum? 4. An Petrus Apostolus fuerit Romanæ Ecclesiæ Episcopus? 5. An Symbolum fidei sit verè canonicum & Apostolicum? 6. An in veteri Testamento fuerit aliquod externum remedium pro fœminis, contra peccatum originale?

QVARTVM ARGVMENTVM EX VSV & praxi veteris Testamenti, vbi non Scriptura, sed Pontifex pro Iudice agnoscebatur.

45. CErtum est, in veteri Testamento, omnes controuersias legales, quæ erant maioris momenti, à summo Sacerdote seu Pontifice, tanquam à supremo in terris Iudice, non autem à scriptura, dirimi ac definiri debuisse, hoc testatur Iosephus, lib. 2. contra Apionem, cùm ait: *Pontifex autem alios Sacerdotes Deo sacrificat, leges custodit, diiudicat controuersias, conuictos delicti punit: cui qui non obedit, is pœnas luit, tanquam in Deum impius.*

46. Et manifestè colligitur ex illo, Deut. 17. 8. *Si difficile & ambiguum apud te iudicium esse perspexeris inter sanguinem & sanguinem, causam & causam, lepram & lepram: & iudicum intra portas tuas videris verba variari: surge, & ascende ad locum, quem elegerit Dominus Deus tuus. Veniesque ad Sacerdotes Leuitici generis, & ad Iudicem, qui fuerit illo tempore: quæresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicij veritatem. Et facies quodcunque dixerint, qui præsunt loco, quem elegerit Dominus, & docuerint te iuxta legem eius, sequerisque sententiam eorum. Non declinabis ad dextram, neque ad sinistram. Qui autem superbierit, nolens obedire Sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, & decreto Iudicis, morietur homo ille.*

47. Circa hunc locum aliqua notanda sunt. Primum est, quòd variæ fuerint cōtrouersiæ in populo Iudæorum. Hic quidem duæ speciatim recensentur: vna de sanguine, altera de lepra. Alibi tamen summatim insinuantur quatuor genera, vt 2. Paralip. 19. 10. *Vbicunque quæstio est de lege, de mandato, de cæremoniis, de iustificationibus.* Nam aliquæ, vt ibi interpretatur Lyranus, oriebantur ex lege Decalogi; aliæ ex mandatis moralibus, quæ sunt extra legem Decalogi: aliæ ex præceptis cæremonialibus, ad diuinum cultum spectantibus: aliæ denique ex præceptis iudicialibus, quæ ad externam pacem & iustitiam conseruandam erant accommodata.

48. Alterum est, quòd in singulis ciuitatibus constituti fuerint inferiores Iudices, qui ex officio debebant huiusmodi controuersias dirimere, vt habetur, Deut. 16. 18. *Iudices & Magistros constitues in omnibus portis tuis, quas Dominus Deus dederit tibi, per singulas tribus tuas, vt iudicent populum iusto iudicio, nec in alteram partem declinent.* Et 2. Paralip. 19. 5. *Constituit iudices terræ in cunctis ciuitatibus Iuda munitis per singula loca.*

49. Tertium est, quòd quando inferiores Iudices non poterant inter se conuenire, nec controuersias ad se delatas, propter peculiarem aliquam difficultatem dirimere; necesse fuerit confugere Hierosolymam, ad superiores Iudices, quibus, tanquam supremus Iudex, præsidebat Pontifex: Et illius sententiæ, sub pœna mortis, oportebat acquiescere. Hoc patet ex verbis paulo ante citatis: *Si difficile & ambiguum apud te,* (id est, in ciuitate tua, in qua habitas) *iudicium esse perspexeris, &c.*

50. Hinc colligimus, duplex apud Iudæos fuisse Tribunal & Concilium, vnum maius, alterum minus. Interea fuit multiplex discrimen. Primò, quia maius tātum erat in Ierusalem: minus in singulis ciuitatibus. Secundò, in maiori diiudicabantur maiores controuersiæ: in minori, faciliores. Tertiò, in maiori præsidebat Pōtifex: non item in minori. Quartò, à minori licebat appellare ad maius: non contrà, à maiori ad minus. Quintò, in maiori erant septuaginta personæ, præter Pontificem: in minori viginti tres. Sextò, maius vocabatur Sanedrin, vel Synedrion, vel Concilium seniorum: minus non item. De maiori sæpè fit mentio in Euangelio, vt Marci 14. 55. & Lucæ 9. 22. & Act. 4. 5. Videantur interpretes.

51. Vtrumque Concilium habuit suam originem sub Mose: Et minus quidem institutum est ex consilio Iethro: maius verò, ex mandato Dei. Occasio minoris instituendi describitur, Exodi 18. 13. his verbis: *Altero autem die sedit Moses, vt iudicaret populum, qui assistebat à manè vsque ad vesperam. Quod cum vidisset cognatus eius, ait: Quid est hoc, quod facis in plebe? Cur solus sedes & omnis populus præstolatur de mane vsque ad vesperam? Cui respondit Moses: Venit ad me populus, quærens sententiam Dei. Cumque acciderit eis aliqua disceptatio, veniunt ad me, vt iudicem inter eos, & ostendam præcepta Dei & leges. At ille: Non bonam, inquit, rem facis: stulto labore consumeris & tu, & populus iste, qui tecum est. Vltra vires tuas est negotium: solus illud non poteris sustinere: Sed audi verba mea atque consilia, & erit Deus tecum. Prouide de omni plebe viros potentes, & timentes Deum, in quibus sit veritas, & qui oderint auaritiam: & constitue ex his tribunos & centuriones, & quinquagenarios & decanos, qui iudicent populum omni tempore. Quidquid autem maius fuerit, referant ad te: & ipsi minora tantummodo iudicent: leuiusque sit tibi, partito in alios onere. Quibus auditis, Moses fecit omnia, quæ ille suggesserat: Et electis viris strenuis de cuncto Israël, constituit eos principes populi, tribunos & centuriones, & quinquagenarios & decanos, qui iudicabant plebem omni tempore: Quidquid autem grauius erat, referebant ad eum, faciliora tantummodo iudicantes.*

52. De maioris Concilij institutione sic legimus, Num. 11. 16. *Et dixit Dominus ad Mosen: Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israël, quos tu nosti, quod senes populi sint ac Magistri: & duces eos ad ostium Tabernaculi fœderis, faciésque ibi stare tecum, vt descendam & loquar tibi: Et auferam de spiritu tuo, tradamque eis, vt sustentent tecum onus populi, & non tu solus graueris.* Et infrà. v. 24. *Venit ergo Moses, & narrauit populo verba Domini congregans septuaginta viros de senibus Israël, quos stare fecit circa*

Tabernaculum. Descenditque Dominus per nubem, & locutus est ad eum, auferens de spiritu, qui erat in Mose, & dans septuaginta viris. Cumque requieuisset in eis spiritus, prophetarunt, nec vltra cessauerunt.

53. Porrò, cum vtrumque Concilium, progressu temporis pene collapsum esset, iterum restitutum & renouatū fuit à Iosaphat Rege Iuda, vt habetur. 2. Paralip. 19. 4. his verbis: *Habitauit ergo Iosaphat in Ierusalem: rursumque egressus est ad populum de Bersabee vsque ad montem Ephraim, & reuocauit eos ad Dominum Deum patrum suorum. Constituitque Iudices terræ in cunctis ciuitatibus Iuda munitis per singula loca. Et præcipiens Iudicibus, Videte, ait, quid faciatis: non enim hominis exercetis iudicium, sed Domini: Et quodcunque iudicaueritis, in vos redundabit.* Hæc omnia intelliguntur de minori concilio. Iam sequitur de maiori: *In Ierusalem quoque constituit Sacerdotes & Leuitas, & Principes familiarum ex Israël, vt iudicium & causam Domini iudicarent habitatoribus eius. Præcepitque eis dicens: Sic agetis in timore Domini fideliter, & corde perfecto. Omnem causam, quæ venerit ad vos fratrum vestrorum, qui habitant in vrbibus suis inter cognationem & cognationem, vbicunque quæstio est de lege, de mandato, de cæremoniis de iustificationibus; ostendite eis, vt non peccent in Dominum, & ne veniat ira super vos, & super fratres vestros. Amarias autem Sacerdos & Pontifex vester, in his, quæ ad Deum pertinent, præsidebit. Porro Zabadias filius Ismaël, qui est dux in domo Iuda, super ea opera erit, quæ ad Regis officium pertinent.* Vbi vides, Pontificem fuisse Præsidem, seu caput Concilij seniorum.

54. Igitur, vt verbo repetam quæ dicta sunt, sub Mose in deserto res ita gesta est. Primo, solus Moses (qui erat Pontifex extraordinarius) iudicabat omnes omnino controuersias, quæ in populo oriebantur. Deinde, vt hoc onere nonnihil subleuaretur, additi sunt illi Tribuni, Centuriones, Quinquagenarij & Decani, qui minores causas iudicarent, & grauiores ad illum remitterent. Denique, ad malus solatium, septuaginta seniores electi sunt, qui etiam in causis grauioribus illi assisterent. Post mortem Mosis, cùm iam filij Israël venissent in terram Promissionis, duplex Tribunal ac Iudicium constitutum est; Vnum Hierosolymis, pro causis difficilioribus: alterum in singulis ciuitatibus, pro facilioribus. Hoc posterius respondebat Concilio Tribunorum ac Decanorum: illud prius Concilio septuaginta seniorum.

55. Hoc addi potest, aliter in deserto sub Mose, aliter in terra Promissionis sub aliis Pontificibus, actum esse. Et quidem duplici discrimine: altero ex parte Pontificis, altero ex parte Concilij seniorum. Nam Pontifex post ingressum in terram Promissionis, non dirimebat controuersias, nisi ex lege scripta. At Moses, præsertim antequam lex integrè scripta esset, multas dirimebat ex viua Dei voce & oraculo. Cuiusmodi sunt illæ tres. Prima, quid faciendum esset cum iis, qui propter immunditiam legalem non poterant cum aliis celebrare Pascha? (Num. 9. 6.) Secunda, quâ pœna deberet affici, qui inuentus erat colligere ligna in die Sabbati? (Num. 15. 34.) Tertia, an filiæ Selphaad possent habere hæreditatem inter cognatos patris sui? (Num. 17. 1.) De his controuersiis nihil tunc erat scriptum in lege. Igitur Moses viua voce cōsuluit Deum, & accepto responso, voluntatem Dei executus est. At tunc primum hæc omnia in legem scriptam relata sunt.

56. Ex parte Concilij Seniorum, erat hoc discrimen, Septuaginta Seniores, qui à Mose electi sunt, acceperunt spiritum Prophetiæ in ipsa electione. (Num, 11. 25.) De aliis, qui postea in illorum locum, per interualla temporis subrogati sunt, non constat accepisse. Hoc tamen credibile est, singulari Dei assistentia vsos esse, quoties de rebus difficilioribus consultandum esset: Et maximè hanc assistentiam Pontifici, qui omnibus præsidebat, speciatim concessam fuisse, quando supremi iudicis officio, in ferenda sententia, fungebatur. De qua re dicam aliquid paulo post.

OBIECTIO.

57. Dices: Hæc omnia procedunt de controuersiis legalibus, in quibus Pontifex erat supremus Iudex, vt bene probatum est: non autem de controuersiis fidei, in quibus sola scriptura erat Iudex. Respondeo. Hoc sine fundamento dicitur. Nam omnes controuersiæ, siue essent de fide, siue de aliis rebus, vocabantur legales, duplici de causa. Primò, quia oriebantur ex ipsa lege non satis benè intellecta. Secūdò quia per verā legis interpretationem erant dirimendæ. (Deut. 17. 10.) Omnes porro sine vlla exceptione pertinebant ad Pontificem, tanquā ad supremum Iudicem, etiam illæ, quæ erant de fide & religione. Hoc manifestè constat ex illis verbis paulo ante citatis: *Amarias Pontifex vester, in his, quæ ad Deum pertinent, præsidebit.* At controuersiæ de fide & religione, maximè ad Deum pertinent: Ergo Pontifex in illis controuersiis præsidebat. Quid autē est, præsidere in controuersiis, nisi Iudicem agere? Item, ex verbis præcedentibus; *Vbicunq; quæstio est de lege, de mandato, de cæremoniis, de iustificationibus.* Omnes hæ quæstiones deferebantur ad Pontificem: Et præter has non erant vllæ aliæ; Ergo nulla exempta à iurisdictione Pontificis.

58. Et confirmatur exemplo. Nam inter controuersias fidei (de quibus maximè nunc agimus) erat vna præcipua de Messia. At hæc ipsa, quando dubitatum fuit tempore Herodis, an Messias iam natus esset, deferebatur ad Concilium Sacerdotum, in quo Pontifex præsidebat, vt patet ex Euangelio, Matth. 2. 3. *Audiens autem Herodes Rex turbatus est, & omnis Ierosolyma cum illo. Et congregans omnes Pontifices Sacerdotum, & Scribas populi, sciscitabatur ab eis, vbi Christus nasceretur. At illi dixerunt ei: In Bethlehem Iudæ. Sic enim scriptum est per Prophetam: Et tu Bethlehem, terra Iuda, nequaquam minima es in principibus Iuda: Ex te enim exiet Dux, qui regat populum meum Israël.* Vbi tria notanda sunt. Primò, quòd Rex Herodes, & totus Hebræorum populus dubitauerit de loco in quo Messias esset nasciturus. Secundò, quòd hanc dubitationem nō ausi fuerint ipsi per se discutere, sed detulerint illam ad ordinarium Concilium Sacerdotum. Tertiò, quòd Sacerdotes, vt satisfacerent officio suo, dissoluerint hanc dubitationem ex scriptura, tanquam ex norma & regula, cui se conformabant.

59. Porrò, quòd scriptura ipsa per se nec fuerit, nec potuerit esse iudex huiusmodi controuersiarum, facilè probari potest. Nam scriptura, quæ tunc exstabat, præsertim primis aliquot sæculis, non erat ferè alia quàm lex Mosaïca, seu volumen fœderis ac Deuteronomij. De hoc autem volumine tria sunt certa. Primò, primarium ipsius exemplar, quod autographum vocant, fuisse conscriptum à Mose, & à Sacerdotibus positum in arca fœderis Domini, ibique asseruatum, vt esset authenticum instrumentum, ex quo certo & legitimè constare possit, quænam esset Dei voluntas & dispositio. (Deuteron. 31. 24.) Secundò. interpretationem illius in re dubia, commissam fuisse Sacerdotibus, ac potissimum summo Sacerdoti seu Pontifici. (Deut. 17. 8. & Aggæi 2. 12. & Malachiæ 2. 7.) Tertiò, hoc ipsum exemplar authenticum, semel tantùm in septennio, quando erat annus remissionis, debuisse à Sacerdotibus prælegi vniuerso populo, in solemnitate Tabernaculorum, (Deut. 31. 10.)

60 Hinc sequitur primo, populum non habuisse primarium & authenticum exemplar legis Mosaïcæ, sed

solos Sacerdotes. Si ergo, extra solemnitatem Tabernaculorum, quocunque alio tempore septennij, orta fuisset aliqua controuersia legalis, populus non potuisset consulere authenticum exemplar, quod non habebat: sed debuisset adire Sacerdoté, & ab eo, tanquam ordinario iudice, petere sententiam definitiuam. Secundò sequitur, etiamsi populus habuisset exemplar, non tamen potuisse ex eo controuersiam vllam dirimere. Non enim populi, sed Sacerdotis, & maximè Pontificis erat, legem Mosaicam, ex qua nascebantur controuersiæ, interpretari.

61. Sed quæres, Quare interpretatio legis & consequenter decisio controuersiarum legalium, pertinuerit potius ad Pontificem, quàm ad alios? Ratio dubitandi est, quia poterat fieri, vt non minus alij essent periti in lege, quàm Pontifex: imo etiam magis. Respondeo. Si spectemus industriam humanam, certum est, non minus alios quàm Pontificem, potuisse legem intelligere & interpretari. Si autem spectemus assistentiam Spiritus sancti, quæ sanè potissimum in hoc negotio spectanda est, ea Pontifici potius, quàm aliis fuit communicata. Exemplum habemus in Mose. Nam Deus concessit illi maiorem assistentiam, quam septuaginta senioribus, qui illi in hoc officio subseruiebant. Hoc colligitur ex illo. Num. 11. 17. *Dixit Dominus ad Mosen. Auferam de spiritu tuo, tradamque eis vt sustentent tecum onus populi.* Vbi per spiritum intelligi debet aliquod donum gratiæ, quod requiritur in iis, qui rectè volunt alios gubernare, & eorum controuersias dirimere. Est ergo hic sensus: Auferam de spiritu tuo, & tradam eis; id est, dabo illis donum gratiæ, sed infra illud donum quod tu habes. Tibi qui supremus Iudex es, plus dari oportuit, quàm illis, qui tibi subiecti sunt.

QVINTVM ARGVMENTVM EX vsu & praxi noui Testamenti.

62. Sicut in veteri Testamento, vt iam ostendi, non scriptura, sed Pontifex & Cōcilium Seniorum, fuit Iudex cōtrouersiarum; Sic etiam in nouo hactenus seruatum est. Hoc ostendam breui inductione. Ac primo, tempore Apostolorum fuit orta controuersia de circumcisione: An scilicet noui Christiani, qui tunc fidem Euangelij recipiebant, non possent saluari, nisi etiam circunciderentur, & legalia seruarent? Quæ controuersia potissimum intelligebatur de gentilibus ad fidem conuersis. Erat autem duplex de hac re sententia. Vna quorundam, qui ex Iudæis facti erant Christiani, qui dicebant gentiles per fidem Christi non posse saluari, nisi circumciderentur; & cęremonias legis Mosaicæ obseruarent. Altera Pauli & Barnabæ, qui asserebant, non opus esse circumcisione, & obseruatione legalium. Act. 15. 1.

63. At quomodo decisa & finita est hæc cōtrouersia? An ad solam scripturam tanquam ad communem iudicem delata est? Nihil minus. Sed potius ex consensu vtriusque partis delecti sunt aliqui, qui Hierosolymam irent ad Apostolos, vt ipsi in solenni Concilio de tota re cognoscerent, & definitiuam sententiam pronunciarent. Quod & factum est. Nam ex vna parte designati sunt Paulus & Barnabas; ex altera, alij, qui simul Hierosolymam profecti, Apostolos & Seniores adierunt. Hi coacto concilio, & inuocato Spiritu sancto, responderunt his verbis: *Visum est Spiritui sancto, & nobis, nihil vltra imponere vobis oneris, quàm hæc necessaria, vt abstineatis vos ab immolatis simulachrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione.* Quæ verba per modum Epistolæ, missa sunt ad gentiles Christianos, de quibus agebatur: Et sensus est: Non volumus vobis imponere onus circumcisionis & legalium quod graue est, sed abstinere ab iis, quæ iam dicta sunt, quod graue non est.

64. Hic duo, quæ ad rem faciunt, notanda sunt. Primum est, quod hæc controuersia de circumcisione & legalibus, sufficienter potuisset determinari per Paulum & Barnabam, qui & ambo erant Apostoli & Prophetæ, & Doctores. (Act. 13. 1.) ambo à Spiritu sancto speciatim delecti vt Euangelium gentibus prædicarent. (Act. 13. 2.) Et iam reipsa illud prædicauerant in multis locis ac prouinciis. (Act. 14. 26.) Neuter tamen voluit hoc officium vsurpare, vt suo exemplo docerent huiusmodi controuersias, quæ fidem ac religionem concernunt, ad ordinarios Ecclesiæ Prælatos, vel ad Concilia Prælatorum deferri oportere.

65. Alterum est, quòd in Concilio Apostolorum, in quo controuersia proposita & definita est, nullum scripturæ testimonium quòd directè ad circumcisionem pertineret, allatum sit: cum tamen in vtramque partem non defutura fuissent testimonia, si ex illis solis oportuisset litem finire ac terminare. Nam pro circumcisione adduci potuisset illud, Gen. 17. 10. *Hoc est pactum meum, quod obseruabitis inter me & vos, & semen tuum post te. Circumcidetur ex vobis omne masculinum: & circumcideris carnem præputij vestri, vt sit signum fœderis inter me & vos,* &c. *Tam vernaculus, quàm emptitius circumcidetur, & quicumque non fuerit de stirpe vestra. Eritque pactum meum in carne vestra in fœdus æternum.* At si pactum est æternum, vt hic dicitur, semper seruari necesse est etiam in lege Euangelica. Nec solum à Iudæis, sed etiam ab aliis, qui non sunt de stirpe Iudæorum. Contrà verò, occurrebat illud, Deut. 30. 6. *Circumcidet Dominus Deus tuus cor tuum, & cor seminis tui.* Vbi insinuatur, circumcisionem carnis non duraturam in nouo Testamento, sed ei successuram circumcisionem cordis. Sicut etiam, Ierem. 4. 4. *Circumcidimini Domino, & auferte præputium cordium vestrorum.* Q. d. Non requiro circumcisionem carnis, sed cordis, quæ consistit in interna contritione & dolore de peccatis: Hæc & similia vtrimque adduci poterant ex scriptura. At factum non est: sed Apostoli in concilio congregati, ex directione & assistentia diuina, quam Christus promiserat illis, & eorum successoribus, sententiam protulerunt.

66. Post tempora Apostolorum, aliæ atque aliæ controuersiæ, diuersis locis & ætatibus exortæ sunt, quas similiter à Pontifice Romano, vel à Conciliis ab eo approbatis, decisas ac diremptas esse, notum est ex historiis Ecclesiasticis. Et qui illorum sententiæ noluerunt acquiescere, pro hæreticis habiti & damnati sunt. Producam exempla aliquot illustriora, quæ primum occurrunt.

67. Prima controuersia fuit, An Pascha deberet celebrari cum Iudæis die decimaquarta primi mensis, vt volebant multi in Asia, qui propterea Quatuordecimani appellati sunt: an verò tantùm die Dominica, sicut nunc fit. Hæc tandem post multa concilia Episcoporum decisa ac finita est à Victore Papa, anno Christi 198. Vide Euseb. lib. 5. Hist. Ecclesiast. cap. 23. & sequentibus.

68. Secunda, An Ecclesia possit illos absoluere à peccatis, qui post Baptismum lapsi essent? Negauit Nouatianus. Sed damnatus in Concilio Romano, sub Cornelio Papa anno Christi 255. Vide Baron. circa eundem annum.

69. Tertia, An in Deo sint tres personæ realiter distinctæ? Negauit Sabellius, asserens vnam tantùm esse personam, quæ habet tria officia, creationis, redemptionis, & sanctificationis. Sed damnatus est in Concilio Alexandrino, tempore Syluestri Papæ, anno Christi 319. iuxta Baronium.

70. Quarta, An Christus sit purus homo, sicut cæteri

mortales: & nihil amplius habeat in natura & hypostasi, quàm nos habemus? Affirmauit Paulus Samosatenus. Sed damnatus est in Synodo Antiochena, tempore Dionysij Papæ, anno 266. iuxta Baronium. Vide Eusebium. lib. 7. cap. 27.

71. Quinta, an Christus sit verbum Patris æternum, & eiusdem cum Patre substantiæ? negauit Arius, asserens esse Verbum verbi, non ab æterno, sed in tempore à Deo ex nihilo creatum, & alterius à Deo substantiæ: ac proinde Deum non semper Patrem fuisse, sed tempus aliquando extitisse, cùm non esset Pater. Sed damnatus est in generali Concilio Nicæno I. sub Syluestro Papa, & Cōstantino Imperatore, anno 325. Vide duas Epistolas Alexandri Episcopi Alexandrini quarum vna exstat apud Socratem, lib. 1. cap. 3. Altera apud Theodoretum, lib. 2. cap. 4.

72. Sexta, An in Christo sint duæ personæ, sicut sunt duæ naturæ, diuina & humana? Affirmauit Nestorius Episcopus Constantinopolitanus. Sed damnatus est in generali Concilio Ephesino, sub Cœlestino Papa & Theodosio Imperatore, anno 434. & prius à Cyrillo in Concilio Alexandrino anno 431. Vide Baroniū.

73. Septima, An in Christo sint duæ naturæ? Eutyches & Dioscorus dixerunt, ante vnionem hypostaticam fuisse duas naturas, diuinam & humanam; post vnionem duas in vnam coaluisse, & vnam factam esse. Sed damnati sunt in generali Concilio Chalcedonensi, sub Leone Papa, & Marciano Imperatore, anno 454. Vide Gabrielem Vasquez, tomo 3. in 3. partem D. Thomæ, disp. 14.

74. Octaua, An in Christo sit vna tantùm voluntas; Macharius Antiochenus Patriarcha, Cyrus Alexandrinus, Sergius Constātinopolitanus, & quidam alij, tametsi agnoscerent in Christo duas naturas, dixerunt tamen vnam, tantùm esse voluntatem, nempe diuinam, vt refert D. Thomas in 3. part. q. 18. art. 1. Ideóque Monothelitæ appellati sunt. Eorum sententia damnata est in generali Concilio Constantinopolitano 3. sub Agathone Papa; & Constantino 4. Imperatore, anno 679. iuxta Baronium. An autem nomine voluntatis intellexerint potentiam, an operationem, videri potest apud Gabrielem Vasquez, tomo citato, disputatione 73. cap. 1.

75. Nona, An Spiritus sanctus sit Deus? Negarunt Macedoniani de quib. August. in lib. de hæresib. cap. 52. sic scribit; *Macedoniani sunt à Macedonio Constantinopolitanæ Ecclesiæ Episcopo, quos & Πνευματομάχους Græci dicunt, eo quod de Spiritu sancto litigent. Nam de Patre & Filio rectè sentiunt, quod vnius sint eiusdemque substantiæ vel essentiæ; Sed de Spiritu sancto hoc nolunt credere, creaturam eum esse dicentes.* Hi damnati sunt in generali Concilio Constantinopolitanō 1. sub Damaso Papa, & Theodosio Imperatore, anno 383.

76. Decima, An Baptismus repeti seu reiterari possit? Quæ controuersia dupliciter potest intelligi. Primò, an baptismus, si semel validè collatus sit, repeti possit? Affirmauit Marcion, teste Epiphanio, hæresi 42. paulo post principium, vbi de Marcione sic scribit; *Cùm corrupisset in ciuitate sua virginem, & aufugisset, atque in magno delicto inuentus esset, excogitauit præstigiator sibi ipsi secundum lauacrum, asserens licere vsque ad tria lauacra, hoc est tres Baptismos dare in remissionem peccatorum: quo si quis lapsus esset post primum, pœnitentia acta, accipiat secundum & tertium similiter, si in delicto post secundum comperiatur.* Secundò, An Baptismus, qui ab Hæreticis collatus est, repeti possit? Affirmarunt Donatistæ, qui baptizatos à Catholicis rebaptizabāt, teste Augustino in libro de hæresib. cap. 69. eo quod Catholicos haberent pro hæreticis, & Baptismum ab hæreticis collatum putarent esse inualidum, vt explicat Vasquez, disp. 146. cap. 2. Hi dānati sunt in Concilio Romano sub Melchiade Papa, anno 313. apud Baroniū.

77. Vndecima, An homo sine gratia Dei, per solas naturæ vires possit implere legem, si velit? Affirmarunt Pelagius & Cœlestius. Sed damnati sunt in Concilio Carthaginensi & Mileuitano, sub Innocentio I. anno 416. Iuxta computum Baronij.

78. Duodecima, An paruuli nascātur in peccato originali, & ad illud peccatum abolendum indigeant Baptismo? Negarunt iidem authores, Pelagius & Cœlestius, teste August. in lib. de hæresibus, cap. 88. vbi de illis sic habet; *Paruulos etiam negant, secundum Adam carnaliter natos, contagium mortis antiquæ prima natiuitate contrahere: Sic enim eos sine vllo peccati originalis vinculo asserunt nasci, vt prorsus non sit, quod eis oporteat secunda natiuitate dimitti; sed eos propterea baptizari, vt regeneratione adoptati, admittantur ad regnum Dei, de bono in melius translati, non ista renouatione ab aliquo modo obligationis veteris absoluti.* Hic error damnatus est in Concilio Mileuitano capit. 2. & postea à Zosimo Papa, vt testatur idem Augustinus in libro de peccato originali, cap. 6. & sequentibus.

79. In his, & similibus controuersiis, quas breuitatis causa omitto, tria consideranda sunt. Primò, quòd altera pars litigantium clarè & perspicuè damnata sit. Secundò, quòd hæc condemnatio facta sit ab Ecclesia Catholica, tanquam à Iudice, quæ aliquando tulit sententiam per Pontificem, qui est Caput seu Pastor Ecclesiæ; aliquando per Concilia, quæ repræsentant Ecclesiam. Tertiò, quòd Lutherani & Caluinistæ agnoscant hanc damnationē legitimè factam esse. Fatentur enim Nouatianum, Sabellium, Samosatenum, Arium, Nestorium, Eutychen, & Dioscorum, Monothelitas, Macedonianos, Donatistas Pelagianos, meritò damnatos esse, & pro hæreticis haberi oportere. Nec aliunde, quàm ex Ecclesiæ Catholicæ decisione. Quod si sola scriptura esset Iudex, & Ecclesia suam sententiam non interposuisset, in hodiernum vsque diem durarent istæ controuersiæ, nec adhuc clarè & palam omnibus constaret supradictos authores pro hæreticis habendos esse? Nunc cùm ab Ecclesia damnati sint, res certa & indubitata est.

80. Dices, Quid si Ecclesia errasset in ferenda sententia. Respondeo. Hoc tantumdem est, ac si dices: Quid si Christus, Apostoli, & Prophetæ mētiti essent? Nam illi testati sunt, Ecclesiam errare aut deficere nō posse. Est enim, vt loquitur Christus, fundata super petram; & *portæ inferi non præualebunt aduersus eam.* (Matth. 16. 18.) *Est columna & firmamentum veritatis.* (1. Timoth. 3. 15.) *Nunquam confundetur, neque erubescet.* (Isaiæ 54. 4.). *Iaspis est propugnaculum eius.* (Ibid. v. 12.) *Et omnis lingua resistens illi in iudicio, condemnabitur,* (Ibidem. v. 17.) De hac redixi, cap. 5.

SEXTVM ARGVMENTVM EX *Analogia Iudicis controuersiarum ciuilium.*

81. HOc argumentum, quod rem maximè illustrabit, proponi potest hoc modo. Inter res Fidei ac Religionis ex vna parte, & inter res ciuiles ac politicas ex altera, potest spectari multiplex Analogia. 1. Sicut in politicis ac ciuilibus sæpè oriuntur lites, ac controuersiæ, quæ requirunt aliquem Iudicem, qui sentētiam ferat inter partes litigantes: sic etiam fit in Fide ac Religione. 2. Sicut in cōtrouersiis ciuilibus distinguūtur hęc tria, Iudex, lex scripta, & cōsuetudo: Sic etiā in cōtrouersiis fidei, hęc tria, Iudex, Scriptura vtriusque Testamenti, & Traditio. 3. Sicut Princeps vel Magistratus secularis fungitur officio Iudicis in decisione controuersiarum ciuilium: Sic etiam Prin-

ceps Ecclesiæ, vel Synodus Ecclesiastica fungitur officio Iudicis in decisione controuersiarum fidei. 4. Sicut lex scripta est quasi norma quædam seu regula, quam sequitur Iudex secularis in dicẽdis controuersiis ciuilibus: Sic etiam scriptura vtriusque Testamenti, est quasi norma quædam seu regula, quam sequitur Iudex Ecclesiasticus in dicendis controuersiis fidei. 5. Sicut sola lex scripta non est sufficiens & integra norma omnium controuersiarum ciuilium, sed lex scripta & consuetudo simul: Sic etiam sola scriptura vtriusque Testamenti non est sufficiens & integra norma omnium controuersiarum fidei, sed Scriptura & Traditio simul.

82. Hæc clara sunt. Nihilominus, ne quis dubitet, singula breuiter explicabo. Ac primò, quòd Princeps vel Magistratus secularis fungatur officio Iudicis in cõtrouersiis ciuilibus, nõ eget lõga probatione. Hoc enim testatur quotidiana experientia in omnibus regnis & prouinciis. Nam vbique contentiones & causæ ciuiles deferuntur ad Principem vel Magistratum secularem, quem partes litigantes agnoscunt pro legitimo suo Iudice. Quod etiam ex vtroque iure, tam ciuili, quam canonico, notissimum est. Nam in vtroque exstant Tituli. *De officio & Iudicis ordinarij & delegati.* Nec vllus in hac re tam peregrinus & stupidus est, vt per Iudicem ordinarium aut delegatum intelligat legem scriptam: cùm constet illum esse ordinarium, qui ordinariam habet iurisdictionem & potestatem: illum verò delegatum qui accepta ab ordinario potestate vicem illius gerit.

83. Deinde, quòd lex scripta non possit esse Iudex, facilè probari potest. Et quidem in his tribus casibus. Primò, quando ipsa obscura aut ambigua est. Tunc enim opus est alio Iudice seu interprete, qui mentem illius explicet. Secundò, quando vna lex videtur alteri repugnare quod frequentissimè contingit. Tunc etiam Iudex adhibendus est, qui eas inter se conciliet. Tertiò, quando verba legis, quæ generalia sunt; restringenda essent in aliquo casu, & tamen restricta non sunt. Quod tunc fit quando occurrit aliquis casus particularis, quem Legislator, cùm legem conderet, non præuidit euenturum. Et si præuidisset, non voluisset illum sub lege sua comprehendere. In tali igitur casu contra, verba legis iudicandum est. Et quis erit tunc iudex? Non lex ipsa. Nam illa seipsam non destruit, aut iudicat. Alius ergo distinctus à lege.

84. Postremò, quòd sola lex scripta non possit esse sufficiens norma pro decisione quarumcunque controuersiarum ciuilium, sed præter legem scriptam admittenda sit etiam consuetudo, certissimum est apud Iurecõsultos. Ac potissimum in duplici casu. Primò, quando mouetur aliqua controuersia, de qua nulla extat lex scripta. Tunc enim consuetudo si adsit, vim legis obtinet, iuxta illud: *Ea, quæ longa consuetudine comprobata sunt, ac per annos plurimos obseruata, velut tacita ciuium conuentio, non minus, quàm ea, quæ scripta sunt iura, seruantur.* (L. 35. ff. de Legib.) Secundò, quando exstat quidem lex scripta, sed ambigitur de mente ac sensu illius, nec aliunde, quàm ex consuetudine & traditione de ea constare potest. Tunc enim locum habet illud: *Optima legum interpres est consuetudo,* (L. 37. ibidem.) Itémque illud: *Imperator noster Seuerus rescripsit, in ambiguitatibus, quæ ex legibus proficiscuntur, consuetudinem, aut rerum perpetuo similiter iudicatarum authoritatem, vim legis obtinere debere.* (L. 38. ibidem.)

85. Dices, Quid si occurrat aliqua controuersia, quæ nec ex lege scripta, nec ex cõsuetudine definiri possit, quæ tunc erit norma, quã Iudex sequi debet? Respondeo. Tunc ex naturali æquitate debet rem cõponere. Hoc tunc potissimum fit, quando occurrit aliquis casus, qui comprehenditur quidem sub verbis legis, non tamen sub mente Legislatoris, vt suprà dictũ est. Tunc enim Iudex ex æquo & bono debet sententiam pronunciare. Idem fieri potest in controuersiis Fidei aut Religionis. Nã si occurreret aliqua controuersia, quæ neque apertè ex scriptura, neque ex traditione decidi possit, recurrendum esset ad auxilium Spiritus sancti, qui tametsi in omni casu implorantibus adesse solet, in hoc tamen speciatim doceret nos omnem veritatem, vt Christus promisit. Et hoc remedio vsi sunt Apostoli in Concilio Hierosolymitano, vbi agebatur de circumcisione & obseruatione legalium. (suprà §. 65.)

86. Atque hæc sunt argumenta, quibus hactenus probatum est, Iudicem controuersiarum fidei non posse esse scripturam, sed Ecclesiam. Nunc superest, vt testimonia scripturæ, quæ initio proposita sunt in primo argumento aduersariorum, expendamus. Vnde constabit aduersarios, perpetuò de scriptura argumentari: & nihil minus, quàm scripturæ sensum & intelligentiam assequi.

Examinantur testimonia Scripturæ contra nos allata.

I. TESTIMONIVM.

Isaiæ 8. 20. *Ad legem magis, & ad testimonium.*

87. Hinc colligunt aduersarij, Iudæos in veteri Testamento, quando oriebatur aliqua controuersia, missos fuisse *ad legem & testimonium*, id est, ad Scripturam tanquam ad Iudicem. Sed valdè errant. Primò, quia iam ostensum est, Iudicem controuersiarum in veteri Testamento non fuisse Scripturam, sed Pontificem. Secundò, quia illa verba, *Ad legem & testimonium*, multò aliter accipiẽda sunt, quàm putant aduersarij, vt patet ex præcedentibus, quæ sic habent: *Cùm dixerint ad vos: Quærite à Pythonibus, & à diuinis, qui strident in incantationibus suis: Nunquid non populus à Deo suo requiret pro viuis à mortuis; Ad legem magis & ad testimonium. Quod si non dixerint iuxta verbum hoc, non erit eis matutina lux.* Vbi disertè agitur contra illos, qui de futuris euentibus solent consulere Pythonissas & ariolos. Et remittuntur partim ad legem, quæ id prohibebat, (Deut. 18. 9.). *Quando ingressus fueris terram, quam Dominus Deus tuus dabit tibi, caue ne imitari velis abominationes illarum gentium: nec inueniatur in te, qui Pythonès consulat aut diuinos, aut quærat à mortuis veritatem.* Partim ad testimonium Prophetarum, qui à Deo constituti erant, vt futura prædicerent. (3. Reg. 22. 7.) *Dixit autem Iosaphat: Non est hic Propheta Domini quispiam, vt interrogemus per eum?*

88. Igitur sensus illorum verborum, *Ad legem magis & ad testimonium*, est hic: Si vultis fieri certiores de futuris euentibus, non debetis consulere Pythonissas, sicut fecit Saul, (1. Reg. 28. 7.) Quia hoc Deus per legem suam fieri prohibuit, ad quam vos remitto: Sed consulite Prophetas Domini, quorum officium est de futuris prænunciare. Quid hoc facit ad Iudicem controuersiarum? Nihil penitus. Nisi aduersarij velint hoc modo ratiocinari: De futuris euentibus non licet consulere Pythonissas: Ergò sola scriptura est Iudex controuersiarum. Ineptissimè. Et tamen quod mireris, præcipui illorum Rabini sic ineptiunt. De quibus benè præmonuit nos Christus: *Sinite illos: cæci sunt, & duces cæcorum.*

II. TESTIMONIVM.

Ioan. 5. 39. *Scrutamini Scripturas.*

89. Ecce, inquiunt aduersarij. Christus remittit nos ad scripturam tanquam ad Iudicem controuersiarum. Hoc certè non dicerent, si intelligerent mentem Christi. Christus in illo capite disputat cum Iudæis, qui negabant ipsum esse Filium Dei. Ipse autem probat se esse, quatuor testimoniis,

Primò testimonio Ioannis Baptistæ: *Vos*, inquit, *misistis ad Ioannem, & testimonium perhibuit veritati.* Erat autem hoc ipsius testimonium: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Et iterum: *Ego testimonium perhibui, quia hic est filius Dei.* Ioan. 1. 34.

Secundò, testimonio miraculorum, quæ patrabat: *Ego*, inquit, *habeo testimonium maius Ioanne. Opera enim quæ dedit mihi Pater, vt perficiam ea, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me.*

Tertiò, testimonio Dei Patris, *Et qui misit me Pater, ipse testimonium perhibuit de me.* Nempe cum dixit de cœlo: *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite.* (Matth. 3. 17. & Lucæ 9. 35.)

Quartò, testimonio scripturarum, veteris Testamenti: *Scrutamini*, ait: *scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam æternam habere: & illæ sunt quæ testimonium perhibent de me: & non vultis venire ad me vt vitam habeatis.* Q. d. Si non vultis recipere tria priora testimonia, quæ tamen efficacissima sunt (alioqui illa non produxissem) saltem non potestis reiicere testimonium scripturarum, de quibus tantopere gloriamini. Illæ ipsæ, si attentè scrutamini, perhibent testimonium de me, quòd sim Messias à Deo promissus. Quare ergo non creditis?

90. Hinc concludo, aduersarios ex hoc loco seipsos potius, quàm nos oppugnare. Nam ipsi contendunt, solam scripturam esse Iudicem controuersiarum: Et Christum ad solam scripturam nos remittere. At contrarium verum est.

Nam Christus in controuersia quam habebat cum Iudæis, An ipse esset Filius Dei, non remisit illos ad solam scripturam, sed primo ad testimonium Ioannis Baptistæ: Deinde ad testimonium miraculorum, quæ ostendebant ipsum esse Deum: postea ad testimonium Dei Patris, qui voce de cœlo delapsa idem confirmabat: Denique, vt omnia experirentur, ad testimonium scripturarum.

61. Nos Catholici in hac re Christum imitamur. Nã in controuersiis, quas habemus cum aduersariis, non solum vtimur testimonio scripturæ, sed etiam Sanctorum Patrum, & Matris Ecclesiæ, & miraculorum, quę sæpè sunt pro confirmatione nostræ fidei. Aduersarij autem, quasi Christo prudentiores essent, nihil volunt audire, nisi ex solis scripturis. In quo similes sunt Iudæis, contra quos Christus agit. Nam Iudæi, repudiato quocunque alio testimonio, solam scripturam admittebant: Et hanc ipsam neque tunc intelligebant, neque adhuc intelligunt, vt testatur Apostol. 2. Cor. 3. 14. cùm ait: *Obscurati sunt sensus eorum.* Et infrà: *Vsque in hodiernum diem, cùm legitur Moses, velamen positum est super cor eorum.* Idẽ aduersariis nostris, quin in hac causa nepotes illorum sunt, accommodari potest.

III. TESTIMONIVM.

Actor. 17. 11. *Quotidie scrutantes Scripturas, si hæc ita se haberent.*

91. HIc iterum clamant aduersarij, Beroënses non temerè credidisse, quæ ab Apostolis dicebantur, sed omnia examinasse iuxta normam scripturæ. Æquum igitur esse, vt nos illorum exemplum imitemur, & solam scripturam pro norma ac Iudice agnoscamus. Sed frustra. Quod facile constabit, si constet de re ipsa, de qua tunc agebatur. Ea fuit huiusmodi. Paulus Apostolus, vt expressè habetur in eodem capite, primum quidem Thessalonicæ, deinde apud Beroënses, *disserebat in Scripturis, adaperiens & insinuans, quia Christum oportuit pati, & resurgere à mortuis: Et quia hic est Iesus Christus, quem ego annuncio vobis.* Quid verò Beroënses? Sequitur ibidem: *Susceperunt verbum cum omni auiditate, quotidie scrutantes Scripturas: si hæc ita se haberent.*

93. Igitur hic est sensus illius loci: Beroënses, cum audirent Paulum citare quædam testimonia scripturæ veteris Testamenti, quibus adstruebat Christi mortẽ & resurrectionem, scrutabantur, an iis ipsis testimoniis consentanea essent quæ à Paulo dicebantur. Non quidem eo animo, quasi dubitarent de morte & resurrectione Christi, quippe quæ satis confirmata erat ab Apostolo per virtutem miraculorum (1. Thess. 1 5.) sed, vt magis in fide confirmarentur, si viderent ea, quæ Paulus prædicabat, multo ante per Prophetas fuisse præuisa & præsignificata.

94. Ex hoc sensu, quid obsecro concludent aduersarij? Nihil ad rem, de qua agitur. Nisi forte sic velint concludere? Beroënses scrutabantur testimonia scripturæ à Paulo citata: Ergo sola scriptura est Iudex controuersiarum. Quod perinde est, ac si dicas: Lutherani scrutãtur testimonia Augustini à Bellarmino citata: Ergo solus Augustinus est Iudex controuersiarum. Vel sic. Rustici scrutantur testimonia Lutheri à prædicante citata: Ergo solus Lutherus est Iudex controuersiarum. Vel sic: Kemnitius in examine Concilij Tridentini scrutatur traditiones à Catholicis allegatas; Ergo sola traditio est Iudex controuersiarum. Vel denique sic: Discipuli scrutantur testimonia Ciceronis à præceptore citata; Ergo solus Cicero est author latinitatis. Agape cum istis consequentiis. Et tamen apud aduersarios, quia meliores non habentur, in pretio sunt.

OBIECTIO POPVLARIS CONTRA ea quæ hactenus dicta sunt.

95. PLerique simpliciores contra ea, quæ diximus, sic obiiciunt: Iudex controuersiarum in rebus fidei debet esse infallibilis, qui errare non possit, quia si ipse erraret, reliqui etiam errarẽt, qui illius sententiam sequerentur, iam vero constat, ex vna parte, scripturam esse infallibilem, cum sit verbum Dei, qui errare non potest: Et ex altera, homines non esse infallibiles, sed mẽdaces & errori obnoxios, iuxta illud Romanor. 3. 4. *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax.* Ergo scriptura potest esse infallibilis Iudex: homines, cum sint mendaces, non possunt. At Pontifex est homo: & Ecclesia nihil aliud quàm collectio hominum: Ergo Pontifex & Ecclesia sunt mendaces, & errare possunt. Nemo igitur tutus ac securus in negotio fidei, qui illorum sententiam sequitur.

96. Hæc obiectio, si quid roboris ac momenti habet, non minus valet contra aduersarios, quàm cõtra nos. Nam si omnis homo mendax est, & errare potest, necessario sequitur Mosen, prophetas, Apostolos, Euangelistas, Lutherum quoque vel Caluinum, itemque omnes Prædicantes Lutheranos & Caluinianos mendaces esse & errare posse, quia homines sunt. Nihil igitur credendum illis aut fidendum esse: sed omnia, quę ab illis dicuntur, suspecta & incerta haberi oportere. Vbi ergo fides? Nec refert, si dicant se non hominis, sed Dei verbum annunciare. Nam si mendaces sunt, etiam in hoc puncto mentiri possunt. Nihil ergo certi est.

97. Sed absit, vt nos ita loquamur aut sentiamus. Lõgè aliter res habet. Ac primò quidem fatemur, scripturam certam ac infallibilem esse, quia verbum Dei est: Sed addimus, cùm sæpè obscura sit, non facilè vnicuique constare posse de legitimo illius sensu. Itaque alio Iudice opus esse qui infallibiliter decernat, quis legitimus scripturæ sensus sit. Hic autẽ Iudex non potest esse quilibet homo priuatus; quia alioqui tot essent diuersi Iudices, quot diuersa capita & sententiæ: Et sic nulla cõtrouersia cõponi posset. Quisque enim diceret se bene sentire, reliquos malè. Necesse igitur est, vt sit aliquis publicus Iudex, qui cum authoritate

decernendi, & definiendi, inter partes litigantes potestatem habeat.

98. Deinde asserimus, homines dupliciter spectari posse. Primò, quatenus sunt filij Adam, & obnoxij variis naturæ corruptionib. Sic sine dubio proni sunt ad mendacium & falsitatem. (Gen. 8.21. & Psal. 38.6.) Secundò, quatenus à Spiritu sancto dirigūtur & gubernantur ad aliorum instructionem. Sic infallibiles & sine mendacio sunt. Talis in veteri Testamento fuit Moyses cum Senatu seniorum. (Num. 11.17.) Tales alij Pontifices, qui deinde secuti sunt. (Deut. 17.9. & Aggæi 2.12. & Malachiæ 2.7.) Tales Prophetæ, Isaias, Ieremias, Ezechiel, Daniel, & alij (Ier. 1.7.) Tales in nouo Testamento Apostoli, quibus dictum est. Ioan. 15.16. *Mittam vobis à Patre Spiritum veritatis.* Et ca. 16.13. *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* At vbi omnis veritas, ibi nullum mendacium.

99. Talis denique semper fuit, & nunc etiam est Ecclesia, quæ propter perpetuam Spiritus sancti assistētiam & directionem, nunquam errauit hactenus, nec deinceps errare poterit. Est enim ædificata supra firmam petram, *& portæ inferi non præualebunt aduersus eam.* (Matth. 16. 18.) *Est columna & firmamentum veritatis.* (1. Timot. 3.15.) *Nunquam confundetur, neque erubescet.* (Isaiæ 54. 4.) *Iaspis est propugnaculum eius.* (Ibidem v. 12.) *Et omnem linguam resistentem illi iudicio iudicabit.* (Ibidem v. 17.) Est igitur infallibilis Iudex, quem quærimus.

100. Sed, An omnes & singuli qui in Ecclesia sunt, habeant hanc assistentiā & directionem Spiritus sancti vt in fide errare non possint? Facilis responsio. Singuli quidem habēt, sed dependenter ab ipsa Ecclesia. Quandiu ergo manent coniuncti cum Ecclesia, errare non possunt, si dissentiunt ab Ecclesia, iam errant. Quod duplici similitudine declarari potest. Vna sumitur ex proportione humani corporis. Nam si quæras, an singula membra, quæ sunt in humano corpore, habeant in se spiritus vitales & sensitiuos, quibus vita conseruatur; respondendum est, singula quidem habere, sed dependenter à capite & corde. Nam à capite & corde, tanquam à duplici principio, deriuantur huiusmodi spiritus in reliqua membra: Vnde si intercipiantur aut occludantur meatus illi seu canales, per quos fit illa spirituū deriuatio & distributio, necesse est reliqua membra destitui spiritibus, & officium suum exercere non posse. Sin pateant, & aperti sint, res salua est. Sic etiam in Ecclesia. Singuli fideles, qui sunt quasi membra Ecclesiæ, habent quidem assistentiam & directionem Spiritus sancti, sed dependenter à Pontifice, qui est veluti caput Ecclesiæ, & à Conciliis, quæ sunt quasi cor Ecclesiæ. Quamdiu ergo singuli manent colligati cum doctrina Pontificis & Conciliorum, participant de assistentia & gubernatione Spiritus sancti, nec in fide errare possunt. Sin per discordiam & pertinaciam discedant à capite & corde, iam occludunt sibi omnes meatus, vt assistentia & directio diuina ad eos deriuari non possit. Et sic à veritate abducuntur, & erroribus obnoxij sunt. Quod contigit Ario, Nestorio, Macedonio, Pelagio, & sexcentis aliis. Ne idem nobis contingat, audiamus consilium Apostoli, qui vbique hortatur nos ad consensum & vnitatem doctrinæ, vt Rom. 16. 17. *Rogo autem vos fratres, vt obseruetis eos, qui dissensiones & offendicula, præter doctrinam, quam vos didicistis, faciunt: & declinate ab illis.* Et 1. Corinth. 1. 10. *Obsecro vos fratres, vt idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata.* Et Ephes. 4. 3. *Seruate vnitatem spiritus in vinculo pacis. Vnum corpus, & vnus spiritus, sicut vocati estis in vna spe vocationis vestræ. Vnus Dominus, vna fides, vnum Baptisma.* Et Heb. 13. 9. *Doctrinis variis, & peregrinis nolite abduci.*

101. Altera similitudo sumi potest à grege ouium qui optimè repræsentat Ecclesiam, attestante Christo (Ioan. 10.) Nam sicut totus grex in vno stabulo vel loco collectus, habet perpetuam assistentiam Pastoris, qui furca & canibus defendit illum à ferocia luporum; sic etiam tota fidelium Ecclesia, in vna fide & spiritu collecta, habet perpetuam assistentiam diuini illius Pastoris, qui dixit, *Ego sum Pastor bonus, & cognosco oues meas.* (Ioan. 10.14.) Et iterum: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus vsque ad consummationem sæculi.* (Matth. 28. 20.) Item, sicut singulæ ouiculæ, quamdiu manent coniunctæ cum grege sub custodia Pastoris, immunes ac tutæ sunt à morsu luporum: sic etiam singuli Christiani, quamdiu manent coniuncti cum Ecclesia, id est, cum doctrina & consensu Ecclesiæ, immunes ac tuti sunt à periculo erroris & infidelitatis. Denique sicut ouiculæ, quæ aberrant à grege, destituuntur protectione Pastoris: ac proinde luporum insidiis expositæ sunt: Sic Christiani, qui discedunt à communi sensu & doctrina Ecclesiæ destituuntur assistentia Spiritus sancti, ideóque erroribus expositos esse necesse est.

CAPVT VIII.

De interno actu Fidei, qui est credere seu assentiri.

QVæritur. 1. An actus fidei internus consistat in assensu. 2. An hic assensus sit realiter cōpositus. 3. An generetur per discursum. 4. An sit supernaturalis. 5. An requirat præuium actum voluntatis supernaturalem. 6. An hic actus voluntatis requirat præuium iudicium intellectus supernaturale. 7. An actus fidei ita sit honestus, vt ex nulla mala circunstantia vitiari possit. 8. Quomodo resoluatur actus fidei.

QVÆSTIO I.

An actus Fidei consistat in assensu.

1. LVtherani putant, actum fidei iustificantis pertinere ad voluntatem, & nihil aliud esse, quàm fiduciam de misericordia Dei, propter Christū. Contra, quos disputat Bellarminus lib. 1. de iustificatione c. 4. & sequentibus. Catholici docent pertinere ad intellectum, & nihil aliud esse, quàm credere seu assentiri iis, quæ à Deo reuelata sunt. Et hoc sensu explicant illud Augustini lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. 2. *Credere nihil aliud est, quàm cum assensione cogitare.* De quo vide D. Thomam quæst. 2. art. 1.

2. PRIMA CONCLVSIO. Actus fidei pertinet ad intellectum, & distinguitur à fiducia. Prior pars petet ex illo. Hebr. 11. 3. *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei.* Et 1. Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem.* Posterior sequitur ex priori, quia si fides est in intellectu, necessario distinguitur à fiducia seu spe, quæ est in voluntate. Et confirmatur ex illo. 1. Corinth. 13. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.* Vbi fides distinguitur à spe & charitate. Item ex illo. Rom. 4. 3. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Vbi actus fidei iustificantis dicitur esse credere. At credere, non est idem, quod confidere seu sperare, quia multa credimus, quæ non speramus. Credimus enim, Christum esse filium Dei, quod tamen non speramus, Nam spes propriè est futurorum.

3. Dices 1. Fides tribuitur cordi, iuxta illud. Rom. 10. 10. *Corde creditur ad iustitiam.* At cor in scriptura sumitur pro voluntate. Ergo fides est in volūtate. Respondeo. Cor in Scriptura accipitur pro tota anima: Et quia tā intellectus, quàm volūtas sunt facultates animæ, ideo fit, vt aliquando sumatur pro intellectu, ali-

quando pro voluntate. V.G. Pro intellectu sumitur, Matth. 9. 4. *Quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Pro voluntate verò, Matth. 22. 37. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

4. Dices 2. Fides opponitur diffidentiæ, iuxta illud Rom. 4. 20. *Non hæsitauit diffidentia, sed confortatus est fide.* At diffidentia pertinet ad voluntatem: Ergo & fides. Respondeo. Diffidentia non accipitur ibi propriè, prout opponitur fiduciæ: sed sumitur pro incredulitate, quæ opponitur fidei. Nam Græcè est ἀπιστίᾳ, Vnde Syrus vertit: *Nec de promissione Dei dubitauit, tanquam expers fidei.*

5. Dices 3. Fides in Scriptura accipitur pro fiducia, vt Iacobi 1. 6. *Postulet autem in fide, nihil hæsitans.* Vbi fides opponitur diffidentiæ, seu hæsitationi. Respondeo. Aliqui concedunt nomen fidei accipi ibi pro fiducia, quod non est contra nos. Accipitur enim variis modis, vt cap. 1. dictum est. Alij putant accipi pro fide Theologica, de qua hic agimus, quatenus habet adiunctam spem seu fiduciam: vt hic sit sensus: *Postulet autem in fide, nihil hæsitans,* id est, firmiter sperans se accepturum quod postulat. Sicut etiam aliquando accipitur pro fide Theologica, quatenus habet annexam charitatem, vt Gal. 5. 6. *Fides, quæ per charitatem operatur.*

6. SECVNDA CONCLVSIO. Actus fidei consistit in assensu, quo quis assentitur alicui propositioni à Deo reuelatæ, propter authoritatem Dei reuelantis. Hic actus habet duas proprietates. 1. certitudinem & infallibilitatem quæ oritur ex infinita Dei reuelantis sapientia & bonitate, qui nec falli, nec fallere potest. 2. Obscuritatem, quæ oritur ex ipsa reuelatione, quæ nobis non est euidens, sed obscura, iuxta ea, quæ cap. 1. quæst. 3. dicta sunt.

7. TERTIA CONCLVSIO. In actu fidei est triplex respectus circa Deum. Primus circa Deum, tanquam obiectum formale, propter quod credimus. Secundus circa Deum, tanquam obiectum materiale, quod credimus. Tertius circa Deum, tanquam finem vltimum, in quem ordinatur actus credendi. Hinc dici solet, nos credere Deo, Deum, & in Deum; Deo quidem, vt authori narranti seu reuelanti; Deum verò, vt rem reuelatam, In Deum, tanquam in finem, in quem refertur actus fidei. Ita D. Thomas, quæst. 2. art. 2. ex Augustino, serm. 181. de verbis Domini, vbi sic habet: *Aliud est credere in illum: aliud credere illi, aliud credere illum. Credere illi, est credere vera esse, quæ loquitur. Credere illum, est credere, quia ipse est Deus. Credere in illum, est diligere illum.* Et tract. 29. in Ioan. *Quid est credere in eum? Credendo amare.*

8. Dices, Ergo actus fidei non est in peccatoribus, sed in solis iustis, quia soli iusti diligunt Deum. Respondeo. Duplex hic difficultas est: Vna de mente Austugini: Altera de re ipsa. Aliqui putant Augustinum non loqui de dilectione charitatis, quæ est in solis iustis, sed de pia affectione, qua quis vult Deo credere, quæ etiam est in peccatoribus. Sed non ita est. Nam Augustinus loquitur de vera dilectione, vt colligitur, partim ex verbis citatis, partim ex serm. 61. de verbis Domini, vbi clarè se explicat: *Ille,* inquit, *credit in Christum, qui & sperat in Christum, & diligit Christum: Nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. Qui ergo in Christum credit, venit in eum Christus, & quodammodo vnitur in eum, & membrum in corpore eius efficitur. Quod fieri non potest, nisi & spes accedat & charitas.* Itaque ex sententia Augustini, soli iusti credunt in Deum, non item peccatores seu impij.

9. Sed iam manet altera difficultas de re ipsa, An scilicet actus fidei sit in solis iustis: Dixi, actum fidei habere triplicem respectum. Tertius respectus explicatur his verbis: *Credo in Deum.* Si hoc idem est, quod diligere Deum, vt interpretatur Augustinus, tunc actus fidei non est in peccatoribus, quoad tertium respectum, licet sit quoad primum & secundum.

10. Dices, Ergo peccatores, ex sententia Augustini, non possunt recitare symbolum fidei, & dicere: *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* Nam credere in Deum, ex sententia Augustini, idem est, quod diligere Deum. At peccatores non diligunt Deum: Ergo non credunt in Deum. Falsò igitur dicūt: Credo in Deum Patrem omnipotentem. Respondet D. Thomas quæst. 1. art. 9. ad 3. symbolum fidei recitari ex persona totius Ecclesiæ. Quod sit explico. Sicut Sacerdos, non ex propria, sed ex Christi persona dicit: *Hoc est corpus meum: Hic est Sanguis meus:* ita etiam quilibet Christianus, nō ex propria, sed ex totius Ecclesiæ persona, profitetur symbolum fidei, & dicit: *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* Sufficit ergo ad veritatem illius professionis, si Ecclesia diligat Deum: etiamsi quilibet Christianus in particulari non diligat. Censetur autem Ecclesia diligere, quando boni, qui in Ecclesia sunt, diligunt.

QVÆSTIO II.

An assensus Fidei sit realiter compositus?

1. ASsensus fidei, vt dictum est, fertur in rem à Deo reuelatam, & fertur in illam propter authoritatem Dei reuelātis. Est ergo quæstio, an in tali assensu sint duo perfectiones realiter distinctæ, quarum vna significetur illis verbis *Est assensus rei creditæ:* Altera illis, *Est assensus propter authoritatem Dei reuelantis:* Aliqui affirmant, asserentes priorem perfectionem esse essentialem, posteriorem accidentalem. Et hoc modo defendunt, assensum fidei esse naturalem in essentia seu substantio, quatenus est assensus huius aut illius rei: Supernaturalem verò in modo accidentali, quatenus est propter authoritatem Dei reuelantis. Ratio est, quia eadem res, (vt v. g. Christum fuisse crucifixum) potest credi, & propter authoritatem Dei reuelantis, & propter authoritatem hominis referentis. At in vtroque casu est planè similis assensus ex parte rei creditæ, quia in vtroque tendit assensus in eandem rem creditam. Differentia verò tantum est ex parte modi credendi; quia in vno casu creditur res propter authoritatem diuinam, in altero propter humanam. Ergo in eodem assensu sunt duæ perfectiones distinctæ: altera ex parte rei creditæ: altera ex parte medij, cui assensus innititur.

2. Conclusio. Istæ duæ perfectiones in assensu fidei, non sunt realiter distinctæ, sed tantum ratione: Et prior se habet per modū generis: posterior per modū differentię essentialis. Ratio est, quia assensus alicuius rei à Deo reuelatæ (vt verbi gratia assensus Trinitatis, aut Incarnationis) secundum substātiam & essentiam, debet esse in aliqua specie essentiali, & debet in ea specie constitui per aliquam differentiam essentialem, vt notum est: sed huiusmodi differentia essentialis in assensu fidei non potest sumi ab obiecto materiali, sed à formali: Obiectum autem formale est authoritas Dei reuelantis: Ergo perfectio, quæ sumitur ab authoritate Dei reuelantis, est differentia essentialis, per quam assensus fidei constituitur in sua specie essentiali. Minor patet ex communi doctrina Theologorum & Philosophorum, quia differentia essentialis in actionibus intellectus & voluntatis, nō sumitur ab obiecto materiali intellecto aut volito, sed à formali ratione assentiendi aut amādi. Quod in actu fidei manifestum est. Nam si differentia essentialis illius actus sumeretur ab obiecto credito, sequeretur assensum fidei semper fore supernaturalem, quoties obiectum creditum est supernaturale, quod tamen falsum est.

Potest enim aliquis credere supernaturalia mysteria Incarnationis & Eucharistiæ, propter motiua naturalia: & in tali casu assensus fidei non est supernaturalis, quia potest elici sine auxilio gratiæ, vt fit in dæmonibus & hæreticis. Ergo essentialis differentia talis actus non est sumenda ab obiecto credito, sed à motiuo credēdi, quod in actu fidei est authoritas Dei reuelantis, ac proinde, credere propter authoritatem Dei reuelantis, non est perfectio accidentalis in actu fidei, sed differentia essentialis.

3. Nec obstat ratio in contrarium allata. Nam tametsi verum sit, eandem rem (vt v.g. idem mysterium Incarnationis) credi posse propter duo diuersa motiua, seu obiecta formalia, id est, propter authoritatem diuinam & humanam, tamen duo illi assensus eiusdem rei distinguuntur essentialiter, propter distincta obiecta formalia, quibus innituntur.

QVÆSTIO III.

An assensus Fidei generetur per discursum?

1. Sensus est, An ad assentiendum rebus fidei propter diuinam reuelationem, necessarius sit aliquis discursus, quo intellectus prius credat, talem rem à Deo reuelatam esse, & inde transeat ad alium actum, quo assentiatur rei à Deo reuelatę; Negat Capreolus in 3. distinct. 24. quæst. 1. art. 3. ad 3. contra secundam conclusionem, Melchior Canus, lib. 12. de locis, cap. 3. Dominicus Bannes in 2.2. quæst. 1. art. 1. dubit. 4. concl. 5.

2. Et probatur. 1. Quia lumen fidei æquè primo ac immediatè inclinat in omnia fidei obiecta, non autem in vnum propter alterum: Ergo non efficit assensum vnum mediante altero. Secundò, quia in Angelis viatoribus fuit fides, & tamen in illis non potest esse discursus, ex sententia D. Thomæ: quia vnico simplici actu versantur circa rem cognitam & rationem cognoscendi. Tertiò, quia potentia visiua vnica simplici visione tendit in colorem & lumen: Ergo potentia intellectiua potest vnico simplici assensu tendere in rem reuelatam & reuelationem. Quartò, quia in omni discursu, principia sunt certiora conclusione, iuxta illud Aristotelis: *Propter quod vnumquodque est tale illud magis est tale.* Ergo si opus esset discursu in actu fidei, iam ille actus, quo primo crederetur reuelatio, certior esset altero actu, quo crederetur res reuelata, quod tamen falsum est. Quintò, quia si duo actus necessarij essent ad credendum, essent etiam necessarij duo habitus, à quibus illi procederent. Sicut in scientiis naturalibus, alius est habitus, quo cognoscuntur principia; & alius, quo cognoscuntur conclusiones. Ergo pari ratione deberet esse vnus habitus, quo crederetur authoritas Dei reuelans; & alius, quo res à Deo reuelata. Hoc autem falsum est: Ergo illud ex quo sequitur. Sextò, quia Theologi docent, hoc interesse inter assensum fidei & assensum Theologicum, quòd hic generetur per discursum, ille non item.

3. Nota, duplicem esse discursum. Alter fit ex propriis rei principiis vel effectibus. Alter ex sola dicentis authoritate. Rursum, in vtroque duplex ordo seruari potest. Alter temporis, vt quando intellectus ex vna re cognita successiuè transit ad aliam cognoscendam. Alter causaliter, vt quando assensus vnius rei est causa vel ratio assensus alterius rei, licet vterque assensus sit simul tempore.

4. Prima Conclvsio. Assensus fidei nunquam generatur per discursum, qui fit ex propriis rei principiis vel effectibus. Ratio est, quia formale obiectum fidei est authoritas Dei reuelantis, & ex illa sola pendet assensus fidei, vt fides est: non autem ex propriis rei principiis vel effectibus: Ergo quando discursus non fit ex authoritate Dei reuelantis, sed ex propriis principiis vel effectibus: nō potest esse assensus fidei, sed alterius virtutis intellectualis. Vt si quis probaret, Christum habere animam rationalem, hoc modo: Omnis homo habet animam rationalem, Christus est homo: Ergo habet animam rationalem. Nam in hoc discursu proxima ratio assentiendi conclusioni, non est authoritas Dei reuelantis: sed res illæ, quæ ponuntur in præmissis.

5. Dices, Hæc conclusio, *Christus habet animam rationalem*, est de fide: Ergo assensus illius conclusionis, est assensus fidei: Ergo nititur authoritate Dei reuelantis. Respondeo. Dupliciter possumus assentiri illi conclusioni. Primò, propter præmissas positas in allato syllogismo: & sic non est assensus fidei, sed Theologicus, quia non nititur immediatè diuina reuelatione, sed præmissis à Deo reuelatis. Secundò, propter solam Dei reuelationem: & sic est assensus fidei.

6. Secvnda Conclvsio. Assensus fidei potest generari per discursum, qui procedit à diuina reuelatione ad rem à Deo reuelatam: ita vt prius natura generetur assensus diuinæ reuelationis, quàm assensus rei à Deo reuelatæ. Hæc conclusio est probabilis, quam tenent Marsilius in 3. quæst. 14. art. 1. Gabriel in 3. dist. 23. quæst. 2. art. 1. Durandus dist. 24. quæst. 1. Almaynus tract. 2. Moral. cap. 5. Vasquez in 1. part. disp. 5. cap. 3. Ratio est, quia quando creditur vnum propter aliud, possunt esse duo diuersi assensus in intellectu, quorum vnus sit via ad alterum. (Sicut quando vnum diligitur propter aliud, possunt esse duo diuersi actus, quorum vnus sit causa alterius, vt patet in dilectione finis, & mediorum.) At in fide, vnum creditur propter aliud, nempe res reuelata propter reuelationem: Ergo possunt esse duo diuersi assensus, alter reuelationis, alter rei reuelatæ: Et intellectus à priori potest progredi ad posteriorem: siue ordine temporis, siue ordine naturæ & causalitatis. Et hoc clarum est in fide humana. Possum enim vno assensu credere, Ciceronem hoc vel illud dixisse: & alio, verū esse, quod dixit. Imò possum vnum assensum elicere, & alterum suspendere: vt si credam quidem Homerum hoc vel illud dixisse: sed tamen dubitem de authoritate dicentis: & sic suspendam posteriorem assensum. Et quamquam hoc posterius non habeat locum in fide diuina (quia fide diuina non possum credere Deum hoc vel illud reuelasse, & simul dubitare de authoritate reuelantis) tamen illud prius locum habet. Nam possum vno actu credere omnia reuelata esse à Deo, quæ habentur in libris Machabæorum: & alio omnia illa vera esse, propter diuinam reuelationem.

7. Tertia Conclvsio. Hic discursus fidei non est semper necessarius in quouis actu fidei nisi Virtualiter. Nam fieri potest, vt aliquis hodie credat omnia esse reuelata à Deo, quæ habentur in Epistolis D. Pauli. Si ergo cras legat vnam sententiam in iisdem Epistolis, potest credere, sententiam illam esse veram, tametsi non eliciat nouum actum, quo prius credat sententiam illam esse reuelatam à Deo. Sufficit enim, quod semel crediderit omnia esse diuinitus reuelata, quæ continentur in illis epistolis. Idem habet locum in electione mediorum, & intentione finis. Nam qui hodie formaliter intendit aliquem finem, potest cras sine noua eiusdem finis intentione, eligere media ad illum finem accommodata.

8. Dices. Qui eligit media, non eligit illa, nisi propter finem: Ergo semper necesse est, vt quando est electio mediorum, simul sit intentio finis. Idem ergo dicendum est de assensu reuelationis & obiecti reuelati. Respondeo. Finis potest dupliciter amari vt dictum est, cap. 1. qu. 3. §. 16. Primò, secundum se formaliter, quatenus est obiectū voluntatis. Secundò, virtualiter, quatenus

quatenus est ratio amandi media. Priori modo amatur per intentionem: posteriori per electionem. Similiter fit in discursu fidei. Nam reuelatio diuina in priori assensu habet se, vt obiectum, cui assentimur per fidem: in posteriori, vt ratio assentiendi rebus à Deo reuelatis.

9. QVARTA CONCLVSIO. Tametsi fide possint esse duo distincti assensus: Alter, quo credimus Deum reuelasse aliquam propositionem; alter, quo credimus illam propositionem esse veram propter authoritatem Dei reuelantis: non tamen sunt duo distincti habitus, sicut contingit in scientiis naturalibus, vbi alius est habitus principiorum, & alius cōclusionum. Ratio discriminis est quia tunc constituuntur diuersi habitus, quando sunt diuersæ rationes assentiendi: quod fit in scientiis naturalibus, non autem in fide. Nam in scientiis naturalibus, ratio assentiendi primis principiis sunt ipsi termini incomplexi, quatenus cogniti & apprehensi. Illi enim faciunt, vt assentiamur propositioni complexæ. At ratio assentiendi conclusioni, est aliquid complexum, nempe ipsa principia in antecedente posita. Propter hæc enim assentimur conclusioni. Aliter res habet in fide. Nam ratio assentiendi diuinæ reuelationi non est diuersa à ratione assentiendi rebus à Deo reuelatis. Assentimur enim rebus à Deo reuelatis propter reuelationem, & reuelationi propter seipsam. Simile est de fine & mediis. Nam ratio amandi finem, non est distincta à ratione amandi media. Amamus enim media propter finem, & finem propter seipsum. Sicut ergo in voluntate est vnus tantum habitus circa finem & media: ita in intellectu est vnus circa reuelationem & rem reuelatam. Similiter, sicut nonobstante vnitate habitus, sunt duo actus circa finem & media, nempe intētio finis & electio mediorum, ita etiam, nonobstante vnitate habitus fidei, sunt duo assensus, quorum alter est reuelationis, alter rei reuelatæ.

10. Quæres, An illi duo assensus fidei sint distincti solo numero, an etiam specie? Aliqui putant, assensum reuelationis propter se, differre specie ab assensu obiecti reuelati propter reuelationem: sicut etiam putant intentionem finis specie differre ab electione mediorum. Alij rectius, sicut intentio & electio pertinent ad eandem virtutem & speciem, ita etiam assensum reuelationis, & assensum rei reuelatæ, iuxta ea, quæ diximus in priori tomo, tract. 1. cap. 3. quæst. 2.

11. QVINTA CONCLVSIO. 3. Inter illos duos assensus fidei, alter non est altero certior, sed ambo sunt æquè certi. Ratio est, quia certitudo assensus potissimum sumitur ex parte obiecti formalis: At idem est obiectum formale in vtroque assensu, nempe diuina reuelatio: Ergo necesse est, vtrumque esse æquè certum.

Dices: Certitudo posterioris assensus pendet à certitudine prioris; Ergo prior assensus est certior, quàm posterior, iuxta illud: *Propter quod vnum quodque est tale, illud est magis tale.* Respondeo. Hæc duo distinguenda sunt. 1. Assensus posterior pendet ab assensu priori, in fieri seu existentia. Hoc verum est. 2. Assensus posterior pendet ab assensu priori in certitudine, Vel, certitudo vnius assensus pendet à certitudine alterius, in genere causæ formalis, seu rationis assentiendi. Hoc falsum est, Nam vna & eadem est ratio assentiendi cui vterque assensus innititur, nempe authoritas Dei reuelantis. Cum ergo certitudo vtriusq; assensus sumatur ex hac ratione assentiendi, non potest certitudo vnius pēdere à certitudine alterius, saltem in hoc genere causæ. Potest tamen pendere in genere causæ efficientis, si verum est, quod docent aliqui Philosophi, assensum antecedentis effectiuè concurrere ad assensum consequentis: aut saltem in genere causæ applicantis, quatenus assensus antecedentis applicat rationem assentiendi à qua sumitur certitudo assensus consequentis.

12. Dices 2. Prior assensus est certus certitudine fidei: posterior non est certus certitudine fidei. Ergo non sunt æquè certi. Maior patet, Minor probatur, quia posterior assensus pendet à naturali notitia consequentiæ seu connexionis: Ergo non potest esse certior quàm naturalis notitia, quia cognoscimus consequētiam seu connexionem antecedentis & consequentis in discursu fidei. Respondeo. Posterior assensus, qui est consequentis, pendet quidem à notitia connexionis seu consequentiæ, vt notum est, non tamen à naturali notitia, sed supernaturali. Sicut enim notitia connexionis in discursu naturali pertinet ad lumen naturale; ita in discursu supernaturali pertinet ad lumen fidei, quod est supernaturale. Nam hoc lumen non solum tendit in obiectum reuelatum propter reuelationem, sed etiam in connexionem obiecti reuelati cum reuelatione.

13. Ad argumenta initio contra nos allata sic respondeo. Ad 1. Lumen fidei æquè primo & immediatè inclinat omnia obiecta materialia à Deo reuelata; prius tamen inclinat in obiectum formale, nempe in authoritatem Dei reuelantis, ac deinde in obiecta materialia, propter reuelationem.

Ad 2. In Angelis potest esse discursus, vt multi docent cum Scoto, præsertim circa obiecta supernaturalia, quorum non habebant proprias species, cum adhuc essent viatores.

Ad 3. Negatur consequentia. Nam licet visus possit vnico simplici actu per se tendere in lumen & colorem, non tamen intellectus potest vnico simplici actu per se tendere in reuelationem & rem reuelatam. Ratio est quia lumen & color sunt ambo per se & propter se visibilia, nec vnum est ratio videndi aliud. Dicitur quidem color videri propter lumen, non tamen eo sensu, quasi lumen sit ratio videndi colorem, sed quia color videtur per speciem sensibilem, quæ à calore produci vel emanare non potest, nisi præsente lumine. At reuelatio & res reuelata non sunt ambo per se credibilia, sed vnum est ratio credendi aliud; ac proinde assensus vnius supponit assēsum alterius.

Ad 4. Assensus reuelationis non potest dici certior assensu rei reuelatæ, vt explicatum est in 5. conclusione. Potest tamen aliquo modo dici præstantior, quia ipse non dependet ab alio, & tamen assensus rei reuelatæ ab eo dependet: non quidem in genere causæ formalis, sed efficientis aut applicantis, vt dictum est §. 11.

Ad 5. Responsum est in 4. conclusione.

Ad 6. Omnis assensus Theologicus generatur per discursum: non autem omnis assensus fidei. Quamuis enim assensus rei reuelatæ generetur per discursum, non tamen assensus reuelationis. Est & aliud discrimen, quod cap. 1. quæst. 2. §. 8. attigi. Nam assensus Theologicus fertur in conclusionem, quæ nō est immediatè in se reuelata, sed tantùm per bonam consequentiam deducitur ex aliqua præmissarum in se reuelata. Assensus autem fidei, qui generatur per discursum, fertur in conclusionem, quæ immediatè in se reuelata est.

QVÆSTIO IV.

An assensus Fidei sit supernaturalis in sua substantia & essentia.

CErtum est, assensum fidei habere aliquam perfectionem supernaturalem, siue illa perfectio sit illi essentialis, siue accidentalis, de quo postea videbimus. Ratio est, quia non possumus elicere assen-

ſum fidei ſine auxilio diuinæ gratiæ. Ergo in aſſenſu fidei eſt aliquid, quod ſuperat vires naturæ, & requirit cauſam ſupernaturalē. Antecedens patet ex Scriptura, Eph. 2.8. *Gratiâ ſaluati eſtis per fidem, & hoc non ex vobis: Dei enim donum eſt.* Et Philip. 1.9. *Vobis donatum eſt per Chriſtum, vt in eum credatis.* Et Ioan. 6. 44. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit illum.*

2. Nunc quæſtio eſt. An illa perfectio ſupernaturalis, quæ eſt in aſſenſu fidei, ſit ipſa eſſentia ſeu ſubſtantia aſſenſus ſecundum ſe; an aliquis modus accidentalis ipſi ſuperadditus. Priorem partem tenent Medina in 1. 2. quæſt. 62. art. 2. Richardus in 3. diſt. 23. art. 7. quæſt. 2. Scotus ibidem quæſt. 1. Molina in Concordia quæſt. 14. diſt. 7. Poſteriorem nonnulli alij.

Quis autem ſit modus ille ſuperadditus, in eo non conueniunt. Aliqui dicunt eſſe maiorem quandam certitudinem, quàm à natura eſſe poſſit: Alij rationem meriti, ad conſequendam vitam æternam. Nos reſoluemus hanc quæſtionem iuxta ea quæ diximus priori tomo, tract. 1. cap. 3. quæſt. 5.

3. Prima Conclvsio. Aſſenſus fidei poteſt denominari ſupernaturalis ex duplici capite. Primò, ex parte obiecti formalis, cui innititur. Nam obiectum formale cui innititur, eſt reuelatio diuina. Hæc autem eſt ſupernaturalis. Secundò, ex parte principij à quo producitur. Non enim producitur per ſolas naturæ vires, ſed per auxilium gratiæ (vt oſtenſum eſt,) quod etiam eſt ſupernaturale.

4. Secvnda Conclvsio. Aſſenſus fidei ſecundum ſpeciem & eſſentiam ſuam eſt ſupernaturalis. Probatur ex vtroque capite iam aſſignato. Ex priori, quia omnes actus intellectus & voluntatis ſumunt ſuam ſpeciem & eſſentiam ab obiecto formali, vt eſt communis ſententia: Ergo ſi hoc obiectum eſt ſupernaturale, ſumunt ab eo ſpeciem & eſſentiam ſupernaturalem. At formale obiectum aſſenſus fidei eſt reuelatio diuina, quæ eſt ſupernaturalis: Ergo aſſenſus fidei ſumit ab ea ſpeciem & eſſentiam ſupernaturalem.

5. Ex poſteriori, quia aſſenſus fidei habet aliquam perfectionem ſupernaturalem, ſecundum quam ſuperat vires naturæ, & à principio ſupernaturali produci debet. At illa perfectio non eſt accidentalis. Ergo eſſentialis. Minor probatur, quia ſi eſſet accidentalis, vel eſſet maior quædam certitudo, vel ratio meriti. Neutrum dici poteſt.

6. Non primum, quia certitudo duobus modis poteſt eſſe maior. 1. Quoad ſpeciem & eſſentiam, quia ſcilicet eſt altioris ordinis ac ſpeciei. 2. Quoad intenſionem accidentalem in eadem ſpecie. Maior certitudo priori modo eſt perfectio eſſentialis, quia conſtituit aſſenſum in altiori ſpecie eſſentiali. Si ergo aſſēſus fidei eſt ſupernaturalis propter maiorem certitudinem priori modo ſumptam, iam eſt ſupernaturalis quoad perfectionem eſſentialem, quod nos contendimus. Maior autem certitudo poſteriori modo eſt perfectio accidentalis. Si ergo aſſenſus fidei eſſet ſupernaturalis propter talem certitudinem, ſequeretur aſſenſum fidei, qui haberet minorem intenſionem certitudinis in eadem ſpecie, non eſſe ſupernaturalem, ac proinde elici poſſe ſine principio ſupernaturali, quod eſt falſum. Nam hinc vlterius ſequeretur, gratiam non eſſe neceſſariam ad hoc, vt incipiamus credere, ſed ad hoc, ſolum, vt plenius & perfectius credamus; qui eſt error in fide, vt docet Auguſt. in lib. de prædeſt. Sanctorum, cap. 2. Vnde ibidem concludit, non ſolum fidem perfectam, ſed etiam inchoatam eſſe donum Dei. Ex quo ſequitur aſſenſum fidei, etiam remiſſum, eſſe ſupernaturalem, ac proinde non eſſe tantùm ſupernaturalem ſecundum maiorem certitudinem in ea ſpecie.

7. Iam verò quod aſſenſus fidei nō ſit ſupernaturalis propter ſolam rationem meriti, dupliciter probari poteſt. Primò, quia ratio meriti nihil aliud eſt, quàm quidam reſpectus ſeu relatio, quæ debet fundari in aliqua perfectione abſoluta: At relatio per ſe, non requirit aliquam cauſam ſupernaturalem, à qua producatur, quia nunquam per ſe producitur, ſed ſemper reſultat ad productionem alicuius abſoluti: Ergo præcisè propter rationem meriti, non requiritur auxilium gratiæ, ſed propter aliquam perfectionem abſolutam, in qua fundatur ratio meriti.

8. Secundò, quia vt actus imperati à voluntate ſint meritorij, ſiue ſupernaturales in ratione meriti, non neceſſe eſt, vt principium ſupernaturale infundatur illis potentiis, à quibus actus eliciuntur, ſed ſatis eſt infundi voluntati, à qua imperantur, vt in Theologia notum eſt. At verò, ad eliciendum actum fidei, non ſolum requiritur principium ſupernaturale in voluntate, ſed etiam in intellectu: Ergo actus fidei non tantum eſt ſupernaturalis in ratione meriti, ſed etiam in eſſentia & ſubſtantia.

9. Dices. Hæretici habent aſſenſum fidei circa illa myſteria, in quibus conueniunt cum Catholicis: & aſſenſus ille non differt eſſentialiter ab aſſenſu, quem Catholici habēt circa eadem myſteria; quia tam illi, quàm Catholici, aſſentiuntur illis propter reuelationem Dei. At aſſenſus fidei, qui eſt in hæreticis, non eſt ſupernaturalis in eſſentia: Ergo nec aſſenſus fidei, qui eſt in Catholicis. Reſpondeo. Aſſenſus, quem habent hæretici circa myſteria fidei, differt eſſentialiter ab aſſenſu, quem habent Catholici. Licet enim tam illi quàm Catholici, credant myſteria fidei, propter reuelationem Dei, non tamen eodem modo. Nam reuelatio Dei poteſt dupliciter ſpectari. 1. quatenus eſt credita fide diuina. 2. quatenus eſt credita fide vel opinione humana. Priori modo eſt formale obiectum fidei, non poſteriori. Igitur Catholici credunt myſteria fidei propter reuelationem fide diuina creditam: hæretici, propter reuelationem fide vel opinione humana creditam. Vide infrà, cap 11. quæſt. 3.

QVÆSTIO V.

An aſſenſus fidei requirat præuium actum voluntatis ſupernaturalem?

1. Certum eſt, aſſenſum fidei ita eſſe liberum & voluntarium, vt ſit in poteſtate credentis. Quod colligitur ex illo Marci 16.16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, ſaluus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur.* Vbi manifeſtè inſinuatur, pendere à libera hominum voluntate, quod alij credant. Item patet ex Conc. Trident. ſeſſ. 6. cap. 6. Et ratio eſt, quia experientia docet, quod facta ſufficienti propoſitione fidei alij credant, alij nolint credere: quod non poteſt aliundè prouenire, quàm ex libera voluntate.

2. Hoc poſito, duplex quæſtio eſt. Vna, an ad hoc, vt aſſenſus fidei ſit voluntarius, neceſſe ſit præcedere poſitiuam aliquam motionem voluntatis, quæ intellectum determinet ad aſſenſum fidei? an verò ſufficiat voluntatem non contradicere? Altera, ſi requiritur motio voluntatis, an illa ſit ſupernaturalis in eſſentia, non minùs quam ipſe aſſenſus fidei? de quo præcedenti q. actum eſt?

3. Prima Conclvsio. Ad credendum fide Chriſtiana, requiritur poſitiua motio voluntatis, vt per illam determinetur intellectus ad aſſenſum fidei. Ita D. Thomas quæſtione 2. art. 1. ad 3. Porrò hanc motionem aliqui vocant imperium voluntatis, vt idem author quæſt. 4. art. 5. Alij affectum credulitatis, vt Patres Concilij Arauſicani, can. 5. Alij piam voluntatis affectionem, vel honeſtam credendi voluntatem, vt plerique recentiores, Apoſtolus Rom. 10. 16.

appellat obedientiam, cùm ait: *Nec omnes obediunt Euangelio*, q.d. non omnes habent affectum seu voluntatem credendi Euangelio.

4. Ratio conclusionis est, quia facta sufficienti propositione mysteriorum fidei, adhuc intellectus manet indifferens ad credendum. Nam mysteria fidei, quæ illi proponuntur, sunt obscura & ineuidentia, ac proinde non possunt illum conuincere seu determinare ad credendum. Ergo in tali casu debet aliunde determinari. Vel ergo à Deo, vel à voluntate, quia non datur tertium, à quo determinari possit. At non determinatur à Deo, quia alioqui actus credendi non esset liber, sed necessarius; ac proinde in homine iusto non esset meritorius, quod est absurdum.

5. Dices, intellectus potest seipsum determinare, propter motiua & argumenta, quæ præcedũt. Nam eiusmodi motiua euidẽter ostendunt, mysteria fidei, quæ proponuntur, esse credibilia; Ergo conuincunt intellectum ad credendum: Ergo intellectus non indiget alio determinante. Respondeo. Aliud est, mysteria fidei, quæ proponuntur, esse credibilia: aliud, esse vera. Quamuis ergo intellectus própter motiua & argumenta præcedentia, euidenter cognoscat, mysteria esse credibilia, non ideò tamen sufficienter determinatus est, vt credat esse vera. Simile ferè est, quando proponuntur duæ opiniones contrariæ, quæ ambæ habent pro se magnos authores, & plausibilia argumenta. Tunc enim intellectus, propter huiusmodi motiua, euidenter cognoscit vtramque opinionem esse probabilem & credibilem: & tamen ex eo non potest determinatè iudicare hanc esse veram, & illam falsam, sed quasi suspensus hæret. Hæc igitur determinatio in tali casu, debet fieri à voluntate.

6. Dices 2. Ergo actus credendi non est liber, sed necessarius; sequela probatur ex dictis, quia actus credendi non esset liber, si intellectus ad eum determinaretur à Deo, vt ante argumentati sumus; Ergo etiam non est liber, si intellectus ad eum determinatur à voluntate. Est enim par ratio. Nam determinatio vtriusque habet eandem vim, quantum attinet ad libertatem impediendam. Respondeo. Non est par ratio. Nam actus credendi debet esse liber respectu hominis, in quo est. Hoc autem fit, quando intellectus humanus illum elicit ex libero voluntatis imperio, seu determinatione. Non autem fieret, si intellectus eliceret ex solo Dei imperio & determinatione. Esset quidem in tali casu liber, respectu Dei, quia per liberam Dei determinationem eliceretur ab intellectu, non tamen esset liber respectu hominis, quia non penderet ab vlla hominis libera determinatione vel imperio.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Motio voluntatis quæ requiritur ad credendum, ex duplici capite potest denominari supernaturalis, sicut supra dictum est in simili de assensu fidei. Primò, ex parte obiecti. Nam obiectum illius est supernaturale, nempe actus credendi, seu assensus fidei. Debet enim motio voluntatis de qua agimus, sic exprimi: Volo vel impero actum credendi supernaturalem. Vel sic: Appeto, & intendo assensum fidei supernaturalem. Secundo, Ex parte principij, à quo producitur. Non enim producitur à voluntate per solas naturæ vires, sed opus est auxilio gratiæ quo excitetur & adiuuetur voluntas ad eliciẽdum talem actum. Ita definitum est contra Semipelagianos in Concilio Arausicano can. 5. & 6. vbi asseritur, initium fidei, & credulitatis affectum non posse esse sine dono gratiæ, & inspiratione Spiritus sancti. Quod etiam multis scripturæ testimoniis confirmant Diuus Augustinus in libro de spiritu & littera, capite 33. & 34. Prosper contra Collatorem, cap. 6. Fulgentius de Incarnatione, cap. 18. Duo præcipua testimonia sunt hæc, Philipp. 1. 6. *Qui cepit in vobis, opus bonum, perficiet.* Et c. 2. 13. *Deus est, qui operatur in vobis & velle, & perficere pro bona voluntate.*

8. Ratio illorum Patrum est, quia si bona voluntas credendi, quæ præcedit actum fidei, oriretur ex solis naturæ viribus, iam gratia fidei non daretur omnino gratis, sed potius bonæ voluntati retribueretur. Item haberet homo aliquid, quod non accepisset à gratia Dei, nempe bonam credendi voluntatem. Denique non videretur verum, quod Paulus asserit, *Non est volentis, nec currentis, sed Dei miserentis.* Vide plura apud Augustinum in lib. de Prædestinatione Sanctorum, vbi confirmat hanc veritatem contra Semipelagianos, qui (vt referunt Hilarius & Prosper in Epistolis ad eundem Augustinum) asserunt, ante gratiam præcedere bonam voluntatem, qua homo propositis sibi mysteriis fidei, velit credere & sanari à peccatis. Quod etiam sensit aliquando Augustinus, sed postea retractauit, partim loco citato, partim libro 1. Retractationum, cap. 23.

9. Dices, Quicquid intellectus solo lumine naturali iudicat esse honestum, hoc voluntas per solas naturæ vires potest appetere: At intellectus solo lumine naturali iudicat honestum esse, credere diuinæ authoritati reuelãnti; Ergo voluntas potest talem actum credendi per solas naturæ vires appetere, ac proinde nõ opus est auxilio gratiæ ad eam motionem, qua voluntas determinat intellectum ad eliciendum assensum fidei. Respondeo. Minor potest dupliciter intelligi. Primò sic: Intellectus solo lumine naturali iudicat honestum esse, credere diuinæ authoritati quatenus reuelat aliquid via ac modo naturali. Secundò sic: Intellectus solo lumine naturali iudicat honestum esse, credere diuinæ authoritati, quatenus reuelat aliquid via ac modo supernaturali. Priori sensu conceditur; posteriori negatur.

10. Dices 2. Nulla potest esse supernaturalis actio voluntatis, nisi præcedat aliqua supernaturalis actio intellectus; At nulla est supernaturalis actio intellectus ante assensum fidei: Ergo etiam nulla est supernaturalis actio voluntatis ante assensum fidei: Ergo motio voluntatis, qua intellectus determinatur ad assensum fidei, non est supernaturalis, sed naturalis. Maior patet ex communi illo axiomate, *Nihil est volitum, nisi prius cognitum.* Vnde sequitur, nihil esse volitum supernaturaliter, nisi prius cognitum supernaturaliter. Minor colligitur ex Conc. Trident. sess. 6. c. 8. vbi fides dicitur esse initium salutis: Ergo ante fidem nulla est actio supernaturalis: alioqui si esset, illa ipsa esset initium salutis. Respondeo. Solutio patebit ex sequenti quæstione.

11. TERTIA CONCLVSIO. Motio voluntatis, quæ requiritur ad assensum fidei, est supernaturalis in sua essentia & substantia. Probatur ex vtroque capite iam assignato. Ex priori; quia actus sumit suam speciem & essentiam ab obiecto; At obiectum illius motionis est supernaturale, vt dictum est: Ergo etiam motio in sua essentia & substantia est supernaturalis. Ex posteriori: quia illa motio habet aliquam perfectionem supernaturalem, secundum quam superat vires naturæ, & à principio supernaturali produci debet: At illa perfectio non est accidentalis; Ergo essentialis: Minor probatur, quia nulla accidentalis perfectio assignari potest, propter quam solam necessaria sit gratia. Potest autem assignari essentialis perfectio, propter quam necessaria sit gratia, nempe quæ sumitur ex obiecto formali, quod supernaturale est,

QVÆSTIO VI.

An aliquod iudicium intellectus supernaturale præcedere debeat voluntatem credendi?

1. CErtum est, antequam voluntas possit velle actu credendi, necessario debere præcedere iudicium intellectus, quo quis iudicet prudenter ea credi posse, quæ proponuntur. Ratio manifesta est, quia voluntas non fertur in obiectum incognitum: Ergo si voluntas debeat appetere aliquod obiectum bonum, necessario debet præcedere cognitio obiecti boni.

2. Quæstio est, An hoc iudicium, quod præcedit voluntatem credendi, sit supernaturale? Aliqui putant, solis naturæ viribus elici posse. 1. quia secundum legem ordinariam, nulla cognitio supernaturalis præcedit ante fidem: sed illud iudicium, de quo agimus, non solum præcedit ante fidem, sed etiam ante voluntatem credendi: Ergo illud iudicium non est supernaturale. 2. si esset supernaturale, pertineret ad aliquem habitum supernaturalem: At nullus potest habitus supernaturalis assignari, ad quem pertineat: Ergo non est supernaturale. 3. vt res aliqua appetatur, sufficit ea cognitio, quâ probabiliter ipsius bonitas cognoscitur: vt patet in ægroto, qui appetit medicamenta, quæ nonnisi probabiliter, ex authoritate Medici, cognoscit sibi esse vtilia. At, ex sola hominis authoritate possumus probabiliter cognoscere, honestum esse, Deo credere: Ergo ex illa sola cognitione probabili, quæ potest haberi naturaliter, potest voluntas excitari, vt velit Deo credere. 4. in omni actu supernaturali debet esse aliqua perfectio, quæ superet naturæ vires: At in illo iudicio, de quo agimus, nulla potest assignari perfectio, quæ superet naturæ vires: Ergo sine fundamento asserimus, iudicium illud esse supernaturale.

3. PRIMA CONCLVSIO. Duo iudicia possunt præcedere voluntatem credendi, quibus iudicemus mysteria fidei, quæ nobis proponuntur esse credibilia. Vnum euidens, quod oritur ex motiuis, quæ intellectum conuincunt: Et hoc solis naturæ viribus haberi potest. Alterum obscurum, quod oritur ex illustratione diuina, & immediatè versatur circa credibilitatem mysteriorum fidei, non propter motiua, sed propter reuelationem Dei. Hoc posterius est supernaturale, & non potest elici sine gratia Dei. Probatur 1. ex illo 2. Corinth. 3. 5. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Quo loco vtitur Augustinus in libro de prædestinatione Sanctorum, cap. 2. Et Concilium Arausicanum, canon. 7. vbi sic habet: *Si quis per naturæ vigorem, bonum aliquod, quod ad salutem pertinet, cogitare, vt expedit, aut eligere, siue prædicationi consentire posse contendat absque illuminatione & inspiratione Spiritus Sancti, hæretico fallitur spiritu, non intelligens illud Apostoli, Non sumus idonei cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis*, &c.

4. Deinde ex Concilio Mileuitano. can. 4. vbi sic dicitur: *Vtrumque donum Dei est, & scire quid facere debeamus, & diligere vt faciamus: quia sicut scriptum est, Qui docet hominem scientiam: ita etiam scriptum est: Charitas ex Deo est.*

5. Tertiò, ex Concilio Tridentino sessione 6. capite 5. vbi definitur, exordium iustificationis in adultis sumi à vocatione Dei, seu ab illuminatione, quæ ad intellectum pertinet. Hæc autem illuminatio præcedit voluntatem credendi. Idem docet Augustinus in libro de prædestinatione Sanctorum, capite decimo sexto, & aliquot sequentibus, vbi sæpè repetit, internam vocationem debere esse antè voluntatem credendi: Et per illam vocationem semper intelligit internam Dei inspirationem ac illustrationem, sine qua externa prædicatio non potest prodesse. De qua Tractatu tertio in Epistolam Ioannis, circa finem, sic scribit: *Sonus verborum nostrorum aures percutit: magister intus est. Admonere possumus per strepitum vocis nostræ: sed si non sit intus, qui doceat: inanis fit strepitus noster.* Et iterum: *Magisteria forinsecus, adiutoria quædam sunt, & admonitiones. Cathedram in cælo habet, qui corda docet.* Et Diuus Gregorius homil. 20. in Euangelia: *Vnam*, inquit, *vocem omnes auditis. Cùm ergo vox dispar non sit, cur in cordibus dispar est intelligentia, nisi quod per hoc, quod vox admonet, est magister interior, qui de vocis intelligentia corda specialiter docet?*

6. SECVNDA CONCLVSIO. Hoc iudicium, de quo agimus, in essentia sua supernaturale est. Ita Molina in Concordia q. 14. art. 13. disp. 8. Vega lib. 6. in Conc. Trident. cap. 4. & alij in sequenti conclusione citandi. Ratio est, quia versatur circa obiectum supernaturale. Est enim iudicium, quo quis iudicat mysteria fidei esse credibilia propter reuelationem Dei. Et propterea non potest elici sine auxilio gratiæ, quod consistit in illuminatione intellectus, quæ immediatè à Deo fit.

7. Hinc sequitur primo, aliquid requiri ex parte Dei, & aliquid ex parte hominis, vt assensus fidei eliciatur circa mysteria fidei. Ex parte Dei requiruntur duo, nempe illustratio intellectus, & motio voluntatis: quæ ambo nomine gratiæ excitantis seu præuenientis intelligi possunt. Ex parte hominis, requiruntur etiam duo, nempe iudicium credibilitatis, & voluntas credendi: qui duo actus effectiuè procedunt tum ab homine per intellectum & voluntatem, tum à Deo per illustrationem & motionem præuenientem.

8. Secundò sequitur, quomodo verum sit quod dici solet, Deum trahere homines ad fidem: Et, homines sponte accedere ad fidem. Nam Deus dicitur eos trahere ad fidem, quatenus illustrat intellectum, & mouet voluntatem, vt intellectus iudicet esse credibilia quæ proponuntur, & voluntas velit ea credere. Similiter, homines dicuntur spontè accedere ad fidem, quatenus à Deo illustrati & moti, sequuntur Dei vocationem, & liberè procedunt ad assensum fidei. Vide Molinam loco citato, & Concil. Trident. sess. 6. can. 5. & 6.

9. TERTIA CONCLVSIO. Hoc iudicium intellectus, quod requiritur ante voluntatem credendi, ex suo genere pertinet ad habitum fidei infusum. Ita Ferrariensis libro tertio contra Gentes, cap. 40. Caietanus in 2. 2. quæst. 1. articulo 4. ad 3. Dominicus Bannes, Petrus Aragonius ibidem. Et colligitur ex Diuo Thoma, tum in eodem loco, tum articulo quinto ad primum. Suppono, hoc iudicium, quando elicitur ab homine infideli, qui primum accedit ad fidem, nō produci effectiuè ab habitu fidei, cùm talis habitus nondum in illo sit, sed à concursu Dei supernaturali, qui supplet habitum fidei. Quando verò elicitur ab homine fideli, effectiuè produci ab habitu fidei supernaturali, & hoc sensu dixi in conclus. ex suo genere pertinere ad habitum fidei infusæ.

10. Hoc posito, probatur conclusio, quia fides infusa non minus extenditur circa suum obiectum, quàm fides humana circa suum: At per humanam non solum cognoscitur obiectum in ratione veri, sed etiam in ratione credibilis: Ergo etiam fides infusa potest producere duos actus, quorum altero cognoscantur mysteria in ratione veri, altero, in ratione credibilis. Minor probatur, quia fides humana ad omne id extenditur, quod creditur ob authoritatem humanam, sed ob authoritatem hominis loquentis, non solum iudicamus verum esse quod dicitur, sed etiam credibile. Imò ex eo quod iudicamus aliquid esse credibile propter authoritatem testificantis, mouemur ad as-

sensum illius sub ratione veri. Ergo idem, seruata proportione, dicendum est de fide infusa.

11. Dices. Non videtur esse vlla proportio. Nam per fidem humanam cognoscitur obiectum euidenter in ratione credibilis: per infusam, obscurè. Respondeo. Proportio non consistit in obscuritate & euidentia, sed in simili extensione obiectorum. Nam sicut fides humana non solum versatur circa suum obiectum, quatenus verum, sed etiam quatenus credibile est, idque propter authoritatem testificantis, sic etiam fit in fide diuina. Illa autem differentia, quod vna obscurè, altera euidenter cognoscat credibilitatem sui obiecti, ex eo oritur, quia possumus euidenter cognoscere hominem testificantem, cuius authoritas facit rem credibilem: non tamen euidenter cognoscimus Deum testificantem, & ideo obscurè cognoscimus rem esse credibilem propter ipsius authoritatem.

12. Ad argumenta initio allata sic respondeo. Ad 1. concedo quod secundum legem ordinariam nulla cognitio supernaturalis præcedat fidem. Sed tamen nomine fidei non solùm intelligo assensum quo creduntur obiecta reuelata tanquam vera, sed etiam iudicium, quo iudicantur esse credibilia. Hoc enim iudicium iuuat ad assensum fidei, & ideo ad fidem reducitur.

Ad 2. Iam responsum est. Nam iudicium illud supernaturale pertinet ad habitum fidei infusæ.

Ad 3. Vt res aliqua appetatur amore naturali, sufficit probabilis cognitio, qua illius bonitas cognoscatur. Vt autem ametur amore supernaturali, requiritur cognitio supernaturalis.

Ad 4. In iudicio, de quo agimus, est aliqua perfectio, quæ superat naturæ vires, & sumitur ex obiecto, vt dictum est in secunda conclusione. Nam illud iudicium versatur circa mysteria fidei, quatenus sunt credibilia propter reuelationem Dei.

13. Superest vna difficultas. Nam si illud iudicium est obscurum pertinens ad habitum fidei: ergo intellectus ad illud non necessitatur: Ergo supponit alium actum voluntatis, à quo intellectus determinetur ad hoc iudicium, & ille actus voluntatis necessario supponit aliud iudicium intellectus, quia voluntas non potest ferri in incognitum: Et sic dabitur progressus in infinitum. Respondeo. Intellectus non necessitatur ad illud iudicium ex euidentia rei, quia ponimus rem non esse euidentem, sed obscuram: Neque etiam determinatur à voluntate, vt bene probat obiectio, sed determinatur à gratia Dei præueniente, quam Deus in nobis operatur sine libero nostro consensu.

QVÆSTIO VII.

An actus Fidei ita sit honestus, vt ex nulla mala circumstantia vitiari possit?

1. SVppono assensum fidei, de quo hactenus disputauimus, honestum esse ac laudabilem. Ratio est, quia omnis actus qui à Deo præcipitur, honestus est: & qui à Deo laudatur, laudabilis est: At actus fidei & præcipitur & laudatur à Deo. (Marci 16.16. & Ioan. 20.29.) Ergo honestus & laudabilis est.

2. Quæritur, an ex se ita honestus sit, vt ex nulla mala circunstantia vitiari possit? Aliqui putant vitiari posse ex mala voluntate, vel ex circunstantia mali finis, vt Caietanus q. 5. art. 2. Bartholomæus Medina in 2. q. 56. art. 3. quibus fauet D. Thomas in 2. 2. q. 47. art. 13. ad 2. vbi asserit, hoc interesse inter fidem & prudentiam, quod prudentia necessario dicat ordinem ad appetitum rectum, non autem fides. Vnde colligit, prudentiam magis repugnare peccato, quàm fidem. Ratio huius sententiæ, quia actus fidei elicitur ab intellectu, & imperatur à voluntate: Sed voluntas vel affectus credendi potest esse malus? Ergo etiam actus fidei potest esse malus. Minor probatur, quia affectus credendi potest esse ex malo fine. Nam si aliquis malo fine potest suscipere sacramenta vt v.g. ob inanem gloriam, cur non possit etiam malo fine velle credere mysteria fidei? Et confirmatur, quia certum est, externam fidei confessionem posse fieri ex intentione inanis gloriæ, vel lucri: Ergo idem dicendum est de interno assensu fidei.

3. Nihilominus probabilius est, actum fidei ex natura sua ita bonum & honestum esse, vt ex nulla mala circumstantia vitiari possit. Ita sentiunt Dominicus Bannes in 2. 2. q. 4. art. 5. dub. 2. & Gabriel Vasquez in 1. 2. disp. 53. cap. 4. quibus fauet Augustinus in lib. de catechizandis rudibus, cap. 5. & D. Thomas quæst. 5. art. 2. ad 2. vbi dicit fidem, etiam informem, inclinare hominem ad credendum, secundum aliquem affectum boni. Ratio huius sententiæ est, quia actus fidei est talis naturæ, vt non possit produci in intellectu, nisi ex supernaturali imperio voluntatis, vt docet D. Thomas q. 2. art. 9. & paulò ante, quæst. 5. à nobis demonstratum est. At imperium illud supernaturale, cùm sit ex gratia Dei non potest esse nisi bonum & honestum. Ergo actus fidei, qui procedit ex tali imperio, semper est bonus & honestus.

4. Hinc etiam soluitur argumẽtum contrarium, quia homo non potest credere, nisi ex illo affectu credendi, qui procedit à gratia Dei. At ille affectus non potest esse malus. Nec est simile de susceptione sacramentorum, aut de externa fidei professione, quia voluntas suscipiendi aut profitendi, non necessario est supernaturalis, & ex Dei gratia, sicut voluntas credendi. Vnde suprà dictum est, & communiter dici solet, piam affectionem requiri ad credendum mysteriis fidei, quod satis insinuauit Christus, Ioan. 5. 44. cùm dixit Pharisæis: *Quomodo vos potestis credere, qui gloriã ab inuicem accipitis, & gloriam, quæ à solo Deo est, non quæritis?*

5. Dices. Etiam si actus fidei non possit esse malus ex malo fine, vt bene probatum est, tamen aliunde potest esse malus, nempe si alicui imponeretur præceptum non eliciendi talem actum. Nam in tali casu, is qui crederet, faceret contra præceptum: Ergo credendo peccaret. Ergo actus credendi esset malus. Respondeo. Is qui posito eiusmodi præcepto crederet, non peccaret ex eo, quod occurrente mysterio nostræ fidei assensum illi præberet, sed ex eo, quod sponte applicaret animum ad cogitandum de mysteriis fidei.

6. Ad authoritatem D. Thomæ contra nos citatam, Respondeo, non esse contra nos. Non enim asserit, fidem non pendere ab appetitu recto, vt aliqui male interpretantur, sed *fidem in sui ratione* (vt ipse loquitur) *non importare aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum*, sicut facit prudentia. Nam fides, quando non est coniuncta cum charitate, non semper est causa bonorum operum, & ideo ab Apostolo vocatur mortua. (Iacobi 2. 17.) Prudentia verò semper est præceptiua bonorum operũ. Hinc colligit fidem posse esse in eo qui peccat, prudentia non item.

QVÆSTIO VIII.

Quomodo resoluatur actus Fidei?

1. ASsensus Fidei potest quatuor modis resolui. 1. dispositiuè, in extrinseca motiua, quæ disponunt hominem ad credendum. 2. directiuè, in authoritatem Ecclesiæ proponentis, & dirigentis quid credendum sit. 3. formaliter, in authoritatem Dei reuelantis, quæ est ratio credendi. 4. effectiuè, in Deum & habitum fidei, qui efficiunt actum credendi. Hi quatuor modi per totidem conclusiones explicandi sunt.

2. PRIMA CONCLVSIO. Assensus fidei dispositiuè resoluitur in extrinseca motiua, de quibus cap. 6. dictum est. Quod declaro hac interrogatione & respon-

sione. Credisne omnia quæ Ecclesia Catholica ad credendum proponit? Credo. Nunquid antea fuisti hæreticus, vel Gentilis, vel Iudæus? Fui. Quid te primum permouit & induxit vt velles fieri Catholicus? Miracula, Vel, consensus populorum ac gentium. Vel aliquod simile motiuum. Et hic sistitur in hoc genere resolutionis.

3. Dices, Possum vlterius progredi, & dicere, Gratia Dei me primum permouit & induxit. Respondeo. Nos hic agimus de motiuis extrinsecis, quæ tantùm dispositiuè inducunt hominem ad credendum, non effectiuè. At gratia Dei non est motiuum extrinsecũ, sed intrinsecum: nec tantùm dispositiuè, sed etiam effectiuè mouet hominem ad actum credendi, vt in quarta conclusione dicendum est. Itaq; non pertinet ad primum modum resolutionis, sed ad quartum.

4. Secvnda Conclvsio. Assensus fidei directiuè resoluitur in authoritatem Ecclesiæ proponentis, & decernentis quid credendum sit. Quod sic explico. Quare credis hunc articulum, & non istum? Quia Ecclesia proposuit mihi hunc ad credendum, & non istum. Vel in specie: Quare credis purgatorium & sacrificium Missæ, quorum neutrum credunt aduersarij? Quia Ecclesia vtrumque ad credendum mihi proposuit. Quare non credis humanitatem Christi esse vbique? quia Ecclesia mihi non proposuit.

5. Porrò hæc propositio Ecclesiæ dupliciter spectari potest. Primò, quatenus est quædam applicatio credendorum. Sicut enim ligna non possunt comburi ab igne, nisi igni applicentur per motum localem, ita articuli fidei non possunt credi ab homine, nisi illi applicentur per auditũ, iuxta illud Rom. 10. 17. *Fides ex auditu.* Secundò, quatenus est quædam infallibilis directio circa credenda. Nam Ecclesia infallibiliter decernit, quid credendum, aut non credendum sit. In quo differt ab Ecclesia hæreticorum, quæ quidẽ proponit articulos fidei: sed propter defectum assistentiæ Spiritus Sancti, nõ potest infallibiliter diiudicare ac discernere qui articuli sint à Deo reuelati, & qui nõ sint. Vnde fit vt multos proponat, qui reuelati nõ sũt: & è contrario, multos nõ proponat, qui reuelati sunt.

6. Dices. Authoritas Ecclesiæ videtur pertinere ad motiua, quæ inducunt hominem ad credendum. Respondeo. Ecclesia dupliciter considerari potest. Primò, quatenus est collectio multorum hominum. Sic pertinet ad motiua. Nam consensus eorum hominum qui sunt in Ecclesia, inducit alios vt velint fidem Christianam amplecti. Secundò, quatenus est infallibilis in proponendo, & iudicando, propter assistentiam Spiritus Sancti. Sic sumitur hoc loco.

7. Tertia Conclvsio. Assensus fidei formaliter resoluitur in primam veritatem reuelantem, vel in authoritatem Dei reuelantis. Nam si quæram, quæ est ratio formalis propter quam credis articulos fidei? Respondebis, quia Deus, qui est prima veritas, reuelauit. Et hic sistitur.

8. Dices: Adhuc vlterius possumus progredi, hoc modo, Quare credis Deum hoc reuelasse? Quia Ecclesia dicit. Respondeo. Si credis propter authoritatem Ecclesiæ, non est assensus fidei Theologicæ, sed alterius inferioris ordinis. Vbi obiter repetendum est quod c. 1. q. 2. §. 9. insinuaui, triplicem assensum fidei distingui posse. Vnum fidei diuinæ seu Theologicæ, vt, credo articulos fidei propter authoritatem Dei reuelantis: credo Deum hoc vel illud reuelasse: credo Deo reuelanti. Alterum fidei humanæ, vt, credo articulos fidei propter authoritatem Lutheri vel Caluini. Tertium fidei, quæ nec purè diuina, nec purè humana est, sed quasi media: vt, credo articulos fidei propter authoritatem Ecclesiæ. Primus sensus, de quo agimus, nõ resoluitur vlterius, sed sistit in solo Deo reuelante.

9. Dices 2. Sicut Deus est infallibilis in reuelando, sic etiam Ecclesia in proponendo: Ergo assensus, qui nititur authoritate Ecclesiæ, tam est infallibilis, quàm assensus, qui nititur authoritate Dei: Ergo vterque est assensus fidei diuinæ seu Theologicæ. Respondeo. Deus ex se & natura sua est infallibilis: Ecclesia non ex se, sed ex assistentia & directione Spiritus Sancti. Vnde infallibilitas Dei est altioris ordinis, quam infallibilitas Ecclesiæ. Nam hæc est creata, & ab alio dependens: illa increata & independens. Idem dico de assensu. Nam assensus qui nititur authoritate Dei, est infallibilis infallibilitate increata & independente. Assensus autem qui nititur authoritate Ecclesiæ, est infallibilis infallibilitate creata & dependente. Prior pertinet ad fidem diuinam, posterior non item.

10. Qvarta Conclvsio. Assensus fidei effectiuè resoluitur in Deum & habitum fidei infusum. Nam Deus & habitus fidei infusus sunt duo principia, quæ cum intellectu effectiuè concurrunt ad eliciendum actum fidei. Dices: Ad primum actum fidei, quem elicit gentilis vel hæreticus, quando conuertitur, non concurrit habitus à Deo infusus. Nam habitus non infunditur homini adulto, nisi præuio actu fidei, tanquam dispositione. Respondeo. Verum est nihilominus in tali casu necessaria est gratia actualis, quæ suppleat vicem habitus.

CAPVT IX.

De externo actu Fidei.

PEr externum actum fidei intelligitur externa confessio, qua quis significat internam fidem quam profitetur, iuxta illud Rom. 10. 10. *Corde creditur ad iustitiam: ore autem confessio fit ad salutem.* De hac confessione quæritur. 1. An sit actus fidei? 2. An sit necessaria ad salutem? 3. An in aliquo casu, præsertim ad vitandam mortem, liceat negare fidem? 4. An in simili casu liceat tacere vel dissimulare fidem? 5. An ob eandem causam liceat vsurpare ritus & vestimenta gentilium aut hæreticorum?

QVÆSTIO I.

An Confessio sit actus Fidei?

1. RAtio dubitandi est, quia Confessio, qua quis externa voce profitetur quod in animo sẽtit, pertinet ad virtutem veracitatis: sicut è contrario, confessio qua quis externa voce profitetur, quod in animo non sentit, pertinet ad vitium mendacij. At virtus veracitatis distinguitur à virtute fidei. Secundò, Ita se habet externa confessio fidei ad fidem, sicut externa negatio fidei ad infidelitatem. At externa negatio fidei non est actus infidelitatis, quia potest aliquis negare fidem ex solo timore mortis, & non ex infidelitate: Ergo nec externa confessio fidei est actus fidei. Tertiò, Hæc externa confessio, cùm sit voluntaria, debet esse actus alicuius virtutis, quæ est in voluntate: At fides non est in voluntate: Ergo non est actus fidei.

2. Suppono duplicem esse virtutem fidei nostræ: Vnã in voluntate, qua quis vult elicere actum fidei; Alteram in intellectu, qua immediatè elicit internum actum fidei. De vtraque dicam capite sequenti.

3. Prima Conclvsio. Externa cõfessio fidei, quando supponit internum fidei assensum, est actus virtutis fidei, quæ est in intellectu. Ita Diuus Thomas quæst. 3. art. 1. Ratio est, quia externa cõfessio ex natura sua ordinatur ad internum assensum, sicut signum ad rem significatam: Ergo habet eandem honestatẽ virtutis, quàm habet internus assensus. At internus assensus habet honestatem virtutis fidei, quæ est in intellectu: Ergo etiam externa confessio fidei. Et confirmatur, quia quando externa confessio non est cõiuncta cum

interno assensu (vt in homine infideli, qui falsò profitetur se fidelem tunc non est actus honestus, sed vitiosus: Ergo habet suam honestatem ab interno assensu, cum quo coniungitur. Hæc autem honestas pertinet ad virtutem fidei, quæ est in intellectu, & desumitur ab infallibili authoritate Dei reuelantis. Sicut enim honestum est interno assensu credere ea, quæ à Deo reuelata sunt propter ipsius authoritatem: ita etiam honestum est, eadem exterius confiteri.

4. Secunda Conclusio. Externa confessio fidei nó solum est actus virtutis fidei quæ est in intellectu, sed etiam virtutis fidei quæ est in voluntate. Ratio est quia ab illa virtute imperatur. Cùm enim sit actus liber, necesse est vt vel eliciatur, vel imperetur à voluntate: At non elicitur à voluntate: Ergo imperatur Rursum, cùm sit actus honestus, debet imperari ab aliqua virtute, quæ est in voluntate. Denique cùm habeat eandem honestatem, quam habet assensus fidei, debet imperari ab ea virtute, à qua imperatur assensus fidei. Hic autem imperatur à virtute fidei, quæ est in voluntate. Ergo & externa confessio.

5. Tertia Conclusio. Externa confessio fidei in duobus conuenit cum interno assensu fidei. Primo, quia vterque actus habet honestatem virtutis fidei, quæ est in intellectu. Secundò, vterque imperatur à virtute fidei quæ est in voluntate. Similiter in duobus discrepat. Primò, quia externa confessio, cum sit actus corporeus & sensitiuus, immediatè elicitur ab externa potentia corporea & sensitiua. At internus assensus cùm sit intellectualis, immediatè elicitur à virtute fidei, quæ est in intellectu. Secundò, internus assensus intrinsecè honestus est: externa confessio solùm extrinsecè, quatenus est signum interni assensus.

6. Ad 1. Argumentum initio allatum respondeo, externam confessionem, quando coniuncta est cum interno assensu, pertinere ad virtutem veracitatis, & simul ad virtutem fidei. Nam is qui confitetur fidem Christianam, non solùm verax, sed etiam fidelis est. Sicut è contrario, qui negat fidem Christianam, non solùm mendax, sed etiam infidelis est.

Ad 2. Sicut externa confessio fidei pertinet ad fidem quando coniuncta est cum interno assensu: sic etiam externa negatio fidei pertinet ad infidelitatem, quando coniuncta est cum interna infidelitate.

Ad 3. Externa confessio, quatenus est voluntaria, imperatur à virtute fidei, quæ est in voluntate, vt dictum est.

QVÆSTIO II.

An confessio Fidei sit necessaria ad salutem.

1. PRima Conclusio. Externa confessio fidei est necessaria ad salutem necessitate præcepti affirmatiui, quo iubemur profiteri fidem Christi suo tempore. Ita Diuus Tho. qu. 3. art. 2. Et colligitur ex illo Rom. 10. 9. *Si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, & in corde tuo credideris, saluus eris. Corde enim creditur ad iustitiam: ore autem confessio fit ad salutem.* Quæ verba explicans D. Augustinus in libro de fide & symbolo, cap. 1. ait: *Fides officium à nobis exigit & lingua.*

2. Secunda Conclusio. Hoc præceptum, cùm sit affirmatiuum, non obligat pro omni tempore, sed pro aliquo. Tunc obligat, quando confessio fidei necessaria est vel ad honorem Dei, vel ad vtilitatem proximi. Tunc non obligat, quando ex confessione fidei nulla expectatur vtilitas, sed tantùm turbatio infidelium. Tunc enim licet occultare fidem, vt notat D. Thom. art. 2. ad 3. Et hoc sensu interpretatur illud Matth. 7. 6. *Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos.* Hæc conclusio magis explicabitur quæst. 4.

QVÆSTIO III.

An aliquando liceat negare Fidem, præsertim ad vitandam mortem?

1. REfert Eusebius lib. 6. hist. Ecclesiast. cap. 37. fuisse olim hæreticos, qui dicerent, non peccare eos, qui in persecutionibus negant Christum voce, dummodo eum corde confiteantur. Idem senserunt Priscillianistæ, & alij apud Valent. q. 3. p. 2.

2. Prima Conclusio. Nullo modo licitum est externa voce negare fidem Christianam, ne quidem ad euitandam mortem. Ita Dominicus Bannes qu. 3. art. 2. dub. 1. & alij passim. Et colligitur ex illo Matth. 10. 33. *Qui negauerit me coram hominibus, negabo & ego eum coram Patre meo.* Et Lucæ 9. 26. *Qui me erubuerit & meos sermones, hunc Filius hominis erubescet, cùm venerit in maiestate sua.* Vnde Augustinus tract. 66. in Ioan. *Quanta,* inquit, *vita est confiteri Christum, tanta mors est negare Christum.* Et ratio est, quia nulla de causa licitum est mentiri. Mentiretur autem, qui externa voce negaret fidem Christi, quam interius profitetur. Deinde, quia datur præceptum affirmatiuum de confessione fidei, vt præcedenti quæstione dictum est. At omne præceptum affirmatiuum includit negatiuum de actu contrario, vt patet inductione.

3. Secunda Conclusio. Nullo etiam modo licitum est negare se Christianum esse, propter easdem ferè rationes. Primò, quia hoc esset negare Christum. Secundò, esset mendacium. Et hoc benè confirmat Augustinus exemplo Petri, qui grauiter peccauit contra confessionem fidei, cum negaret se nosse Christum. Hinc sequitur, eos simili modo peccare, qui rogati an Christiani sint, respondent se esse Turcas, aut Iudeos, aut Gentiles, cùm reuera sint Christiani. Nam hoc ipso negant se Christianos esse.

4. Quæres, An is peccaret contra confessionem fidei, qui negaret se esse Sacerdotem aut Religiosum, alioqui esset? Respondeo. Peccaret quidem mentiendo contra veritatem (& esset mendacium officiosum, ac veniale, si fieret sine damno alterius) non tamen peccaret contra confessionem fidei. Non enim negaret fidem, sed statum. Nec negaret se Christianum esse, cum multi sint Christiani, qui non sunt Sacerdotes, aut Religiosi, sed negaret se esse in tali statu vel ordine Christianorum. Ita Caietanus & Azorius apud Thomam, Sanchez lib. 2. Moralium, c. 4. num. 10.

QVÆSTIO IV.

An aliquando liceat tacere Fidem, vel dissimulare?

1. ALiud est negare fidem, aliud tacere, dissimulare, occultare. Prius nunquam licet, vt dictum est, De posteriori disputamus. De quo potest esse duplex quæstio. Vna, An aliquis possit tacere aut dissimulare fidem, quando rogatur à Iudæis, Turcis, vel Gentilibus, an sit Christianus? vel ab hæreticis, an Catholicus, aut Pontificius? Altera, An aliquis existens apud Gentiles vel hæreticos tempore persecutionis, possit fugere, vel sese occultare, ne cogatur respondere de rebus fidei, vt periculum vitæ euadat?

2. Prima Conclusio. Is qui interrogatur ab infidelibus intuitu fidei ac religionis, an sit Christianus aut Catholicus, potest se habere. 4. modis. 1. si apertè negat se esse talem. 2. si apertè confiteatur. 3. si penitus taceat. 4. si ambiguè respondeat, aut interrogantem eludat hoc vel simili modo, Quid ad te? Quorsum me rogas? Nunc quæritur, quid in his casibus illi liceat, vel non liceat. Ac primo, non licet ne,

gare se Catholicum aut Christianum esse, vt suprà dictum est.

3. Secundò, si interrogetur à publica persona, non licet illi tacere, aut ambiguè tergiuersari, sed tenetur apertè confiteri se Catholicum aut Christianum esse, etiam cum periculo vitæ. Si à priuata, potest tacere, aut eludere, nec opus est apertè confiteri se talem esse. Ita Sanchez loco citato, num. 6. vbi citat Valentiam & alios authores pro hac sententia.

4. Prior pars colligitur ex illo Luc. 9. 26. *Qui me erubuerit & meos sermones, hunc Filius hominis erubescet, cùm venerit in maiestate sua.* At qui tacet aut dissimulat quando à publica potestate interrogatur an sit Christianus, censetur erubescere confessionem Christi: Ergo in die Iudicij erubescet eum Christus. Et confirmatur, quia exstat præceptum affirmatiuum de confessione Christi, vt q. 2. dictum est. At hoc præceptum debet in aliquo saltem casu obligare. Non est autem alius casus, in quo sit maior necessitas confitendi fidem, quam quando quis publica potestate interrogatur de fide. Quod ex D. Thom. q. 3. a. 2. sic ostendo. Tunc tenemur confiteri fidem, quando id exigit honor Dei: At honor Dei id maximè exigit in dicto casu: Ergo in dicto casu maximè tenemur confiteri fidem. Minor probatur, quia honor Dei est coniunctus cum honore fidei Christianæ, cuius author est Deus: Ergo vbi honor fidei Christianæ exigit confessionem, ibi etiam honor Dei eam exigit. At honor fidei tunc maximè exigit confessionem, quando maximè periclitatur: quod fit, cum Christianus à publica potestate interrogatur de fide. Nam si tunc confitetur fidem, ostendit se magnum honorem illi deferre, quippe quam tanti facit, vt coram persecutoribus audeat eam profiteri, & paratus sit, si necesse est, vitam & sanguinē pro ea profundere. Si non confitetur, ostendit se contemnere, & parui facere Christi fidem, quia non audet eam palam agnoscere, sed mauult iuratis illius hostibus subseruire, quàm fidei patrocinium suscipere.

5. Posterior pars colligitur ex differentia, quæ est inter publicam & priuatam personam. Nam publica habet ius & potestatem interrogandi, ac proinde interrogatus tenetur illi respondere. Non potest autem respondere, nisi quod verum est. Ergo si interrogatur an sit Christianus, tenetur respondere se Christianum esse. At priuati homines non habent ius & authoritatem interrogandi & examinandi alios de rebus ad se non pertinentibus, ac proinde interrogati, non tenentur illis respondere. Possunt ergo vel tacere, vel interrogationem eludere, eo modo, quo suprà dictum est. Neque suo silentio aut elusione significant se non audere fateri veritatem, sed se parui facere interrogationem eorum, quorum nihil interest scire quales ipsi sint.

6. Dices 1. Persona publica de qua hic agimus, est princeps vel magistratus infidelis, qui non habet potestatem examinandi Christianos de sua fide: Ergo doctrina nostra nititur falso fundamento. Respondeo. Apud suos subditos, & in suo regno vel prouincia, censetur habere talem potestatem, ac proinde est, possessor bonæ fidei. Vnde fit vt sine scandalo nemo possit illi resistere, aut potestatem eius contemnere. Et ex hoc capite tenentur Christiani respondere interrogati de sua fide.

7. Dices 2. Sicut cedit ad honorem Dei, quando quis confitetur se Christianum esse apud personam publicam: sic etiam, quando apud homines priuatos. Nam vtrobiq; significat se magni facere suam fidem, & pro illa paratum esse mori. Ergo vtrobique tenetur confiteri fidem, Respondeo. Negatur consequentia. Nam licet in vtroque casu confessio fidei cedat ad honorem Dei, non tamen in vtroque casu est necessitas confitendi fidem. In priori quidem est, quia necesse est respondere ei, qui habet publicam potestatem interrogandi, non autem ei qui non habet.

8. Vbi notandum est, non solum per confessionem fidei, sed etiam per alios actus virtutum, præsertim religionis, honorem Deo exhiberi. Ex quo tamen non sequitur, nos semper obligari ad huiusmodi actus, qui cedunt ad honorem Dei: sed tunc solùm, quando occurrit necessitas præcepti. Verbi gratia. Cedit ad honorem Dei, si Sacerdos quotidie offerat Deo sacrificium, & tamen non tenetur id quotidie præstare, sed tunc solùm quando ex præcepto obligatur.

9. Quæ dicta sunt, intelligi debent cum hac limitatione; Nisi vtilitas proximorum aliud exigat. Nam fieri potest vt Christianus, quādo à priuatis hæreticis aut infidelibus interrogatur de sua fide, ex hac parte teneatur confiteri se Christianum esse, licet aliàs non teneretur. Idque in duobus potissimum casibus. Primò, si adessent alij Christiani, qui grauiter offenderentur aut scandalizarentur ex ipsius silentio vel dissimulatione. Secundò, si adessent hæretici aut infideles, qui benè affecti essent erga fidem Christianam, & propter alterum, qui non auderet eam profiteri, inciperent dubitare de illius veritate. In vtroque casu teneretur fateri se Christianum. Sic intelligendus est D. Th. q. 3. art. 2. & Azor. li. 8. inst. moral. c. 27. q. 1. & Toletus li. 4. Sum. c. 2.

10. Secunda Conclusio. Homo Christianus, tempore persecutionis, potest fugere vel se occultare, ne cogatur respondere de rebus fidei, & sic periculum vitæ euadat. Est communis sententia. Et colligitur ex illo Matth. 10. 23. *Cum autem persequentur vos in ciuitate ista, fugite in aliam.* Quod etiam confirmatur exemplo Pauli Apostoli, qui, cum custodirentur portæ ciuitatis, per murum in sporta dimissus est, vt posset fugere. (Act. 9. 25. & 2. Cor. 11. 33.) Et ratio est, quia qui fugit in tali casu, non significat per suam fugam, se non esse Christianum, vel negare velle fidem Christi, sed potius contrarium, se nolle fidem Christi negare, & ideo fugere periculum negandi: Vel certè, se cupere adhuc diutius viuere, vt possit fidem Christi propagare, quod omnino Paulum spectasse credibile est.

11. Potest tamen fieri, vt huiusmodi fuga propter aliquam circumstantiam fiat illicita: præsertim in Pastore vel Episcopo, qui ratione officij tenetur manere apud suos subditos tempore persecutionis, etiam cum periculo vitæ: idque ex duplici causa. Primò, ne subditi fideles, qui manent in persecutione, relinquantur sine Pastore, cuius præsentia tunc maximè necessaria est. Nam vt rectè argumentatur Nicolaus Papa (ca. Sciscitaris. 7. q. 1.) Si gubernator nauis in tranquilitate non debet deserere nauim, multo minus in tempestate. Ex quo infert, neque Pastorem in periculis persecutionum debere suos subditos deserere. Secundò, quia fuga Pastorum solet esse occasio minoris æstimationis fidei, vt insinuat D. Th. q. 3. art. 2. ad 2. Nam infideles insultant Christianis, & contemnunt eorum religionem, quando vident eam à propriis Pastoribus, in casu necessitatis non defendi.

QVÆSTIO V.

An aliquando liceat vsurpare ritus aut vestimenta infidelium?

1. Hactenus dictum est, quomodo Christianus debeat se gerere circa confessionem propriæ fidei. Nunc videndum est, an possit aliquando simulare alienam sectam. Quod dupliciter fieri solet

Primò, externis verbis, vt si dicat se Arianum, aut Turcam, aut Gentilem esse. Hoc nunquam licet, vt suprà demonstratum est: tum, quia hoc esset negare fidem Christi: tum etiam, quia esset apertum mendacium in re graui. Secundò, externis signis, cuiusmodi ferè sunt hæc. 1. Adorare idolum, vel incensum illi offerre. 2. Orare cum hæreticis vel aliis infidelibus, in publico loco. 3. Conciones eorum audire. 4. Sacramenta cum illis participare. 5. Carnes cum illis comedere diebus ab Ecclesia prohibitis. 6. Eorum vestimentis vti.

2. Est ergo quæstio, An liceat homini Christiano & Catholico, apud hæreticos vel alios infideles, vsurpare huiusmodi signa, vt occultet se Christianum & Catholicum esse, ne fortè cognitus occidatur. Aliqui generatim putant licere, modo fiat animo simulandi tantùm, sine interna voluntate profitendi falsam sectam & religionem. Ita Adrianus in 4. quæst. 1. de Baptis. in responsione ad 5. Argum. Et videtur esse sententia D. Hieronymi in cap. 2. ad Galat. vbi ait: *Vtilem esse simulationem, & assumendam in tempore.* Et excusat Apostolos, qui per simulationem vsurparunt cæremonias Mosaicas, quæ tamen erant non solum mortuæ, sed etiam mortiferæ, vt loquuntur Scholastici, id est, non solùm erant abrogatæ, sed etiam illicitæ.

3. Hæc sententia probatur primò exemplo Iehu Regis Israëlitarum, qui simulabat se velle sacrificium offerre idolo Baal, vt haberet occasionem occidendi omnes Sacerdotes Baal, qui erant in templo congregati. (4. Reg. 10. 19.) Quam ipsius simulationem etiam Deus approbauit, (vt notat Adrianus,) cum dixit ad Iehu: *Studiosè egisti, quod rectum erat, & placebat in oculis meis.* (ibidem, v. 30.

4. Secundò, probatur exemplo Dauidis, qui immutando faciem suam coram Rege Achis, simulabat se stultum esse, vt euaderet periculum mortis, quod putabat sibi imminere (2. Reg. 21. 13.) Vtroque exemplo vtitur Hieron. & ex illo Adrianus ad hanc sententiam confirmandam. Et subdit Hieronymus: *Nec mirum iustos homines aliqua simulare pro tempore ob suam & aliorum salutem, cùm & ipse Dominus noster non habens peccatum, nec carnem peccati, simulationem peccatricis carnis assumpserit, vt condemnans in carne peccatum, nos in se faceret iustitiam Dei.*

5. Tertiò, Exemplo Elisæi Prophetæ, qui etiam approbauit simulationem in causa religionis. Nam, (vt habetur 4. Reg. 5. 19.) cùm Naaman Syrus, vt satisfaceret suo Regi Gentili, statuisset animo simulato in templo Remmon adorare, petiuit ab Elisæo, vt per se oraret Deum, vt hæc culpa ipsi ignosceretur. Elisæus autem respondit: *Vade in pace.* Quasi diceret? Poteris hoc bona conscientia facere, si non habes animum adorandi falsum Deum, sed tantum simulandi adorationem.

6. Quartò, Accedit ratio, quia simulatio falsæ religionis, nec est contra præceptum affirmatiuum, nec contra negatiuum: Ergo nullo modo est peccatum. Prior pars patet, quia affirmatiuum non obligat, nisi in certis casibus, vt dictum est: Ergo si quis extra illos casus simularet falsam Religionem, non peccaret contra illud præceptum. Posterior etiam patet, quia præceptum negatiuum solum prohibet, ne quis neget fidem ex vera intentione negandi: At qui simulat falsam religionem, non intendit negare fidem, sed solùm quærit aliquam vtilitatem, vel suam, vel aliorum: Ergo non peccat contra præceptum negatiuum.

7. Quintò, probatur à simili, quia in aliis rebus licet vti simulatione, quando non vrget præceptum confitendi veritatem, vt si quis non legitimè examinetur à Iudice, potest dissimulare veritatem, & Iudicem eludere: Ergo idem licebit facere in rebus fidei, præsertim si fiat sine scandalo.

8. Notat Valentia q. 3. p. 2. dubio 4. hanc opinionem non videri omnino improbabilem. 1. Propter authoritatem Hieronymi & Adriani. 2. Propter exempla & argumenta, quibus confirmata est. 3. Quia tametsi videatur fauere sententiæ Priscillianistarum, & aliorum hæreticorum, de quibus q. 3. dictum est, multum tamen ab ea differt. Nam illi dicebant, in omni casu licitum esse negare veram fidem: & falsam profiteri, etiam cum mendacio & periurio, vt refert Aug. partim in lib. contra mendac. c. 2. partim hæresi 70. vbi citat hoc illorum dogma: *Iura, periura, secretum prodere noli.* At Hieronymus, & Adrianus non defendunt mendacium, periurium, aut scandalum, sed solam simulationem, quæ sine illis esse potest.

9. Alij tamen authores non probant hanc opinionem generatim acceptam, sed vtuntur distinctione. Nam externa signa, quibus simulari potest falsa religio, tametsi multa sint, vt dictum est, possunt tamen reuocari ad duo capita. Quædam enim propriè ac speciatim instituta sunt ad cultum falsæ religionis: Alia verò tametsi propria sint infidelium, non tamen instituta sunt ad cultum falsæ religionis, sed ad alium finem. Docent igitur priora esse illicita & contra confessionem fidei, non item posteriora. Ita Alexander Alensis, Antoninus, Nauarrus, Bannes, & alij apud eundem Valentiam loco citato.

10. Vt hæc doctrina melius intelligatur, & ad particulares casus accommodari possit, sigillatim agendum est de illis signis, quæ initio enumerati sunt, & simul contraria argumenta dissoluenda. Quod faciam per sequentia dubia.

11. Primum Dubium. An homini Christiano liceat per simulationem adorare idola, vel incensum illis adolere? Respondeo. Non licet. Probatur. 1. ex illo 2. Corinth. 6. 14. *Nolite iugum ducere cum infidelibus. Quæ enim participatio iustitiæ cum iniquitate? aut quæ societas lucis ad tenebras? aut quæ conuentio Christi ad Belial? aut quæ pars fideli cum infideli?* Vbi Apostolus damnat omnem communicationem cum infideli, quatenus infidelis est; præsertim communicationem in cultu idololatrico, seu adoratione falsorum Deorum. Deinde exemplo Marcellini Pontificis, quem omnes fatentur grauissimè peccasse, quod ob metum mortis idolis sacrificauerit, vt constat ex Pontificali Damasi, ex Concilio Sinuessano, & ex epistola Nicolai primi ad Michaëlem. Tertiò, exemplo multorum Martyrum, qui potuissent per simulatam actionem sacrificandi, aut adorandi effugere mortem: Et tamen mori maluerunt, quàm facere, quia putarunt hanc simulationem esse prohibitam. Quartò, ex consuetudine Ecclesiæ. Nam olim tempore Origenis solebant Christiani studiosè vitare omnes externos ritus gentilium in festis & sacrificiis. Vnde cum Celsus hæreticus hoc illis exprobraret, defensi sunt ab Origene, libro 8. contra Celsum.

12. Et ratio est, quia nullo modo licitum est mendacium. At qui per fictionem vel simulationem adorat idola, committit mendacium, non quidem verbo, sed facto, quia significat se esse idololatram, cùm non sit: Ergo nullo modo hoc illi licet. Nec obstat exemplum Naaman Syri, qui adorauit in templo Remmon. Nam ipsius adoratio non fuit cæremonia religiosa, de qua hic agimus, sed politica, vt paulò post dicam.

13. Secundum Dubium. An liceat orare cum hæreticis, aut aliis infidelibus in publico loco? Respondeo,

Si naturam rei spectes, non est per se malum, sed indifferens ire ad templa hæreticorum aut gentilium. Potest ergo ratione circumstantiarum, vel benè, vel malè fieri. Malè quidem, si fiat vel animo profitendi falsam religionem, vel cum aliorum offensione & scandalo, vel denique cum nostro vel alieno periculo. Bene, si his omnibus seclusis, bona intentione oremus Deum: Et aliunde sit rationabilis aliqua necessitas, cur ibi potius, quàm alibi id præstare opus sit. Quod duplici exemplo declarari potest. Primò, exemplo Catholicorum, qui habitant permixti cum hæreticis. Nam si Princeps illorum sit hæreticus, & mandet, vt homines subditi, cuiuscunque sint fidei, orationis causa ad idem templum conueniant; poterunt Catholici bona conscientia id præstare, modo Princeps non mandet hoc in odium aut detrimentum religionis, sed ob alium finem licitum ac honestum, (Ita Azor libro 8. instit. moral. capite 29. quæstione 3.) Deinde, exemplo serui Christiani, qui apud Turcas, vel Gentiles captus est. Nam si dominus illius velit vti ipsius seruitio, non solum domi, sed etiam in templo potest seruitium illi præstare: & dum præstat, simul animum, orandi studio, ad Deum attollere. Ita Azor ibidem quæst. 7.

14. Et hoc fecit Naaman Syrus, quando adorauit in templo Remmon. Nam adoratio ipsius non erat actus religionis, quo colebat falsum Deum; sed erat seruitium politicum, quod licitè præstabat suo Regi. Vnde magna fuit differentia inter ipsum & Regem. Nam adoratio Regis fiebat intuitu religionis. Cùm enim esset homo gentilis, colebat idolum externa adoratione, seu genuflexione. Adoratio verò alterius fiebat intuitu obsequij ciuilis. Cùm ergo flectebat genu ante idolum, non alio animo faciebat, quàm vt suo Regi similiter genuaflectenti, famulandi studio subseruiret. Ita Abulensis in librum quartum Regum, capite 5. quæstione 25. Lyranus ibidem circa textum, & Azor loco citato. Pro quo notandum est, fuisse morem Regis Syriæ, vt inniteretur humeris alterius, siue in templo, siue in foro; & ideo famulum, cuius humeris innitebatur, debuisse ex officio hoc obsequium illi præstare, vbicunque Rex esset. Si ergo Rex vel staret, vel ambularet, vel genuflecteret, necesse erat famulum etiam stare, vel ambulare, vel genuflectere, non intuitu religionis, sed ratione politici obsequij, quod quilibet seruus tenetur exhibere suo domino.

15. Dices. Si Naaman potuit adorare in templo Remmon, eo modo, quo iam explicatum est; quare ergo petiuit ab Elisæo, vt à Deo impetraret illi remissionem seu condonationem huius facti? Respondeo. Hoc ideo fecit, quia putabat esse peccatum. Elisæus autem respondit, non esse.

16. Tertium Dubium. An liceat conciones hæreticorum audire, præsertim in illis locis, vbi Catholici hæreticis permixti sunt? Ratio dubitandi est, quia talis cæremonia est instituta ad cultum falsæ religionis: Ergo semper est illicita, iuxta authores qui numero 9. citati sunt. Contrà verò est, quia multi viri boni sine scrupulo audiunt conciones hæreticas, quos damnare non possumus. Respondeo. Aliud est, habere conciones hæreticas, aliud audire. Prius per se malum est, quia nunquam licet docere hæresim. Posterius ex se indifferens est, & potest benè ac malè fieri. Malè quidem, si fiat vel animo discendi hæresim, vel cum scandalo aliorum, vel cum periculo subuersionis. Benè, si his malis seclusis, fiat in eum finem, & hæreticorum errores facilius ac securius refutentur.

17. Hinc patet, tametsi actio docendi hæresim per se instituta sit ob cultum falsæ religionis, & ideo semper illicita, tamen actionem audiendi conciones hæreticas non esse determinatam ad vnum finem, sed ad varios institui ac ordinari posse. Primò, ad cultum falsæ religionis. Sic illicita est. Secundò, ad confutationem erroris. Sic licita est, modo absit scandalum & periculum. Idem fit in contrario. Nam etiam audire fidem Christi, potest referri ad diuersos fines. Primò, ad discendam fidem Christi. Sic olim faciebant multi Iudæi gentiles qui à Christo & Apostolis conuertebantur. Secundò, ad oppugnandam fidem Christi. Sic faciebant Pharisæi, & nunc Prædicantes Lutherani ac Caluinistæ.

18. Quartum Dubium. An liceat Sacramenta cum hæreticis participare? Respondeo 1. Certum est, non licere cum Caluinistis & Lutheranis Eucharistiam participare, quia vel ipsi non habent verum Sacramentum Eucharistiæ, ex defectu Sacerdotum consecrantium: Vel, si aliquando habent, quod rarum est, docent peculiarem errorem fidei circa idem Sacramentum. Nam Caluinistæ negant Corpus & Sanguinem Christi realiter esse in Sacramento. Lutherani concedunt quidem adesse, sed simul affirmant, manere substantiam panis & vini cum substantia Corporis & Sanguinis Christi: Si ergo Catholici cum illis communicarent, viderentur fauere ipsorum errori.

19. Respondeo 2. Etiam certum est, non licere Baptismum petere à Lutheranis aut Caluinistis extra casum necessitatis; quia licet ipsi verum Baptismum administrent, adhibita legitima materia & forma cum intentione baptizandi, tamen cum eundem Baptismum possimus petere à Catholicis, impium & scandalosum est confugere ad hæreticos. Dixi, extra casum necessitatis. Nam si esset vrgens necessitas & non adesset Catholicus, qui Baptismum conferret, liceret accipere ab hæretico. Ratio est, quia Baptismus, qui à Lutheranis & Caluinistis confertur, non est institutus ad cultum falsæ, sed veræ religionis. Est enim idem Baptismus cum nostro: nec in eo differunt Lutherani & Caluinistæ à nobis. Igitur in necessitate possumus illum ab ipsis petere.

20. Respondeo 3. Denique certum est, generatim loquendo, non licere Catholicis Matrimonium contrahere cũ hæreticis. Primò, quia facerent contra apertam prohibitionem Ecclesiæ. (cap. *Caue.* & cap. *Non oportet.* 28. q. 1.) Secundò, præberent aliis scandalum. Tertiò, se & liberos suos exponerent periculo subuersionis. Quartò, committerent sacrilegium, prophanando Sacramentum Matrimonij, dum illud hæreticis administrarent. Quæ omnia fusè prosequitur noster Serarius in peculiari tractatu, cui titulus est, *De Catholicorum cum hæreticis Matrimonio.*

21. Solet tamen speciatim disputari, An Catholici in Germania possint contrahere cum hæreticis, præsertim cum iam vsu id receptum sit. Affirmant Azor lib. 8. Inst. Moral. cap. 11. quæst. 5. & Sanchez lib. 7. de Matrimonio disp. 27. nu. 5. qui citant pro se Nauarrum, Alij negant. Ego sic sentio: Catholicos in Germania posse aliquando excusari à tribus prioribus peccatis iam enumeratis. A primo, quia canones illi, qui prohibent talia Matrimonia, vel nõ sunt recepti in Germania, vel certè per contrariam consuetudinem abrogati. A secundò, quia in Germania cessat scandalum. A tertiò, quia fieri potest, vt coniux Catholicus sit tam firmus & fundatus in fide, vt non sit periculum subuersionis. Deinde, potest ab initio contractus excipere, vt proles Catholicè educetur. De quarto plus dubij est, an possint excusari à sacrilegio. Occurrunt duo modi excusandi. Vnus, si Catholicus

inculpabiliter ignoret contractum esse sacrilegum. Alter, si habeat certam spem de conuersione alterius, quod dupliciter fieri potest. Primò, ex parte Catholici, vt si ipse speret cum gratia Dei se effecturum, vt vxor hæretica conuertatur. Secundò, ex parte vxoris hæreticæ, vt si ipsa sic affecta sit, vt omnino cupiat esse Catholica. Hæc posterior spes sufficit ad licitè contrahendum. Sed hac de re plura in materia de Sacramentis.

22. Quintum Dubium. An liceat homini Catholico diebus ab Ecclesia prohibitis, comedere carnes in hospitiis hæreticorum, vt hoc modo dissimulet se esse Catholicum, ad vitandum periculum, quod illi creari possit, si cognosceretur esse Catholicus. Ratio dubitandi est, quia non licet negare veram fidem, & falsam profiteri. At si Catholicus tali tempore comederet carnes, iam ipso facto significaret, se non esse Catholicum, sed Lutheranum aut Caluinistam. Et confirmatur exemplo Eleazari, qui in simili casu elegit mori potius quàm suillam carnem comedere, quæ Iudæis erat prohibita. (2. Machab. 6. 18.)

23. Respondeo. Catholicus in tali casu potest duobus modis se gerere. Primò potest prætexere aliam causam, cur velit abstinere à carnibus, vt v.g. debilitatem stomachi, vel nauseam, vel aliquid simile: modo fiat sine mendacio. Secundò, si vel non occurrit, vel certè non putatur sufficere huiusmodi excusatio, tunc distinguendum est. Nam si fit apud Lutheranos, vbi non est periculum vitæ, sed tantum irrisionis, debet abstinere à carnibus, & se Catholicum fateri: cùm irrisio non sit tanti momenti, vt propter illam debeat violari lex Ecclesiæ. Si autem sit apud Caluinistas, & maximè in Anglia, vbi viget persecutio, ita vt sine vitæ periculo non possit fateri se esse Catholicum; licebit illi, secluso scandalo, vesci carnibus, & hoc modo, ad vitandam mortem, Catholicam fidem dissimulare. Ita Azor lib. 8. cap. 27. quæst. 3.

24. Ratio est, quia vsus carnium non est institutus ad professionem falsæ religionis, cum sit per se indifferens: Nec abstinentia à carnibus instituta est ab Ecclesia ad discernendos Catholicos ab hæreticis, sed ob alium finem, nempe ad castigandam carnem, & immoderatam eius libidinem refrænandam. Lex autem humana non obligat cum periculo vitæ, quando vtilitas, quæ nascitur ex legis obseruatione, non est tãti momenti, quanti est vita hominis Catholici, vt in Tractatu de Legibus cap. 6. quæst. 4. explicatum est. In hoc autem casu, quæ vtilitas sperari potest, si Catholicus abstinendo à carnibus, prodat se Catholicum esse? Vix alia, quàm vt acuat in se furorem Caluinistarum, & cogatur alios Catholicos patefacere, ac in idem vitæ discrimen adducere. Sic in Anglia vsitatum est.

25. De Eleazaro fuit alia ratio. Primò, quia non erat lex humana, sed diuina, quæ prohibebat carnem suillam. Diuina autem magis obligat quàm humana. Secundò, publicè constabat, Eleazarum esse Iudæum: Et hoc agebatur, vt Iudaicam religionem, quæ erat vera, transgressione legis palam abiuraret: ex quo magnum scandalum apud alios Iudæos, qui præsentes aderant, fuisset secuturum, vt ipsemet fatebatur. Si nunc eodem modo constaret, aliquem esse Catholicum, & in odium Catholicæ religionis publicè iuberetur legem Ecclesiasticam violare, deberet mortem potius eligere, quàm id facere. Aliud est, quando id non constat: Et sine vllo scandalo & contemptu omittitur id, quod lege humana constitutum est.

26. Sextum Dubium. An liceat homini Christiano, quando inter infideles versatur, assumere vestem, vel aliud signum externum, quod proprium est hominibus illius sectæ, apud quos agit. V. g. An liceat in Turcia, assumere habitum, qui Turcarum proprius est. Et sic de aliis. Idque eo solum fine, vt occultet se Christianum esse, ne fortè cognitus occidatur.

27. Nota, vestem (vel aliud signum externum) tribus modis posse esse propriam infidelium. Primò, vt sit propria alicuius falsæ sectæ, propter finem politicum, nempe, vt homines vnius sectæ, per vestem seu habitum sibi proprium, distinguantur ab hominibus alterius sectæ. Sic Turcæ gestant albam Tobaliã in capite, quam alij infideles non gestant. Et Iudæi, Romæ quidem, gestant flauum signũ in pileo: Francofurti verò, flauum circulum in pallio, quo ab aliis, non modò Christianis, sed etiam infidelibus secernuntur. Secundò, vt sit propria alicuius falsæ sectæ, non propter finem politicum, sed ad eam ipsam sectam profitendam seu protestãdam. Nam sicut inter Christianos, qui publicè gestant Rosarium profitentur se Catholicos esse: sic inter infideles, qui gestant hunc vel illum habitum (quem ipsi norunt) profitentur se esse huius vel illius sectæ. Tertiò, vt sit propria alicuius falsæ sectæ, ad cultum falso Deo exhibendum. Sic Mauri dicuntur habere specialem vestem, in qua est imago Mahumeti ac Lunæ, ad diuinum cultum destinatam.

28. Hoc posito, tres sunt probabiles opiniones. Prima est, Nullo modo, ne quidem ad mortem vitandam, licitum esse homini Christiano, assumere aliquam vestem vel habitum, qui sit proprius infidelium, quocunque tandem modo proprius sit: Et eos peccare mortaliter qui assumunt. Ita Caietanus in 2. 2. quæst. 3. art. 2. & Toletus lib. 4. Summæ, cap. 2. vt dicit esse communem sententiam. Ratio est quia qui gestat proprium habitum alicuius sectæ, profitetur se esse illius sectæ, sicut, qui Romæ gestat flauum signum in pileo, profitetur se esse Iudæum: Et qui in Turcia gestat albam Taboliam in capite, profitetur, se esse Turcam. At nunquam licitum est profiteri falsam sectam: Ergo nunquam licitum est gestare proprium habitum alicu ius falsæ sectæ. Et confirmatur, quia perinde est, siue quis verbo, siue facto profiteatur falsam religionem: At verbo profiteri, nunquam licet: Ergo nec facto.

29. Altera est, Licitum esse homini Christiano, ad vitandam mortem (quando præceptum confessionis fidei non obligat) assumere proprium habitum alicuius falsæ sectæ, qui institutus est ad dignoscendam vnam sectam ab alia: Itemque, qui institutus est ab ipsis infidelibus ad falsam sectam profitendam vel protestandam: Non tamen, qui specialiter determinatus sit ad cultum vel honorem falsis Diis exhibendum. Ita Azor lib. 8. Instit. Moral. cap. 27. quæst. 4. & Thomas Sanchez lib. 2. Moral. cap. 4. num. 19. & sequentibus.

30. Prima pars probatur, quia talis habitus, tametsi proprius sit alicuius falsæ religionis, ad eam ab aliis discernendam, hoc tamen non habet ex natura sua, sed solùm ex ordinatione alicuius, vel aliquorum hominum: Sicut quod flauum signum in pileo sit proprium symbolum Iudæorum, non est ex natura rei, sed ex solo mandato Pontificis, qui voluit, vt per hoc symbolum Iudæi, qui Romæ sunt, discernerentur ab aliis, qui Iudæi nõ sunt, Ergo ex natura sua manet indifferens ad aliquid significandum. Imo, non obstãte hoc Põtificis decreto, posset Rex Galliæ in suo regno ordinare, vt omnes Catholici vtantur eodẽ symbolo, quo ab Hugonotis distinguantur: Sicut ergo Catholici in Gallia per hoc symbolum non profiterentur se

Iudæos esse, ita nec alij Christiani, qui vtuntur eodem symbolo ad periculum mortis euitandum.

31. Et confirmatur primo, quia si esset peccatum mortale vti tali habitu, sequeretur hos omnes peccare mortaliter. Primò, Turcas, portando habitum Turcicum. Secundò Iudęos, portando flauum signum in pileo. Tertiò, Pontificem, mandando & ordinando, vt Iudæi portent eiusmodi signum. Qui enim mandat vt alius peccet mortaliter, etiam ipse peccat mortaliter. Quartò, Christianos, qui in suis triremibus vtuntur signis Turcarum, vt incolumes euadant. Quintò, Speculatores Christianorum Principum, qui in proprio Turcarum habitu, expiscantur arcana ipsorum consilia. Sextò, Catholicos, qui in bello contra Hugonottos, affigunt signa vexillis suis, quæ Hugonottorum propria sunt. Quis autem credat hæc omnia esse peccata mortalia?

32. Confirmatur 2. Ex differentia, quæ est inter voces & alia signa externa. Nam voces, generatim loquendo, ex natura sua institutæ sunt ad significandos animi conceptus. Quod autem hæc vox in particulari significat hunc animi conceptum in particulari, hoc quidem non habet ex natura sua, sed communi hominum placito seu consensu, qui in ista re constans est. At vestes & similia signa externa nullo modo ex natura instituta sunt ad falsam religionem significandam aut profitendam: Ergo ex natura sua sunt indifferentia ad aliquid aliud significandum. Sicut ergo ex sola voluntate paucorum determinata sunt ad falsam sectam significandam, sic ex aliorum voluntate possunt ad contrarium, vel diuersum significandum. Quidquid enim ex natura sua indifferens est ad multa, tam benè determinari potest ad vnum ex illis, quàm ad alterum.

33. Secunda pars probatur ex dictis, quia illa institutio infidelium, qua ipsi ordinant, vt hæc vel illa vestis sit protestatio huius, vel illius sectæ, non potest mutare naturam vestium, ac proinde non potest efficere, vt hæc vestis ex natura sua non maneat indifferens ad aliquid aliud protestandum. Sicut ergo, cùm ex se indifferens sit, potuit ab infidelibus deputari ad falsam sectam profitendam: ita potest à Christianis deputari ad aliquid aliud profitendum. Cur enim non liceat Christianis assumere aliquam vestem in bonum vsum, quam infideles assumunt in malum? Vbi notandum est, infideles peccare, quādo vtuntur habitu, qui ab ipsis institutus est ad profitendam falsam fidem: Non item, quando vtuntur habitu, qui vel ab ipsis, vel à Pontifice institutus est ad discernendam vnam sectam ab alia. Nam aliud est, externo signo profiteri falsam fidem, quod non licet: aliud externo signo distinguere vnam sectam ab alia, quod licet.

34. Tertia pars probatur, quia omnis cultus, qui exhibetur falsis Diis, est idololatricus: Ergo qui per specialem vestem ad id deputatam, exhibet talem cultum, committit peccatum idololatriæ.

Dices: Licet huiusmodi vestis speciali ratione ab ipsis infidelibus deputata sit ad cultum idololatricum, nihilominus ex natura sua manet indifferens, vt iam dictum est: Ergo à Christianis potest deputari ad alium vsum, in quo nullum sit peccatum. Respondeo. Quādo vestis ex sola voluntate infidelium deputatur ad malum vsum, tunc à Christianis potest determinari ad bonum vsum. Et sic intelligi debent, quæ suprà dixi. Quando autem vestis non solùm ex voluntate infidelium, sed etiam per expressam formam vel effigiem determinatur ad cultum idololatricum, vt v. g. per effigiem idoli, vel falsi numinis, tunc à Christianis non potest publicè vsurpari (nisi in comœdiis) quamdiu retinet illam formem vel effigiem sibi impressam. Nam tunc, moraliter loquendo, non solùm ex intentione hominum, sed etiam quodammodo ex parte rei, propter effigiem reipsa impressam, censetur determinari ad idololatriam.

35. Tertia opinio est quasi media inter duas præcedentes. Et tria dicit. Primò, licitum esse Christianis, ad vitandam mortem (quando præceptum confessionis fidei non obligat) vsurpare vestem, quæ sit propria infidelium, propter solum finem politicum, nempe ad distinguendos homines vnius religionis ab hominibus alterius. In eo consentit cum secunda, opinione. Secundò, Non esse licitum Christianis vsurpare vestem, quæ speciatim deputata sit ad cultum falsæ religionis In eo consentit cum vtraque. Tertiò, Nec esse licitum vsurpare vestem, quæ instituta sit ad falsam sectam profitendam vel protestandam. Quod est contra secundam opinionem. Et probatur ex dictis. Primò, quia perinde est, siue quis verbo, siue facto profiteatur falsam religionem: At verbo profiteri nunquam licet, vt concedunt authores 2. opinionis: Ergo nec facto. Maior est D. Thomæ quæst. 111. art. 1. vbi sic ait: *Non refert autem, vtrum aliquis mentiatur verbo, vel quocunque alio facto.* Ergo à pari; Non refert, vtrum aliquis voce, vel alio externo signo profiteatur falsam sectam. Nec obstat differentia, quam assignant prædicti authores inter voces & alia signa externa. Tametsi enim Metaphysicè & abstractè loquendo, vera sit: tamen moraliter, & in casu particulari non videtur habere locum. Nam sicut hæc vestis ex sola hominum voluntate determinatur ad hanc falsam sectam profitendam: ita etiam hæc vox ex solo hominum placito determinatur ad hunc animi conceptum significandum. Rursum, sicut hæc vestis ab alio determinari potest ad aliquid aliud profitendum; ita hæc vox ad alio determinari potest (quod sæpè fit) ad aliquid aliud significandum. Denique, sicut is, qui verbo vsitato profitetur sectam Turcarum, moraliter ab omnibus habetur pro Turca; ita etiam is, qui veste vel signo vsitato profitetur eandem sectam, similiter habetur pro Turca. Ergo moraliter loquendo, vix apparet differentia.

36. Secundò, quia nunquam licet vsurpare vestem, aut aliud signum externum, quod ad cultum falsæ religionis institutum est, vt etiam concedunt authores 2. opinionis: At vestis, quæ deputata est ad professionem seu protestationem falsæ sectæ, consequenter deputata est ad cultum falsæ religionis. Ergo nunquam licet illam vsurpare. Minor probatur, quia ipsamet professio seu protestatio cuiuscunque religionis, ex natura sua ordinatur ad cultum eiusdem religionis. Nec vllus potest esse maior cultus alicuius sectæ vel religionis, (loquor de externo cultu, de quo solo hic agimus) quàm publica ipsius professio seu protestatio, externo signo facta, vt patet inductione.

Nam in veteri Testamento, præcipuus cultus fidei ac religionis Iudaicæ consistebat in sacrificiis & Sacramentis Mosaicis. Quare hoc: Quia per ipsa sacrificia & Sacramenta Mosaica profitebantur & protestabantur homines fidem ac religionem Iudaicam. Similiter in nouo Testamento, præcipuus cultus exhibetur fidei ac religioni Christianæ per Baptismum & sacrificium missæ. Quare hoc, quia ipsa Baptismi susceptio sacrificij Missæ oblatio, est quædam realis professio fidei ac religionis Christianæ.

37. Vnde sic concludo: Omne signum vel cæremonia externa, quæ instituta est ad protestandam aliquā fidem vel religionē, ex natura suæ institutionis ordinatur ad cultum illius fidei ac religionis: At quædā vestes

stes infidelium institutæ sunt ad protestandam falsam religionem: Ergo ex natura suæ institutionis ordinantur ad cultum falsæ religionis: Ergo nullo modo licet eas vsurpare. Hæc opinio sic explicata videtur esse probabilior.

38. Adhuc superest vna difficultas, similis præcedenti. In præcedenti quæsitus fuit, An liceat homini Christiano inter infideles versanti vsurpare aliquam vestem vel signum, quod est proprium infidelium? Nunc quæritur, An liceat homini Christiano inter infideles versanti, deponere aliquam vestem vel signum, quod est proprium Christianorum, vt sic dissimulet se esse Christianum. V. G. Si Turca in suo regno constitueret legem, vt omnes Christiani, qui in illo regno sunt vtātur peculiari veste; qua agnoscantur esse Christiani: an liceat alicui Christiano, propter periculum mortis, eam vestem deponere, ne agnoscatur. Aliqui respondent cum hac distinctione. Si illa vestis, vel aliud signum publica lege institutum sit, propter finem tantum politicum, nempe vt in Republica discernantur Christiani ab infidelibus, tunc licet. Si autem publica lege institutum sit ad significandam Christianæ fidei professionem, tunc non licet, præsertim si illa lex passim obseruetur, & sit in vigore. Ita Caietanus suprà. Ratio est, tùm quia illa lex in tali casu nō debet negligi: tum etiam, quia habet vim interrogationis de fide, publica authoritate factæ. Qui autem publica authoritate interrogatur de fide, tenetur eam confiteri.

39. Alij rectius docent in vtroque casu licere, ad vitandam mortem modo absit scandalum, & aliundè præceptum confessionis fidei non obliget. Ita Sanchez loco citato, n. 29. & alij ab eo citati. Ratio sumitur à contrario, quia si non liceret dimittere eiusmodi vestem aut signum, ad vitandam mortem, vel id esset propter legem, quæ præcepit vsum illius signi vel certè quia lex illa habet vim interrogationis publica authoritate factæ, vt obiicitur. Non prius, quia lex humana non obligat cum periculo vitæ, vt suprà in simili casu dictum est. Nec posterius, quia lex quæ aliquid absolutè præscribit, nō censetur habere vim interrogandi: alioqui in qualibet alia lege includeretur huiusmodi interrogatio, quod est inauditum.

40. Vltimo loco respondendum est ad argumenta Adriani, quæ initio quæst. §. 3. & sequentibus allata sunt.

Ad 1. Iehu per illam simulationem peccauit, vt apertè docet D. Thom. quæst. 111. art. 1. ad 2. & D. August. lib. contra mendacium, cap. 2. vbi id confirmat ex illo 4. Reg. 10. 31. *Iehu non custodiuit, vt ambularet in lege Domini Dei Israël in toto corde suo.* Nec verum est quod Deus illam approbauerit: sed solum laudauit factum Iehu in eo quòd omnes Sacerdotes Baal occiderit, & domum Achab funditus deleuerit, vt ex contextu patet. Vnde D. Thomas & Augustinus affirmant, illum accepisse aliquantulam mercedem transitoriam regni temporalis, non pro illa simulatione, sed pro nonnulla obedientia, quam Deo exhibuit in delenda domo Regis Achab.

41. Ad 2. Dauid coram Rege Achis non simulauit falsam religionem, de qua hic agimus, sed stultitiam & morbum, An licitè, quæstio est. D. Thomas loco citato, tametsi asserat omnem simulationem esse peccatum, eo quòd omnis simulatio sit mendacium: conatur tamen excusare Dauidem, quasi ipsius factum non fuerit propriè simulatio, sed fictio figuralis.

42. Ad 3. Adoratio Naaman Syri non fuit cęremonia religiosa, sed politica & licita, vt dictum est §. 14. Ad 4. Simulatio falsæ religionis est contra præceptū negatiuum, quo non solum prohibetur externa negatio veræ fidei, aut externa professio falsæ fidei, quatenus coniunctā est cum interna intentione negandi aut profitendi, sed etiam quatenus secundùm se sola spectatur.

43. Ad 5. Simulatio propriè sumpta semper est illicita, quia semper est mendacium, vt ex D. Thoma dictum est. Simulatio largè sumpta pro quacunque fictione, tunc est prohibita, quando est mendacium: secus, si non est mendacium. Semper autem est mendacium in materia religionis, quando fit per eas res, quæ institutæ sunt ad cultum falsæ religionis, quia in tali casu semper significat falsam religionem esse veram, & contrariam esse falsam. In aliis rebus non semper est mendacium, quia potest fieri per talia verba vel signa, quæ non sunt instituta ad falsum significandum.

CAPVT X.

De habitu Fidei.

1. SVppono duplicem esse habitum fidei supernaturalem: Vnum in intellectu, ad eliciendum assensum fidei: Alterum in voluntate, ad imperandum assensum fidei. Ita D. Thom. q. 4. art. 2. in corpore, & ad 2. Ratio est, quia omnis actus supernaturalis, secundum viam ordinariam, requirit habitum supernaturalem, à quo producatur: At assensus fidei, qui est in intellectu, est actus supernaturalis: Ergo requirit habitum supernaturalem in intellectu. Similiter actus voluntatis, quo imperatur assensus fidei, est supernaturalis, vt c. 8. q. 5. probatum est; Ergo requirit habitum supernaturalem in voluntate.

2. Hoc posito, quæritur 1. quomodo inter se differant isti duo habitus. 2. an prior habitus, qui est in intellectu, sit propriè virtus. 3. an etiam posterior, qui est in voluntate, sit propriè virtus. 4. quæ & qualis sit illa virtus.

3. Prima Conclvsio. Habitus fidei, qui est in intellectu, tribus modis distinguitur ab habitu fidei qui est in voluntate. Primò, ex parte actus. Nam actus prioris est, credere seu assentiri: posterioris, imperare assensum. Secundò, ex parte obiecti materialis. Nam prior habitus immediatè versatur circa mysteria fidei, quibus assentitur, posterior circa assensum ipsum quem imperat. Tertiò, ex parte obiecti formalis. Nam prior tendit in mysteria fidei propter authoritatem Dei reuelantis. Posterior in assensum fidei, propter illius honestatem.

4. Secvnda Conclvsio. Habitus fidei, qui est in intellectu ad eliciendum assensum fidei, est virtus propriè dicta. Ita D. Thom. q. 4. art. 5. vbi tamen loquitur cum distinctione, asserens fidem formatam esse propriè virtutem: non autem fidem informem. Quod sic explico. Fides potest duobus modis in nobis existere. 1. vt est coniuncta cum charitate; quod fit in homine iusto. 2. vt est separata à charitate, quod fit in homine peccatore, qui amissa per peccatum mortale charitate, retinet fidem, quamdiu Catholicus est.

5. Igitur fides, quæ est coniuncta cum charitate, dicitur formata & viua, quia charitas est vita animæ, ac proinde quando fides habet adiunctam charitatem, potest elicere operationes vitales, seu æternæ vitæ meritorias. Hoc sensu intelligitur illud Galat. 5. 6. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ, per charitatem, operatur*, vt exponit Augustinus lib. 15. de Trinitate, cap. 18.

6. Fides verò, quæ est separata à charitate, dicitur informis & mortua, quia sine charitate non potest habere operationes vitales seu meritorias. De hac lo-

quitur Iacobus in epist. sua canonica, cap. 2. 17. cùm ait: *Fides si non habet opera, mortua est in semetipsa.* Et infrà: *Fides sine operibus mortua est.* Et iterum: *Sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita & fides sine operibus mortua est.* Et August. loco citato: *Ipsam fidem non facit vtilem, nisi charitas: Sine charitate quippe fides potest quidem esse, sed non prodesse.* Et huiusmodi fidem habuerunt illi, de quibus dictum est, Ioan. 12. 42. *Multi ex Principibus crediderunt in eum: sed propter Pharisæos non confitebantur, vt è Synagoga non eiicerentur. Dilexerunt enim gloriam hominum magis, quàm gloriam Dei.*

7. Itaque Diuus Thomas dicit, fidem coniunctam cum charitate, esse propriè virtutem, non autem separatam à charitate. Ratio ipsius est, quia actus virtutis debet esse perfectus: At actus fidei formatæ est perfectus, non autem fidei informis: Ergo fides formata est virtus, non autem fides informis. Minorem probat, quia actus fidei est credere, seu assentiri rebus à Deo reuelatis, ex imperio voluntatis. Vt ergo hic actus sit perfectus, duo requiruntur: Vnum ex parte intellectus, vt actus ille sit infallibilis, & nitatur diuina authoritate: Alterum ex parte voluntatis, vt actus ille ordinetur ad finem vltimum, & sit meritorius vitæ æternæ. Vtramque perfectionem habet actus fidei formatæ: Ergo autem formata est propriè virtus. Actus autem fidei informis habet quidem priorem perfectionem non tamen posteriorem, & ideo fides informis non est propriè virtus. Hæc est sententia D. Thomæ. An autem hoc necessarium sit ad rationem virtutis, vt actus eius sit meritorius, patebit ex sequenti conclusione.

8. Tertia Conclusio. Habitus fidei, qui est in voluntate ad imperandum assensum fidei, est virtus propriè dicta, non minus, quàm habitus iustitiæ aut religionis, etiam si non habeat adiunctam perfectionem extrinsecam, quæ oritur ex coniunctione charitatis. Ratio sumitur ex duobus principijs. Vnum est, quod omnis habitus, qui operatur circa aliquam materiam difficilem propter peculiarem honestatem, sit virtus propriè dicta. Sicut enim turpitudo pertinet ad vitium, ita honestas ad virtutem: Et sicut omnis habitus, qui operatur cum turpitudine, vitiosus est; sic omnis habitus, qui operatur cum honestate, virtuosus est. Alterum, quod ad rationem virtutis non requiratur, vt actus ipsius sit meritorius. Nam esse meritorium, est perfectio quædam accidentaria, quæ à virtute abesse potest. Hoc patet primò in virtutibus iustitiæ, temperantiæ, religionis, quæ sunt veræ virtutes, etiam si non sint coniunctæ cum charitate, cum tamen sine charitate non sint meritoriæ. Deinde, in omnibus virtutibus beatorum in cœlo, quæ licet perfectissimæ sint, non tamen merendi vim habent.

9. Quod autem obiicitur, actum virtutis debere esse perfectum, verum quidem est, sed sufficit, si in suo genere sit perfectus. V.G. Actus virtutis, quæ est in intellectu, in suo genere perfectus est, quando perficit intellectum in ea materia, circa quam versatur. Similiter actus virtutis, quæ est in voluntate, in suo genere perfectus est, quando perficit voluntatem in ea materia, circa quam versatur, Perfectio intellectus est veritas, perfectio voluntatis, honestas operationis. Igitur virtus intellectualis est, quæ in aliqua materia perficit intellectum, vt à veritate aberrare non possit. Virtus voluntatis est, quæ in aliqua materia perficit voluntatem, vt ab honestate deficere non possit. Hinc sequitur, habitum fidei infusæ, qui est in intellectu, esse propriè virtutem, quia ita perficit intellectum circa mysteria fidei, vt in iis non aberret à veritate. Habitum autem opinionis & fidei humanæ, non esse propriè virtutem, quia non ita perficit intellectum, vt errare non possit. Ita D. Thom. q. 4. art. 5. ad 2.

10. Qvarta Conclvsio. Hæc virtus quæ est in voluntate ad imperandum assensum fidei, non est propriè charitas, aut obedientia, sed peculiaris virtus à Deo infusa, quæ ab omnibus alijs distinguitur. Ita Molina in Concordia q. 14. art. 13. disp. 8.

11. Prima pars probatur, quia charitas inclinat ad diligendum Deum & proximum propter bonitatem Dei. At virtus, de qua agimus, inclinat ad assensum fidei, propter creatam ipsius honestatem; Ergo hæc virtus, ratione vtriusque obiecti, differt à charitate. Imo potest esse sine charitate, vt patet in Christiano peccatore, qui habet fidem sine gratia & charitate.

12. Secunda pars probatur, quia virtus obedientiæ, vt docet D. Thomas quæst. 4. art. 7. ad 3. versatur tantum circa materiam præceptam, quatenus præcepta est, seu quatenus habet rationem debiti. At virtus, de qua agimus, versatur circa assensum fidei, non quatenus præceptus est, sed quatenus in se honestus est, siue alioqui præceptus sit, siue non sit.

13. Tertia pars probatur ex dictis, quia illa virtus est peculiaris & distincta ab omnibus alijs, quæ habet peculiare obiectum, & peculiarem honestatem propter quam fertur in obiectum. At virtus de qua disputamus, est talis. Nam obiectum illius est assensus fidei, in quem tendit propter peculiarem honestatem, quæ est in illo assensu. Est ergo virtus ab alijs distincta.

14. Dices, Non videtur esse distincta ab obedientia, 1. quia passim vocari solet obedientia fidei, nō solùm apud Theologos, sed etiam in Scriptura, vt Rom. 1. 5. *Accepimus Apostolatum ad obediēdum fidei in omnibus gentibus*, id est, missi sumus, vt per nostram prædicationem ab omnibus gentibus obediatur fidei. Et 2. Cor. 9. 13. *Glorificantes Deum in obedientia confessionis vestræ in Euangelium Christi.* Et alibi. Deinde D. Thom. quæst. 4. art. 2. ad 2. docet, voluntatem per hanc virtutem fieri promptam ad obediendum. Et 3. p. quæst. 7. art. 3. ad 2. ait, meritum fidei in eo consistere, quod homo ex obedientia Dei assentitur illis, quæ non videt. Respondeo. Virtus fidei, de qua agimus, non est obedientia propriè dicta, vt probatum est, potest tamen vocari obedientia fidei, quia habet quandam similitudinem cum obedientia. Nam sicut obedientia nititur authoritate iubentis & præcipientis: ita hæc virtus authoritate dicentis seu reuelantis.

15. Dices 2. Assensus fidei potest imperari vel à charitate, vel ab obedientia; vel à religione. Ergo non opus est peculiari virtute, quæ sit distincta ab illis. Respondeo. Quando assensus fidei imperatur propter propriam honestatem, quam in se habet, tūc opus est peculiari virtute de qua hic agimus. Si autem imperetur propter aliam honestatem, quæ sit propria charitatis, aut obedientiæ, aut religionis, potest etiam ab alia virtute imperari, nempe ab ea, propter cuius honestatem imperatur. Quod etiam locum habet in actibus aliarum virtutum, vt constat ex priori tomo, tract. 1. c. 3. qu. 6.

CAPVT XI.

De subiecto Fidei, seu de habentibus Fidem.

QVæritur primò, An fides maneat in beatis. 2. An maneat in damnatis. 3. An maneat in hæreticis, qui aliqua credunt, & alia non credunt. 4. An sit maior in vno Catholico, quàm in alio. 5. An Catholicus certò possit cognoscere se habere fidem. De fide Angelorum alibi dictum est.

QVÆSTIO I.
An Fides maneat in beatis.

1. HOc intelligi potest vel de actu, vel de habitu fidei. Et quidem certum est, si aliquis actus fidei manet in beatis, manere etiam habitum: si nullus manet, nec habitum manere; esset enim otiosus si maneret sine omni actu. Igitur de actu disputandum est.

2. Aliqui putant nullum penitus actum fidei exerceri à beatis in cœlo. Ita D. Thomas in 1.2.quæst.67. art. 3. in fine, vbi generatim sic concludit: *Vnde impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto.* Et colligitur ex illo 1. Corinth. 13. 9. *Cùm venerit, quod perfectum est*, q. d. Cùm venerit intuitiua Dei visio, quæ clara & perfecta est, tunc cessabit fides, quæ obscura & imperfecta est. Et infrà: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*, id est, Nunc cognoscimus mysteria fidei obscurè, tunc cognoscemus per claram visionem. Et 2. Cor. 5. 6. *Per fidem ambulamus, & non per speciem*, id est. Nunc quidem ambulamus per fidem, at post hanc vitam non ambulabimus per fidem, sed per visionem. Idem sentit August. lib. 14. de Trinit. cap. 2. cùm ait: *Neque iam fides erit* (nempe in cœlo) *qua credantur quæ non videntur, sed species, qua videantur quæ credebantur.*

3. Contrarium videtur docere Irenæus libro 2. aduersus hæreses, cap. 47. vbi disserens de quibusdam, quæ sunt obscura in scripturis, sic ait: *Commendemus Deo, & non solùm in hoc sæculo, sed & in futuro, vt semper quidem Deus doceat, homo autem semper discat quæ sunt à Deo: sicut & Apostolus dixit, Reliquis partibus destructis, hæc tunc perseuerare, quæ sunt, fides, spes, & charitas.* Et lib. 4. c. 25. *Paulus inquit, omnibus cæteris euacuatis, manere fidem, spem, dilectionem.* Et Tertul. in lib. de Patientia, circa finem; *Dilectio nunquam excidet: nam cætera euacuabuntur, consummabuntur. Exhauriuntur linguæ, scientiæ, prophetiæ; permanent fides, spes, dilectio.*

4. PRIMA CONCLVSIO. Certum est, in beatis non manere actum fidei circa Deum. Hoc benè probant testimonia ex Apostolo citata. Et ratio est, quia beati clarè & intuitiuè vident Deum: clara autem & intuitiua visio excludit obscuram & abstractiuam fidei cognitionem circa idem obiectum.

5. SECVNDA CONCLVSIO. An etiam circa alia obiecta, extra Deum, possit esse actus fidei in beatis, non conuenit inter Scholasticos. Aliqui affirmant, vt Vasquez in tertia parte, disputatione quinquagesima tertia, capite tertio, numero decimo septimo. Cui fauent Durandus & Argentinas in 3. distinct. 31. quæst. 3. & 4. Item Irenæus & Tertullianus locis citatis. Ratio est, quia beati non vident intuitiuè resurrectionem mortuorum & diem Iudicij, sed obscurè credunt propter authoritatem Dei reuelantis: Ergo saltem respectu illorum obiectorum habent actum fidei.

6. Alij nihilominùs contrarium tenent. Ratio est, quia duobus modis potest aliquid cognosci propter authoritatem Dei reuelantis. 1. Propter authoritatem & reuelationem Dei fide creditam, seu obscurè cognitam: Et hoc fit per actum fidei in hac vita. 2. Propter authoritatem & reuelationem Dei intuitiuè visam, seu clarè cognitam: Et hoc fit per actum multo nobiliorem, quàm sit actus fidei: sed tamen distinctum ab actu visionis beatificæ. Hinc rectè inferunt, impossibile esse vt aliquis clarè videat Deum reuelantem, & simul habeat actum fidei. Nam actus fidei innititur Deo reuelanti, non viso, sed credito. De qua re dictum est capite 1. quæst. 3.

7. Quæres, An ergo nullo modo fieri possit, vt aliquis videns Deum, simul habeat actum fidei? Respondeo cum distinctione. Si quis clarè videret Deum, & non reuelationem Dei, posset habere actum fidei? Si autem clarè videret & Deum, & reuelationem Dei, non posset habere actum fidei. Vide quæ dicta sunt loco citato.

QVÆSTIO II.
An Fides maneat in damnatis?

1. AFfirmat Durandus in 3. dist. 23. quæst. 9. Et probatur primò ex illo Iacobi 2. 19. *Tu credis, quia vnus est Deus? Benè facis: Et dæmones credunt, & contremiscunt.* q. d. Benè quidem facis credendo; sed hoc non sufficit ad salutem sine operibus. Nam etiam dæmones credunt, sicut tu, & tamen illa fides non sufficit illis vt saluentur. Secundò, ex Patribus, qui iuxta testimonium iam citatum, comparant fidem peccatorum cum fide dæmonum, quasi nihil ab ea differat; ac nominatim Augustinus, tum alibi, tum in lib. de fide & operibus, c. 14. vbi sic habet: *Iacobus tam vehementer infestus est eis, qui sapiunt fidem sine operibus valere ad salutem, vt illos etiam dæmonibus comparet.* Tertiò, quia fides non amittitur, nisi per actum infidelitatis: at multi sunt damnati, qui nullum habuerunt actum infidelitatis in via: Ergo illi saltem non amiserunt fidem. Quartò, debet esse aliquod discrimen inter damnatos fideles & infideles: at nullum potest esse, nisi fides. Hanc sententiam putat Valentia (disputatione 1. quæstione 5. parte 2.) esse probabilem, neque à scriptura & sanctis Patribus alienam. Nihilominus sit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Nec habitus, nec actus fidei supernaturalis manet in damnatis. Ita D. Thomas quæst. 5. art. 2. ad 2. Et August. lib. 9. de Ciuitate Dei, c. 21. Ratio est, quia habitus fidei est donum Dei, quod natura sua ordinatum est ad beatitudinem comparandam: At damnati exciderunt omni spe beatitudinis comparandæ: Ergo, ratione sui status, non debent habere fidem. Deinde, actus fidei non potest elici ab intellectu, sine pio voluntatis affectu, vt suprà, c. 8. ostensum est: in damnatis autem non potest esse pius voluntatis affectus, cum sint obstinati in malo, (1. p. tract. 3. cap 5.) Ergo nec actus fidei.

3. DICES, Damnati habent affectum ad cognoscendam veritatem, qui affectus in se bonus est: quia veritas, in quam fertur, habet rationem boni. Respondeo. Aliud est, habere bonum affectum naturalem, qui oritur ex inclinatione naturali: aliud, habere bonum affectum supernaturalem, qui oritur ex gratia Dei. Priorem habent damnati, tametsi vitiatum propter adiunctam voluntatis obstinationem in malo, posteriorem, de quo hic agimus, non habent. Vide Caietanum, quæst. 5. art. 2. & Valentiam loco citato.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Quamuis dæmones non habent fidem supernaturalem, vt probatum est, credunt tamen aliqua fidei mysteria per assensum quendam naturalem, qui non oritur ex pio affectu; sed ex vi & pondere argumentorum, quibus intellectus illorum conuincitur ad credendum. Ita D. Thom. art. 2. in corpore, & Augustinus loco citato. Quo sensu intelligendum est illud Iacobi, *Dæmones credunt & contremiscunt.*

5. Vbi nota, duo spectari posse in assensu fidei supernaturali. Vnum est, honestas ipsius actus. Alterum est, obiectum, quod per illum actum cognoscitur. Si spectemus honestatem actus, certum est fidem Christianam, etiam illam, quę sine operibus est, multò esse pręstantiorem, quàm sit fides dæmonum. Nam altera est supernaturalis, voluntaria, honesta: altera verò naturalis, & coacta, & prauis circumstantiis vitiata. Si autē spectemus obiectum, potest esse par ratio fidei dæmo-

num, & fidei Christianæ; quæ sine operibus est. Vtriusque enim potest esse idem obiectum materiale, circa quod versatur.

6. Hinc facilè soluuntur argumenta initio proposita: Ad 1. Respondeo, Iacobum in eo solam comparare fidem dæmonum cum fide peccatorum, quod neutra sufficiat ad salutem, quia vtraque est sine operibus & charitate. Tamen aliunde fit disparitas, quia vna est supernaturalis, voluntaria & honesta: altera non item. Ad 2. eodem modo. Ad 3. Habitum fidei in damnatis corrumpi per subtractionem diuini influxus: sicut etiam in beatis. In his quidem, quia non indigent: in illis, quia digni non sunt. Ad 4. fideles damnatos distingui ab aliis per characterem Baptismi. quamquam, quid opus, est curiosè inquirere distinctionem, vbi nullus est ordo, & omnes miseri sunt?

QVÆSTIO III.

An Fides maneat in hæreticis?

1. DVrandus in 3. dist. 23. q. 9. putat, in eis manere habitum fidei: Et probatur 1. quia qui ex Catholico fit hæreticus, eadem facilitate credit quædam mysteria, qua ante credebat: Ergo per eundem habitum fidei. 2. quia credit illa propter solam reuelationum diuinam quæ est formalis ratio fidei. 3. quia habitus potest consistere cum aliquo actu contrario.

2. Rectius sentit D. Thomas, quæst. 5. articul. 3. habitum fidei amitti per quemlibet actum infidelitatis, ac proinde, qui vel in vno articulo hæreticus est, non retinere habitum fidei. Et hoc manifestè colligitur ex Scriptura, 1. Timoth. 1. 19. *Quidam circa fidem naufragauerunt, ex quibus est Hymenæus & Alexander.* Et ibid. c. 6. 3. *Si quis aliter docet superbus est, & nihil sciens.* Et infrà in eodem capite: *Deuita prophanas vocum nouitates, & oppositiones falsi nominis scientiæ; quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt.*

3. Ex quibus testimoniis sequitur, hæreticos circa fidem naufragare, id est, fidei naufragium seu iacturam facere: sicut naufragantes solent facere iacturam suorum bonorum temporalium. Item nihil scire, id est, nihil verè credere per fidem Christianam. Denique circa fidem excidere, id est, fidem amittere, vel à fide aberrare.

4. Idem patet ex Concilio Tridentino, sess. 6. cap. 15. vbi contra hæreticos sic habet: *Asserendum est, non modo infidelitate, per quam & ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamuis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti.* Quibus verbis duo asserunt. 1. Gratiam iustificantem amitti per quoduis peccatum mortale. 2. Fidem amitti per quemuis actum infidelitatis. Vnde sequitur, hæreticos, qui vel in vno articulo infideles sunt, omnem fidem amisisse.

5. Consentit Augustinus in libro de fide & symbolo, cap. 10. *Hæretici*, inquit, *de Deo falsa sentiendo ipsam fidem violant.* Et quæst. 11. in Matt. *Qui falsa de Deo credit, vel de aliqua parte doctrinæ, quæ ad fidei pertinet ædificationem, hæreticus est, & foris est animo, quamuis corporaliter intus esse videatur.* Vnde sic concludo: Qui errat in aliqua parte doctrinæ Fidei, est extra Ecclesiam: At extra Ecclesiam nulla est Fides: Ergo talis non habet vllam Fidem.

6. Et ratio est, quia sicut Fides humana nititur authoritate hominis asserentis; ita Fides diuina nititur authoritate Dei reuelantis, vt sæpè dictum est. At, qui in vno puncto non vult sequi authoritatem hominis asserentis, quasi ea fallax sit, censetur quoque in aliis punctis non magni eam facere, sed fallacem putare: Ergo idem, seruata proportione, de authoritate Dei reuelantis statuendum est.

7. DICES. Hæretici non dubitant de authoritate Dei reuelantis, quasi ex se fallax sit; sed dubitant de quibusdam articulis, an ipsi à Deo reuelati sint, necne. Nam si crederent à Deo reuelatos esse, statim præberent illis assensum. Sed quia putant non esse à Deo reuelatos, ideò non præbent assensum. Respondeo. Hæretici dubitant de vtroque, & de authoritate Dei reuelantis, & de quibusdam articulis, an à Deo reuelati sint, necne. Quod sic ostendo. Authoritas Dei reuelantis potest dupliciter spectari. Primò, speculatiuè & abstractiuè secundum se. Sic certum est, de ea dubitari non posse. Secundò, practicè & respectu nostri, quatenus scilicet nobis proponitur ab Ecclesia, seu à Pastoribus Ecclesiæ. Et sic hæretici de ea dubitant, quia non admittunt iudicium Ecclesiæ, sed sequuntur propriam phantasiam & persuasionem. Itaque affirmant eos articulos à Deo reualatos esse, non quos Ecclesia dicit esse reuelatos, sed quos ipsi ex priuato spiritu, id est, ex propria persuasione iudicant esse reuelatos. Hoc docet quotidiana experientia, Nam si in simili casu quæras à Catholico, an Epistola Iacobi sit canonica, necne? Respondebit Catholicam esse, quia Ecclesia Catholicam esse definiuit. Si idem quæras à Lutherano & Caluinista, alter affirmabit Catholicam esse, alter negabit. Quare? An propter authoritatem Ecclesiæ? Non; quia vterque contemnit iudicium Ecclesiæ. An propter authoritatem Lutheri & Caluini? Non; quia vterque dicit, Lutherum & Caluinum fuisse homines, & errare potuisse. Quid ergo vtrumque mouet? Propria phantasia & persuasio, vel potius superbia, quia plus sibi arrogant, quàm vel Ecclesiæ, vel suis præceptoribu, Luthero & Caluino.

8. Ad argumenta initio allata pro Durando, sic respondeo. Ad 1. Facultas illa, quâ hæreticus credit quædam mysteria fidei, non oritur ex habitu fidei infuso, quo ipse caret, sed ex pristina consuetudine, quam contraxit. Ad 2. Hæreticus credit aliqua mysteria fidei, non propter reuelationem diuinam ab Ecclesia propositam, & per se creditam, vt nos facimus; sed propter eandem reuelationem ex propria persuasione creditam & receptam. Ad 3. Habitus fidei potest consistere cum actu infidelitatis, si solùm spectemus naturam rei, quia non habent formalem inter se repugnantiam: Non tamen potest cum eo consistere, spectata Dei voluntate, qua vult auferre habitum fidei propter actum infidelitatis.

QVÆSTIO IV.

An fides sit maior in vno Catholico, quàm in alio?

1. HOc dupliciter intelligi potest. Primò, extensiuè, an fides vnius Catholici extendat se ad plura mysteria credenda, quàm fides alterius? Secundò, intensiuè, an fides vnius sit intensior, quàm fides alterius? Vel an à promptiori voluntate imperetur in vno, quàm in alio?

2. PRIMA CONCLVSIO. Fides vnius potest intensiuè esse maior, quàm fides alterius. Ita D. Thomas quæst. 5. art. 4. Ratio est, quia vnus potest plura mysteria explicitè credere, quàm alius: quo pacto Apostoli plura crediderunt, quàm Prophetæ: Et Theologi plura credunt, quàm rustici. Imò fieri potest, vt vnus idemque homo successiuè, nunc plura, nunc pauciora credat, prout magis vel minus instruitur circa res fidei.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Fides vnius potest etiam intensiuè esse maior, quàm fides alterius: idque duobus modis. Primò, ex parte intellectus. 2. Ex parte voluntatis. Ita D. Thomas ibidem. Et probat ex duobus scripturæ testimoniis. Matth. 14. 31. *Modicæ fidei, quare dubitasti?* Et capite 15. 28. *O mulier,*

magna est fides tua. Et ratio est, quia habitus fidei non minus potest intendi, quàm alij habitus: sicut ergo alij habent maiorem intensionem in vno, quàm in alio; sic etiam habitus fidei. Idem de actu dicendum est. Nam quanto habitus est intensior, tanto potest habere intensiorem actum.

4. Quæres: In quo consistat hæc maior intensio? D. Thomas docet, ex parte intellectus consistere in maiori certitudine & firmitate: Ex parte voluntatis, in maiori promptitudine seu deuotione. De priori parte responsionis difficultas est. Nam fides non potest esse certior in vno, quam in altero, quia certitudo illius sumitur ab infallibili Dei reuelatione, quæ respectu omnium credentium æquè infallibilis est. Repeto quod suprà, capite 2. dictum est triplicem esse certitudinem: Vnam obiecti, alteram cognitionis, seu assensus, tertiam subiecti. Igitur certitudo assensus fidei non potest esse maior in vno, quàm in alio, propter rationem allatam. Certitudo autem subiecti, quæ est quædam firmitas, quâ intellectus per actum reflexum iudicat se non falli in assensu fidei, potest esse maior in vno, quàm in altero. Et sic videtur esse intelligendus D. Thomas. Nam expresse loquitur de certitudine subiecti, quam etiam firmitatem appellat.

5. Porro Conclusio nostra, in qua dicimus, fidem posse intensiuè maiorem esse in vno, quàm in alio, intelligenda est de intensione graduum, tam in habitu fidei, quàm in actu. Fieri autem potest, vt fides, quoad hanc intensionem, sit maior in vno, quam in altero; licet in vtroque habeat eandem certitudinem cognitionis seu assensus. Simile est in charitate. Nam in vno potest habere plures gradus intensionis, quàm in altero, licet in vtroque sit æquè perfecta quoad gradus essentiales.

6. Quæres 2. An fides, sicut in vno potest intensiuè esse maior, quàm in alio, ita etiam in eodem possit successiuè crescere seu augeri? Respondeo. In homine iusto potest augeri per actus meritorios sicut & charitas. Difficultas est, an etiam in peccatore, qui non habet actus meritorios. Aliqui putant, etiam in peccatore posse augeri fidem, non quidem meritoriè, sed dispositiuè, quatenus peccator potest cum auxilio Dei elicere actum fidei intensiorem, quàm sit ipse habitus fidei, & ita se disponere per illum actum, vt Deus infundat illi habitum intensiorem. Ita Bannes quæst. 5. art. 4. & Valentia quæstione 5. p. 4. Ratio illorum est, quia peccator per vnum actum fidei potest se disponere, vt de nouo infundatur illi habitus fidei, sine habitu charitatis: Ergo etiam per alium actum potest se disponere, vt habitus fidei augeatur. Nam plus est, fidem infundi, quàm augeri: Si ergo potest se disponere ad prius, poterit etiam ad posterius. Alij contrà sentiunt, habitum Fidei nec meritoriè, nec dispositiuè augeri in peccatore: Et falsum esse, peccatorem per vnum actum posse se disponere, vt de nouo infundatur illi habitus fidei sine habitu charitatis; eo quod putent habitum Fidei nunquam infundi sine habitu charitatis. Quod etiam docet D. Thomas in 1. 2. quæst. 62. art. 4. vbi quærit, an Fides sit prior spe & charitate? Et respondet cum hac distinctione; actum Fidei priorem esse actu spei & charitatis: Habitum verò Fidei simul infundi cum habitu spei & charitatis. Et in 3. p. q. 85. art. 6. vbi dicit in virtutibus non attendi ordinem temporis, quantum ad habitus, quia omnes simul incipiunt esse in anima; sed solum quantum ad actus. Res in vtramque partem probabilis est, & nihil certi determinari potest.

QVÆSTIO V.

An aliquis certò possit cognoscere se habere Fidem?

1. Hoc intelligi potest vel de habitu, vel de actu Fidei. De habitu non est magna difficultas. Nemo enim potest certò cognoscere, se habere habitum Fidei supernaturalem. Ratio est, quia certa cognitio potest esse triplex in homine Christiano. Vna euidenter certa. Altera obscurè certa, certitudine Fidei. Tertia obscurè certa, certitudine Theologica. At nullo horum modorum potest quis esse certus se habere habitum Fidei supernaturalem.

2. Non primo, quia nulla apparet euidentia circa habitum Fidei infusum ac supernaturalem. Non enim per se euidenter notus est, vt constat. Nec aliunde euidenter conuinci potest, dari huiusmodi habitum in nobis. Non quidem ex actu Fidei, qui actus produci potest sine habitu. Nec etiam ex promptitudine & facilitate credendi, quia illa promptitudo prouenire potest, vel ab auxilio Dei actuali, vel ab habitu Fidei acquisito. Qualis habitus manet in hæreticis, qui à Fide defecerunt.

3. Nec secundo, quia non est certum certitudine Fidei, dari habitus supernaturales Fidei, Spei, & Charitatis, qui immediatè à Deo infundantur, vt multi Theologici docent: Ergo multo minus certum est certitudine Fidei, dari huiusmodi habitus in hoc vel illo homine singulari. Et confirmatur à simili. Nam si alicui certum non esset, Petrum existere in rerum natura, non etiam certum esset, existere in hac vel illa ciuitate.

4. Nec tertio, quia certitudo Theologica oritur ex duabus præmissis, quarum vna certa est certitudine euidenti; altera certitudine Fidei. At non possunt dari duæ huiusmodi præmissæ, ex quibus certò aliquis colligat se habere habitum Fidei: Ergo non potest esse certus certitudine Theologica de habitu Fidei.

5. Maior difficultas est de actu Fidei. De quo iuxta triplicem certitudinem iam assignatam, triplex opinio est. Nam aliqui putant, posse alicui certum esse certitudine euidenti, quod habeat actum Fidei; vt Bonauentura in 3. dist. 23. dubio 4. circa textum, & Vega lib. 9. super Concil. Trident. cap. 37. Alij, posse certum esse certitudine Fidei, vt Medina in 1. 2. quæst. 112. art. 5. dub. 2. Alij denique, certitudine Theologica, vt postea videbimus.

6. Prima Conclusio: Potest aliquis euidenter cognoscere, se habere aliquem actum credendi quo assentiatur articulis Fidei propter reuelationem Dei: non tamen potest euidenter cognoscere, se habere actum credendi supernaturalem, & infallibilem, qui in sola reuelatione diuina, per fidem credita, innitatur. Prior pars est communis, & probatur experientiâ; quia sicut euidenter cognoscimus, & in nobis ipsis experimur, an credamus alicui homini referenti aliquam historiam, ita etiam euidenter in nobis experimur, an credamus mysteria Fidei, quæ à Deo reuelata sunt. Hoc sensu intelligendus est August. lib. 13. de Trinitate, cap. 1. cum ait: *Fidem porro ipsam, quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, aliter nouimus.* Et infrà: *Non sic videtur fides in corde, in quo est, ab eo, cuius est, sed eam tenet certissima scientia, clamátque conscientia.* Vbi confert Fidem cum anima? Et ait nos aliter videre Fidem nostram, quàm animam: quia animam tantùm cognoscimus ex motibus & coniecturis: Fidem vero, certissimâ scientiâ.

7. Posterior pars est Scoti in 3. dist. 23. quæst. vnica. §. *Sed quid dicis.* Et probatur, quia nemo potest euidéter cognoscere se habere assensum Fidei supernaturalem & infallibilem, nisi prius euidenter cognoscat, illud

verum esse, cui assentitur: At nemo potest euidenter cognoscere vera esse mysteria, quibus assentitur: cùm Fides sit *substantia rerum non apparentium*: (Hebr. 11. 1.) Ergo nemo potest euidenter congnoscere, se habere assensum Fidei supernaturalem & infallibilem.

8. SECVNDA CONCLVSIO. Potest aliquis certo cognoscere, certitudine Theologica, se habere actum Fidei supernaturalem & infallibilem, qualis à Deo præcipitur. Ratio est, quia certitudo Theologica est, vt suprà dixi, quando quis aliquid concludit ex vna propositione reuelata, & altera euidente, sed potest aliquis ex vna propositione reuelata, & altera euidente concludere, se habere actum Fidei supernaturalem, vt patet in hoc syllogismo: Quicunque vult credere mysteria Fidei, tanquam à Deo reuelata, facit hoc per gratiam Dei excitantem, ac proinde habet actum Fidei supernaturalem: At ego, volo credere mysteria Fidei, tanquam à Deo reuelata: Ergo facio hoc per gratiam Dei excitantem, ac proinde habeo actum Fidei supernaturalem. Maior est de Fide, vt ostensum est capite octauo, quæst. 5. Minor est euidens, quia qui aliquid serio vult ac desiderat, euidenter in se experitur se id velle ac desiderare. Igitur, quod legitimè concluditur ex tali maiore & minore, debet esse certum certitudine Theologica.

9. DICES. Hic syllogismus solum procedit de pio affectu credendi seu assentiendi, qui est in voluntate: non autem de ipso assensu, qui est in intellectu; de quo tamen hic agimus.. Respondeo. Verum est. Sed tamen duo isti actus connexi sunt. Nam qui ex pio affectu vult assentiri mysteriis Fidei, si assentitur, nō potest habere alium sensum, quàm qui ab illo pio affectu imperatur: At non alius assensus ab illo imperatur, quàm assensus supernaturalis & infallibilis. Vnde sic concludo: Quicunque ex pio & supernaturali affectu credit mysteria Fidei, tanquam à Deo reuelata, habet actum credendi supernaturalem: At ego ex pio & supernaturali affectu credo mysteria Fidei, tanquam à Deo reuelata: Ergo habeo actum credendi supernaturalem.

10. TERTIA CONCLVSIO. Licet aliquis possit certus esse certitudine Theologica, se habere assensum Fidei supernaturalem, vt dictum est; non tamen certitudine Fidei. Ratio est, quia nihil creditur Fide diuina, nisi quod à Deo reuelatum est, cum assensus fidei debeat niti authoritate Dei reuelantis: non est autem reuelatum à Deo: me habere assensum fidei supernaturalem: Ergo hoc non possum credere fide diuina, ac proinde non possum esse certus certitudine fidei, me habere talem assensum.

11. DICES 1. Apostolus docet, vnumquemque fidelem certum esse de sua fide, vt patet ex illo 2. Cor. 13. 5. *Vosmetipsos tentate, si estis in fide: ipsi vos probate*. Respondeo primo. Potius contrarium inde sequitur. Nam si Corinthij, ad quos scribebat Apostolus, fuissent omnino certi de sua fide, quid necesse erat ipsos hortari, vt se examinarent & explorarent, an haberent fidem, nec-ne? Deinde, Etiamsi fuissent certi de sua fide, non tamen sequitur, fuisse certos certitudine fidei. Potuissent enim esse certi certitudine experimentali, de qua in 1. concl. dictum est. Denique, videtur esse alius sensus Apostoli. Non enim determinatè affirmat, Corinthios habere fidem, sed loquitur conditionatè, hoc modo: Si agnoscitis Christum, & eius fidem profitemini, facile animaduerteris, illum per suam virtutem & potentiam, quam quotidie in vobis exercet, posse vos punire propter vestra peccata. Hic sensus colligitur ex contextu, qui sic habet: *Prædixi, & prædico, vt præsens: & nunc absens iis, qui ante peccauerunt, & cæteris omnibus, quoniam si venero iterum, non parcam. An experimentum quæritis eius, qui in me loquitur Christus, qui in vobis non infirmatur, sed potens est in vobis? Nam etsi crucifixus est ex infirmitate, sed viuit ex virtute Dei: Nam & nos infirmi sumus in illo, sed viuemus cum eo ex virtute Dei in vobis. Vosmetipsos tentate si estis in fide: ipsi vos probate. An non cognoscitis vosmetipsos, quia Iesus Christus in vobis est? nisi forte reprobi estis.* Quasi dicat. Si iterum ad vos venero, non monitis tantùm, sed etiam pœnis vos coërcebo. Et re ipsa experiemini, virtutem Christi in me & per me operari. Tametsi enim Christus in passione sua ostendit se infirmum & mortalem; tamen post resurrectionem ostendit se potentem & impassibilem, suamque potentiam ac virtutem multis miraculis & prodigiis confirmauit. Quod vos ipsi, si modo fidem Christi profitemini, non potestis negare, quia quotidie fiunt apud vos multa in nomine Christi, quæ nisi diuina virtute fieri non possunt. Vide Bellarminum lib. 3. de Iustificatione, c. 9. ad 11. vbi eodem ferè modo Apostolum interpretatur.

12. Dices 2. Conclusio, quæ deducitur ex vna propositione reuelata, & altera naturaliter euidente, creditur per fidem, vt docent Melchior Canus lib. 6. de Locis, cap. vltimo ad 10. Andreas Vega lib. 9. super Concil. Trident. cap. 39. & plures alij. At quilibet fidelis potest ex vna reuelata & altera naturaliter euidente deducere, se habere assensum fidei supernaturalem, vt in 2. concl. dictum est: Ergo potest hoc per fidem credere, & per consequens potest de eo esse certus certitudine fidei. Respondeo. Maior vera est quando conclusio, quæ deducitur ex vna propositione reuelata & altera euidente, essentialiter continetur & includitur in reuelata. Quo pacto in hac reuelata, *Christus est homo*, continetur ista, *Christus est animal*. Vnde in hoc syllogismo: Omnis homo est animal: Christus est homo: Ergo Christus est animal.) Maior est euidens lumine naturali: Minor est de fide: Conclusio essentialiter continetur in minore, de fide, ac proinde ipsa etiam est de fide.

13. Quod tamen rursus distinguendum est. Nam talis conclusio potest dupliciter spectari. Primò, quatenus infertur ex præmissis per legitimam consequentiam: Et sic præcisè non est de fide, neque assentimur illi per assensum fidei, sed per assensum Theologicum. Secundò, quatenus assentimur illi, non propter syllogisticam consequentiam, sed præcisè propter reuelationem. Tametsi enim in se immediatè reuelata non sit, tamen in altera præmissarum est reuelata. Et sic possumus illi assentiri per assensum Fidei, præsertim si ab Ecclesia, tanquam de Fide credenda proponatur. Itaque prior assensus est quædam quasi conditio præuia ad posteriorem assensum eliciendum. Atque ita intelligẽdi sunt Canus & Vega, vt notat Vasquez in 1. p. dis. 5. c. 3. n. 7. & 8.

14. Hæc doctrina ad solutionem obiectionis sic debet accommodari. In hoc syllogismo (Quicunque vult credere mysteria Fidei, tanquam à Deo reuelata, facit hoc per gratiam excitantem, ac proinde habet actum Fidei supernaturalem: Ego volo credere mysteria Fidei, tanquam à Deo reuelata: Ergo facio hoc per gratiam, & habeo actum Fidei supernaturalem.) Maior est de Fide: Minor est euidens: Conclusio, tametsi legitimè sequatur ex præmissis, non tamen continetur essentialiter in maiori de Fide, ac proinde non est de Fide. Nam in hac. *Omnis homo volens credere, habet actum Fidei supernaturalem*, non includitur essentialiter ista, *Ego habeo actum Fidei supernaturalem.*

15. Dices 3. Quilibet Catholicus est certus certitudi-

ne Fidei, Deum esse trinum & vnum: Ergo eadem certitudine certus est, suum assensum, quo credit Deum, esse trinum & vnum, esse verum & infallibilem. Nam si non esset certus de veritate & infallibilitate sui assensus, non posset esse certus de veritate & infallibilitate propositionis, cui assentitur. Respondeo. Negatur prima consequentia, quia de veritate obiecti certus est per ipsum assensum Fidei: De veritate autem assensus Fidei, non potest esse certus, nisi per actum reflexum, quo iudicat se non errare in suo assensu. Hic autem actus reflexus sæpè est fallibilis & incertus. Nam etiam hæretici per actum reflexum solent firmissimè iudicare se non errare in suo assensu, & tamen errant. Vide quæ cap. 2. quæst. 1. dicta sunt de triplici certitudine obiecti, cognitionis, & subiecti.

16. Dices 4. Quilibet Catholicus tam est certus de sua fide, vt potius paratus sit negare omnem rationem, quàm recedere ab eo, quod credit; alioqui non esset verè Catholicus: Ergo habet certitudinem supra omnem certitudinem de sua fide; & consequenter habet certitudinem fidei. Nam illa superat omnem aliam certitudinem in hac vita. Respondeo. Quilibet Catholicus habet certitudinem fidei de obiecto quod credit, vt benè obiicitur: non tamen habet certitudinem fidei de suo assensu, quo credit, vt paulo ante explicatum est. v. g. Habet certitudinem fidei de mysterio Trinitatis & Incarnationis; non tamen de assensu, quo credit illa mysteria.

17. Dices 5. Si Catholicus non haberet certitudinem de sua fide, posset esse dubius de sua fide: At qui dubius est in fide, infidelis est. Respondeo 1. Si nullam haberet certitudinem de sua fide, tunc posset esse dubius. Habet autem aliquam certitudinem, nempè vnam euidentem, & alteram Theologicam, vt in 1. & 2. concl. dictum est: Non tamen certitudinem fidei. Deinde, Nomen fidei accipitur aliter in maiori, aliter in minori. In maiori sumitur pro assensu fidei: in minori, pro articulis fidei. Non sequitur autem, Si quis sit dubius, an habeat assensum fidei supernaturalem, esse etiam dubium, an articuli fidei sint veri.

18. Dices 6. Ille, qui aliquid scit, hoc ipso quod scit, etiam scit se scire. Ergo similiter, qui aliquid credit, hoc ipso quod credit, etiam credit se credere: Ergo habet certitudinem fidei de sua fide. Hoc argumentum insinuat. D. Thomas in 1. 2. quæst. 112. art. 5. ad 2. cum ait: *Quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere*. Respondeo. Hoc intelligendum est iuxta 1. conclusionem. Nam sicut is, qui actu scit, experitur in se actum sciendi: sic is, qui actu credit, experitur in se actum credendi. Non tamen experitur an actus ille sit supernaturalis & infallibilis, necne. Tametsi aliunde id possit cognoscere, iuxta 2. conclusionem.

CAPVT XII.

De necessitate Fidei ad salutem.

1. SOlent Scholastici distinguere duplicē necessitatem respectu salutis seu vitæ æternæ: Vnam medij, seu finis: Alteram præcepti. Ita Durandus, Paludanus, Dominicus Sotus, Melchior Canus (apud Vasquezium in 3. par. disp. 169. c. 1.) Vasquezius ipse ibidem, Suarez in 3. parte tomo 3. quæst. 65. art. 4. in Commentario, Bellarminus lib. 2. de Pœnitentia, cap. 8. Thomas Sanchez lib. 2. Moralium, cap. 2. Bannes in 2. 2. quæst. 2. art. 8. dub. 1. Non tamen eodem modo explicant. Ego sic explico.

2. Illud dicitur necessarium necessitate medij, quod secundum legem ordinariam ita necessarium est, vt sine illo salus obtineri non possit. Quo pacto Baptismus reipsa susceptus, est necessarium medium ad salutem, respectu infantium, quia infantes sine illo saluari nullo modo possunt secundum legem ordinariam. Item, dolor de peccatis, respectu adultorum, existentium in peccato mortali. Denique gratia Dei, respectu omnium, tam adultorum, quàm infantium. Illud autem dicitur necessarium necessitate præcepti, quod quidem necessarium est propter obligationem præcepti, tamen cessante obligatione præcepti non est necessarium. Vnde si quis vel propter ignorantiam, vel propter aliam legitimam causam, non faciat id, quod hoc modo necessarium est, potest nihilominus saluari.

3. Est autem duplex discrimen inter has duas necessitates. Vnum, Quæ priori modo sunt necessaria, nullo modo omitti possunt, siue culpabiliter, siue inculpabiliter; siue scienter, siue ignoranter. Et si omittantur, salus obtineri non potest. Quæ vero posteriori modo sunt necessaria, non quidem possunt omitti culpabiliter; si tamen omittantur sine culpa, potest sine illis obtineri salus. Alterum, Quæ priori modò sunt necessaria, sæpe non sunt in nostra potestate, vt auxilia gratiæ præuenientis: quæ autem posteriori non sunt in nostra potestate, desinunt etiam necessaria esse necessitate præcepti.

4. Aliqui ex prædictis authoribus, faciunt trimembrem diuisionem, hoc modo. Quædam sunt necessaria necessitate medij tantum, vt gratia excitans seu præueniens, quæ non est in nostra potestate. Quædam necessitate præcepti tantum, vt confessio peccatorum; Quædam vtroque modo, vt dolor de peccatis respectu adultorum, qui mortaliter peccarūt. Ita Vasquez & Bannes loco citato: Quanquam Bellarminus videtur aliter sentire, cum ait: *Ea omnia quæ necessaria sunt necessitate medij, censentur necessaria necessitate præcepti.* Sed prior sententia probabilior est, quia quod non est in nostra potestate, non cadit sub præceptum, ac proinde nec est necessarium necessitate præcepti. At gratia præueniens non est in nostra potestate, quia præuenit consensum liberum voluntatis, sicut motus primo primi: Ergo non cadit sub præceptum, ac proinde non est necessaria necessitate præcepti, cum tamen sit necessaria necessitate medij.

5. Dices, Ipsa obseruatio præceptorum Dei est medium ad salutem necessarium: Ergo necessitas præcepti non differt à necessitate medij. Respondeo. Tametsi generatim loquendo, obseruatio præceptorum sit quoddam medium necessarium ad salutem, quia qui non obseruat præcepta, non potest saluari; tamen quando speciatim loquimur de necessitate medij, quatenus distinguitur à necessitate præcepti, certum est, obseruationem præceptorum non esse necessariam necessitate medij. Ratio est, quia hoc propriè vocamus necessarium necessitate medij, quod positiuè concurrit ad salutem; quo pacto gratia præueniens, baptismus, dolor de peccatis, & similia positiuè concurrunt ad iustificationem. Obseruatio autem præceptorum præcisè sumpta, quatenus talis est, non concurrit positiuè, sed negatiuè, quia solum efficit, ne impediatur aut amittatur iustificatio. Ita Vasquez ibidem. Nec obstat, quod aliquando sit meritoria augmenti Iustitiæ; quia hoc non habet ex se, quà talis est, sed quatenus in homine iusto coniuncta est cum gratia & charitate.

6. His præmissis disputandum est, An Fides ad salutem necessaria sit vtraque necessitate, tam medii, quàm præcepti. Loquor autem de Fide, quoad actum internum, qui consistit in assensu: non autem quoad actum externum, qui consistit in confessione Fidei. Nam de necessitate huius, cap. 9. disputatum est. Ac

primo agam de necessitate præcepti. Deinde de necessitate medij.

De necessitate Fidei, ex parte præcepti.

7. PRIMA CONCLVSIO. Duo sunt præcepta Fidei, quoad actum internum. Vnum affirmatiuum, quod obligat nos ad credendum mysteria Fidei. Alterum negatiuum, quod obligat nos ad non dissentiendum à mysteriis Fidei, neque de veritate ipsorum dubitandum. Inter vtrumque magna differentia est. Nam affirmatiuum non obligat nos, vt credamus explicitè omnia & singula obiecta, quæ à Deo reuelata sunt, neque vt credamus quolibet tempore, sed tantum, vt credamus certa quædam obiecta, ac certo quodam tempore. Negatiuum verò respicit omnia obiecta, & omne tempus, quia semper prohibitum est, dissentire à quocunque obiecto, quod sufficienter proponitur, tanquam à Deo reuelatum.

8. SECVNDA CONCLVSIO. Præceptum affirmatiuum, tametsi non obliget ad omnia obiecta explicitè credenda, vt dictum est, obligat tamen ad credenda explicitè omnia mysteria in Symbolo comprehensa. Hæc conclusio non est omnino certa, quia multi docent satis esse credere illa, ex quibus pendet Christianæ Fidei institutio; cuiusmodi sunt existentia Dei Creatoris, mysterium Trinitatis, Incarnationis, Passionis Christi, ac remissionis peccatorum, absque aliis quæ in Symbolo continentur. Ita Medina lib. 4. de recta in Deum Fide, cap. 6. Richardus in 3. dist. 25. q. 1. Gabriel ibidem, q. 1. art. 2. quibus fauet D. Thomas ibidem q. 2. art. 1. quæstiuncula 2. asserens, non esse de necessitate salutis, vt homo credat explicitè omnes articulos Fidei. Sed forte loquitur de necessitate medij, non præcepti.

9. Alij putant satis esse credere explicitè illa mysteria, quæ solemni ritu in Ecclesia celebrantur. Ita Durandus in 3. dist. 25. quæst. 1. n. 9. Bonauentura ibidem, q. 3. & alij, quos citat Sanchez l. 2. Moral. cap. 3. n. 5. Ratio est, quia Ecclesia per solemnem illum ritum videtur significare illa mysteria esse ad salutem necessaria; non item reliqua.

10. Nihilominus pro nostra conclusione facit D. Thomas quæst. 2. art. 5. circa finem, Bannes ibidem dub. 1. Valentia q. 2. p. 3. assert. 2. Toletus lib. 4. Summæ, c. 2. & plures alii. Quibus fauet Catechismus iussu Pij V. editus, vbi habentur hæc verba: *Quæ primum Christiani homines tenere debent, illa sunt, quæ sancti Apostoli diuino spiritu afflati, duodecim Symboli articulis distinxerunt.* Et August. serm. 135. de tempore, statim ab initio: *Symbolum*, inquit, *est regula Fidei vestræ breuis & grandis. Breuis, numero verborum: grandis pondere sententiarum.* Et serm. 181. de tempore: *Apostoli certam regulam Fidei tradiderunt, quam secundum numerum Apostolorum duodecim sententiis comprehensam, Symbolum vocauerunt: per quam credentes Catholicam tenerent vnitatem, & hæreticam conuincerent prauitatem.* Et plura ibidem in eandem sententiam. Videatur Gratianus in Decreto de Consecrat. dist. 4. can. Symbolum, & can. Baptizandos oportet, & can. Non liceat.

11. Dices, Non solum obligatur Christianus ad sciendum & credendum ea, quæ sunt in symbolo, sed etiam ad credendum ea, quæ pertinent ad Baptismum, Eucharistiam, Confessionem sacramentalem: itemque ad illa, quæ pertinent ad Decalogum. Respondeo. Hæc obligatio non oritur ex præcepto Fidei sed ex præcepto religionis, iustitiæ, & aliarum virtutum. Nos autem hic solum agimus de obligatione præcepti de Fide.

12. TERTIA CONCLVSIO. Hoc præceptum affirmatiuum, quod obligat ad credendum explicitè omnes articulos Fidei, qui continentur in Symbolo, est partim naturale, partim diuinum positiuum, partim Ecclesiasticum. Naturale, quatenus refertur ad illa obiecta, quorum Fides est necessaria necessitate medij. Diuinum, quatenus refertur ad alia, quorum Fides est tantum necessaria necessitate præcepti. Ecclesiasticum, quatenus obligat fideles ad discendum Symbolum. Et videtur initium sumpsisse ab ipsis Apostolis. Nam constat circa annum Christi 360. fuisse in vsu, vt patet ex Concilio Laodicensi, can. 46. qui sic habet: *Baptizandos oportet Fidei Symbolum discere, & quinta feria vltimæ septimanæ vel Episcopo, vel Presbytero reddere.* Et refertur apud Gratianum loco citato.

13. Dices: Quomodo potest dari præceptum naturale de virtutibus supernaturalibus, cuiusmodi est Fides, de qua agimus? Respondeo. Naturale non sumitur hic, quatenus opponitur supernaturali, sed quatenus idem est quod necessarium, & opponitur libero. Et sic potest dari præceptum naturale, id est, necessarium de actu Fidei supernaturali. Hoc autem discrimen est inter præceptum naturale & liberum; quod liberum immediatè pendeat ex sola voluntate Dei, volentis obligare. Naturale ex ipsis rerum naturis oritur: quod in proposito sic explico. Ex eo, quod homo creatus est ad beatitudinem supernaturalem, & Deus non velit illi dare sufficientia media ad illum finem acquirendum, nisi supposita fide; necessariò oritur obligatio in homine ad habendam fidem, sine qua finis haberi non potest.

14. Contra ea, quæ nunc dicta sunt, illud obiici potest, quod dici solet à rudibus & simplicioribus Christianis, qui interrogati, quid credant, respondent se credere, quod Ecclesia credit. Quo responso insinuant, non esse necessarium ad salutem, explicitè credere omnes articulos in Symbolo comprehensos, sed sufficere, si implicitè eos credant. Tunc autem censentur implicitè credere, quando in confuso credunt ea, quæ Ecclesia credit, etiamsi in particulari nihil distinctè credant, nisi Deum & Christum. Et ita sentiunt aliqui Canonistæ apud Sanchium lib. 2. Moral. c. 3. n. 3. Respondeo. Hæc sententia est erronea, vt notat idem author ex Valentia quæst. 2. par. 4. post. 2 assertionem. Itaque dicendum est, omnes quidem obligari ad expressè credendum articulos Symboli, sed tamen rudiores, qui non possunt omnes & singulos in particulari capere vel addiscere, excusari à peccato, si eos implicitè & in vniuersali credant: quod tunc fit, quando explicitè credunt vera esse omnia, quæcunque ab Ecclesia credenda proponuntur. Ita Guilielmus Parisiensis, & alij apud Valentiam loco citato.

De necessitate Fidei ex parte medij.

1. Quæritur primo. An fides supernaturalis sit medium ad salutem necessarium. Secundò, quarum rerum fides sit necessaria necessitate medij: Ac nominatim, an fides Incarnationis. Tertiò, an fides Trinitatis. Quartò an fides aliorum mysteriorum. Ex quibus quæstionibus refutabitur eorũ error, qui putant sufficere, si quis credat vnum esse verum Deum, & nemini faciat iniuriam; etiam si nihil sciat de Trinitate, aut de Christo, aut de aliis Fidei mysteriis. Vnde inferunt, vnumquemque in sua Fide saluari posse, modò seruet decalogum.

QVÆSTIO I.

An Fides supernaturalis sit medium ad salutem necessarium?

1. ALiqui negant, asserentes hominem adultum posse iustificari, si naturaliter cognoscat & amet Deum, & habeat inuincibilem ignorantiam Fidei supernaturalis. Ita Andreas Vega lib. 6. in Concil. Trident. cap. 20. & 21. Dominicus Soto lib. 2. de

natura & gratia cap. 11. in prima editione, quam tamen sententiam posteà retractauit in altera editione, & lib. 4. Sent. dub. 1. quæst. 2. artic. 3. & in speciali retractatione, in fine eiusdem libri.

2. Probatur primo ex illo Rom. 2. 13. *Non auditores legis, sed factores iustificabuntur apud Deum.* Et mox sequitur: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt.* Vnde sic concludo: Illi fiunt iusti & salui coram Deo, qui seruant legem. At Gentiles ex sola cognitione Dei naturaliter seruant legem: Ergo ex sola cognitione Dei naturali fiunt iusti & salui. Ergo Fides supernaturalis non est medium ad salutem necessarium. Quod etiam confirmat Christus in Euangelio, Matth. 19. 16. Nam rogatus à quodam adolescente: *Magister bone, quid boni faciam, vt habeam vitam æternam?* non respondit, Fidem supernaturalem esse necessariam; sed solum dixit: *Serua mandata.* Quod intellexit de mandatis Decalogi, quæ solo lumine naturali cognita sunt.

3. Secundo, quia in statu naturæ, qui durauit ab Adamo vsque ad legem Mosaïcam, iustificabantur homines per solā cognitionē Dei naturalem. Ideo enim dicebatur status naturæ, quia, homines, qui viuebant in illo statu, non habebant cognitionem Dei supernaturalem, sed purè naturalem. Quod etiam insinuat D. Thomas in 1. 2. quæstione 98. articulo 5. ad 3. cùm ait: *Gentiles perfectius & securius salutem consequebantur sub obseruantiis legis, quàm sub sola lege naturali: & ideo ad eas admittebantur. Sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum: & seculares ad religionem, quamuis absque hoc possint saluari.* Quasi dicat. Quamuis Gentiles poterant olim saluari per solam legem naturalem, tamen securius saluabantur per legem Mosaïcam. Sicut etiam nunc, tametsi laici possint saluari in suo statu, tamen securius saluantur in statu clericali; si seruent ea, quæ pertinent ad illum statum.

4. Tertio, quia si fides supernaturalis esset medium necessarium ad salutem, sequeretur, multos homines, qui habent inuincibilem ignorantiam fidei, non habere sufficiens medium ad salutem, quod repugnat bonitati & prouidentiæ Dei.

5. Prima Conclvsio. Actus fidei supernaturalis est medium necessarium ad salutem, respectu hominis adulti; nec vllus vnquam sine tali actu potuit iustificari. Est communis sententia, vt notat Sanchez libro 2. Moralium, capite 2. num. 3. Et probatur 1. ex Scripturis, quia Apostolus in Epistolis ad Romanos & Galatas vbique inculcat necessitatem fidei. Et Hebr. 11. 6. ait *Sine fide impossibile est placere Deo?* Ex quo colligit, Enoch habuisse fidem, hoc modo; Nemo potest placere Deo sine fide: Enoch placuit Deo: Ergo habuit fidem: Quod autem loquatur de fide supernaturali, quæ innititur obscuræ Dei reuelationi, & quæ est dispositio ad iustificationem, patet ex toto cap. citato, Et ex fine ca. præcedentis, vbi ait: *Iustus ex fide viuit.*

6. Secundo, ex Conc. Trident. sess. 6. ca. 7. vbi dicitur: *Baptismus est Sacramentum fidei sine qua nulli vnquam contigit iustificatio.* Et cap. 8. *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum & radix omnis iustificationis: sine qua impossibile est placere Deo, & ad filiorum eius consortium peruenire.*

7. Tertio ex Augustino, serm. 38. de tempore. *Ad veram, inquit, beatitudinem peruenire volentibus, primo omnium fides est necessaria.* Et paulò post: *Fides namque est bonorum omnium fundamentum: humanæ salutis initium. Sine hac nemo ad filiorum Dei consortium potest peruenire, quia sine ipsa nec in hoc sæculo quisquam iustificationis consequitur gratiam, nec in futuro vitam possidebit æternam.* Similia habent alij Patres apud Valentiam, quæstione secunda, parte 2.

8. Ratio à priori sumitur ex diuina voluntate, quâ statutum est, vt gratia iustificationis nulli adulto conferatur, nisi mediante fide. Hæc autem voluntas nobis innotescit ex allatis Scripturæ, Conciliorum & Patrum testimoniis.

9. Secvnda Conclvsio. Actus fidei supernaturalis, qui est medium necessarium ad salutem, non solum est ille, quo creditur aliquid supernaturale, sed etiam, quo creditur aliquid, quod naturaliter demonstrari potest. Ita D. Thom. art. 3. & 4. Prior pars probatur, quia fides Incarnationis, Trinitatis, & quorumdam aliorum mysteriorum supernaturalium, est medium ad salutem necessarium, vt patebit ex sequentibus quæstionibus. Posterior probatur, quia existentia Dei naturaliter demonstrari potest: sed fides existentiæ Dei semper fuit medium necessarium ad salutem, vt docet D. Thom. quæst. 16, art. 3. vbi asserit hanc propositionem: *Deus est,* esse primam ac principalem inter omnia credibilia. Et apertè colligitur ex illo Hebræorum 11. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quod inquirentibus se remunerator sit.* Vbi illa particula, *Quia est*, significat existentiam Dei, vt explicat Chrysost. hom. 22. in illum locum, & passim alij.

10. Et ratio duplex est. Vna, quia omnia mysteria fidei supponunt Deum existere: Ergo vt omnia certò dei ac infallibiliter credantur, necesse est, etiam certò ac infallibiliter credi existentiam Dei, in qua reliqua omnia fundantur. Existentia autem Dei non potest certò ac infallibiliter cognosci aut credi per cognitionem aut fidem humanam, quæ errori obnoxia est: Ergo necesse est, vt credatur per fidem diuinam & supernaturalem, quæ certa ac infallibilis est. Hanc rationem insinuat Chrysostomus loco citato, cùm ait: *Nisi credamus* (fide scilicet supernaturali) *quod Deus sit, labuntur, nobis omnia, & non stant.* Altera, quia quidquid creditur fide supernaturali, hoc creditur propter authoritatem Dei reuelantis. Hoc enim est formale obiectum fidei. In hoc autem obiecto intrinsecè includitur existentia Dei; ita vt impossibile sit, credere aliquid propter authoritatem Dei reuelantis, quin simul implicitè credatur Deum existere.

11. Tertia Conclvsio. Hæc fides supernaturalis, quam dixi esse medium necessarium ad salutem, potest haberi ab omnibus adultis, etiam Gentilibus, quantum est ex parte Dei, nisi ipsimet impediant. Ita sentiunt omnes illi Theologi, qui docent nullum infidelem sine sua culpa ignorare posse mysteria fidei, quæ ad salutem necessaria sunt, vt Alexander, Antisiodorensis, Albertus, Gabriel, Bonauentura, Adrianus, & alij apud Vasquez in 1. 2. disp. 120. cap. 1. Et colligitur ex illo Ioan. 1. 9. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, id est, Christus illuminat omnem hominem, quantum in ipso est, ac proinde qui non illuminantur, ideo non illuminantur, quia oblatum lumen non volunt admittere, vt interpretantur omnes Græci, quos sequitur Maldonatus in illum locum. Eodem sensu dictum est ab Apostolo 1. Timot. 2. 4. *Deus vult omnes saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Scilicet, quantum in ipso est, modò ex parte nostra non sit defectus. Hoc clarius intelligitur ex illo Ephes. 5. 14. *Surge qui dormis, & exurge à mortuis, & illuminabit te Christus.*

12. Hinc sumitur ratio conclusionis, quia media, quæ ad salutem requiruntur, sunt inter se subordinata, & vnum datur mediante alio. Vnde qui benè vtitur vno medio, quod ipsi à Deo offertur, paulatim accipit maiora, donec ad finem perueniat. Qui autem non bene vtitur, non est dignus maiora accipere, & suâ culpâ

à Deo deseritur. v. g. Homo adultus, qui nihil de fide audiuit, solet frequenter à Deo illustrari & excitari ad obseruationem legis naturæ, quæ in Decalogo comprehensa est. Si obseruat hanc legem, vlterius iuuatur & promouetur à Deo, donec ad fidem & iustificationem perueniat, iuxta illud Rom. 2. 13. *Factores legis iustificabuntur apud Deum.* Si non obseruat, meritò deseritur à Deo iuxta illud Rom. 1. 21. *Cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, & obscuratum est insipiens cor eorum.*

13. Ad argumenta initio allata sic respondeo. Ad 1. Apostolus loquitur de gentilibus ad fidem Christi conuersis, vt plerique interpretantur apud Vasquez in 1. 2. disp. 190. cap. 15. Illa autem pericula, *naturaliter*, non opponitur ibi gratiæ, sed legi scriptæ in tabulis, vt sensus sit; Gentiles, qui non habent legem Mosaïcam in tabulis scriptam, sicut Iudæi habebant, loco legis scriptæ vsos fuisse lumine naturali, adiuto tamen per gratiam, & sic legem obseruasse. Vide plura apud Vasquez loco citato. Illud porro, *Seruat mandata*, similiter intelligendum est de homine, qui habet auxilium gratiæ.

14. Ad 2. Status naturæ non excludebat gratiam, sed legem Mosaïcam & Euangelicam. Solemus enim distinguere tres status: Vnum naturæ: Alterum legis Mosaicæ: Tertium legis Euangelicæ. Et quamuis aliqui hunc tertium, per excellentiam, vocent statum gratiæ: tamen in omni statu gratia fuit necessaria ad salutem. Nec D. Thomas dicit, Gentiles saluari potuisse per solam legem naturalem, sed sub sola lege naturali, id est, in illo statu, in quo nondum erat lex Mosaïca, aut Euangelica, sed tantum naturalis, non tamen sine gratia.

15. Ad 3. patet solutio ex 3. conclusione. Sequimur enim eorum sententiam, qui affirmant, neminem posse habere inuincibilem ignorantiam fidei; sed si quis ignoret fidem, suâ culpâ ignorare, vt explicatum est.

16. Dices: Adhuc videtur manere difficultas in duobus casibus. Primò, quia si aliquis infidelis ex inspiratione & motione Dei inciperet seruare legem naturæ, & subito moreretur antequam perueniret ad fidem, quid de illo fieret? Si saluatur, iam fides non est necessaria ad salutem. Si non saluatur, iam non habet sufficiens medium ad salutem, & quidem sine sua culpa. Secundò, si aliquis puer Gentilis, cum primum incipit vti ratione, baptizaretur, & mox exspiraret, quid de illo dicemus? Non poterit saluari, si fides necessaria est, quam non habet. Nec poterit damnari, quia accepit gratiam baptismi, & per illam factus est hæres vitæ æternæ.

17. Respondeo. Quando disputamus de eo, quod semel à Deo præuisum & ordinatum est, tunc non oportet adferre casus, qui tantum possibiles sunt, sed qui reipsa contingent aut contingerunt. Hoc patet in simili materia de prædestinatione. v. g. Deus ab æterno præuidit Iudam fore proditorem, & ideo ab æterno illum reprobauit. Si iam aliquis quæreret, quid futurum fuisset de Iuda, si eo tempore, quo erat in gratia Dei, subito exspirasset? Saluari non poterat, quia erat reprobatus: Nec damnari, quia erat iustus & gratus Deo. Hæc, inquam, quæstio non est ad rem. Ratio est, quia Deus nihil ordinat ab æterno, nisi ex certa præscientia futurorum. Qui ergo vellet ponere casum, in quo quæ Deus præsciuit futura, non fierent, proculdubio tolleret Dei præscientiam & ordinationem. Idem ergo dicendum est ad duos casus propositos. Deus ab æterno decreuit nullum saluare adultum, nisi per fidem & hoc simul præsciuit futurum. Vnde, si aliquis reipsa saluatur, certum est non fieri sine fide. Et si aliquis sine fide moritur, certum est eum non saluari. An autem aliter fieri posset per extraordinariam Dei potentiam, non disputamus.

18. Hoc in genere. Nunc ad primum casum in particulari respondeo, Deum non permissurum secundum legem ordinariam, vt aliquis adultus, qui cum actuali Dei gratia seruat legem naturalem, moriatur sine fide, quia Deus non deserit hominem bonæ voluntatis in necessitate, quãdo non potius ab homine deseritur.

Ad 2. Si puer Gentilis, de quo agitur, baptizatus sit post inceptum vsum rationis, vel habuit fidem ante baptismum, vel non habuit. Si habuit, saluabitur, iuxta illud Marci 16. 16 *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit*, Si non habuit, non saluabitur, iuxta id, quod sequitur; *Qui vero non crediderit, damnabitur.* Hic suppono ex 3. parte, duos esse effectus baptismi, nempe characterem, & gratiam iustificantem. Adultus qui baptizatur sine fide, potest accipere characterem, non tamen gratiam iustificantem.

QVÆSTIO II.

An Fides incarnationis sit necessarium medium ad salutem?

1. Tria includuntur in mysterio Incarnationis. Primum est, munus Redemptoris & Mediatoris inter Deum & hominem. Alterum, Diuinitas hujus Mediatoris. Est enim verus Deus & verus homo per hypostaticam vnionem personæ Verbi cum humanitate. Tertium, passio & mors eiusdem Mediatoris, quâ immediatè redemit humanum genus. Quando ergo quærimus. An fides mysterij Incarnationis sit medium necessarium ad salutem, hæc tria quærimus. An scilicet sit necessarium ad salutem, credere vnum Mediatorem, verum Deum & hominem, qui sua morte redemerit genus humanum? Potest autem intelligi quæstio, vel de fide explicita, vel de implicita. Item, vel de tempore quod præcessit promulgationem Euangelij, vel quod secutum est.

2. Prima Conclvsio. Explicita fides Mediatoris seu Redemptoris semper fuit necessaria ad salutem, tam in veteri, quàm in nouo Testamento. Loquor de fide, quæ sit explicita respectu Mediatoris seu Redemptoris præcisè, licet non sit explicita respectu Diuinitatis & passionis eiusdem Mediatoris: ac proinde de tali fide, qua quis credit, saltem in confuso, Deum prospexisse nobis de aliquo Mediatore, per quem liberari possimus à peccato, licet non credat in particulari, hunc Mediatorem esse Deum & hominem, qui sua morte liberat nos à peccatis. Hoc sensu docent hanc conclusionem Alexander 3. p. q. 82. memb. 3. art. 1. Albertus in 3. dist. 15. art. 1. Bonauentura ibid. art. 1. q. 2. Scotus q. 1. Gabriel q. 1. art. 2. conc. 3.

3. Et probatur 1. ex Scriptura, quia Apostolus in epist. ad Romanos nihil aliud conatur ostendere, quàm quod nemo possit iustificari nisi per fidem in Christum, ac proinde nec cognitionem naturalem, nec legem Mosaïcam sufficere ad salutem & iustificationem. Et in epist. ad Galatas, cap. 3. 22. ait: *Scriptura conclusit omnia sub peccato, vt promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus.* Vnde sic argumentor: Hæc fides in Christum, quæ iuxta Apostolum necessaria est ad iustificationem, debet explicitè versari circa aliquid, quod est in Christo: Ergo vel circa munus Redemptoris, vel circa Diuinitatem, vel circa mortem & passionem. At non semper requiritur explicita fides circa Diuinitatem aut mortem Christi; vt in sequenti conclusione probabo: Ergo vt minimum requiritur explicita fides circa munus Redemptoris seu Mediatoris.

4. Secundò, probatur ex Augustino, epist. 89. ad Hilarium, quæst. 3. & epist. 157. ad Optatum, & lib. 1.

contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 7. vbi expressè docet, iustos veteris Testamenti non fuisse liberatos nisi per eandem fidem Mediatoris, per quam & nos liberamur. Et hoc confirmat ex illo 2. Cor. 4. 13. *Habentes autem eundem spiritum fidei sicut scriptum est. Credidi propter quod locutus sum: & nos credimus, propter quod & loquimur.* Item ex illo Act. 15. 11. *Per gratiam Domini Iesu Christi credimus saluari, quemadmodum & illi.*
5. Tertiò, probatur ratione, quia Deus non vult nos saluare sine nostro labore & coöperatione. Vult enim vt quæramus & desideremus Medicum, qui nos sanet à corruptione peccati. At non possumus quærere & desiderare Medicum, nisi aliquo modo illum cognoscamus: Nec possumus illum certò cognoscere in hac vita, nisi per fidem: Ergo hæc fides est nobis ad salutem necessaria.
6. SECVNDA CONCLVSIO. Explicita fides diuinitatis & mortis Christi non fuit necessaria necessitate medij in veteri Testamento. Est communis sententia Scholasticorum in 3. d. 25. Et probatur, quia illa mysteria, quorum fides explicita fuit necessarium medium ad salutem, proculdubio fuerunt communiter nota fidelibus Iudæis, quos Deus ante Christi aduentum voluit habere sufficiens medium ad salutem, & eam mysteriorum Fidei cognitionem, sine qua non poterat esse salus. Quod autem Messias, qui expectabatur à Iudæis, futurus esset verus Deus, & pro hominibus moriturus, non fuit Iudæis communiter notum, nec ipsis Pharisæis, qui doctiores erant, vt colligitur ex illo Galat. 3. 23. *Prius autem quàm veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi, in eam fidem, quæ reuelanda erat.* Vbi loquitur Apostolus de fide diuinitatis & mortis Christi, quæ in veteri Testamento non erat reuelata. Vide August. lib. 19. contra Faust. c. 14.
7. Quæres, An nullus in veteri Testamento explicitè crediderit diuinitatem & mortem Christi: Aliqui affirmant Sybillas credidisse, vt August. lib. 13. contra Faust. c. 15. Aliqui Iobum & Sybillas, vt D. Thomas q. 2. art. 7. ad 3. Alij Adamum & Enoch. Quæ omnia probabilia sunt.
8. TERTIA CONCLVSIO. An autem explicita fides diuinitatis & mortis Christi, sit medium necessarium ad salutem in nouo Testamento, non conueniunt Theologi. Tres sunt opiniones. Prima simpliciter negat, quam sequitur Vega lib. 6. super Concil. Trid. c. 19. Medin. l. 4. de recta in Deum fide, c. 20. & nonnulli alij recentiores. Ratio est, quia perfecta dilectio Dei, & contritio peccatorum, sunt proximæ dispositiones ad iustificationem, quibus positis infallibiliter sequitur iustificatio. Hæc autem dispositiones possunt esse sine explicita fide diuinitatis & mortis Christi: Ergo sine eadem fide potest esse iustificatio. Minor patet, quia illæ dispositiones fuerunt in iustis veteris Testamenti sine explicita fide diuinitatis & mortis Christi. Nec mirum, quia ex sola fide vnius Dei & æternæ beatitudinis potest excitari dilectio Dei, & detestatio peccatorum, quatenus sunt contra Deum.
9. Altera opinio distinguit, asserens fidem explicitam Christi, non quidem esse medium necessarium ad iustificationem, (in quo consentit cum præcedenti opinione) esse tamen necessarium ab beatitudinem. Ita Canus in Relect. de Sacramentis in genere, p. 2. q. 2. concl. 3. & Bannes in 2. 2. p. 1. art. 8. dub. 3. concl. 1. & 2. Ratio sumitur ex quibusdam Scripturæ testimoniis, quibus significatur necessitas Fidei Christi ad beatitudinem, quæ citabimus paulò post pro 3. opinione, ad probandam necessitatem eiusdem Fidei ad iustificationem. Est ergo.
10. Tertia opinio probabilior, post promulgationem Euangelij, fidem explicitam Christi Mediatoris, Diuinitatis, mortis & resurrectionis, esse medium ix necessarium, non solùm ad beatitudinem, sed etiam ad iustificationem illorum, qui habent vsum rationis, & qui per dispositiones liberas & supernaturales consequuntur remissionem peccatorum. Ita Valentia q. 2. p. 4. asser. 3. circa initium, vbi citat Hugonem Victorin. Alexand. Albertum, Bonauenturam & alios.
11. Et probatur 1. ex Scriptura. Marci 19. 15. *Prædicate Euangelium omni creaturæ.* Et sequitur. *Qui non crediderit, condemnabitur*, id est, qui non crediderit Euangelio, ad quod prædicandum mittebantur Apostoli. Fides autem Euangelij includit fidem diuinitatis, humanitatis, & mortis Christi, per quam redempti sumus vt patet ex seqq. 1. Ioan. 3. 14. *Sicut Moses exaltauit serpentem, ita exaltari oportet Filium hominis, vt omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Et infrà. *Qui non credit in eum, iam iudicatus est, quia non credit in nomine vnigeniti Filij Dei.* Et Ioan. 17. 3. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum, & quem misisti Iesum Christum.* Et Act. 10. 43. *Huic omnes Prophetæ testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per nomen eius omnes, qui credunt in eum.* Et Rom. 3. 22. *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes qui credunt in eum.* Et c. 10. 9. *Hoc est verbum fidei, quod prædicamus, quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum & in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitauit à mortuis, saluus eris.* Et Galat. 2. 16. *Non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Iesu Christi.*
12. Ex his testimoniis sic concludo: Nemo adultus potest iustificari, aut remissionem peccatorum consequi, sine explicita fide Christi. Fides autem Christi in eo potissimum consistit, vt credas Christum esse verum Deum & hominem, qui pro nostra salute mortuus est & resurrexit. Hoc enim est fundamentum totius fidei Christianæ, sine quo in nouo Testamento nemo potest iustificari: Non quod ex natura rei id necessarium sit, sed quia Deus sic ordinauit.
13. Hinc soluitur ratio primæ opinionis. Nam dilectio & contritio, quæ sunt vltimæ dispositiones ad iustificationem, nemini conferuntur in nouo Testamento, sine fide diuinitatis & mortis Christi: idque non ex natura rei, sed propter liberam Dei ordinationem, vt dictum est.
14. Quod autem secunda opinio distinguit inter iustificationem & beatitudinem seu vitam æternam, frustrà est. Nam si explicita fides diuinitatis & mortis Christi non esset necessaria ad iustificationem, non esset etiam necessaria ad vitam æternam. Ratio est, quia vt aliquis secundum legem ordinariam possit consequi vitam æternam, satis est si sit filius Dei adoptiuus, & consequenter habeat ius ad vitam æternam. At per iustificationem fit Filius Dei adoptiuus, & acquirit ius ad vitam æternam: Si ergo ad hoc non requiritur explicita fides diuinitatis & mortis Christi, nec ad vitam æternam requiritur; quod est contra authores illius opinionis.

QVÆSTIO III.

An Fides Trinitatis sit necessarium medium ad salutem?

1. PRIMA CONCLVSIO. Explicita fides Trinitatis non fuit necessarium medium ad salutem in veteri Testamento. Est communis sententia. Et probatur 1. quia mysterium Trinitatis nunquam fuit apertè reuelatum ante Christi aduentum, ac proinde nõ fuit communiter cognitum à fidelibus Iudæis: Ergo fideles Iudæi poterant saluari sine explicita ipsius fide & cognitione. Secundò, quia explicita fides Incarnationis non fuit tunc necessaria ad salutem, vt dictum est;

Ergo nec Trinitas. Videtur enim esse par ratio.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Explicita fides Trinitatis est necessarium medium ad salutem in nouo Testamento. Ita D. Thomas q. 2. art. 8. Valentia quæst. 2. p. 5. asser. 2. & plerique alij. Et probatur 1. quia explicita Fides Incarnationis est necessaria in N. T. vt suprà dictum est: Ergo etiam explicita fides Trinitatis, sine qua illa haberi nõ potest. Nemo enim potest credere mysterium Incarnationis, nisi credita Trinitate personarum. Secundò, quia Baptismus; qui est Sacramentum fidei Christianæ, debet conferri in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti. (Matth. 28. 19.)

3. Dices 1. Multi rustici sunt ita rudes, vt non possint intelligere, quomodo in vna Deitatis natura sint tres personæ realiter distinctæ. Respondeo. Non requiritur, vt intelligant, sed vt credant. Nam fides non tam consistit in notitia, quàm in assensu. Vnde rectè de huiusmodi hominibus dixit Augustinus in lib. contra Epistolam Fundamenti, cap. 4. *Turbam non intelligendi viuacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit.* Et tract. 40. in Ioannem: *Quid est fides, nisi credere quod non vides?* Et serm. 189. de Tempore: *Accepto baptismo hoc dicimus: Fidelis factus sum: Credo, quod nescio.* Et ratio est, quia in eo, qui credit, sunt hæc duo. 1. Apprehensio. 2. Iudicium, seu assensus. Apprehensio non est fides, sed aliquid fidem præcedens. Iudicium verò non oritur ex euidentia rei, sed ex sola authoritate dicentis; & ideò per illud iudicium non propriè intelligimus, sed credimus, iuxta illud Augustini in lib. de vnitate credendi, cap. 11. *Quod intelligimus aliquid, rationi debemus; quod autem credimus, authoritati.*

4. Dices 2. Multi in nouo Testamento iustificati sunt antequam crederent Trinitatem, aut Incarnationem, vt Cornelius Centurio. (Act. 10. 1.) & Eunuchus Reginæ Æthiopum (Act. 8. 27.) & Lydia purpuraria (act. 16. 14.) Respondeo. Si iustificati sunt post auditum ab Apostolis Euangelium, non sine fide Christi iustificati sunt. Et hoc videtur sentire Augustinus de Cornelio in lib. de prædest. sanct. cap. 7. Si autem ante promulgationem Euangelij fuerunt iusti, iam cessat obiectio contra nostram doctrinam, quia nos tantùm loquimur de iis, qui iustificantur in nouo Testamento post sufficientem Euangelij promulgationem.

QVÆSTIO IV.

An Fides alicuius alterius mysterij sit medium necessarium ad salutem?

1. EX dictis constat, explicitam fidem existentiæ Dei, Incarnationis & Trinitatis, esse medium necessarium ad salutem in nouo Testamento. Nunc quæritur, an præter hæc tria necesse sit aliquid aliud credere, necessitate medij. Nam de necessitate præcepti iam ante actum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Præter illa tria mysteria necesse est etiam explicitè credere, Deum esse remuneratorem vitæ æternæ, iuxta illud Hebr. 11. 6. *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se remunerator sit.* Deinde necessaria est explicita fides omnium articulorum. Symboli, non in re, sed in voto. Nemo enim potest iustificari, nisi habeat propositum seruandi omnia præcepta: sed præceptum est, vt credantur omnes articuli in Symbolo comprehensi, vt suprà dictum est: Ergo nemo potest iustificari sine proposito seruandi hoc præceptum: Ergo fides explicita omnium articulorum, saltem in voto seu proposito necessaria est. Denique necessaria est implicita fides eorumdem articulorum, Nam illa continetur in illo actu, quo credimus vera esse, quæ à Deo reuelata sunt. Hic autem actus planè necessarius est ad iustificationem, vt patet ex Concilio Trid. sess. 6. cap. 6.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Qui credit ea, quæ iam dicta sunt, & errat circa alia quædam dogmata, quæ alioqui non sunt credita necessaria necessitate medij, non potest saluari, nisi deposito errore. Est contra quosdam politicos, qui putant Lutheranos, Caluinistas, Anabaptistas saluari posse, si credant præcipua fidei mysteria, licet in aliis non rectè sentiant. Sed falso. Nam semper ab Ecclesia pro hæreticis habiti sunt, non solùm qui errant circa Trinitatem & Incarnationem, sed etiam, qui admissa Trinitate & Incarnatione, errarunt circa peccatum originale, circa necessitatem gratiæ, circa Ecclesiam, circa Sacramenta: Et sic deinceps.

4. Et ratio est, quia hoc tempore, duo necessaria sunt, vt credamus aliquid fide diuina seu supernaturali, de qua agimus. Vnum est reuelatio Dei. Nihil enim creditur fide diuinâ, nisi quod à Deo dictum seu reuelatum est. Alterum, propositio Ecclesiæ. Nam vt aliquid credatur, debet nobis proponi, non priuata, sed publica authoritate, tanquam reuera à Deo reuelatum. Non enim est cuiusuis priuati hominis determinare & proponere, quæ à Deo reuelata sunt, sed Ecclesiæ, quæ errare non potest. Est enim *columna & firmamentum veritatis* (1. Timoth. 3. 15.) *& portæ inferi non præualebunt aduersus eam.* (Matth. 16. 18.) Nunc sic argumentor: Ille non habet veram fidem, qui non est paratus credere omnia, quæ à Deo reuelata sunt, & ab Ecclesia ad credendum proposita: Sed qui negat aliquem articulum, etiam minimum, etiamsi dicat se alios acceptare, non est paratus credere omnia, quæ à Deo reuelata, & ab Ecclesia ad credendum proposita sunt: Ergo non habet veram fidem. At sine vera fide saluari nemo potest: Ergo, &c.

CAPVT XIII.

De vitiis Fidei oppositis; ac primum de infidelitate in communi.

HActenus actum est de virtute Fidei. Nunc agendum est de vitiis oppositis. Ac primùm generatim de infidelitate, cuius species sunt Paganismus, Iudaismus, & hæresis. Ad quas reuocari possunt Apostasia, & Blasphemia. De quibus omnibus agit D. Thomas quæst. 10. 11. 12. 13. Et quidem de infidelitate quæritur 1. An omnis infidelitas sit peccatum. 2. quot sint species peccati infidelitatis. 3. an liceat communicare cum infidelibus. 4. an liceat eos ad Fidem vel baptismum compellere. 5. an liceat illorum ritus tolerare. 6. an liceat eorum terras vi occupare. 7. an possit illis permitti dominium in Christianos.

QVÆSTIO I.

An omnis infidelitas sit peccatum?

1. SOlet distingui duplex infidelitas. Vna purè negatiua, qualis est in multis gentilibus, qui nihil vnquam audierunt de Fide. Altera, contraria, qualis est in illis, qui quidem audierunt de Fide, sed tamen vel contemnunt illam, vel contra dicunt; vt sunt hæretici, Turcæ, Iudæi, & multi Gentiles, quibus Fides Christiana sufficienter promulgata est. Nunc quæritur, an prior infidelitas nempe purè negatiua, sit peccatum contra Fidem? Nam de posteriori constat peccatum esse. Solutio pendet ex alia quæstione an scilicet in gentilibus possit esse inuincibilis ignorantia nostræ Fidei; Si potest, iam illorum infidelitas non est peccatum. Si non potest, iam peccant non credendo.

2. Aliqui putant, nullum gentilem inuincibiliter, seu sine sua culpa, ignorare nostram Fidem: vt Alexander, Albertus, Gabriel, Bonauentura, & alij quidam apud Gabrielem Vasquez in 1. 2. dis. 120. cap. 1. Et probatur primo ex illo communi axiomate; *Facienti quod*

quod in se est, Deus non denegat gratiam, & necessaria ad salutem. Fides autem est necessaria ad salutem: Ergo Deus nemini illam denegat, nisi qui non facit quod in se est. Ergo denegat propter culpam.

3. Secundò, quia alioqui sequeretur alterum è duobus. Vel aliquem posse saluari sine Fide, vel salutem illi esse impossibilem. Vtrumque falsum est. Sequela patet, quia si aliquis potest inuincibiliter ignorare fidem, vel poterit saluari, vel non poterit. Si poterit, iam sine fide saluabitur. Si non poterit, iam salus erit illi impossibilis.

4. Tertiò, Faciamus aliquem esse, qui habeat inuincibilem ignorantiam fidei, & nunquam peccauerit mortaliter. Quid de illo futurum est? Non potest saluari, quia fidem non habet. Nec potest damnari, quia non peccauit mortaliter.

5. Quartò, Apostolus Rom. 10. 18. videtur supponere, quod nemo possit se excusare propter ignorantiam, cum Euangelium vbique sufficienter prædicatum sit. *Nunquid*, inquit, *non audierunt? Et quidem in omnem terram exiuit sonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum.*

6. Prima Conclvsio. Potest aliquis inuincibiliter, & sine culpa ignorare mysteria fidei Christianæ; & in tali casu infidelitas illius non est peccatum contra fidem. Ita D. Thom. q. 10. art. 1. Vasquez loco citato, cap. 3. & alij, quos ibidem adducit. Et colligitur ex illo Ioan. 15. 22. *Si non venissem, & locutus fuissem eis, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Quod explicat Augustinus (tract. 89. in Ioannem) de peccato infidelitatis. Et dicit eos, quibus Christus prædicatus non est, habere excusationem, *non de omni peccato suo, sed de hoc peccato, quo in Christum non crediderunt.*

7. Ratio conclusionis est, quia tunc aliquis censetur inuincibiliter rem aliquã ignorare, quando nihil vnquàm de illa vel audiuit, vel cogitauit, vel per industriam humanam audire vel cogitare potuit: At multi sunt gentiles hoc tempore, qui nihil vnquam audiuerunt vel cogitarunt de fide Christi, neq; in illis locis vbi viuunt, moraliter audire, vel cogitare potuerunt: Ergo cẽsentur inuincibiliter ignorare fidem Christi. Et confirmatur exemplo eorum gentilium, qui vixerunt tempore Christi, ante promulgationem Euangelij. Illi enim sine dubio inuincibiliter ignorabant Euangelium. At eadem est ratio de iis quibus hoc tempore non est promulgatum Euangelium.

8. Secvnda Conclvsio. Tametsi infidelitas in eo qui inuincibiliter ignorat fidem, non sit peccatum, vt dictum est, nihilominus est pœna peccati. Ita D. Thomas loco citato, & Augustinus epist. 109. ad Sixtum, circa medium, vbi tractat illud Rom. 1. 18. *Reuelatur ira Dei*, & tandem concludit, *ignorantiam in illis qui intelligere noluerunt, peccatum esse: in eis autem qui non potuerunt, pœnam peccati esse.* Ratio sumitur ex axiomate suprà allato: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, & necessaria ad salutem*: Ergo etiam non denegat fidem. Si ergo alicui eam denegat, hoc ideo est, quia homo non facit quod in se est: Ergo denegat in pœnam alicuius peccati. Hoc sensu cap. 12. quæst. 1. concl. 3. dictum est, Fidem Christi posse haberi à gentilibus, quantum est ex parte Dei, nisi ipsimet impediant. Nam si ipsi facerent quod in se est, Deus non deesset illorum conatibus, sed paulatim perduceret eos ad fidem. Nunc autem, quia plerique non faciunt quod in se est, ideo ipsi per sua peccata impediunt quominus ad fidem perducantur. Et consequenter infidelitas illorum est pœna alicuius peccati.

9. Dices, Si est pœna alicuius peccati, ergo est culpabilis. Si est culpabilis, ergo est peccatum, & non tantùm pœna peccati. Et confirmatur, quia sicut peccatum est in nostra potestate, sic etiam id quod sequitur ex peccato. At infidelitas negatiua sequitur ex peccato: Ergo est in nostra potestate, ac proinde culpabilis. Respondeo. Pœna potest duobus modis dici culpabilis. 1. quia oritur ex culpa seu peccato. 2. quia ipsa per se est culpa seu peccatum. Priori modo concedo infidelitatem negatiuam esse culpabilẽ: posteriori, nego. Addo, tametsi peccatum sit in nostra potestate, non tamen omne quod sequitur ex peccato, censeri esse in nostra potestate, nisi fuerit aliquo modo præuisum; aut saltem potuerit præuideri & caueri. Hoc autem non fit in proposito. Nam Gentiles, qui nihil vnquam audierunt de Fide, non possunt præuidere se propter peccatum incursuros pœnam spiritualem, quæ consistit in negatione vel carentia Fidei Christianæ.

10. Ex dictis facilè respondeo ad argumenta contrariæ sententiæ. Ad 1. nihil aliud concluditur ex communi illo axiomate, quàm quod hic dicimus, nempè infidelitatẽ Gentilium esse pœnã peccati: & eos ideo ignorare mysteria Fidei, quia non faciunt quod in se est.

11. Ad 2. vtrumque verum est. Et, neminem saluari sine Fide: Et, Vnumquemque posse saluari, si faciat quod in se est. Nam si id faciat, consequitur Fidem: si Fidem habeat saluari potest, si aliundè sibi non desit.

12. Ad 3. Nullus adultus, qui est sine peccato mortali, discedit ex hac vita sine Fide. Nam si est sine peccato, facit quod in se est: si facit quod in se est, Deus non denegat illi necessaria ad salutem.

13. Ad 4. Apostolus ibi agit contra Iudæos, qui putabant Euangelium Christi ad se solos pertinere, non autem ad Gentiles: Et sibi solis factam esse promissionem salutis, non item aliis. Dicit ergo, *Non est distinctio Iudæi & Græci.* (Per Græcum intelligit omnes Gentiles:) *Nam idem Dominus omnium* (tam Gentiliũ quàm Iudæorum) *diues in omnes qui inuocant illum.* Poterant obiicere Iudæi, Gentiles non posse inuocare Deum, eo quod nihil audiuissent de Deo. Respondet Apostolus: *Numquid non audierunt? Et quidem in omnem terram exiuit sonus eorum.* Quæ verba desumpta sunt ex Psalmo decimo octauo. Et possunt dupliciter intelligi. Primò, literaliter de cœlis, quorum sonus iam inde ab exordio mundi exiuit in omnem terram. Et omnes homines, tam Gentiles, quàm Iudæi, semper potuerunt ex aspectu, motu, & maiestate cœlorum, tanquam ex viua concionatoris prædicatione, agnoscere Deũ Creatorem, & illum inuocare, vt patet, Rom. 1. 20. Nihil ergo ex hac parte plus habent Iudæi quàm Gentiles. Secundò, mysticè de Apostolis, qui ad prædicandum Christi Euangelium, nõ solum ad Iudæos, sed etiam ad Gentiles missi sunt, iuxta illud Marci. 16. 15. *Euntes in vniuersum mundum, prædicate Euangelium omni creaturæ.* Et quamuis hæc prædicatio inchoata sit ab Apostolis, tamen ab eorum successoribus debuit perfici, & adhuc quotidie perficitur.

14. Igitur ex loco Apostoli nihil concludi potest contra nostram doctrinam. Nam ex priori sensu, hoc solũ sequitur, Gentiles non habere inuincibilẽ ignorantiã veri Dei, quod certissimũ est. Ex posteriori deducuntur hæ duæ propositiones, quæ ad rem faciunt. Vna, Gentiles non habere inuincibilem ignorãtiam Christianæ Fidei (quę multo plura includit, quã fidem veri Dei) saltẽ pro eo tẽpore, quo illis Euangeliũ est prædicatum. Altera, Gentiles posse habere inuincibilem ignorãtiam Christianæ fidei, pro eo tempore quo nihil adhuc audiuerunt de Euangelio. Non enim omnibus & singulis eodẽ tempore, sed successiuè nunc his, nunc illis prædicatũ est Euangelium, & adhuc prædicatur. Nec obstat illud verbum præteriti temporis. *In omnem terram exiuit sonus eorum.* Ponitur enim præ-

teritum pro futuro, more prophetico, vt plerique interpretantur, vt hic sit sensus: Prædicatio Apostolorum & successorum exibit in omnem terram.

QVÆSTIO II.

Quot sint species peccati infidelitatis?

1. Ostensum est, infidelitatem negatiuam, qualis est in quibusdam Gentilibus, qui nihil vnquã audiuerunt de fide Christi, non esse peccatum, sed tantùm infidelitatem contrariam, qualis est in iis, qui vel contemnunt, vel repugnant Fidei, quæ illis sufficienter proposita est. Nunc quæritur, quot sint species contrariæ infidelitatis? & quomodo inter se distinguantur? & quæ illarum sit grauissimum peccatum?

2. Prima Conclvsio. Infidelitas contraria, quæ opponitur Fidei, diuiditur in tres species, nempe in Hæresim, Iudaismum, & Paganismum. Ita D. Thomas quæst. 10. art. 5. & alij passim. Ratio est, quia tot sunt species alicuius vitij, quot modis contingit ipsum virtuti repugnare, vt patet in virtute morali, cui propterea duo vitia cõtraria sunt, quia duobus modis contingit vitium illi repugnare, nempe per excessum, & defectum. At infidelitas potest tribus modis repugnare Fidei Christianæ: Ergo tres sunt species infidelitatis. Minor patet, quia vel potest repugnare Fidei nõdum receptæ, & tunc est Paganismus: vel Fidei susceptæ in figura, & tunc est Iudaismus: vel Fidei susceptæ in veritate, & tunc est Hæresis. Quid sentiendum sit de Apostasia & Blasphemia, dicemus infrà suo loco.

3. Secvnda Conclvsio. Hæ tres species infidelitatis non distinguuntur essentialiter in ratione malitiæ seu peccati. Ita colligitur ex D. Thoma art. 5. ad 1. Ratio est, quia sicut virtus fidei in eo consistit, quod aliquis credat diuinæ authoritati reuelanti. Hæc autem contradictio est eiusdem naturæ in Gentili, Iudæo & Hæretico, licet non habeat vbique easdem circunstantias, vt explicabo in sequenti conclusione. Et confirmatur, quia formalis ratio peccati non est aliquid positiuum, sed priuatiuum, vt suppono ex Tractatu de peccato: At in Hæresi, Iudaismo & Paganismo non sunt diuersæ priuationes essentialiter distinctæ: Ergo neque diuersæ malitiæ. Minor patet, quia priuationes vnius eiusdémque formæ non possunt essentialiter distingui: Sed prædictæ priuationes sunt vnius eiusdémque formæ, nempe illius bonitatis quæ est in assensu Fidei: ergo non distinguuntur essentialiter: Ergo Paganismus, Iudaismus & Hæresis non sunt vitia essentialiter distincta.

4. Tertia Conclvsio. Hæ tres species infidelitatis distinguuntur accidentaliter secundum magis & minus in eadem specie, id est, secundum maiorem & minorem oppositionem cum authoritate diuina. Ratio est, quia cæteris paribus, in Hæresi maior est oppositio cum Fide quàm in Iudaismo, & maior in Iudaismo quàm in Paganismo. Ibi enim maior est oppositio cum veritate Fidei, vbi est maior contemptus diuinæ authoritatis: Et ibi est maior contemptus diuinæ authoritatis, vbi maiora sunt fundamenta credibilitatis rerum à Deo reuelatarum. At hæc omnia maiora sunt in Hæreticis quàm in Iudæis, & in his quàm in Paganis. Nam Hæretici agnoscunt Messiam venisse, quod non agnoscunt Iudæi: & hi agnoscunt vetus Testamentum, quod non agnoscunt Pagani.

5. Qvarta Conclvsio. Inter has tres species infidelitatis grauissimum peccatum est hæresis. Ita D. Thomas art. 6. Et colligitur ex illo 2. Petri 2. 21. *Melius illis erat non cognoscere viam iustitiæ, quàm post agnitionem retrorsum reuerti ab eo, quod illis traditum est.* Ratio patet ex dictis, quia licet in omni casu malum sit aduersari Fidei, tamen pessimum est aduersari Fidei susceptæ in manifesta veritate, quod faciunt Hæretici, cùm Iudæi solùm aduersentur Fidei susceptæ in figura, & Pagani nullo modo susceptæ.

6. Dices, Pagani errant circa plura, quàm Iudæi: & hi circa plura, quàm Hæretici: Ergo Paganismus est maxima infidelitas, & Hæresis minima. Respondeo. Hoc verum est extensiuè, quoad plura obiecta materialia: non autem intensiuè, quoad maiorem contemptum diuinæ authoritatis.

7. Qvinta Conclvsio. Præter illas tres species quas habet infidelitas, quatenus opponitur Fidei, potest habere alias infinitas, quatenus respicit varios errores in materia Fidei. Ita D. Tho. art. 3. Ratio est, quia alius potest esse error circa Trinitatem, alius circa incarnationem, alius circa iustificationem, alij circa alios articulos. Hoc sensu dicimus multas esse hęreses in mundo, aliam Arij, aliam Macedonij, aliã Pelagij, aliam Donati, & sic deinceps. Hæc autem distinctio est tantum materialis, quia tantùm sumitur ex diuersitate articulorum, nõ autem formalis, quia non sumitur ex diuerso cõtemptu authoritatis Dei reuelantis.

QVÆSTIO III.

An liceat communicare cum infidelibus?

1. Hæc quæstio cum sequentibus intelligitur de infidelibus non baptizatis, cuiusmodi sunt Gentiles & Iudæi. Nam de Hæreticis speciatim agendum est sequenti capite. Potest autem intelligi de triplici communicatione. 1. An liceat communicare cum infidelibus in rebus & actionibus politicis. 2. An etiam in iis quæ pertinent ad cultum infidelitatis seu falsæ religionis. 3. An liceat illos admittere ad cultum Fidei Christianæ.

2. Prima Conclvsio. Licitum est communicare cum infidelibus in rebus politicis ac ciuilibus. Est communis sententia. Et colligitur ex illo 1. Cor. 7. 12. *Si quis frater vxorem habet infidelem, & hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam.* Et cap. 10. 27. *Si quis vocat vos infidelium, & vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate.* Hîc concedit Apostolus duplicem communicationem cum infidelibus: Vnam in matrimonio, alteram in cibo & potu. Hæ autem videntur esse præcipuæ inter eas, quæ solent fieri In rebus & actionibus ciuilibus: Ergo si hæ duæ licitæ sunt, reliquas omnes licitas esse verisimile est. Excipio tamen casum, si quis ex tali communicatione timeret periculum defectionis à Fide. Tunc enim deberet abstinere, quia eodem præcepto quo prohibetur defectio, prohibetur etiam periculum defectionis, & consequenter communicatio, in qua est tale periculum.

3. Secvnda Conclvsio. Nullo modo licitum est communicare cum infidelibus, in iis rebus & actionibus, quæ directè pertinent ad cultum infidelitatis. Est etiam communis sententia. Et colligitur ex illo 2. Cor. 6. 14. *Nolite iugum ducere cum infidelibus.* Et ex aliis quæ dicta sunt c. 9. qu. 5. §. 11. & sequentibus.

4. Tertia Conclvsio. Licitum est infideles admittere ad prædicationem verbi Dei, non tamen ad sacrificium Missæ. Ita D. Thom. in 3. par. q. 80. art. 4. ad 4. Et definitum est in Concilio Carthagiensi. 4. can. 84. qui sic habet: *Episcopus nullum prohibeat ingredi in Ecclesiam, & audire verbum Dei, siue Gentilem, siue Iudæum, siue Hæreticum vsque ad Missam Cathecumenorum.* Quæ verba referuntur apud Gratianum, cap. Episcopus, de Consecratione, dist. 1.

5. Dices: Si infideles possunt admitti ad nostras conciones & Ecclesias, quare nos vicissim non possumus admitti ad ipsorum conuenticula? Respondeo. Hoc perinde est ac si dicam: Si licet audire veritatem, cur non similiter errorem? Aut, si licet facere quod honestum est, cur non etiam quod turpe est? In nostris cõcionibus proponitur veritas Euãgelij, in cõuenticulis

infidelium, error superstitionis & idololatriæ.

QVÆSTIO IV.

An liceat infideles ad Fidem compellere?

1. INfideles alij subiecti sunt Principibus Christianis in temporalibus, alij nō sunt. De vtrisq; quæritur primò: An ad Fidem cōpelli possint à Prælatis, Ecclesiæ, qui habēt iurisdictionem spiritalem. Secundò. An à Principibus Christianis, qui habent iurisdictionē ciuilem. Tertiò; An saltem cōpelli possint, ne impediant fructum & prædicationem Euangelij.

2. PRIMA CONCLVSIO. Prælati Ecclesiæ, qui habent iurisdictionem spiritalem, non possunt infideles compellere ad Fidem vel baptismum suscipiendum. Ita D. Thomas quæst. 10. art. 8. & alij passim. Et colligitur ex illo 1. Cor. 5. 12. *Quid enim mihi de iis qui foris sunt, iudicare; Nonne de iis qui intus sunt, vos iudicatis? Nam eos qui foris sunt, Deus iudicabit.* Vbi per eos qui foris sunt, intelligit infideles, qui sunt extrà Ecclesiam: & per eos qui intus sunt, intelligit fideles qui sunt in Ecclesia. Vnde sic argumentor. Prælati Ecclesiæ non habent potestatem iurisdictionis in infideles, qui sunt extra Ecclesiam: Ergo non possunt eos iudicare, aut pœnis ad fidem compellere. Dices: Ergo nec hæreticos possunt compellere, quia & illi sunt extra Ecclesiam. Respondeo. Hæretici sunt extra Ecclesiam, quoad internam vnionem, quæ fit per Fidem, sunt tamen subiecti Ecclesiæ quoad iurisdictionem, ratione baptismi, vt dicam cap. 15. quæst. 28.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Principes Christiani, qui habent iurisdictionem temporalem, non possunt etiam vllos infideles, ne quidem eos qui ipsis subiecti sunt in temporalibus, directè ad Fidem vel baptismum compellere. Ita D. Thomas art. 8. ad 2. Ratio est, quia potestas & iurisdictio illorum Principum ordinatur tantum ad finem naturalem, nec extendit se ad ea quæ sunt ordinis supernaturalis. At susceptio Fidei & baptismi non pertinet ad finem naturalē, sed ad supernaturalem: Ergo potestas & iurisdictio Principum sæcularium ad eam se non extendit. Et confirmatur, quia in Principibus sæcularibus vel est tātùm iurisdictio ciuilis, vel etiam Ecclesiastica. Si tantùm ciuilis, non extendit se nisi ad ciuilia & politica, qualis non est susceptio Fidei aut baptismi. Si etiam Ecclesiastica, non potest exerceri, nisi in illos qui subiecti sunt Ecclesiæ: At infideles, de quibus agimus, non sunt subiecti Ecclesiæ, cum sint foris, seu extra Ecclesiam, vt argumentatur Apostolus.

4. Dixi in conclusione, Principes sæculares non posse directè compellere infideles ad fidem vel baptismum, quia indirectè possunt. Et quidem duobus modis. Primò negando illis ius habitandi in suis Prouinciis, nisi audiant prædicationem Euangelij. Ratio est, quia quod quis absolutè & sine conditione negare alicui iustè potest, hoc multo magis negare potest sub honesta aliqua cōditione. At principes Christiani possunt absolutè negare infidelibus ius habitandi in suis prouinciis: Ergo etiam possunt negare sub hac conditione, Nisi velint audire prædicationem Euangelij Secundò, imponendo illis maiora tributa quàm aliis subditis Christianis, (manendo tamen intra limites iustitiæ) vt hac ratione alliciantur ad Fidem Christianam, quando vident maiori benignitate agi cum Christianis, quàm cum aliis. De hac re vide Gratianum cap. Iam verò. 23. quæst. 6.

5. Dices 1. Pater-familias in parabola Euāgelica præcipit seruo vt exeat in vias, & compellat intrare ad cœnam quoscunque inuenerit. (Lucæ 14. 23.) Ergo omnes infideles cōpellendi sunt intrare in Ecclesiam, quod fit per Fidem & baptismum. Respondeo. Per illos qui ad cœnam intrare compelluntur, non significantur infideles, de quibus hic agimus, sed hæretici & schismatici, qui ratione baptismi pertinent ad iurisdictionem Ecclesiæ, & compelli possunt, vt redeant ad vnitatem Corporis Christi. Ita exponit Augustinus epist. 50. ad Bonifacium. Si tamen intelligantur etiam infideles, tunc compellere non accipitur pro violenta cōpulsione, sed partim pro vehementia amoris Christi, quo desiderat omnes ad Fidem conuerti, partim pro vehementia miraculorum, quibus vsi sunt Apostoli ad conuertendos infideles. Hanc explicationem insinuat D. Thomas q. 22. de Veritate. art. 9. ad vlt.

6. Dices 2. Infideles vi legis diuinæ obligantur ad Fidem & baptismum: Ergo Principes Christiani, qui sunt custodes legis diuinæ, possunt eos cogere ad id faciendum, ad quod obligati sunt. Respondeo. Negatur consequentia, quia Principes Christiani non possunt eos cogere per iurisdictionem Ecclesiasticam, cùm infideles non sint subiecti Ecclesiæ, vt ex Apostolo dictum est; Nec per iurisdictionem ciuilem, quia illa non extenditur nisi ad ciuilia & politica.

7. Dices 3. Susceptio Fidei & baptismi non cedit in detrimentum infidelium, sed in commodum: Ergo nulla fit illis iniuria, si ad illam compellantur. Respondeo. Susceptio Fidei & baptismi, quæ spontanea est, non cedit in detrimentum illius qui sponte suscipit Fidem & baptismum. Cogi autem & compelli ad susceptionem Fidei & baptismi, est magnum grauamen illius qui compellitur: Est quidem grauamen cōtra iustitiam, si fiat ab eo, qui non habet potestatem compellendi, quam non habet Ecclesia respectu infidelium. Potest declarari simili exemplo. Votum castitatis spontè susceptum non cedit in detrimentum vouentis, sed in commodum. Cogi autem ad vouendam castitatem ab eo qui potestatem non habet, est iniuriosum ei qui cogitur.

8. Dices 4. Deus aliquādo per terrores compellit homines ad Fidem, quo pacto cōpulit Saulum (Act. 9. 4.) Ergo non peccant Principes, si idem faciant. Et cōfirmatur exemplis optimorum Principum, qui in hac re Deum imitati sunt. Nam Sisebutus Rex compulit Iudæos ad baptismum, vt habetur in Concilio Toletano quarto, canone 55. & refertur apud Gratianum, cap. De Iudæis distinctione. 45. vbi etiam vocatur Rex religiosissimus. Similiter Constantinus Imp. iussit claudi omnia templa Paganorū, vt habetur L. Nemo, C. de Paganis. Et ideo laudatur ab Augustino, epist. 48. Denique Ferdinandus Rex Hispaniæ, ante annos centum & aliquot, iussit omnes Iudæos ex Hispania, qui non conuerterentur, excedere.

9. Respondeo primo generatim. Non omnia quæ facit Deus, possunt imitari Principes. Nam Deus habet plenā iurisdictionem in omnes homines, quam Principes Christiani non habent, respectu infidelium in negotio Fidei. Secundo speciatim. Sisebutus Rex non laudatur propter factum; sed propter zelum. Imò in eodem capite, vbi refertur hoc ipsius factum, expressè prohibitum est, ne deinceps Iudæi cogantur ad Fidē. Constantinus potuit in suis prouinciis impedire cultum idololatriæ, claudendo templa gentilium, quia hoc non est compellere ad Fidem, nisi indirectè. Et Ferdinandus eodem modo potuit expellere Iudæos ex suo regno, nisi vellent conuerti. Quod enim quis absolutè potest facere, potest etiam sub honesta conditione vt dictum est. At Ferdinandus potuit absolutè expellere Iudæos ex suo regno, quia non tenebatur eis dare ius perpetuò ibi habitandi.

10. TERTIA CONCLVSIO. Tametsi Ecclesia non possit compellere infideles ad Fidem vel baptismum, potest tamen eos compellere, vt non impediant prædicationem aut propagationem Fidei, sed potius vt per-

mittant. Ita D. Thom. q. 10. art. 8. Dominicus Sotus in 4. distinct. 5. quæst. 1. art. 10. & Victoria in Relectione de Indis. Ratio est, quia Princeps qui habet aliquod ius aut potestatem, non solùm potest illam exequi, sed etiam potest quoscunque alios compellere, vt non impediant proprij iuris executionem. Imò etiam bello punire eos, qui ipsi iniuriam inferunt, impediendo prædicti iuris executionem. At Ecclesia habet ius & potestatem prædicandi Fidem per vniuersum orbem; (Matthæi 28. 19. & Marci 16. 15.) Ergo etiam habet potestatem compellendi quoslibet infideles, vt non impediant Fidei prædicationem.

11. Hinc sequitur, Ecclesiam posse concedere alicui Principi Christiano curam & potestatem introducendi & conseruandi idoneos Prædicatores in prouinciis infidelium, & vlciscendi omnes iniurias huiusmodi Prædicatoribus ab infidelibus illatas: Imò etiam titulo belli, occupādi infidelium prouincias, in quibus non permittitur libera Euangelij prædicatio.

12. Quæres, An Ecclesia possit etiam compellere infideles ad audiendam Euangelij prædicationem? Ratio dubitandi est 1. quia Ecclesia potest eos compellere, vt non impediant Euangelium: At eo ipso, quod non volunt audire prædicationem Euangelij, censentur impedire Euangelium: Ergo Ecclesia potest eos compellere ad audiendum. 2. Ecclesia habet ius prædicādi Euangelium, vt dictum est: Ergo habet ius compellendi omnes ad audiendum Euangelium. Sequela patet à simili, quia ex eo quod Ecclesia habet ius remittendi peccata, rectè colligūt Theologi, habere etiam ius compellendi homines vt confiteantur sua peccata: Ergo similiter ex eo quod habet ius prædicandi Euangelium, rectè colligitur habere ius compellendi homines, vt audiant prædicationem Euangelij.

13. Respondeo ex dictis cum distinctione. Nam Ecclesia non potest directè compellere infideles ad audiendum Euangelium, quia non habet iurisdictionem in illos: potest tamen indirectè id facere, negando illis ius habitandi inter Christianos, nisi velint audire prædicationem Euangelij. Nec obstant rationes contrariæ. Non prior, quia infideles ex eo præcisè quod nolint audire Euangelium, non censentur illud impedire, sed ex eo quod alios cupientes audire, non permittant id facere. Nec posterior, quia non est simile de iure remittendi peccata, & prædicandi Euangelium. Nam alterum concessum est Ecclesiæ, respectu subditorum tantùm, quia ratione baptismi, subiecti sunt iurisdictioni Ecclesiasticæ: Alterum verò, respectu omnium, etiam non subditorum, in quos Ecclesia non habet iurisdictionem.

QVÆSTIO V.

An liceat infidelium ritus tolerare?

1. SVppono ex dictis, infideles aut subiectos esse Principibus Christianis in temporalibus, aut non esse. Deinde, ritus infidelium ad tria capita posse reuocari. Nam alij sunt iniuriosi Christianæ religioni, aut Ecclesiasticæ potestati. Alij sunt iniuriosi innocentibus, cuiusmodi est immolatio infantium. Alij denique sunt iniuriosi contra legem naturalem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando infideles non sunt subiecti principibus Christianis, tunc eorum ritus, qui sunt iniuriosi contra legem naturalem, tolerari possunt, & debent, vt patebit ex sequenti quæstione. Qui verò sunt iniuriosi Christianæ religioni, aut Ecclesiasticæ potestati, aut innocētibus, possunt à Principibus Christianis prohiberi & impediri. Ratio est, quia Ecclesia habet ius propagandi & defendendi suā Fidem ac religionem: Ergo habet ius impediendi ea omnia quæ sunt iniuriosa Fidei ac religioni. Hoc iure vsus est Innocentius Papa in Concilio Generali, quando præcepit puniri illos infideles, qui contra Christum blasphemarent, vt habetur cap. in nonnullis. De Iudæis & Saracenis. Similiter quilibet homo ius habet defendendi innocentem iniustè oppressum, (Prouer. 24. 11.) Sed infans qui immolatur, innocens est, & iniustè opprimitur: Ergo quilibet habet ius impediendi immolationem infantium.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quando infideles subiecti sunt Principibus Christianis, tūc omnes eorum ritus impediri & prohiberi possunt, etiam illi, qui tantùm sunt iniuriosi contra legem naturalem. Ratio est, quia Principes Christiani habent ius cogendi omnes suos subditos ad obseruationē legis naturalis, vt patet 1. ex vsu Principū Christianorum. Nam Constantinus Imp. tulit leges contra idololatras, cap. De paganis, quæ leges approbatæ sunt ab Augustino, vt suprà dixi. 2. Quia iurisdictio temporalis extenditur etiam ad naturalē finem obseruationis legis naturalis, præsertim eorum præceptorum, quæ concernunt publicam pacem, aut publicam morum honestatem.

4. Quæres, An sicut hi ritus prohiberi & impediri possunt, ita & permitti possint à Principibus Christianis? Respōdeo. Possunt permitti ex triplici causa. Primò, ad vitandum maius malum, cuiusmodi esset magna perturbatio reipublicæ. Secundò, ne impediatur maius bonum, huiusmodi esset conuersio infideliū, quæ sperari posset ex eo, si ad tempus tolerarentur eorū ritus. Tertiò, propter præsentem aliquam vtilitatem, quo pacto facilius tolerantur ritus Iudæorum quam gentiliū, quia ritus Iudæorum confirmant veritatem nostræ Fidei, cuius figuram continent, & ideo suppeditāt nobis argumenta contra ipsos Iudæos. Ita D. Thom. q. 10. art. 11. & Aug. lib. 18. de ciuitate Dei, cap. 46. vbi ait, Iudæos ideo non fuisse extinctos à Deo, sed permissos dispergi in totum mundum, vt ab inimicis nostris haberemus testimoniū nostræ Fidei.

5. Quæres 2. An sicut ritus Iudæorum, sic etiam libri illorum tolerandi sint ab Ecclesia? Respondeo cum distinctione. Nam illi libri tolerandi sunt, qui continent simplicem expositionem veteris Testamenti. Ratio est, quia sicut ritus Iudaïci, sic etiam huiusmodi libri defendunt figuram Christianæ Fidei, & testimoniū præbent veritati. Alij verò libri, quos scribunt Rabbini cōtra Christum & nostram Fidem, non sunt tolerandi, sed comburendi, si commodè fieri potest. Ratio est, quia sunt iniuriosi Christianæ Fidei, ac proinde Ecclesia ius habet eos impediendi. Vide Caietanum quæstione decima, articulo 11.

QVÆSTIO VI.

An liceat terras infidelium vi occupare?

1. LOquor de infidelibus, qui habent propria regna, & non sunt subiecti Principibus Christianis in temporalibus. Et quidem constat ex dictis licitum esse vi & bello occupare eorum terras, quādo iniuriosi sunt Fidei Christianæ, aut Ecclesiasticæ potestati. Nam Ecclesia ius habet prædicandi Euangelium, & vlciscendi iniurias in hoc negotio sibi illatas. At quæstio est: An liceat eorum terras inuadere & occupare, propterea solùm quia infideles sunt, & peccant contra legem naturalem?

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est id licere. Ita sentiunt Hostiēsis, Panormitanus, Aluarus, Pelagius, Ioannes Major, Antoninus, Syluester, Alphonsus à Castro, & Genesius Sepulueda apud Valentiam, q. 10. par. 7. Probatur 1 ex Scriptura, quia infideles propter suam infidelitatem amiserunt dominium suarum rerum, idque translatum est ad Christianos, iuxtà illud Ecclesiastici 10. 8. *Regnum à gente in gentem transfertur propter iniustitias, iniurias, & contumelias.* Et Isaiæ 60. 12. *Gens & regnum quod non seruierit tibi, peribit.* Quibus

verbis prædixit fore, vt omne dominium infidelium transferatur ad Ecclesiam Christianorum.

3. Secundò, ex authoritate Pontificum & Patrum, Gregorius Papa libro primo, epist. 73. laudat Gennadium Exarchum Africæ, quod bello inuasisset infideles, vt apud eos prædicari posset Euangelium. Et Alexander Sextus concessit Ferdinando Regi Hispaniæ, vt occuparet Insulas Occidentales, & eas sibi seruaret. Et Cyprianus in libro de exhortatione martyrij ad Fortunatum, cap. 5. recenset aliqua præcepta veteris Testamenti, quibus Deus mandat idololatras interfici. Et deinde subiungit hæc verba: *Quod si ante aduentum Christi, circa Deum colendum, & idola spernenda, hæc præcepta seruata sunt, quanto magis post aduentum Christi seruanda sunt?* Augustinus epist. 10. ad Bonifacium ait: *Nam & temporibus Prophetarum, omnes Reges qui in populo Dei non prohibuerunt, nec euerterunt, quæ contra Dei præcepta fuerant instituta, culpantur: Et qui prohibuerunt, & euerterunt, super aliorum merita laudantur.*

4. Tertiò, exemplo Israëlitarum, qui Deo volente & approbante, vi & armis occuparunt terras gentilium, propter illorum idololatriam & transgressionem legis naturalis, iuxta illud Deut. 12. 2. *Subuertite omnia loca in quibus coluerunt gentiles deos suos. Dissipate aras, & confringite statuas, & idola comminuite.*

5. Quartò, accedit ratio, quia licitum est armis infestare infideles, ad vlciscendam iniuriam quam inferunt nobis, vel proximis nostris vt ex dictis patet, & colligitur ex illo. Psal. 18. v. 4. *Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate.* Ergo multo magis ad vlciscendam iniuriam, quam inferunt Deo per idololatriam. Denique nisi id liceret, nullus esset modus quo peccata infidelium puniri possent ab hominibus, quod videtur absurdum.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Probabilius est non licere Christianis Principibus punire gentiles; aut vi occupare illorum terras propter solam idololatriam, aut alia peccata contra legem naturalem. Ita Caietanus, Victoria, Couarruuias, Bannes, & alij apud Valentiam loco citato. Ratio est, quia tres tantùm sunt tituli, quibus licet aliquem punire, aut vim inferre. Primus est iurisdictionis, vt cum Princeps punit suos subditos, quando peccant. Alter charitatis, vel erga se, vel erga proximum; vt cùm aliquis se, vel proximum iustè defendit, siue quoad vitam, siue quoad alia bona. Tertius iustitiæ vindicatiuæ, vt cũ Princeps vlciscitur iniuriam alicui illatam. Atqui nullus ex his titulis locum habet in nostro casu.

7. Non primus, quia Princeps Christianus non habet iurisdictionem in gentiles, ex eo præcisè, quia infideles sunt. Nam constat ex Scriptura, Principes infideles propter idololatriam non amittere dominium rerum suarum, aut iurisdictionem in subditos, iuxta illud Matthæi vigesimo secundo, versu vigesimo primo: *Reddite quæ sunt Cæsaris, Cæsari.* Et Lucæ 22. 25. *Reges gentium dominantur eorum.* Et Rom. 13. 7. *Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal.* Et 1. Petr. 2. 13. *Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum: siue Regi, quasi præcellenti, siue Ducibus tanquam ab eo missis.* Et paulo post: *Non tantum bonis & modestis, sed etiam discolis.* Ex quibus locis patet, Principes infideles seruare suum dominium & iurisdictionem; ac proinde ex eo præcisè, quia infideles sunt, nõ transferri jus ac potestatem illorum in Principes Christianos, neque his subiectos esse. Vnde titulo iurisdictionis non possunt Christiani eos punire, aut eorum terras vi occupare. Hoc sensu rectè docet Augustinus sermone sexto de Verbis Domini, capite vndecimo, non posse infideles à nobis compesci, nisi habeamus prius in illos potestatem. Et hoc confirmat ex illo Deuteronomij septimo, versu primo: *Cùm introduxerit te Dominus Deus tuus in terram, quam possessurus ingrederis, & tradiderit tibi gentes, percuties eas ad internecionem.* Et infrà: *Aras eorum subuertite, & confringite statuas; lucósque succidite.* Quam sententiam proponit & explicat hoc modo: *Cùm data fuerit vobis terra in potestatem, (Prius ait, in potestatem, & sic dixit quæ facienda sunt) Aras, inquit, eorum destruetis, lucos eorum comminuetis, & omnes titulos eorum confringetis. Cùm acceperitis potestatem: hoc facite. Vbi nobis non est data potestas, non facimus: vbi data est, non prætermittimus.*

8. Secundus Titulus, qui est charitatis erga se vel proximum, non habet etiam locum in nostro casu. Agimus enim de illis infidelibus, qui in suis regnis ac prouinciis viuẽtes, nõ versantur cum Christianis, nec illis cupiunt nocere, vel in vita, vel aliis bonis temporalibus. Ergo Christiani ex solo titulo charitatis quo possunt se aut proximum defendere quoad vitam & alia bona temporalia, non possunt vim inferre gentilibus, qui hoc modo affecti sunt.

9. Tertius Titulus est Iustitiæ vindicatiuæ, quo licitum est eos punire, qui alicui faciunt iniuriam. At gentiles, de quibus loquimur, non faciunt nobis iniuriam, ex eo præcisè quod idola colunt: Ergo ex eo præcisè, non possumus titulo Iustitiæ eos punire, aut vim inferre.

10. Dices, ipsi faciunt Deo iniuriam, tum quia colunt idola, tum quia peccant contra alia præcepta naturalia. Hanc autem iniuriam possunt Christiani vindicare. Respondeo. Inferior non debet vindicare iniuriam superiori illatam, nisi fiat cum illius voluntate & consensu. Nam cum ipse superior, qui iniuriam passus est, habeat jus vindicandi se eo modo quo vult, non debet inferior ipsius jus vsurpare: tum quia nescit an superior velit vindictam, nec-ne: tum etiam, quia nescit modum, quo superior velit vindicare iniuriam sibi illatam. Cùm ergo Deus sit supremus omnium Dominus, qui & possit vindicare, & sæpè soleat condonare; non debemus sponte in ipsius iura inuolare, nisi constet de ipsius voluntate, de qua sanè nihil constat in nouo Testamento.

11. Ad argumenta prioris sententiæ sic respondeo. Ad 1. gentiles propter solam infidelitatem non amittunt dominium & iurisdictionem, vt ex Scriptura ostensum est. Locus Ecclesiastici, qui contrà adfertur, nihil aliud probat, quàm sæpè contingere, vt regna transferantur de gente ad gentem, quod verissimum est. At non solùm transferuntur ab infidelibus ad Christianos, sed etiam à Christianis ad infideles, vt patet ex Imperio Orientali, quod olim Christianorum fuit, nunc Turcarum est. Ex loco Isaiæ hoc solùm colligitur, gentem eam, quæ erit extra Ecclesiam, non posse saluari.

12. Ad 2. Pontifices & Patres nihil afferunt contra nos. Gregorius Papa laudauit Gennadium, quod gereret bellum contra tales infideles, qui erant hæretici & apostatæ, vt patet ex epistola ipsius 72. ad eundem Gennadium. Alexander Sextus, si concessit Ferdinando dominium illarum Insularum, ex eo præcisè, quod gentiles essent, errauit in facto: si autem solùm concessit illi ius patrocinij in easdem Insulas supposita earum legitima conuersione, benè fecit. Cyprianus & Augustinus loquuntur de idololatris à fide apostatis, in quos Ecclesia ius habet. Nam Cyprianus eo loco vult deterrere Christianos ab apostasia, & hortari ad constantiam martyrij; ideòque adfert ex veteri Testamento præceptum Dei, quo iubentur interfici Israëlitæ; quando deficiunt ad idololatriam: Et exemplum Matathiæ, qui interfecit Iudæum, qui ad aram gentilium sacrificaturus acces-

ferat. Similiter Augustinus dicit Reges Iudæorum laudatos fuisse, qui euerterunt aras & idola, quæ ab apostatis Iudæis erecta fuerant in populo Dei.

13. Ad 3. Israelitæ habuerunt legitimum titulum occupandi terram Chananæorum, & eorum Reges interficiendi. Primò, quia Deus, qui omnium Dominus est, hoc illis mandauerat. Secundò, quia illa terra iure hæreditatis ad illos pertinebat. Nam Sem filius Noë fuit Dominus illius terræ; & postea per vim & arma, Chananæi filij Cham, eam vsurpauerunt. Et quia filij Abraham descendebant ex Sem, habebant ius recuperandi eandem terram. Ita August. serm. 105. de Tempore.

14. Ad 4. Negatur consequentia, quia Deus ipse potest vindicare iniurias sibi illatas, quando vult, & eo modo quo vult, nec constat nobis, an eas velit vindicare per Reges & principes Christianos, sicut olim constabat, quod vellet vindicare par Mosen & alios Principes Iudæorum.

15. Ad 5. Non opus est, vt puniantur omnia peccata ab hominibus, quia Deus potest ea sufficienter punire, tum in hac vita, tum in futura. Deinde peccata quædam infidelium, quæ in externo actu consistunt, vt sunt furta, homicidia, adulteria, possunt puniri ab ipsorum Principe vel Magistratu. Non enim omnia fiunt impunè apud ipsos. Denique, Deus solet vnam ciuitatem aut nationem punire per aliam; quo pacto Iudæi puniti sunt per Babylonios.

QVÆSTIO VII.

An infidelibus permitti possit dominium in Christianos?

1. HOc potest duobus modis intelligi. Primo de nouo dominio, An scilicet permittendum sit infidelibus, vt acquirant nouum dominium in Christianos, quod antea non habuerunt. Secundò, de veteri dominio, an scilicet illis permittendum sit, vt retineant antiquum dominium in suos subditos, quando hi conuertuntur ad Fidem Christianam.

2. Prima Conclvsio. Non est permittendum infidelibus, vt acquirant nouum dominium in Christianos, quod antea non habuerunt. Ita D. Tho. qu. 10. art. 10. Et colligitur ex multis canonibus in Decretalibus. Titulo de Iudæis & Saracenis. Ratio est, quia hoc cederet in scandalum & periculum Fidei. De scandalo patet, quia infideles facilè notarent peccata & defectus subditorum fidelium, & ita contemnerent ipsorum fidem. Hinc Apostolus prohibuit, vt fideles non contendant in iudicio coram Iudice infideli, (1. Corinth. 6. 1.) De periculo fidei etiam patet, quia facilè contingeret, vt fideles subditi peruerterentur authoritate superiorum infidelium.

3. Secvnda Conclvsio. Antiquum dominium, quod infideles habent in suos subditos, non amittitur per hoc præcisè quod subditi fiant Christiani. Ita D. Thomas ibidem. Et colligitur ex illo 1. Thom. 6. 1. *Quicunque sunt sub iugo serui, Dominos suos omni honore dignos arbitrentur, ne nomen Domini & doctrina blasphemetur. Qui autem fideles habent Dominos, non contemnant, quia fratres sunt, sed magis seruiant, quia fideles sunt.* Quibus verbis comprehendit Apostolus duplices seruos Christianos: Alios, qui subiecti sunt Dominis infidelibus: alios qui subiecti sunt fidelibus. Ergo supponit, Dominos infideles nō amittere antiquum dominium per hoc præcisè, quod subditi eorum fiant Christiani. Et ratio est, quia iure gentium potest vnus homo habere dominium & iurisdictionem in alium, vt rectè notat D. Thom. Infideles autem sunt capaces huius dominij, quia non fundatur in fide, fideles autem non sunt iure diuino exempti. Nullibi enim habetur tale ius.

4. Dices, Christus videtur eos exemisse, Matthæi 17. 25. cùm ait: *Ergo liberi sunt filij.* Vbi sermo est de libertate à soluendo tributo: Et sensus est, non debere Christianos tributum dare infidelibus. Eodem spectat illud Apostoli ad Galatas 5. 13. *Vos in libertatem vocati estis fratres.* Vnde idem Apostolus, 1. Corinth. 6. 1. reprehendit fideles, quod causas agerent apud Iudicem infidelem. Respondeo. Christus loquitur de se ipso; & argumentatur hoc modo: Si filij Regum terrenorum liberi sunt à tributo; quanto magis ego, qui sum filius Regis cœlestis? An autem ille locus extendi possit ad personas etiam Ecclesiasticas, alibi tractandum est. Apostolus verò in priori loco tantùm loquitur de libertate à peccato, & à iugo legis Mosaicæ. In posteriori reprehendit Christianos, quod cum possint adire Iudicem Christianum, adeant tamen infidelem. Nam quod alioqui liceat adire infidelem Iudicem, docuit suo exemplo, quando appellauit ad Cæsarem, Act. 25. 11.

5. Quæres, An saltem Ecclesia possit infideles priuare suo dominio, quando ipsorum subditi fiunt Christiani? Affirmat D. Thomas art. 10. Et addit Ecclesiam de facto priuasse infideles, qui subiecti sunt Principibus Christianis; non autem alios, quamuis & illos priuare possit. Respondeo per duas sequentes conclusiones.

6. Tertia Conclvsio. Ecclesia potest infideles priuare antiquo dominio, respectu eorum subditorum, qui sunt Christiani, quando ipsimet Domini infideles subiecti sunt Principibus Christianis. Ita Diuus Thomas loco citato. Et constat ex praxi Ecclesiæ, quæ iam pridem statuit, vt Iudæorum serui (siue vernaculi sint, id est, in seruitute nati, siue ad seruitutem empti) liberi sint eo ipso, quod ad fidem conuertuntur. Quod si fuerint empti ad mercationem, iussit vt intra tres menses venum exponantur, vt emi possint à Christianis. Ita habetur in Decreto, apud Gratianum, capite, Fraternitatem, distinct. 54. Et in Decretalibus, cap. Præsenti, & cap. Multorum, De Iudæis & Saracenis. Ratio est, quia Ecclesia & Principes Christiani possunt Iudæis & aliis infidelibus sibi subiectis imponere tributum: Ergo etiam loco tributi, seu per modum tributi possunt illis imponere hoc onus, vt amittant dominium in eos, qui Christiani fiunt. Secundò, quia Princeps Christianus potest in suo regno ferre hanc legem, vt omnes serui, qui fiunt Christiani, hoc ipso liberi sint à dominio & obedientia dominorum suorum. Hæc autem lex, cùm iusta sit, obligat omnes infideles, quia in tali regno subiecti sunt Principi Christiano: Ergo vi huius legis tenentur omnes infideles dimittere suum dominium, quod habebant in suos famulos, quando hi ad fidem cōuertuntur. Tertiò, quia Princeps Reipublicæ potest aliquem priuare dominio aliquarum rerum, si illud expediat ad bonum commune: Ergo etiam dominio aliquarum personarum, propter eandem causam.

7. Qvarta Conclvsio. An autem Ecclesia possit infideles priuare tali dominio, quando non sunt subiecti Principibus Christianis, controuersia est. Aliqui simpliciter affirmant, vt D. Thomas loco citato. Ratio eius est, quia infideles propter suam infidelitatem digni sunt qui priuentur omni dominio in Christianos: Ergo Ecclesia potest eos priuare. Alij simpliciter negant. Ratio est, quia Ecclesia nō habet vllam iurisdictionem in huiusmodi infideles, vt suprà probatum est: Ergo non potest illos priuare suo legitimo dominio. Alij rectius distinguunt hoc modo: In Ecclesia est duplex potestas seu iurisdictio: Vna spiri-

tualis seu Ecclesiastica: altera temporalis seu politica. Prælati Ecclesiæ non habent iurisdictionem spiritualem in infideles non baptizatos, ac proinde non possunt illos directè punire vi huius iurisdictionis. Habent tamen hanc iurisdictionem in subditos infidelium, quando ad fidem conuersi sunt, ac proinde possunt ac debent eorum saluti consulere, pericula remouere, iniurias illatas vindicare, vel per se, vel per Principes Christianos sæculares. Hinc sequitur, si subditi infidelium essent in periculo salutis ex eo præcisè, quia manent apud Dominos infideles, & Domini infideles nollent hoc periculum remouere, quantum in se esset, possent illos priuare dominio per modum pœnæ, quia scilicet abutuntur illo in detrimentum filiorum Ecclesiæ. Si nullum esset periculum, & infideles domini permitterent suos subditos viuere secundum instituta Christiana, tunc non possunt priuari dominio suo, vi solius iurisdictionis spiritualis.

8. Quod verò attinet ad politicam iurisdictionem, non possunt Principes Christiani, qui eam habent, directè eam exercere in infideles sibi non subiectos, vt per se patet: Neque indirectè, nisi quatenus vel pro se, vel pro aliis vlciscuntur iniurias ab infidelibus illatas, vt sæpè dictum est.

CAPVT XIV.

De Hæresi & Apostasia.

QVæritur 1. Quid propriè sit Hæresis. 2. Qui propriè dicendi sunt Hæretici. 3. Quid sit Apostasia. Addi potest ex D. Thoma, quid sit Blasphemia.

QVÆSTIO I.

Quid propriè sit hæresis?

1. PRIMA CONCLVSIO. Hæresis, si etymologiam spectes, significat electionem, vt notat Tertullianus in libro de Præscriptionibus, capite 6. Hieronymus in cap. 5. Epistolæ ad Galatas, Diuus Thomas quæstione 11. artic. 1. & alij passim. Hinc sequitur, omnem sententiam, quam quis eligit, siue vera, siue falsa sit, posse vocari hæresim, id est, electionem. Dices: Ergo doctrina Christianæ Fidei poterit etiam vocari hæresis; quod videtur absurdum. Aliqui negant hoc sequi, quia hæresis est sententia, quæ suscipitur electione humana. At doctrina nostræ Fidei nō suscipitur electione humana, sed potius ex instinctu & gratia Dei, iuxta illud Ioannis 6. 44. *Nemo potest venire ad me*, (nempe per Fidem) *nisi Pater meus traxerit illum.* Et cap. 15. 16. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Hinc etiam Diuus Paulus non voluit doctrinam Fidei vocare hæresim, sed dicit ab aliis hoc nomine vocatam esse, vt patet ex illo Act. 24. 14. *Confiteor autem hoc tibi, quod secundum sectam, quam dicunt hæresim, deseruio Deo meo.* Sed quidquid sit de nomine, vsus iam obtinuit, vt hæresis non sumatur pro doctrina Fidei, sed pro errore contra doctrinam Fidei, vt deinceps explicabimus. Sit ergo.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hæresis, si vsum vocabuli spectes, solet accipi in malam partem, & significat errorem in fide. Definitur autem hoc modo: *Hæresis est voluntarius error intellectus contra aliquam fidei veritatem, cum pertinacia assertus ab eo, qui fidem recipit.* Ita Thomas Sanchius libro 2. Moralium, capite 7. num. 1. Azor lib. 8. Instit. Moral. cap. 9. quæstione 1. & alij. Dicitur 1. *Error*, id est, erroneum iudicium, seu falsus assensus qui in intellectu perficitur. 2. dicitur error *voluntarius*, quia sicut assensus fidei imperatur à voluntate; ita etiam assensus contra fidem. 3. dicitur *contra veritatem fidei*, quia error in aliis rebus non est hæresis. Et additur *contra aliquam*, vt distinguatur ab Apostasia, quæ est error contra totam fidem. 4. dicitur, *cum pertinacia*, quia si quis erret contra veritatem fidei sine pertinacia, non est propriè hæreticus, sed malè sentiens. 5. dicitur, *ab eo qui fidem recipit*, quia qui non recipit fidem, non est hæreticus, sed infidelis. Hæc magis explicanda sunt in sequentibus.

QVÆSTIO II.

Qui propriè dicendi sunt Hæretici?

1. EX dictis colliguntur variæ conditiones, quæ propriè faciunt aliquem hæreticum. Ex quibus tres præcipuæ sunt hæ. 1. Professio fidei Christianæ. 2. Error circa aliquem, vel aliquos articulos fidei Christianæ. 3. Pertinacia. Has breuiter proponam & explicabo.

2. Prima Conditio. Vt aliquis propriè sit hæreticus, primo necesse est, vt aliquando professus sit fidem Christianam. Ita D. Thomas quæst. 11. art. 1. cum ait; *Hæresis est eorum, qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.* Ratio est, quia qui nunquam professus est, vel acceptauit fidem Christianam, non est hæreticus, etiamsi erret, sed Iudæus, vel Paganus.

Solet hîc disputari, an vt aliquis sit hæreticus, necesse sit vt professus fuerit fidem in Baptismo? Affirmant Caietanus & alij recentiores Interpretes D. Thomæ. Et confirmant ex D. Thoma quæstione 10. art. 5. vbi dicit illum esse hæreticum, qui recedit à Fide in veritate suscepta, id est, in Baptismo, vt ipsi interpretantur. Alij negant, vt Alphonsus à Castro lib. 1. de Iusta hæreticorum punitione, cap. 8. asserens catechumenum discedentem à Fide, antequam baptizetur, esse hæreticum.

3. Respondeo 1. Vt aliquis ab Ecclesia puniatur tanquam hæreticus, necessarium est vt professus fuerit Fidem Christi in Baptismo. Est communis sententia contra Alphonsum. Et ratio est, quia Ecclesia non potest aliquem punire, nisi qui ipsius iurisdictioni & potestati subiectus sit: At sine Baptismo nemo subiectus est iurisdictioni Ecclesiasticæ: Ergo qui baptizatus non est, non potest tanquam hæreticus ab Ecclesia puniri.

4. Respondeo. 2. Vt aliquis reuera sit hæreticus, satis est, si aliquando professus fuerit Fidem Christi, licet non sit baptizatus, sed tantùm cathecumenus. Ita Alphōsus loco citato, Bannes q. 11. art. 2. Et probatur 1. ex Concilio Nicæno can. 19. vbi statutum est, debere eos baptizari, qui ex hæresi Pauli Samosateni redirent ad Ecclesiam Catholicam. Cuius canonis meminit August. hæresi 44. his verbis: *Istos sane Paulianos baptizandos esse in Ecclesia Catholica, Nicæno Concilio constitutum est.* Simile decretum est in sexta Synodo generali, can. 59. vbi definitur, quinam hæretici baptizari debeant, quando fiunt Catholici, & qui non debeant. In vtroque decreto supponitur, aliquos esse hæreticos, antequam baptizentur. Secūdò probatur ex Augustino, lib. de vnico baptismo contra Petilianum, c. 3. & in Præfatione ad librum de Hæresibus, vbi supponit aliquos esse hæreticos, qui quando redeunt ad Ecclesiam baptizari debeant, eo quod apud ipsos non fuerit validus baptismus propter aliquem defectum.

5. Neque D. Thomas contrarium docet. Nam cùm asserit illum hæreticum esse, qui recedit à fide susceptа in veritate, non intelligit fidem susceptam in veritate, id est, in baptismo; sed in veritate, id est, non in vmbra & figura. Assignat enim discrimen inter Iudæum & hæreticum, quod Iudæus recedat à fide suscepta in vmbra & figura: Hæreticus autem à fide suscepta in manifestatione & exhibitione veritatis.

6. Secvnda Conclvsio. Vt aliquis sit verè hæreticus, necesse est vt in intellectu habeat erroneum iudicium contra Fidem: Ita D. Thomas q. 10. art. 2. & alij. Vnde sequitur 1. externam abnegationem Fidei, aut idolorum culturam, non esse veram hæresim, nisi proueniat ex interno errore intellectus. 2. Excommunicationem latam contra hæreticos non pertinere ad eos, (saltem in foro conscientiæ) qui exterius peccant contra Fidem, & non habent internum errorem in intellectu, vt rectè docent Antoninus, Angelus, Syluester, Nauarrus, Bannes, & alij, quos citat & sequitur Azor lib. 8. Inst. Moral. c. 9. qu. 10. Hoc tamen non impedit, quo minus Inquisitores Fidei, qui contra hæreticos authoritatem habent, possint illos iustè punire, tanquam hæreticos, quia ex signis externis prudenter possunt & debent præsumere internum peccatum hæresis.

7. Quæres, An non solum ille sit hæreticus, qui habet errorem contra Fidem, sed etiam ille, qui habet dubitationem in rebus Fidei? Negat Canus lib. 12. de locis, c. 9. Ratio est, quia hæresis essentialiter consistit in iudicio intellectus contra Fidem: At ille qui dubius est, non habet iudicium contra Fidem; quia qui dubitat, in neutram partem determinatur. Alij affirmant, vt Antoninus, Adrianus, Gabriel, Turrecremata, & alij apud Valentiam qu. 11. p. 1. dub. 2. Et probatur ex iure Canonico, quia Stephanus Papa, c. Dubius, de Hæreticis, sic ait: *Dubius in fide, infidelis est*. Et ex August. lib. 8. de Trinit. c. 5. vbi asserit, salua Fide non posse vsurpari illam particulam, *Forte*, in rebus fidei. Nam illa particula significat dubitationem, quæ teste Augustino, destruit rationem fidei.

8. Respondeo cum distinctione. Nam dubitatio potest duob. modis esse in intellectu, scilicet negatiuè, & positiuè. Negatiua dubitatio est, quando intellectus apprehendens aliquam propositionem, non determinat se in alteram partem, sed circa vtramque habet se merè negatiuè. Positiua dubitatio est, quando intellectus positiuè, iudicat rem, quæ proponitur, esse ambiguam, de qua iudicium ferendum non sit.

9. Præmissa hac distinctione, dicendum est. 1. dubitationem negatiuam non sufficere ad hæresim. Hoc benè probat ratio Cani. 2. positiuam dubitationem sufficere. Ratio est, quia ille censetur hæreticus, qui errat circa fidem, sed qui positiuè dubitat de articulis fidei, is errat circa fidem: Ergo hæreticus est. Maior ex dictis patet. Minor probatur, quia inter veritates fidei vna est, articulos fidei non esse ambiguos sed certos, in quibus nullum sit errandi periculum: Ergo qui positiuè iudicat articulos fidei esse ambiguos aut incertos, habet erroneum iudicium contra prædictam fidei veritatem: Ergo hæreticus est, si cum pertinacia id iudicat. Et hoc sensu intelligendus est Stephanus Papa, cum asserit, dubium infidelem esse.

10. Tertia Conditio. Vt aliquis sit verè hæreticus, requiritur etiam pertinacia. Ita D. Thom. q. 11. art. 2. ad 3. Et August. Epist. 162. vbi sic ait: *Qui sententiam suam, quamuis falsam & peruersam, nulla pertinaci animositate defendunt, præsertim quam non audacia præsumptionis suæ pepererunt, sed à seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt; quærunt autem cauta solicitudine veritatem, corrigi parati, cum inuenerint; nequaquam sunt inter hæreticos deputandi.* (Quæ verba referuntur in Decreto, cap. Dixit Apostolus, 24. q. 3.) Et lib. 18. de Ciuitate Dei, cap. 11. *Qui*, inquit, *in Ecclesia Christi morbidum aliquid, prauumque sapiunt, si correpti vt sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera & mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, hæretici fiunt, & foras exeuntes, habentur in exercentibus inimicis.*

11. Idem probatur ex Clementina vnica, de summa Trinitate, vbi Pontifex definit hæreticum censendum esse, *qui deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis non sit forma corporis humani.*

12. Quæres, In quo consistat pertinacia, quæ ad hæresim requiritur? Respondeo. In eo consistit, vt quis sciens & prudens teneat aliquid contra Ecclesiam Catholicam. Vel, vt alij loquuntur, vt quis cognoscat & animaduertat suam opinionem contrariam esse sensui Ecclesiæ Catholicæ, & tamen neglecta authoritate Ecclesiæ persistat in sua opinione. Ita Caietanus quæst. 11. artic. 2. Canus loco citato, Valentia quæst. 11. part. 1. dub. 4. Sanchius lib. 2. Moral. cap. 7. num. 2. & alij. Et probatur 1. ex Augustino lib. 4. contra Donatistas, cap. 16. vbi sic habet: *Constituamus aliquem sentire id de Christo, quod Photinus opinatus est, existimantem ipsam esse Catholicam Fidem, nondum illum hæreticum dico, nisi manifestata sibi doctrina Catholicæ Fidei, resistere maluerit, & illud, quod tenebat, elegerit.* Secundò, ex iure canonico. Nam illi solent censeri hæretici & pertinaces, qui præsumunt aliquid sentire contra Fidem Ecclesiæ Catholicæ, vt constat ex cap. vnico, De summa Trinitate in 6. Et ratio est, quia sicut is censetur Catholicus, qui sentit vera esse, quæcunque ab Ecclesia proponuntur, tanquam reuelata à Deo: ita è contrario, is censeri debet hæreticus, qui sentit aliquid non esse verum, quod ab Ecclesia proponitur, tanquam reuelatum à Deo.

13. Quæres 2. An is esset hæreticus & pertinax, qui erraret contra Fidem, & culpabiliter ignoraret oppositum doceri ab Ecclesia? Vel quod idem est, an ignorantia culpabilis excusaret talem à peccato hæresis, licet non excusaret à peccato simpliciter. Ratio dubitandi est, quia nemo est hæreticus, nisi sit pertinax in suo errore: Et nemo est pertinax, nisi qui aduertit se sentire contra Ecclesiam: Ergo qui hoc ignorat, nec pertinax, nec hæreticus est. Sed contra, quia ignorantia culpabilis non excusat ab aliis peccatis: Ergo nec ab hæresi vel pertinacia. Vnde sicut homicidium, siue fiat ex scientia, siue ex ignorantia culpabili, semper est peccatum: ita error contra doctrinam Ecclesiæ, siue scienter, siue ignoranter fiat, modò ignorantia sit culpabilis, semper est peccatum hæresis.

14. Suppono, ignorantiam culpabilem, seu voluntariam esse duplicem. Vna est affectata, quando quis de industria vult aliquid ignorare. Altera est crassa & supina, quando quis non ex industria & proposito, sed ex quadam negligentia ignorat ea, quæ potest & debet scire. Prior est directè & formaliter voluntaria; posterior indirectè & virtualiter. Vtraque vincibilis & culpabilis.

15. Hoc posito, Respondeo 1. Nullus error contra Fidem ex ignorantia crassa est hæresis. Est communior sententia contra Dominicum Sotum, vt notat Vasquez in 1. 2. disp. 126. c. 2. Et probatur, quia de ratione hæresis est, vt quis erret in Fide, sciens se credere & opinari contra communem sensum Ecclesiæ, vt §. 12. dictum est. At qui habet crassam ignorantiam circa communem sensum Ecclesiæ, non errat, nesciens se credere & opinari contra communem sensum Ecclesiæ: Ergo non est hæreticus. 2. Quia quando quis ignorat se sentire contra suum Magistrum, non censetur esse pertinax, aut derogare authoritati Magistri: Ergo à simili.

16. Respondeo 2. Etiam error contra Fidem ex ignorantia affectata potest esse sine peccato hæresis. Ita Vasquez loco citato. Et probatur, quia ignorantia affectata potest duobus modis accidere. Primò, ex tędio addiscendi tantum, vt si quis velit aliquid ignorare

quia tædet illum discere. Et hoc modo error in rebus Fidei non est hæresis, propter eandem rationem; quia qui sic errat, non offendit authoritatem Ecclesiæ, tanquam pertinax & incredulus; tametsi offendat Deum tanquam culpabiliter ignorans: Ergo ipsius peccatum non est hæresis aut pertinacia, sed ignorantia. Secundò potest contingere affectata ignorantia ex falsa opinione contra Ecclesiam, qua quis putat parui momenti esse ea, quæ in Ecclesia creduntur & proponuntur: Et hoc modo esset hæreticus, qui ex illa falsa opinione affectaret ignorantiam.

17. Superest illa difficultas, quæ §. 13. mota est, quare scilicet ignorantia culpabilis excuset à peccato hæresis, & non ab aliis peccatis. Causa hæc est, quam ibidem insinuaui, quia hæresis essentialiter includit pertinaciam. At nemo est pertinax, nisi sciat & aduertat se sentire contra Ecclesiam. Ergo qui hoc ignorat, non est pertinax, ac proinde nec hæreticus. In aliis peccatis, quæ non includunt pertinaciam, non est necesse, vt peccator aduertat se facere contra legem Dei, sed sufficit, vt vel aduertat, vel possit ac debeat aduertere. Quod sic clarius explico. In aliis peccatis, quæ non includunt pertinaciam, satis est ad malitiam eorum constituendam vt sint volūtaria contra legem Dei. Omne enim peccatum debet esse voluntarium seu liberum. Ad rationem autem voluntarij non est necesse, vt actu scias & aduertas te facere contra legem, sed vt vel scias, vel scire possis ac debeas. Ac proinde ratio voluntarij potest consistere cum ignorantia culpabili. At in peccato hæresis, præter rationem voluntarij, includitur etiam ratio pertinaciæ, quæ requirit scientiam seu aduertentiam, qua quis reipsa aduertat se sentire contra Ecclesiam.

18. Dices, Hinc sequitur, omnem ignorantiam, etiam illam, quæ posteriori modo affectata est, excusare ab hæresi & pertinacia, quod tamen negatum est. Sequela patet, quia qui habet talem ignorantiam, non aduertit reipsa se sentire contra Ecclesiam. Respondeo. Non quidem aduertit in specie, sed tamen in genere. Aduertit enim se parui facere ea, quæ ab Ecclesia creduntur, & credenda proponuntur; ac proinde aduertit se sentire contra Ecclesiam, saltem in communi, licet in particulari non aduertat se in hoc vel illo articulo sentire contra Ecclesiam.

19. Est & alia difficultas. An ad hæresim & pertinaciam necesse sit, vt quis directè velit sentire contra Ecclesiam. Respondeo. Satis est, si sciens & volens sentiat contra Ecclesiam, siue id faciat ex directo affectu contradicendi Ecclesiæ, siue ex cupiditate inanis gloriæ, siue vi argumentorum conuictus, siue alia de causa, vt notat Vasquez loco citato, & Sanchius libro 2. Moralium, capite 7. numero 7. Et ratio est, quia quocunque modo contradicat Ecclesiæ, semper præfert priuatum suum iudicium iudicio Ecclesiæ, ac proinde putat, iudicium Ecclesiæ non esse sufficiens fundamentum ad credendum. In quo consistit ipsius pertinacia. Hinc sequitur, pertinaciam non esse idem cum obduratione vel obstinata malitia, vt distinguitur contra infirmitatem seu passionem; quia, vt dictum est, pertinacia potest oriri vel ex obstinata malitia, vel ex infirmitate, vel aliunde.

QVÆSTIO III.

Quid sit Apostasia?

1. NOtat D. Th. qu. 12. art. 1. Apostasiam nihil esse aliud, quàm recessum à Deo: Et esse quadruplicem. Primam à fide: alteram ab obedientia: tertiam ab ordine clericali: quartam à statu religioso. Agimus hîc de apostasia primo modo sumpta, quæ est quædam infidelitas, per quam quis omnino recedit à vera fide in baptismo suscepta; vt quando ex Christiano fit Iudæus vel Paganus.

2. Solet disputari, an huiusmodi apostasia sit species infidelitatis distincta ab hæresi, Iudaismo, & Paganismo? D. Thom. art. 1. ad 3. putat non esse peculiarem speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggrauantem. Alij aliter sentiunt. Res est parui momenti. Hoc constat, eandem esse pœnam hæreticorum & apostatarum, ac proinde moraliter loquendo, apostasiam ad hæresim posse reuocari.

QVÆSTIO IV.

Quid sit blasphemia?

1. D. Th. qu. 13. agit de blasphemia in genere: Et q. 14. de blasphemia in Spiritum sanctum, de qua multa disputantur in materia de Pœnitentia. Hoc loco solum potest disputari: An blasphemia sit peccatum contra fidem, aut contra confessionem fidei?

2. Suppono 1. Blasphemiam, generatim loquendo, significare quācunque execrationem seu maledictum, quo detrahitur honori & dignitati alterius, iuxta illud Apostoli ad Titum 3. 1. *Admone illos, neminem blasphemare, non litigiosos esse, sed modestos.* Vbi blasphemare idem est, quod maledicere, aut conuiciari. Vnde August. lib. 2. de moribus Manichæorum, c. 11. *Est autem blasphemia, cum aliqua mala dicuntur de bonis.* Et patet ex vi nominis. Nam βλασφημία est quasi nocens dictum, vt Budæus annotauit. βλάσφημος dicitur is, qui lædit famam alterius.

3. Suppono 2. Iam vsu Patrum & Theologorum receptum esse, vt blasphemia significet sacrilegam maledictionem in Deum vel Sanctos. Vnde Aug. loco citato addit: *Iam vulgo blasphemia non accipitur, nisi mala verba de Deo dicere.* Et D. Tho. q. 13. art. 1. asserit Blasphemiam significare quandam derogationem diuinæ bonitatis, vt si neges aliquid de Deo, quod illi conuenit; siue affirmes de eo, quod illi non conuenit.

4. Est ergo quæstio. An blasphemia hoc modo sumpta sit peccatum contra virtutem fidei, an potius contra virtutem religionis? D. Thomas dicit esse contra confessionem fidei. Alij, contra virtutem religionis vt Valentia q. 33. p. 2. Ratio est, quia blasphemia derogat honori, qui Deo debetur ex virtute religionis: Ergo est contra hanc virtutem. Deinde peccatum contra fidem consistit in falso assensu de Deo, vel in externa asseueratione illius falsi assensus. At blasphemia propriè consistit, non in tali assensu vel asseueratione falsi, sed in falsa dictione de Deo.

5. PRIMA CONCLVSIO. Blasphemia per se, & essentialiter, ac proinde ex sua primaria specie, est contra virtutem religionis. Probatur, quia eius malitia in eo posita est, quod sit contra diuinum honorem, non contra reuelationem. Vnde potest esse blasphemia sine peccato contra fidem. Primo in iis, qui nihil audiuerunt de diuina reuelatione. Secundò in rebus, quæ non sunt à Deo reuelatæ.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Cum hac malitia contra religionem potest coniungi altera malitia, quæ sit veluti species secundaria in eodem actu, & propriè contra virtutem fidei, vt si aliquid negetur de Deo, non solum cum eius conuitio & maledictione, sed etiam contra reuelationem de ipso factam. Vt si quis dicat, Deum non esse misericordem, sed crudelem. Nam in hoc actu primaria malitia est contra honorem Deo debitum, ac proinde contra virtutem religionis. Secundaria vero seu accidentalis malitia est contra virtutem fidei, quia per accidens est, rem illam, quæ per blasphemiam negatur de Deo, esse à Deo reuelatam.

troductus est mos excommunicandi hæreticos, id est, arcendi illos à Sacramentis, priuandi communibus Ecclesiæ suffragiis, & repellendi à consortio piorum ac fidelium.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc pœna iustissima est, & comprehendit omnes veros hæreticos externos, etiam occultissimos: non tamen purè mentales & internos. Prima pars probatur 1. quia hæresis est grauissimum crimen: Ergo iustè puniri potest grauissima pœna, qualis est excommunicatio. 2. quia hæreticus sponte præscindit se ab vnitate Ecclesiæ: Ergo merito priuatur bonis eius spiritualibus. 3. quia institutum hæreticorum est alios peruertere, & per falsam doctrinam seducere: Ergo rectè fit, quod ab aliorum consortio repellatur. Altera pars probatur, quia canones citandi in sequenti concl. loquuntur generatim sine vlla exceptione: Ergo comprehendunt omnes hæreticos, qui iurisdictioni Ecclesiasticæ subiecti sunt, id est eos omnes, qui externo signo produnt suam hæresim, tametsi aliàs sint occulti. Tertia probatur, quia Ecclesia non habet iurisdictionem externam in actus purè internos, vt dictum est.

4. TERTIA CONCLVSIO. Hanc pœnam incurrunt hæretici ipso facto: Est communis sententia. Et probatur. 1. ex praxi Ecclesiæ. 2. ex cap. *Ad abolendum*, &c. *Excommunicamus*, de hæreticis. Et ex Bulla Cœnæ Domini. Obiici solet illud Apostoli ad Tit. 3. 10. *Hæreticum hominem post vnam & secundam correptionem deuita.* Ex quo colligitur hæreticum non debere vitari & excommunicari ipso facto, sed præuia monitione. Resp. Duplex est excommunicatio: altera ab homine, altera à iure. Prior requirit præuiam monitionem, (cap. *In præsentia*, &c. *Sacro*, de sententia excommunicationis; posterior non requirit. Nam ipsa lex, qua statuitur talis excommunicatio, est instar præuiæ monitionis.) Igitur Apostolus loquitur de priori: nos hic agimus de posteriori.

5. QVARTA CONCLVSIO. Hæretici possunt 2. modis absolui ab hac pœna excommunicationis. 1. in foro conscientiæ. 2. in foro externo. Et quidem si sint notorij, possunt in vtroque foro absolui à solo Pontifice, qui in Bulla cœnæ Domini reseruat sibi hanc absolutionem. Si autem sint occulti, possunt etiam absolui à suis Episcopis, vt patet ex Concilio Tridentino sess. 24. c. 6. de Reformatione.

6. Tria tamen notanda sunt pro communi praxi in Germania. 1. est, Bullam Cœnæ Domini in multis Germaniæ prouinciis non esse vsu receptam, & vbi recepta non est, non obligare. Possunt ergo Episcopi suos subditos ab hæresi & excommunicatione absoluere. 2. Hanc excommunicationem solùm spectare ad eos, qui in hæresi pertinaces sunt. Vnde fit, vt rustici & ciues simpliciores, qui habentur hæretici in Germania, & tamen pertinaces non sunt, non incurrant excommunicationem, ac proinde absolui possint à Catholicis Parochis, quibus subiecti sunt. Tertium, Pontificem, qui in Bulla reseruat sibi hanc absolutionem dedisse aliquibus religiosis priuilegium, vt & ipsi possint absoluere, saltem in foro conscientiæ. Debet autem quilibet religiosus scire quid & quantum in hac re possit.

7. Reliqua, quæ de excommunicatione disputari solent, pertinent ad Tractatum de Censuris Ecclesiasticis. Aliqua tamen obiter dicturus sum cap. sequenti, quæst. 2.

QVÆSTIO III.

An Hæretici, propter hæresim priuentur omni potestate spirituali?

1. HÆc potestas duplex est: Vna ordinis, quæ refertur ad Sacramenta conficienda & ministranda: Altera iurisdictionis, quæ ordinatur ad populum Christianum gubernandum in foro exteriori.

2. PRIMA CONCLVSIO. Potestas ordinis, quæ datur Sacerdoti aut Episcopo Catholico, manet in illo, quando fit hæreticus: Et per eam validè exercet actum, qui non requirit iurisdictionem; non tamen licitè, quia exercendo peccat. Est communis sententia, contra Magistrum & Gratianum. Ratio est, quia potestas ordinis consistit in charactere, qui est indelebilis: Ergo qui semel legitimè accepit talem potestatem, semper illam retinet; ac proinde validè potest exercere actum, qui non requirit iurisdictionem, modo seruetur debita materia, forma, & intentio. Nec obstat, quod aliqui canones insinuent, hæreticos carere omni tali potestate. (cap. *Didicimus*, 24. q. 1.) Nam hoc intelligendum est iuxta vltimam partem conclusionis, quia scilicet nullum actum licitè & cum fructu possunt exercere. Alioqui quod validè exerceant, constat ex cap. *Quod quidam*, 1. quæst. 1. quod desumptum est ex Augustino lib. 2. contra epistolam Parmeniani, cap. 3.

3. Quæres, An sicut in hæretico Sacerdote manet potestas consecrandi Eucharistiam, ita etiam maneat potestas faciendi & offerendi sacrificium Missæ pro viuis & defunctis: Affirmat D. Thom. in 3. part. q. 82. art. 7. quia potestas illa, vt dixi, est indelebilis, & habet vim suam ex institutione Christi, quam Ecclesia auferre non potest.

4. Dices, Sacerdos, qui offert sacrificium, facit hoc in persona totius Ecclesiæ: sed hæreticus est extra Ecclesiam: Ergo non potest offerre sacrificium in persona totius Ecclesiæ. Respondeo cum D. Thom. ibid. ad 3. Sacerdotem in sacrificio Missæ, dum consecrat loqui in persona Christi: dum autem orat, loqui in persona Ecclesiæ. Quando ergo fit hæreticus, & ab vnione Ecclesiæ separatur, tunc quidem amittit ministerium, quod exercet in persona Ecclesiæ, non tamen amittit ministerium, quod exercet in persona Christi. Itaque consecratio ab ipso facta vim habet, oratio non habet.

5. Dices 2. Aliqui Patres, præsertim Augustinus, Leo, & Innocentius docent, extra Ecclesiam non esse verum sacrificium, vt refert D. Thom. loco citato. Respondeo. Isti Patres loquuntur de fructu sacrificij, non de veritate.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Hæretici publici, & non tolerati ab Ecclesia, amittunt iurisdictionem spiritualem, & non efficiunt validè eos actus, qui requirunt iurisdictionem. Ita D. Thom. qu. 39. art. 3. & alij passim. Ratio est, quia iurisdictio datur per Ecclesiam. Ergo potest per eam auferri. Aufertur autem propter hæresim, vt patet ex iure canonico. Nam cap. *Audiuimus*, 24. quæst. 1. dicitur, excommunicatum non posse excommunicare. Et ibid. cap. *Apertè*, non haberi excommunicatos, qui ab hæreticis excommunicantur. Et cap. *Miramur*, excommunicatos non recipi ad iudicandum.

7. Hinc sequitur, omnia quæ fiunt à Sacerdote vel Episcopo non tolerato, esse irrita propter defectum iurisdictionis. Igitur irritæ sunt absolutiones, censuræ, sententiæ, pœnæ ab eo irrogatæ, & sic deinceps. Ita D. Thomas loco citato, cum ait: *Vnde nec possunt absoluere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid huiusmodi. Quod si fecerint, nihil est actum.* Loquimur autem de hæreticis non toleratis ab Ecclesia, quia quamdiu tolerantur in publico officio, possunt vti sua iurisdictione; ex conniuentia & concessione Ecclesiæ.

QVÆSTIO IV.

An Haeretici priuentur dominio & iurisdictione temporali?

1. HÆc quæstio potissimum intelligitur de Regibus, Imperatoribus, & aliis Principibus ac dominis temporalibus; An scilicet ipsi propter hæresin aut apostasiam, priuentur suis Regnis, Imperiis, ac Dominiis, quæ antea legitimè habebant; ita vt subditi eorum non teneantur amplius præstare ipsis obsequium & fidelitatem.

2. Et quidem, si solùm spectemus ius naturale, aut diuinum, certum est de facto non priuari, vt rectè docent D. Thom. q. 12. art. 2. & alij passim. Et probatur 1. de iure naturali, quia dominium & iurisdictio temporalis in subditos, ex natura sua non fundatur in fide Christiana, sed in aliquo titulo ciuili, cuiusmodi est titulus hæreditariæ successionis, vel electionis, vel donationis, vel iustæ acquisitionis per bellum. Hi autem tituli ex natura sua non repugnant hæresi aut infidelitati: Ergo solo iure naturali non tolluntur per hæresin aut infidelitatem: Ergo nec dominium aut iurisdictio, quæ in illis fundatur. Alioqui nulli infideles haberent dominium & iurisdictionem temporalem, quod cap. 13. q. 6. §. 2. ex Scriptura refutatum est.

3. Idem probatur de iure diuino, quia nullum exstat ius diuinum in vetere vel nouo Testamento, quo hæc pœna priuationis in hæreticos vel infideles constituta sit. Imo contrarium ex vtroque colligitur. Nam ex veteri constat, Pharaonem, Nabuchodonosorem, Ieroboam, Achab, Antiochum, & plures alios habuisse regna temporalia, & tamen fuisse infideles vel apostatas. Idem ex nouo constat de Tiberio, Herode, Claudio, Lysia, Felice, Festo, & aliis. De quibus Apostolus ad Titum 3. 1. *Admone illos Principibus & potestatibus subditos esse, dicto obedire.* Et 1. Petri 2. 13. *Subiecti igitur estote omni humanæ creaturæ propter Deum: siue Regi, quasi præcellenti, siue Ducibus, tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum, quia sic est voluntas Dei.* & ibidem versu 18. *Non tantum bonis & modestis, sed etiam dyscolis.*

4. An autem iure Ecclesiastico, vel per sententiam Pontificis possit aliquis Princeps sæcularis priuari suo dominio & iurisdictione propter hæresin, difficultas est. De qua videri possunt D. Thomas loco citato, Cardinalis Bellarminus libro 5. de Pontifice, cap. 8. Valentia tomo 3. quæstione 12. par. 2. & multi alij, qui ab ipsis citantur.

QVÆSTIO V.

An Haeretici priuentur bonis temporalibus?

1. DIctum est, hæreticos priuari dominio, & iurisdictione, quam habent in subditos. Nunc agendum est de iure & dominio, quod habent in bona temporalia. Hæc autem quæstio latius patet, quàm præcedens; quia hic agitur non tantum de Principibus, sed etiam de aliis, qui habent bona temporalia.

2. PRIMA CONCLVSIO. Hæretici ipso facto priuantur dominio bonorum temporalium, & fiscus acquirit ius. Ita Valentia qu. 11. p. 3. & alij passim. Et probatur 1. ex cap. *Cum secundum leges*, De hæreticis in 6. vbi habentur hæc verba: *Bona hæreticorum ipso iure decernimus confiscata?* Secundò, ex effectu; quia quando fertur sententia contra hæreticum, retrotrahitur vsque ad diem commissi criminis, vt patet ex praxi, & docent interpretes vtriusque Iuris, Archidiaconus, Ioannes Andreas, Imola, Paulus in cap. citatum, & Iuristæ in L. Quisquis, & L. post Diui Marci, C. Ad legem Iuliam maiestatis. Vnde omnes alienationes factæ ab hæretico, irritantur & rescinduntur, vt constat ex praxi Inquisitorum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quamuis hæretici ipso facto priuentur dominio bonorum suorum, non tamen tenentur ante Iudicis sententiam, spoliare se illis, aut fisco tradere. Ita Valentia ibidem, & alij ab eo citati. Et probatur 1. ex cap. citato, vbi additur, hæreticos non esse à fisco priuandos suis bonis, antequam condemnentur: Ergo multo minus tenentur ipsi se priuare. Et ratio est, quia leges pœnales, quæ requirunt aliquem actum ad sui executionem, non obligant reum ad executionem ante Iudicis sententiam vt suppono ex materia de Legibus.

4. TERTIA CONCLVSIO. Quamdiu hæreticus non priuatur suis bonis quoad executionem, habet ius vtendi & fruendi illis, etiam ad donandum, & ad hæredem constituendum: quæ omnia erunt rata, donec per sententiam rescindantur. Vide quæ de hac re dicta sunt in tractatu de Legibus, c. 7. de Lege pœnali, qu. 4. 5. & 6.

QVÆSTIO VI.

An Haeretici possint puniri pœna capitis propter hæresim?

1. NEgarunt olim Donatistæ, teste Augustino epist. 50. & postea Ioannes Hus, vt patet ex Concilio Constantiensi, sess. 15. art. 14. Denique Lutherus & eius discipuli, vt videre est apud Rofensem, art. 33. Et D. Augustinus aliquando fuit in eadem sententia, vt ipse fatetur epist. 48. ad Vincentium, & epist. 50. ad Bonifacium Comitem: quam tamen retractauit partim locis citatis, partim lib. 2. Retract. cap. 5. Fundamentum huius sententiæ sumitur potissimum ex quibusdam Scripturæ testimoniis, quæ postea in solutione obiectionum explicabimus.

2. PRIMA CONCLVSIO. In veteri Testamento pœna mortis affecti sunt idololatræ, falsi Prophetæ, blasphemi, inobedientes, & qui similia crimina perpetrassent: idque iustè & legitimè factum est. Nam Moses iussit occidi multa millia Israëlitarum, eo quod idolum vituli adorassent, & à fide vnius Dei recessissent. (Exod. 32. 27.) Item Helias interfecit Prophetas Baal. (3. Reg. 18. 40.) Idem fecit Iehu. (4. Reg. 10. 25.) Similiter Matathias trucidauit quendam Iudæum sacrificantem idolis. (4. Machab. 2. 24.)

3. Neque solùm vsitata fuit hæc pœna, sed etiam à Deo præcepta. Leuit. 20. 2. *Si quis dederit de semine suo Moloch, morte moriatur.* Et Num. 25. 5. *Occidat vnusquisque proximos suos, qui initiati sunt Beelphegor.* Et Leuit. 24. 16. *Qui blasphemauerit nomen Domini morte moriatur.* Et Deut. 13. 6. *Si tibi voluerit persuadere frater tuus, vt seruias Diis alienis, statim interficies eum.* Et Deut. 17. 12. *Qui superbierit, nolens obedire Sacerdotis imperio, & decreto Iudicis, morietur homo ille.*

4. SECVNDA CONCLVSIO. In nouo Testamento eadem pœna statuta est in hæreticos, vt patet ex L. Quicunque, C. De hæreticis. Et iam vsu recepta est. Et quidem iustè. Nam si in veteri Testamento iustè infligebatur propter idololatriam aut apostasiam à fide, etiam in nouo iustè infligi potest. Consentiunt Patres, ac nominatim Hieronymus in cap. 5. ad Galatas, Augustinus epist. 48. ad Vincentium, & epist. 50. ad Bonifacium; & lib. 2. contra duas epistolas Gaudětij, cap. 17. & 26. & lib. 1. contra literas Parmeniani, cap. 7. & lib. 2. contra literas Periliani, cap. 83. vbi ex instituto probat Magistratum habere authoritatem animaduertendi gladio in hæreticos, iuxta illud Rom. 13. 4. *Non enim sine causa gladium portat.* Et in Concilio Chalcedonensi, Act. 1. dixit Dioscorus Episcopus Alexandrinus. *Si Eutyches præter dogma Ecclesiæ sapit, non solum, pœna dignus est, sed & igne.*

5. Et ratio est, quia in hæresi duo spectari possunt. 1. Quod sit peccatum. Et hoc illi commune est cum aliis omnibus

omnibus peccatis. 2. Quod perturbet pacem & tranquillitatem Reipublicæ. Hoc non est illi commune cum omnibus, sed tantùm cum aliquibus, vt cum homicidio, furto, adulterio, & similibus. Priori modo non punitur à Magistratu pœna capitis, sed posteriori. Quod autem iustè puniatur, sic probo: Hæretici, præsertim qui pertinaces sunt, (de quibus propriè hic agimus) non minus perturbant pacem & tranquillitatem Reipublicæ, quàm homicidæ, fures, adulteri: At hi iustè puniuntur pœna capitis, vt omnes fatentur: Ergo & illi.

6. Dices, Non est par ratio. Nam homicidæ, fures, adulteri turbant pacem politicam, & ideo puniuntur à Magistratu politico. At hæretici non turbant pacem politicam, sed tantùm Ecclesiasticam, & ideò non debent puniri à Magistratu politico, pœna corporali, sed tantùm ab Ecclesiastico, pœna spirituali. Respondeo. Hæretici turbant vtramque pacem. Primò, quidem, ac per se, pacem Ecclesiæ, quæ consistit in vnitate fidei, Ephes. 4. 5. *Vnus Dominus, vna fides, vnum baptisma.* Deinde consequenter, pacem Reipublicæ, quæ sine vnitate fidei conseruari non potest. Vbi enim est publica animorum dissensio, (quam introducunt hæretici) ibi pax publica esse non potest. Hoc testatur Christus, cum ait: *Omne regnum in se diuisum desolabitur.* Testantur exempla hæreticorum. Quas turbas toto Oriente excitarunt Ariani? Quas in Græcia Macedoniani? Quas in Africa Donatistæ & Circumcelliones? (de quibus August. epist. 68. ad Ianuarium Donatistam.) Quas in Imperio Romano Iconomachi & Albigenses? Hussitæ in Bohemia? Caluinistæ in Anglia, Gallia, Belgia, Polonia? Lutherani in Germania, tempore belli rusticorum? Tædet ac pudet referre: tam notæ, tam prodigiosæ sunt.

7. Et quid mirum? Nulla vnquam familia fuit, in qua dissentiens religio pacem non turbarit. Exemplo sit discordia inter Isaac & Ismaëlem in familia Abrahæ: inter Iacob & Laban in Mesopotamia: inter Mosen & vxorem Sephoram, dum proficiscerentur in Ægyptum; quomodo ergo in toto regno, prouincia, ciuitate, pax & concordia sperari potest, vbi religionis ac fidei summa est discordia? Vidit hoc olim Iulianus Apostata, qui cum Christianorum Ecclesiam turbare ac pessundare vellet, libertatem ac varietatem doctrinarum introduxit. Refert Ammianus, & ex illo Lipsius in libro contra Dialogistam de vna religione.

8. Hæc omnia cõfirmari possunt ex natura hæreseos. Nam vbi hæresis, ibi superbia: vbi superbia, ibi discordia. Hinc infero: Cum hæretici superbi sint, sanè si à nobis dissident in Sacramentorum administratione; si Templa & Monasteria nostra euertunt, si altaria & imagines destruunt, si Episcopis & Clero illudunt; si ritus & cæremonias contemnunt; si sacrificia, ieiunia, & dies festos execrantur: quomodo in rebus politicis concordiam & pacem nobiscum seruare possunt? Id præter consuetudinem & ingenium illorum est. Qui olim coniunctiores, quàm Iudæi & Israëlitæ? At postquam altare contra altare, templum contra templum erectum est; mox inexpiabili dissidio dissecti & dissociati sunt.

9. Nunc repeto argumentum, quod posui, sub hac forma. Hæretici magis perturbant pacem Christianam, quàm homicidæ, fures, adulteri: At hi iustè puniuntur pœna capitis: Ergo multo magis illi. Major probata est: quia pax Christiana est duplex: Vna Ecclesiastica, quæ consistit in vnitate fidei & Sacramentorum: Altera politica, quæ consistit in externa iustitia & tranquillitate. Vtramq; turbant hæretici; alteram tantùm homicidæ, fures, adulteri: Ergo illi perniciosiores sunt quam hi. Videamus nunc, quid contra doctrinam possit obiici.

10. Primò obiicitur illud Isaiæ 11. 9. *Non occident in vniuerso monte sancto meo*, id est in Ecclesia. Vbi Propheta prædicit, doctrinam Euangelij propagandam in Ecclesia sine cæde & sanguine. Respondeo. Sensus Prophetæ pendet ex præcedentibus verbis, quæ sic habent: *Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascendet.* Loquitur de venturo Christo. Quid autem futurum sit tempore Christi, sic explicat: *Habitabit lupus cum agno, & pardus cum hœdo accubabit; Vitulus & leo, & ouis simul morabuntur, & puer paruulus minabit eos.* Et paulo post: *Non nocebunt, & non occident in vniuerso monte sancto meo; quia repleta est terra scientia Domini, sicut aquæ maris operientis.* Vbi per animalia metaphoricè intelligit homines, quorum alij gentiles, alij Iudæi sunt, alij feroces, alij mansueti. Est ergo hic sensus: Gentiles, qui nunc barbari ac feroces sunt, instar luporum, pardorum, ac leonum: veniente Christo, deponent feritatem suam, & cum mansuetis amplectentur eandem Christi Fidem, ac in eadem Christi Ecclesia sub iisdem legibus ac institutis habitabunt. Neque tunc amplius ex gentili feritate & barbarie persequentur veros Dei cultores, sicut nunc faciunt: sed erit vna omnium Fides, vnus Baptismus, vnus animus. Quod etiam factum est, iuxta illud Act. 4. 32. *Multitudinis autem credentium erat cor vnum, & anima vna.*

11. Hæc prædictio non obstat quominus Christiani non quidem ex feritate & barbarie, sed ex zelo Christi, & studio conseruandæ vnitatis Fidei, possint coërcere, & si opus sit, interficere hæreticos, quando pacis ac veritatis turbatores sunt. Alioqui etiam obstaret quominus possint coërcere & interficere homicidas, fures, adulteros, qui & ipsi tranquillitatem reipub. perturbant.

12. Secundò, obiicitur parabola zizaniorum, Matth. 13. 29. vbi serui quærebant ex patre-familias, an deberent colligere zizania ex medio tritici? Et respondit illis: *Non, ne forte colligentes zizania eradicetis simul cum eis & triticum. Sinite vtraque crescere vsque ad messem, & in tempore messis dicam messoribus, Colligite primum zizania*, &c. Vbi per zizania intelliguntur hæretici: per triticum, Catholici: per messem, dies Iudicij, per messores, Angeli. Vult ergo Christus per hanc parabolam significare, hæreticos non esse eradicandos, sed simul cum Catholicis in eodem agro, id est, in eadem Ecclesia relinquendos vsque ad diem Iudicij. Respondeo. Per zizania intelliguntur omnes mali, siue sint hæretici, siue fures, siue adulteri, siue perjuri: per triticum, omnes boni. Est ergo hic sensus: An Prælati Ecclesiæ debeant omnes malos separare à bonis? Respondet Christus, id faciendum non esse, quãdiu certò ac legitimè non constat quinam sint boni, qui mali, sicut sæpè non constat. Nam alioqui periculum esset ne Prælati, qui putarent se solos malos separare à bonis, separarent aliquando etiam bonos, & relinquerent malos. Et hoc significant illa verba: *Ne forte eradicetis simul & triticum.* Quo etiam sensu dicit Apostolus, 1. Corinth. 4. 5. *Nolite ante tempus iudicare, quo adusque veniat Dominus, qui & illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium.* Si autem, quod sæpè fit, certò ac legitimè constet hos vel illos esse fures, aut adulteros, aut homicidas, aut pertinaces hæreticos, tunc possunt separari à bonis, nec periculum est ne cum iis etiam boni eradicentur. Et hoc sensu idem Apostolus dicit. 1. Cor. 5. 13. *Auferte malum ex vobismetipsis.* Et 2. Thessal. 3. 14. *Quod si quis non obedit verbo nostro per epistolam, hunc notate, & ne commisceamini cum illo, vt confundatur.* Hæc

responsio sumpta est ex Augustino lib.3. contra epist. Parmeniani, cap. 2. post medium, & ex D. Thom. quæst. 10. art. 8. ad 1.

13. Sed instant Lutherani, per zizania solos hæreticos, & non alios malefactores intelligendos esse. Primò, quia ita sentiunt Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Theophylactus, & Euthymius. Secundò, quia ex textu id conuincitur. Nam Christus opponit inter se hæc duo, *bonum semen* & *zizania*. At per bonum semen, quotiescunque illius mentionem facit, semper intelligit veram doctrinam fidei cum suis professoribus. Ergo ex opposito, per zizania intelligit falsam doctrinam fidei cum suis professoribus, id est, hæresim & hæreticos. Respondeo. Per zizania, vt dixi, debent intelligi omnes mali, & per bonum semen, omnes boni. Et sic explicat ipsemet Christus, cùm ait: *Bonum semen, hi sunt filij regni: zizania autem filij sunt nequam*, id est, filij diaboli, qui nequam est. Vbi illa particula *filij regni*, nullum bonum excludit: Nec illa, *filij, Nequam*, vllum malum excludit. Quod manifestè confirmatur ex verbis sequentibus: *Mittet Filius hominis Angelos suos, & colligent de regno suo omnia scandala, & eos qui faciunt iniquitatem, & mittent eos in caminum ignis.* Quod non potest intelligi de solis hæreticis, sed de omnibus peccatoribus qui damnandi sunt.

14. Nec obstant Patres in contrarium citati. Nam illi non negant (quod Lutherani negant) per zizania intelligi omnes malos: sed quia inter omnes malos præcipui sunt hæretici, ideo potius hæreticorum mentionem faciunt. Alioqui, quod præter hæreticos intelligant etiam alios malefactores, patet ex ipso Augustino, serm. 39. de Sanctis, (qui est sermo 2. in die commemorationis animarum) vbi explicans parabolam zizaniorum, sic habet: *zizania peccatores*, nempe, sunt: Et serm. 233. de tempore, cap. 2. *Dicam, fratres mei, quod sentio. Inter vos segetes Dei, mixta sunt zizania, id est, amatores mundi, amatores pecuniæ, amatores deliciarum, consultores nugarum.* Vnde lib. 2. Retract. c. 28. corrigit quod alibi dixerat, per zizania intelligi omnes hæreses, quasi excluderet alia peccata. Verba eius sunt hæc: *Illud etiam quod dixi* (*ad multitudinem zizaniorum, vbi intelliguntur omnes hæreses*) *minus habet vnam necessariam coniunctionem. Dicendum enim fuit: Vbi intelliguntur & omnes hæreses. Aut, Vbi intelliguntur etiam omnes hæreses.*

15. Sed esto: Per zizania intelligantur soli hæretici. Nihil contra nos est. Nam illi quamdiu occulti sunt, & sine periculo Catholicorum colligi & eradicari non possunt, omnino eradicari non debent. Quando autem manifesti sunt, & apertè turbant pacem & vnitatem Ecclesiæ, quis neget potius tollendos esse, quàm vt alios peruertant, & Ecclesiæ concordiam conuellant? *Auferte malum ex vobis*, inquit Apostolus. Quod quidem Prælati Ecclesiæ faciunt per excommunicationem: Principes autem sæculares per pœnam capitis: *Non enim sine causa portant gladium*, vt loquitur idem Apost. Rom. 13. 4.

16. Tertiò, obiicitur illud Lucæ 9. 54. *Domine, vis dicimus vt ignis descendat de cælo, & consumat illos? Et conuersus increpauit eos, dicens: Nescitis cuius spiritus estis. Filius hominis non venit animas perdere, sed saluare.* Vbi Christus reprehendit Apostolos, qui ad exemplum Heliæ, volebant Samaritanos igne consumere, eo quod non reciperent Christum. q: d. Alius fuit spiritus legalis, qui consistebat in seueritate: alius est spiritus Euangelicus, qui consistit in mansuetudine. Hunc debetis imitari, non illum. Heliæ licuit, igne de cælo misso, consumere aduersarios: vobis non licet. Vos alium spiritum debetis habere, quàm ille habuit. Respondeo Christus non loquitur generatim de spiritu Euangelico, quasi is excludat omnem seueritatem: sed loquitur speciatim de eo spiritu, quo ipse volebat Euangelium primò insinuare, quod antea erat incognitum. Non volebat id facere per externam violentiam, sicut tyranni solent occupare noua regna; sed per mansuetudinem, doctrinam, & miracula, sicut prædictum erat ab Isaia, c. 35. 5. & c. 61. 1.

17. Hinc non sequitur Euangelium, postquam semel insinuatum & promulgatum est, non posse aut debere spiritu seueritatis defendi & conseruari. Potest, & debet. Ipsimet Apostoli non semel hoc spiritu seueritatis vsi sunt. Petrus quidem, quando Ananiam & Sapphiram occidit (Act. 5. 4.) Paulus verò, quando Corinthium tradidit Satanæ in interitum carnis, vt spiritus saluus fieret. (1. Cor. 5. 5.) Et quando Elymam Magum excæcauit, eo quod vias Domini peruertere non desisteret. (Act. 13. 11.) Et quando scripsit: *Quid vultis? In virga veniam ad vos, an in spiritu mansuetudinis*: (1. Corinth. 4. 21.) Imò Christus ipse, quando flagello eiecit ementes & vendentes de templo. (Lucæ 19. 45.)

18. Quartò, obiiciunt illud Apostoli ad Titum 3. 10. *Hæreticum hominem post vnam & secundam correptionem deuita, sciens quia subuersus est.* Vbi notanter dixit, *deuita*, non autem, *occide*. Respondeo. Verum est, quia non scribebat Principi politico, qui gladio corporali: sed Episcopo, qui gladio spirituali, id est, excommunicatione debebat vti. Hoc enim significat illud verbum, *Deuita*, Græcè est, παραιτοῦ, id est, reiice, auersare. Potuisset nihilominus Titus Episcopus hæreticum pertinacem, & à se excommunicatum, tradere Principi sæculari, vt ab eo interficeretur. Id tamen factum non est, quia tunc temporis nulli erant Principes Christiani, quibus hoc tutò committi potuisset: sed tantùm Ethnici, vt paulo post dicturi sumus.

19. Quintò, obiicitur illud Matth. 26. 52. *Conuerte gladium tuum in locum suum. Omnes enim qui acceperint gladium, gladio peribunt.* Et illud 2. Cor. 10. 4. *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo.* Respondeo. Hæc duo testimonia explicantur cap. 25. de bello, quæst. 3.

20. Sextò obiicitur: Fides debet esse libera: Ergo nullus ad eam cogendus est. Respondeo. Fides duplici sensu potest dici libera. Primò quoad internum assensum, seu actum credendi. Sic semper libera est, vt explicaui cap. 8. q. 5. Secundò, quoad externam professionem Fidei. Sic libera est respectu infidelium, qui nunquam per Baptismum susceperunt Fidem. Illi enim ad Fidem cogi non possunt (suprà, cap. 13. quæst. 4.) At non est libera, respectu hæreticorum, qui illam semel in Baptismo susceperunt, & susceptam deseruerunt. Nam hi cogi possunt. (Diuus Thomas q. 10. art. 8.) Simile fuit in veteri Testamento: Nemo Gentilium poterat cogi ad Iudaismum ante circumcisionem. At si semel circumcisi essent, poterant cogi ad obseruantiam legis Mosaicæ, vt testatur Apostolus ad Galatas, 5. 3. *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est vniuersæ legis faciendæ.*

21. Septimò, obiicitur: In primitiua Ecclesia hæretici non puniebantur pœna temporali. Respondeo. Ratio puniendi hæreticos mutata est pro necessitate temporis. Et quidem in primitiua Ecclesia non puniebantur pœna temporali: vel quia Ecclesia non poterat id facere propter potentiam infidelium, & paucitatem Christianorum: vel certè quia iudicabat non expedire propter scandala, quæ tunc facilè potuissent oriri. Postea paulatim puniti sunt, nunc exilio, *L. Ariani.* C. de Hæreticis; nunc mulcta pecuniaria, *L. Cuncti hæretici*, ibidem, nunc amissione omnium bonorum, *L. Manichæi*, donec tandem, propter nimiam ipsorum

insolentiam, & pœnarum istarum contemptum, perueniretur ad pœnam capitis, quam Valentinianus & Marcianus decreuerunt, L. *Quicunque*, eodem codice. Vide Augustinum epist. 50. ad Bonifacium, paulo ante medium, vbi eandem obiectionem proponit & soluit.

QVÆSTIO VII.

An liceat disputare cum Hæreticis de Fide?

1. Certum est aliquando licere, aliquando non licere. Non licet in his casibus. 1. quando Catholicus, qui disputat cum hæreticis de fide, non habet rectam intentionem. 2. quando in iure non censetur idoneus vel sufficiens ad disputandum. 3. quando est periculum ex parte auditorum, qui disputationi intersunt. 4. quando hæreticus, cum quo disputatur, est pertinax, & aliunde nulla vtilitas ex disputatione sperari potest. Hæc breuiter explicanda sunt.

2. Prima Conclusio. Catholicus peccat disputando cum hæreticis, quando non habet bonam intentionem, id est, quando disputat *tanquam de fide dubitans, & veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumētis experiri intendens*, vt loquitur D. Tho. q. 10. art. 7. Ratio est, quia qui sic disputat, est dubius in sua fide, & conjicit se in periculum deficiendi à fide. Ergo sine dubio peccat. Hoc intellige de eo, cui fides Christiana sufficienter proposita est, ita vt teneatur credere. Nam si esset Gentilis aut Iudæus, cui fides nondum sufficienter esset proposita, & solùm eo fine disputaret, vt possit inuenire veritatem, non peccaret disputando. Ita Bannes q. 10. art. 7. in commentario. Valentia q. 10. assert. 1. Sanchius lib. 2. moral. cap. 6. num. 1.

3. Secvnda Conclusio. Catholicus peccat disputando cum hæreticis, si ipse est laïcus, quia sub pœna excommunicationis interdicta est laïco huiusmodi disputatio, vt patet ex cap. *Quicunque*, De Hæreticis in 6. vbi Alexander Papa sic statuit: *Inhibemus quoque, ne cuiquam laicæ personæ liceat publicè vel priuatim de fide Catholica disputare. Qui verò contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur.* Ratio inhibitionis est, quia laïci, vt plurimū, sunt indocti, ac proinde in iure presumuntur tanquā minus idonei & sufficientes ad disputandum de mysteriis Fidei. Vide authores citatos.

4. Dices: Aliquando contingit aliquem laicum non minùs esse doctum quàm Clericum vel religiosum: Ergo illi saltem non est inhibita disputatio de Fide. Hoc aliqui concedunt, quia inhibitio solum facta est ex ea præsumptione, quod laici soleant esse indocti. Ergo si contingat aliquem esse doctum, non comprehenditur sub illa inhibitione. Ita Bannes loco citato. Et confirmat exemplo Alberti Pyghij Comitis, & Henrici octaui Regis Angliæ, qui fuerunt laici, & tamen cum Lutheranis disputarunt de Fide.

5. Alij contra sentiunt, omnes omnino laicos comprehendi illa inhibitione, quia leges quæ feruntur pro communitate, non solent spectare quid aliquando fieri possit in hoc vel illo casu particulari, sed quid fiat vt plurimùm. At laici, vt plurimum, sunt indocti, licet aliquando contingat hunc vel illum esse doctum: Ergo omnes tenentur legem inhibitionis seruare. Ita Nauarrus & alij citati à Sanchio, n. 5. Quæ sententia probabilior est.

6. Dices 2. Hinc sequitur, omnes laicos, quantumuis doctos, qui in Germania disputant cum hæreticis de Fide, non solùm peccare, sed etiam excommunicatos esse, quod est absurdum, & contra communem hominum opinionem. Respondeo. Id non sequitur, quia in Germania, & aliis quibusdam locis, vbi Catholici & hæretici permixti sunt, non est in vsu supradicta inhibitio, sed per contrariam consuetudinem abrogata, ac proinde non obligat. Ita Valentia ibidem, assertione secunda. Deinde potest contingere casus magnæ alicuius necessitatis aut vtilitatis, in quo non habeat locum illa inhibitio: vt si esset aliquis hæreticus, qui peruerteret fideles, & nullus Ecclesiasticus vel Religiosus adesset, qui posset illi resistere. Tunc enim laico, si alioqui sufficienter esset doctus, id liceret, & ex obligatione charitatis incumberet. Ita Valentia, & Sanchius.

7. Dices 3. Si laicus, quia indoctus est, peccat disputando de Fide, etiam Clericus peccabit, si indoctus sit: Et sic erit par vtriusque ratio. Respondeo. Clericus non peccat contra illam inhibitionem Alexandri Papæ, quia illa comprehendit solos laicos: sed tamen peccat contra ius naturale, quia exponit se periculo erroris. Hinc sequitur, tam laicum quam Clericum indoctum peccare: sed laicum contra legem naturalem & Ecclesiasticam, Clericum contra alteram tantum. Deinde, laicum ex ea parte excommunicari, non autem Clericum. Quamuis hæc excommunicatio non est latæ sententiæ, sed ferendæ. Vel, quod idem est, non incurritur ipso facto, sed est commonitoria. Quod rectè colligunt authores ex ipso loquendi modo, quo Pontifex vsus est. Non enim dixit: *Excommunicationis laqueo innodatur*, sed, *innodetur*.

8. Dices 4. Etiam Clericis prohibita est publica disputatio de Fide, vt patet ex Lege, *Nemo Clericus*. C. De summa Trinitate: Ergo & illi peccant non tantum contra legem naturalem, sed etiam contra ciuilem. Respondeo. Lex ciuilis, quæ disponit de rebus spiritualibus non obligat Clericos, nisi iure canonico confirmetur. Ita Azor lib. 8. moral. c. 16. q. 2. & Sanchius loco citato, n. 8.

9. Tertia Conclusio. Catholici peccant disputando cum hæreticis de Fide, quando disputant coram simplicioribus: Ita D. Thomas quæst. 10. art. 7. Ratio est, quia est periculum, ne simpliciores ex tali disputatione peruertantur. Nam facilius percipiunt plausibilia hæreticorum argumenta, quàm subtiles ac solidas Catholicorum solutiones: Et ideò incipiunt dubitare, aut vacillare in Fide.

10. Excipiuntur tamen duo casus, in quibus licita est huiusmodi disputatio. Prior est, quando Catholicus, qui disputat cum hæreticis, est vir non solum doctus, sed etiam clarus & perspicuus, qui possit se accommodare ad captum singulorum: & ita res suas explicare, vt omnes, quantumuis rudes & indocti, facilè eas percipiant. Posterior, quando simpliciores ab hæreticis sollicitantur ad defectionem. Tunc enim tenentur viri docti, coram simplicioribus, opponere se hæreticis, & veram Fidem disputandò defendere. Ita D. Thom. ibidem.

11. Qvarta Conclusio. Catholici peccant disputando de Fide cum hæreticis pertinacibus, præsertim si aliundè non appareat vlla vtilitas. Nam quando hæretici sunt pertinaces, tunc nec facilè conuertuntur, nec tam pugnant firmitate argumentorum, quam contentione vocis, & acerbitate verborum ex qua potius pacis perturbatio, quàm vnio & concordia sperari potest. Vide D. Thomam ibidem ad 1.

12. Ex dictis colligitur, quando licitum & honestum sit disputare cum hæreticis, nempè quando viri docti, quibus id concessum est, disputant contra hæreticos ad confutandos eorum errores, idque coram prudentibus auditoribus, qui vim argumentorum & responsionum vtriusque partis rectè percipiunt, & de tota re æstimare possunt. Aut certè quando disputant coram simplicioribus, qui ab hæreticis sollicitantur ad defectionem, vt huic periculo occurratur.

QVÆSTIO VIII.

An liceat libros Hæreticorum legere?

1. Constat non solùm licere aliquando legere, sed etiam necessarium esse, præsertim quando errores hæreticorum refutandi sunt, qui aliunde quàm ex eorum libris integrè ac certò cognosci non possunt. Vnde in Concilio Carthaginensi 4. c.16. admonentur Episcopi, vt pro necessitate & tempore legant huiusmodi libros. Et Eusebius lib.7. hist. c. 6. refert, Dionysium Alexandrinum ad eosdem legendos diuina visione fuisse adductum.

2. Quæstio est, quando non liceat, vel in quibus casibus, & quo iure prohibita sit lectio librorum hæreticorum. Et quidem certum est iure naturali ac diuino, in vno casu prohibitam esse, nempè, quando esset periculum defectionis à Fide. De iure humano dicendum est per sequentes conclusiones.

3. PRIMA CONCLVSIO. Lectio librorum hæreticorum prohibita est iure humano, diuersis locis ac temporibus. Et hæc prohibitio duplex est: Vna specialis, qua certi tantum libri: altera generalis, qua omnes prohibentur. Quæri solet, quando primùm cœperit hæc generalis prohibitio. Alphonsus à Castro lib. 2. de iusta hæreticorum punitione, c. 17. putat cœpisse sub Iulio 3. Pontifice. Et rectè: Nam si spectemus leges ciuiles, quæ antea latæ sunt, in illis certorum tantum hæreticorum libri prohibentur, vt Arij, aut Eunomij, aut Porphyrij, aut Eutychianistarum, & Apollinaristarum, aut Nestorij, Seueri, Manichæorum, Origenis & similium. Similiter, si spectemus decreta Ecclesiastica, ea vel profecta sunt à Conciliis Prouincialibus, vel à Generalibus, vel à summis Pontificibus. Decreta primi generis nō obligant omnes Christianos. Reliqua non prohibent omnes libros hæreticos, sed tantum certos. v.g. Synodus septima prohibet, tantùm libros Iconoclastarum: Concilium Constantiense, libros Wiclefi: Gelasius Pontifex, eos tantùm, quos in suo decreto nominat: Leo decimus & Paulus tertius, libros tātùm Lutheranos. Primus ergo fuit Iulius tertius, qui tulit generalem legem, qua sine vllo discrimine omnibus prohibetur lectio quorumcunque librorum hæreticorum, idque sub pœna temporali & spirituali, quæ in hæreticos constituta est. Post Iulium idem fecerunt Paulus quartus, Pius quartus, & cæteri subsequentes Pontifices in Bulla Cœnæ Domini.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Generalis prohibitio librorum hæreticorum, hoc tempore, duplex est. Vna continetur in Bulla Cœnæ Domini, cum adiuncta excommunicatione, reseruata Pontifici: Altera in Indice librorum prohibitorum, cum adiuncta excommunicatione, non reseruata Pontifici. Hinc sequitur primò, legentem libros hæreticorum sine facultate, incurrere in duplicem excommunicationem, alteram bullæ, alteram Indicis: & ab vna posse absolui à proprio Confessario; ab altera, nonnisi à Pontifice, aut habente priuilegium à Pontifice. Secundò sequitur, posse aliquem incidere in excommunicationem Indicis, ita vt non incidat in excommunicationem Bullæ, si nimirum legat libros qui prohibiti sunt in Indice, non tamen prohibiti sunt in Bulla: cuiusmodi sunt illi qui continent aliquos errores, tametsi non hæreticos, aut errorum suspicionem, vt notat Toletus in explicatione Bullæ.

5. Quæres 1. An Catholici in Germaniā incurrant in vtramq; excommunicationem quando legunt libros hæreticorum, animo refutandi? Resp. Hæc quæstio non pendet ex eo, an Catholici legant eiusmodi libros animo refutandi, vel non refutandi: sed ex eo, an Bulla Cœnæ Domini, & Index librorum prohibitorum obliget Catholicos in Germania. Vnde hæc duplex regula seruanda est. Vna, vbicunque Bulla & Index obligant, ibi Catholici incurrunt vtramque excommunicationem, si legant libros hæreticos sine speciali facultate. Altera; vbicunque lex vel constitutio Pontificis vsu recepta est, ibi obligat, vbi recepta non est; non obligat, vt suppono ex Tractatu de legibus, c.6. q.8. & ex Nauarro in Manuali, c. 23. n. 41. Dicitur autem vsu recepta, quando à maiori parte communitatis recipitur & obseruatur. Hinc sequitur, si Bulla Cœnæ Domini, vel Index librorum prohibitorum in Germania receptus non est, Catholicos in Germania non excommunicari, qui legunt libros hæreticorum, tametsi peccent mortaliter, si eos legant cum periculo erroris aut deceptionis, quod frequenter fit.

6. Est tamen discrimen inter excommunicationem Bullæ & Indicis, non solùm quod altera sit reseruata Pontifici, altera non sit: sed etiam quòd excommunicatio Bullæ non sit à iure, sed ab homine, vt docent Dominicus Sotus in quartò, dist. 22. q. 2. art. 3. Nauarrus in Manuali, cap. 27. n. 54. & Toletus in explicatione eiusdem Bullæ. Ratio est, quia excommunicationes à iure non renouantur: At excommunicatio Bullæ renouatur singulis annis, sicut & ipsa Bulla. Hinc infert Toletus eos non excommunicari vi Bullæ, qui vacante sede legunt libros hæreticos.

7. Quæres 2. An incurrat excommunicationem, qui paucos versiculos legit in libro hæretico? Respōdeo, Hîc illa regula seruanda est, excommunicationem non incurri, nisi propter peccatum mortale. Prius ergo videndum est an peccet mortaliter, qui cōtra præceptum Ecclesiæ legit paucos versiculos in libro hæretico. Videtur autem esse eadem ratio in hoc peccato, quæ est in furto, & aliis similibus. At in his potest aliquis dupliciter excusari à mortali. Primò, propter paruitatem materiæ, quo pacto furtum vnius oboli est tantum veniale. Secundò, propter indeliberationem actus: vt si aliquis ex subita passione alterum percutiat, sine præuia deliberatione. Idem ergo dicendum est in proposito. Nam si quis paucos tantùm versiculos legat, aut sine deliberatione, & quasi imprudenter incidat in librum hæreticum, non peccabit mortaliter, ac proinde nō excommunicabitur. Nam quidquid excusat à peccato mortali, hoc etiam excusat ab annexa excommunicatione.

Dices: Vnde cognosci potest quàm multi aut pauci versiculi efficiant peccatum mortale aut veniale? Resp. Sicut in furto hoc æstimari debet à notabili damno, quod infertur proximo: ita in hac materia æstimandum est à notabili periculo, cui se exponit is, qui legit librum hæreticū. Hoc autem periculum non est æquale in omnibus legētibus, quia alij facilius decipiuntur quàm alij. Sicut etiam non est æquale damnum pauperis & diuitis, si quis vtrique auferat vnum coronatum. Omnes ergo circunstantiæ spectari debent, & sic prudenter de tota re iudicandum.

8. Quæres 3. An hæc prohibitio librorum hæreticorum sit iusta & legitima? Respondeo affirmatiuè. Et probatur ex perpetuo vsu Ecclesiæ. Nam tempore Apostolorum multi curiosi & vani libri cōbusti sunt coram omnibus, vt habetur Act. 19. 19. Et Constantinus Imperator ex decreto Concilij Niceni. iussit libros Arij comburi, pœna capitis in eos cōstituta, qui illos occultarent. Item mandato Theodosij & Valentiniani, combusti sunt libri Nestorij, in Concilio Ephesino damnati, teste Liberato in Breuiario, c. 10. quod etiam refertur in L. *Damnato*, C. de Hæreticis & Manichæis. Similiter Valentinianus & Martianus iusserunt comburi libros Eutychetis, damnatos in

Concilio Chalcedonensi, vt patet ex L. *Quicunque*, C. eodem titulo. Vide plura exempla apud Bellarminum, lib. 3. de Laicis, cap. 20.

9. Et ratio est, quia si iure prohibentur colloquia & sermones hæreticorum, tanquam noxij & pestilentes, multo magis ipsorum libri possunt prohiberi, quia libri plus nocent quàm sermones. Nam & diuturniores sunt, & ad plura loca, & ad plurium manus perueniunt: & magis quæ leguntur attentè, quàm quæ obiter audiuntur, in animo hærent: ac denique facilius persuadentur, cùm sint accuratius meditata & composita. Idque confirmat experientia, quia Ioannes Wiclefus viua voce paucissimos peruertit: docuit enim solùm in Anglia, & ibi penè nullos reliquit sui erroris hæredes. At per libros totam Bohemiam peruertit, vt videre est apud Cochlæum in historia Hussitarum.

10. Dices 1. Libri hæreticorum continent multa vera & vtilia: Ergo non debent prohiberi, quia stultum est, propter aliqua falsa & inutilia priuare se etiam veris & vtilibus. Et confirmatur 1. ex illo 1. Thess. 5. 21. *Omnia probate, quod bonum est tenete.* Deinde exemplo D. Hieronymi, & Theophili Alexandrini. Nam D. Hieron. in epist. ad Miuerium & Alexandrum, circa finem, fatetur se legisse libros hæreticorum, vt bona inde excerpat, etiam si sciat aliquos propterea de se murmurare. Similiter Theophilus cùm argueretur quod Origenem legeret, respondit se legere, vt quod bonum est, excerperet; & quod malum, respueret.

11. Respondeo. Hinc potius sequitur non debere legi hæreticorum libros, eo quod vera falsis, & bona malis permisceant. Sic enim decipiunt Lectorem. Nam si sola falsa & mala dicerent, statim ab omnibus reiicerentur: si sola vera & bona, hæretici non essent. Itaque de industria, omnia miscent, vt ex malis bona inficiant, & per bona mala sua abscondant. Vnde Hieronym. epist. 7. ad Lætam: *Venena*, inquit, *non dantur, nisi melle circumlita.* Deinde si bona & vera volumus cognoscere, facilius & securius ex Catholicorum, quàm hæreticorum libris cognoscemus, iuxta illud eiusdem Hieronymi, epist. 10. ad Furiam: *Eorum duntaxat tractatus lege, quorum fides nota est. Non necesse habes aurum in luto quærere.*

12. Illud Apostoli: *Omnia probate, quod bonum est, tenete*, significat, Omnia, quæ dubia & incerta sunt, debere examinari, non ab omnibus & singulis, sed ab iis qui possunt, & quibus ex officio incumbit. Sicut enim non est omnium: sed Medicorum explorare, qui morbi sunt contagiosi, & qui nō sint: ita non est omnium, sed paucorum examinare quid sit hæreticum, & quid non sit. Vnde Hieronym. epist. 7. ad Lætam, rectè ait: *Grandis est prudentia aurum in luto quærere.* Quando autē facto examine, quædam approbata, & quædā reiecta sunt, tunc nō opus est iterum examinare, sed standum est examini & sententiæ semel factæ. Eodem modo, quando libri hæreticorum semel ab Ecclesia examinati, & damnati sunt, tunc non debet quilibet eos iterum examinare, nisi forte ad refellendum, si hoc alicui speciatim imponeretur à Prælatis Ecclesiæ. Et huc spectat exemplum Hieronymi & Theophili, qui legerunt libros hæreticorum, vt eos refutarent.

13. Dices 2. Ecclesia tolerat libros Gentilium, Iudæorum, Turcarum, & quorundam etiam veterum hæreticorum, vt Origenis, Tertulliani, Eusebij, & Pelagij: Ergo eadem ratione potest tolerare libros aliorum hæreticorum.

Respondeo primo. Libri Gentilium ideo tolerantur, quia non nocent. Nam errores qui in ipsorum libris continentur, iam mortui & extincti sunt, nec habent vllos amplius propugnatores. Quod si inter Christianos aliqui essent, qui Gentilium dogmata propugnarent, tunc merito prohiberentur ipsorum libri, sicut factum est tempore Apostolorum, vt refert Clemens libro 1. Constitutionum Apostolicarum, cap. 6.

Respondeo secundo. Libri Turcarum & Iudæorum sunt melioris conditionis, quàm hæreticorum: quia illi sunt aperti hostes Christianorum, nec fallūt sub nomine Christiano, vt hæretici faciunt. Loquor autem de libris Turcarum & Iudæorum, qui non continent blasphemias in Christum, & qui iudicantur non esse perniciosi Christianis: alioqui etiam prohibentur in Indice à Clemente octauo edito, & nominatim Talmud Iudæorum.

Respondeo tertio. Libri Origenis, Tertulliani, Eusebij, & Pelagij ideo permittuntur, tum quia hæreses illorum sunt extinctę, tum quia illorum libri prosunt propter antiquitatem, tum denique quia non videtur hoc tempore esse vllum periculum, ne quis imbibat illorum errores, præsertim Tertulliani. Nam ipse docuit cum Montano, illicitum esse secundum matrimonium, & duas aut tres quadragesimas esse obseruandas. At nostri temporis Nouatores ne vnam quidem seruant Quadragesimam: & non solùm ad secundas, sed etiam ad tertias & quartas nuptias procedunt, vt metuendum non sit ne iterum excitent errores Tertulliani.

QVÆSTIO IX.

An Hæretici resipiscentes sint ab Ecclesia recipiendi?

1. Hæretici vel sunt relapsi in hæresim, vel non sunt. Illi dicuntur relapsi in iure canonico, qui postquam hæresim publicè coram Iudice abiurarūt, i. iureiurando damnarunt & execrati sunt, in eam iterum recurrunt. Ita Archidiaconus, Ioan. Andreas, Geminianus, & alij in cap. *Accusatus.* De Hæreticis, in 6. Vnde etiam si quis millies in hæresim, à qua per veram cordis pœnitentiam recessit, relabatur, non habetur relapsus in iure, nisi hæresim coram Iudice abiurauerit.

2. Prima Conclusio. Omnes hæretici, siue relapsi sint, siue non sint, si resipiscant, recipiuntur benignè ab Ecclesia ad Sacramentum Pœnitentiæ & Eucharistiæ, vt expressè habetur in cap. *Super eo.* De hæreticis in 6. Et ratio est, quia cum Deus paratus sit recipere omnes peccatores pœnitentiam agentes, & velit illos saluos fieri, non debet Ecclesia negare illis ea præsidia, quibus saluari possint, cuiusmodi sunt Sacramenta Pœnitentiæ & Eucharistiæ.

3. Secunda Conclusio. Hæretici relapsi, tametsi recipiantur ad Sacramenta, vt dictum est, non tamen permittuntur viuere, sed sine vlla spe veniæ & miserationis traduntur brachio sæculari, vt morte puniantur, vt habetur eodem, cap. *Super eo*; Et cap. *Ad abolendam.* Extra de hæreticis. Ratio est, quia Ecclesia non potest sperare, vt tales sint futuri constantes in fide, & ideò iudicat expedire; vt tollantur è medio, ne aliis noceant.

4. Dices, Contrarium colligitur ex L. vltima, C. de Summa Trinitate, vbi in residuo epistolæ Ioan. Papæ ad Iustinianum Imp. habentur hæc verba: *Sed quia gremium suum nunquam redeuntibus claudit Ecclesia*, &c. Respondet Glossa in cap. *Super eo*, Ecclesiam non claudere gremium redeuntibus, quia admittit omnes, qui resipiscunt, ad Sacramēta Pœnitentiæ & Eucharistiæ, licet non omnibus concedat vitam. Dices: Videtur etiam vitam omnibus concedere, vt patet ex cap. *Duo*, 23. quæst. 4. vbi leguntur hæc verba: *Persequamur in eis propriam iniquitatem: misereamur communem naturam.* q. d. In hæreticis duo spectanda sunt, nempe peccatum hæresis, & humana natura. Hæresim debemus odisse & persequi, non autem humanam

sius 2. Machab. 6. 24. *Non enim ætati nostræ dignum est fingere, vt multi adolescentes, arbitrantes Eleazarum nonaginta annorum transisse ad vitam alienigenarum: & ipsi propter meam simulationem, & propter modicum corruptibilis vitæ tempus decipiantur: & per hoc maculam meæ senectuti conquiram.*

7. De improbitate hæreticorum testatur Apostolus secundæ ad Timotheum tertio, versu secundo. *Erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, proterui, tumidi, & voluptatum amatores magis, quàm Dei: habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem eius abnegantes.* En quanta & quàm multa hæreticorum flagitia hic recensetur. An putas eos, qui huiusmodi improbitatibus pleni sunt, fidem promissam seruaturos? Non est verisimile. Vnde adiecit Paulus: *Et hos deuita.*

8. Secvnda Conclvsio. Tametsi cum hæreticis non facilè paciscendum sit vt ex dictis patet: nihilominus tamen, si cum illis pactum aut fœdus iniuisti (si quidem aliud nihil obstat, quàm hæresis) debes integrè & sincerè fidem illis seruare, non minus, quam Catholicis. Ratio est, quia obligatio pacti seu mutuæ promissionis oritur ex virtute veritatis, fidelitatis, & iustitiæ. Et quidem virtus veritatis ad hoc obligat, vt sincerè, non fictè promittas, id est, vt quod verbo promittis, etiam animo promittas, ne mendax sis. Virtus fidelitatis ad hoc obligat, vt opere præstes quod promissum est, ne perfidus sis. Virtus iustitiæ ad hoc obligat, vt alteri, cùm quo pactus es, tribuas ius suum quod illi debetur ratione pacti seu mutuæ promissionis ne iniustus seu iniuriosus sis. At hæ virtutes æque obligant, siue apud Catholicos, siue apud hæreticos verseris. Nusquam enim licet mentiri, nusquam perfidum esse: nusquam ius alterius violare, vel iniustitiam committere. Et sanè si semel concederes hæc ideò licitè fieri, quia hæretico mentiris, hæretico perfidus es, hæretico iniuriam facis; quidni consequenter concedas, licere tibi hæreticum occidere, furto res eius auferre, odio eum prosequi? Quæ omnia absurda sunt, & diuinæ legi repugnantia.

9. Hæc ratio confirmatur in hunc modum. Quæ intrinsecus, & ex natura sua sunt mala & illicita, nunquam benè & licitè fieri possunt, quocunque prætextu fiant; At mendacium, perfidia, & iniustitia, intrinsecè & ex natura sua sunt mala ac illicita: Ergo nunquàm benè & licitè fieri possunt, quocunque prætextu fiant. Ergo siue apud Catholicos, siue apud hæreticos sis mendax, perfidus, & iniustus, æquè reus es, & æquali scelere te obstringis.

10. Secundò, probatur ex Scripturis hoc modo: Quando fideles paciscuntur cum gentilibus & idololatris, debent illis seruare fidem in rebus licitis & honestis; Ergo etiam, quando paciscuntur cum hæreticis. Hi enim, in hac re non sunt deterioris conditionis, quàm illi. Antecedens probatur exemplo Iosue & aliorum Principum populi Israelitici, qui cum pactum & amicitiam iniissent cum Gabaonitis (qui erant infideles & idololatræ) tametsi ab illis decepti essent: tamen ita religiosè & sincerè fidem illis promissam seruarunt, vt non solùm vitam, de qua pacti erant, ipsis darent, sed etiam contra vicinos hostes bello tuerentur, (Iosue 9. 15.)

11. Quod autem rectè & laudabiliter id fecerint, imò facere debuerint, tribus argumentis confirmari potest. Primò, authoritate ipsius Iosue & aliorum Principum. Cùm enim plerique è populo putarent Gabaonitas iure occidi posse, nec fidem illis seruandam esse, eo quòd dolo pactum extorsissent, opposuerunt se Principes, & dixerunt: *Iurauimus eis in nomine Dei Israel, & idcirco non possumus eos contingere.* Iosue 9. 19.

12. Deinde miraculo res comprobata est. Nam Gabaonitæ, cùm propter fœdus cum Israelitis initum à vicinis Regibus bello infestarentur, iure fœderis petebant subsidium à Iosue. Nec mora. Iosue memor pacti & societatis, cum armatis viris profectus est, vt arceret hostem, & Gabaonitas defenderet. Fit prælium. Deus vt ostenderet gratam sibi esse pactorum fidem, non modo victoriam concessit Israelitis, sed etiam nouo miraculo cohibuit solem, ne occumberet, vt tanto plus tempori esset ad hostem interimendum. Sic enim legimus, Iosue 10. 13. *Stetit sol in medio cœli, & non festinauit occumbere spatio vnius diei, obediente Domino voci hominis, & pugnante pro Israel.*

13. Tertiò, sicut Deus concessit Iosue hanc victoriam propter fidem seruatam, ita propter eandem violatam grauissimè puniuit Saulem Regem & vniuersum populum. Res sic habet. Gabaonitæ pacti erant cum Iosue de vita, vt dictum est. Post centum annos & amplius, Saul Rex, nonobstante hoc pacto, multos eorum interfecit. Nec impunè. Nam vt Scriptura loquitur, 2. Reg. 21. 1. *Facta est fames in diebus Dauid tribus annis iugiter.* En vindictam causa sequitur. *Et consuluit Dauid Oraculum Domini. Dixitque Dominus: Propter Saul, & domum eius sanguinum, quia occidit Gabaonitas. Vocatis ergo Gabaonitis, Rex dixit ad eos: Quid faciam vobis? & quod erit vestri piaculum, vt benedicatis hæreditati Domini? Dixeruntque ei Gabaonitæ: Non est nobis super argento & auro quæstio, sed contra Saul & domum eius. Dentur nobis septem viri de filiis eius, vt crucifigamus eos Domino in turba. Et ait Rex, Ego dabo. Et dedit eos in manus Gabaonitarum, qui crucifixerunt eos in monte coram Domino. Et repropitiatus est Deus terræ post hæc* Vides quàm grauiter punitus fuerit Saul in suis posteris eo quòd fidem datam violasset.

14. Nec desunt similia exempla. Sedecias Rex fœdus percusserat cum Nabuchodonosor Rege Babylonis. Visum fuit ab eo resilire, & contra datam fidem agere: tum quod Nabuchodonosor esset gentilis & idololatra, tum quod multis annis populum Iudæorum afflixisset. Quid factum? Propter hanc perfidiam, non modò regni & oculorum amissione, sed etiam miseranda suorum clade & vrbis vastatione punitus est. (2. Paralip. 36.)

15. Simeon, & Leui filij Iacob, cum Sichemitis pacti erant de contrahendis vltrò citróque matrimoniis, hac conditione, vt Sichemitæ omnes circumciderentur. Factum est. Omnes circumcisi sunt. Quid vero illi? Contra pacta conuenta circumcisos occiderunt. Quo prætextu? quòd stuprum à Sichemitis patratum vlcisci vellent. (Gen. 34.) Sed quia perfidia intercessit, meritò à parente audierunt, *Simeon & Leui fratres, vasa iniquitatis bellantia. In consilium eorum non veniat anima mea, & in cœtu illorum non sit gloria mea, quia in furore suo occiderunt virum, & in voluntate sua suffoderunt murum. Maledictus furor eorum* (Gen. 49.)

16. Hæc ex sacris historiis petita. Ex prophanis hoc accipe. Vladislaus Poloniæ & Hungariæ Rex, magnis contra Turcarum Imperatorem Amuratem potitus victoriis, cum è bello in patriam rediret, inducias cum hoste pactus est, & iuramento confirmauit. Non multo post, cùm iterum ad bellum redintegrandum sollicitaretur à nonnullis Principibus Christianis, cœpit perplexus esse, quid potissimum faceret. Hinc incitabat illum gloria recentis victoriæ, & multorum cohortatio, illinc auocabant induciæ cum hoste pactæ. Vicit tandem altera pars. Igitur contra datam fidem, bello Amuratem inuadit. Vtrinque pugnatum acriter. In progressu cum premi se, & constringi videret

cus excommunicatus retinet ius suum, quod accepit in contractu tecum inito, proculdubio te in conscientia manere obligatum ad præstandum id, quod illi iure debetur.

10. Si autem contraxisti cum illis, eo tempore cum iam essent nominatim excommunicati, peccasti quidem contrahendo, quia fecisti contra apertam prohibitionem Ecclesiæ, communicando cum excommunicatis, contractus tamen validus est, si aliunde non sit defectus; ac proinde teneris seruare fidem. Ita colligitur ex cap. *Fœlicis*, §. verum, de pœnis in 6. Et probatur inductione. Nam matrimonium cum excommunicato contractum validum est, cap. *Significasti*, de eo qui duxit. Item, valida est professio in Religione ab excommunicato facta, cap. *Cum illorum*, de sententia excommunicationis, vt ibi notat Abbas. Similiter valida est donatio ab excommunicato facta cap. *Inter dilectos*, de donationibus. Idem ergo de aliis contractibus, nisi aliunde quid obstet, censendum est.

11. Sed occurrunt hîc duæ obiectiones. Vna est, quod non liceat agere cum eo, qui nominatim excommunicatus est, ac proinde non teneamur seruare illi fidem, præsertim si non possimus nisi cum illo agendo. Altera est, quod hæretici per excommunicationem videantur priuari dominio ac iure rerum temporalium, vt colligitur ex cap. *Cum secundum leges*, de hæreticis in 6. vbi bona hæreticorum dicuntur ipso iure confiscata. Si ita est, ergo quicquid illis promittimus, aut quocunque modo cum illis contrahimus, non habent vllum ius petendi aut exigendi: Ergo non tenemur illis quicquam præstare.

12. Quod ad priorem obiectionem attinet, plerique Doctores in eo consentiunt, quod si legitimè contraxeris cum aliquo nominatim excommunicato, tenearis fidem seruare, nec possis tibi retinere, quod illi ex contractu debetur. Nulla enim lege id permissum est. At discrepant in eo, an debeas ipsi, dum manet excommunicatus, fidem & debitum persoluere, an potius expectare, dum soluatur ab excommunicatione: de hac re disputat Franciscus Suarez d. 15. sect. 8. Hæc tamen dissensio parum facit ad nostrum institutum: tum quia satis nobis est ostendere, seruandam esse fidem hæreticis, etiam nominatim excommunicatis, quocunque modo, aut tempore id fieri debeat, tum quia in Germania, & vicinis prouinciis, vix vnquam solent esse nominatim excommunicati, ac proinde decisio huius quæstionis parum est nobis vtilis.

13. Altera obiectio est maioris momenti. In ea petitur, an excommunicatio priuet hæreticos omni dominio ac iure temporali? Dixi paulo ante, non priuare: Et ita res habet. Quod obiicitur ex iure canonico, hæreticorum bona ipso iure confiscata esse, verum quidem est, sed non vi excommunicationis. Vt hoc melius intelligatur, repeto quod capite præcedente dictum est, varias pœnas in hæreticos constitutas esse. Prima est excommunicatio. Secunda, priuatio dominij seu iurisdictionis in subditos. Tertia, priuatio dominij in bona temporalia. Quarta, exilium. Quinta, mors. Et hæ pœnæ per distinctas leges constitutæ sunt. Hinc sequitur hæreticos ex eo præcisè quod excommunicati sunt, non priuari dominio & iurisdictione, cum hæc priuatio sit distincta pœna ab excommunicatione, & per distinctam legem irrogata.

14. Manet tamen difficultas, an vi huius pœnæ possis fidem hæretico promissam non seruare. Hoc enim vrgeri potest ex obiectione posita. Nam si hæreticus caret omni iure & dominio rerum temporalium (ex quocunque capite id fiat) non habet ius à te quicquam exigendi, ac proinde licet ratione promissi aut pacti aliquid exigat, non teneberis dare. Respondeo. Duo hîc statuenda sunt quæ rem totam expediant. Vnum est, leges canonicas & ciuiles, quibus hæ pœnæ in hæreticos constitutæ sunt, esse merè pœnales. Alterum, leges pœnales non obligare ad executionem pœnæ ante sententiam Iudicis. (D. Thom. in 2. 2. q. 62. art. 3. ad 3.)

15. Hinc sequuntur tria corollaria, de quibus capite præcedente dictum est. 1. Licet hæretici, per leges pœnales, priuentur dominio bonorum temporalium, non tamen tenentur ante sententiam Iudicis, spoliare se illis, aut fisco offerre. 2. Nec etiam tenentur post sententiam, quia executio pœnæ non spectat ad ipsos, sed ad ministros Iudicis, vel fisci. 3. Quamdiu legitimè executio facta non est, habent ius vtendi & fruendi suis bonis.

16. Ex his facilè colligis, si hæretico ex fide promissionis aut pacti aliquid debeas, an tenearis præstare, necne. Ante sententiam Iudicis, & executionem pœnæ, teneris illis præstare: post sententiam, Iudici vel fisco, si fueris requisitus. Id tamen rarò accidit, præsertim in Germania & vicinis prouinciis. Non enim est in vsu, vt bona hæreticorum rapiantur à fisco, nisi aliquid interueniat.

QVÆSTIO III.

An in contractu Matrimonij seruanda sit fides Hæreticis?

1. Matrimonium includit duo, nempe contractum ciuilem, & rationem Sacramenti. Vnde est hic peculiaris difficultas propter Sacramentum. Catholici duo docent. Primò, tametsi non facilè contrahenda sint matrimonia cum hæreticis: si tamen contrahantur, valida esse. Secundò, in iis seruandam esse fidem coniugalem. Vtrumque explicandum est.

2. Prima Conclusio. Si Catholici contrahant matrimonia cum hæreticis, & nihil aliud obstet quàm hæresis, validus est contractus. Ita Diuus Thomas in 4. dist. 39. quæst. 1. art. 1. ad 5. Nauarrus cap. 22. num. 49. Valentia disp. 10. quæst. 5. part. 3. & alij passim. Ratio est, quia hæresis non numeratur inter impedimenta, quæ dirimunt matrimonium: Ergo non obstat, quominus matrimonium sit validum, si aliundè non sit defectus. Antecedens patet, quia licet inter eiusmodi impedimenta numeretur *cultus disparitas*, hoc tamen intelligitur, de disparitate cultus, quæ est inter fidelem & infidelem non baptizatum: non autem de illa, quæ est inter Catholicum & hæreticam baptizatam, vt est communis Doctorum sententia, & in praxi ita seruatur. Ratio discriminis est, quia per baptismum, qui est quasi ianua reliquorum Sacramentorum, tribuitur ius percipiendi reliqua Sacramenta: Ergo qui baptismum susceperunt, habent hoc ius; alij non habent. Matrimonium autem Christianorum est Sacramentum nouæ legis.

3. Obiicij potest canon 72. sextæ Synodi, qui sic habet: *Non licere virum Orthodoxum cum muliere hæretica, nec Orthodoxam cum viro hæretico copulari; sed si quid eiusmodi ab vllo ex omnibus factum apparuerit: irritas nuptias existimari, & nefarium coniugium dissolui.* Hic planè decernitur, irritum esse matrimonium cum hæreticis contractum. Respondeo. Canones illius Concilij non habent authoritatem, vt ostendit Bellarminus libro secundo de Romano Pontifice, capite 28. & libro primo de Conciliis, capite 7. & multi alij. Vnde Beda libro de sex ætatibus, in Iustiniano, canones illos vocat; *Synodum erraticam*, & ait à Sergio Pontifice fuisse improbatos.

4. ALTERA CONCLVSIO. In tali contractu, cum validus & legitimus sit, sine dubio, alter alteri fidem seruare debet in iis, quæ ad honestum vsum matrimonij pertinent. Si enim hoc fit in omni alio contractu legitimo ac valido, multo magis in matrimoniali, qui omnino indissolubilis est. Hinc illud Matthæi vigesimo nono, versu 5. *Propter hoc dimittet homo patrem & matrem, & adhærebit vxori suæ, & erunt duo in carne vna.* Et paulo post; *Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet.* Et Lucæ 26. vers. 28. *Omnis, qui dimittit vxorem suam, & alteram ducit, mœchatur: & qui dimissam à viro ducit, mœchatur.* Et primæ Corinth. 7. versu 10. *Iis autem, qui matrimonio iuncti sunt, præcipio non ego, sed Dominus, vxorem à viro non discedere: quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. Et vir vxorem non dimittat.*

5. Hoc generatim de fide coniugali. Speciatim vero tradunt Theologi tria potissimum ad illam spectare. Primum est, vt neuter viuente altero, cum alia persona copuletur. Nam vinculum matrimonij indissolubile est, nec aliter, quàm per mortem alterius dissoluitur. Huc pertinent testimonia citata, & illud Roman. 7. versu 2. *Quæ sub viro est mulier, viuente viro alligata est legi: Si autem mortuus fuerit vir, soluta est à lege viri. Igitur viuente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro.* Alterum est, vt alter alteri debitum reddat. 1. Cor. 7. 3. *Vxori vir debitum reddat: similiter autem & vxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir. Similiter autem & vir, sui corporis potestatem non habet, sed mulier. Nolite fraudare inuicem, nisi forte ex consensu ad tempus, vt vacetis orationi.* Tertium est, vt alter cum altero cohabitet, & simul familiam administrent, ita tamen vt mulier subdita sit viro, quia, vt monet Apostolus. 1. Corinth. 11. 3. *Caput mulieris est vir.* Et 1. Timoth. 2. 12. *Docere autem mulierem non permitto, neque dominari in virum.*

6. In his tribus consistit fides coniugalis. Et quidem quod ad primum attinet, ita fides seruanda est, vt nunquam liceat viro Catholico, viuente vxore etiam hæretica, aliam ducere. Hoc optimè probant loca Scripturæ allegata. Quod verò attinet ad thorum & cohabitationem, potest aliquando propter legitimas causas fieri diuortium, manente tamen vinculo coniugali, vt definitum est in Conc. Tridentino sess. 24. can. 8. Theologi assignant, tres causas. Prima, est, si, vterque coniux ex mutuo consensu voueat perpetuam continentiam, & ad religionem transeat. Matt. 15. 24. *Omnis qui reliquerit domum, aut vxorem propter nomen meum, centuplum accipiet, & vitam æternam possidebit:* Secunda potest esse crimen alterius coniugis, vt adulterium, de quo Matth. 5. 33. *Omnis qui dimiserit vxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœchari.* Vel nimia sæuitia, ex qua periculum vitæ esset; vel instigatio ad peccandum. Matth. 18. 8. *Si manus tua, vel pes tuus scandalizat te, abscinde eum, & proiice abs te.* Vel aliquid simile. Tertia causa potest esse lepra, vel quicunque alius morbus horribilis & contagiosus. Vide Bellarminum de Matrimonio, cap. 14. Valentiam de eadem materia, quæst. 4. p. 2. & alios passim.

7. Hinc infero, si Catholicus accipiat vxorem hæreticam, & illa patiatur virum Catholico ritu viuere, filios educare, familiam administrare, nec vllo flagitio aut morbo impediat vitam coniugalem: debere virum in omnibus illi fidem seruare, non minus, quã si Catholica esset. Contrà verò, si vel adultera sit, vel ad hæresim pelliciat, vel liberos in hæresi instituat; posse à se eam dimittere, manente nihilominus vinculo coniugali. Sed, quid si vir promiserit à principio se fore contentum, vt liberi ab vxore hæretica instruantur? Turpis promissio est, & per se irrita, seruari non debet.

QVÆSTIO IV.

An in negotio libertatis Religionis seruanda sit hæreticis fides?

1. Libertas Religionis potest 2. modis venire in pactum. Primò, vt in aliquo Regno, Prouincia, aut ciuitate, concedatur omnibus libertas sentiendi & sequendi quod quisque vult, ita vt cuilibet liberum sit, vel Catholicum esse, vel Lutheranum, vel Caluinistam, vel Anabaptistam. Secundò, vt solis hæreticis permittatur libertas exercendi suam religionem inter Catholicos. Nunc quæstio est, an si Princeps, vel Magistratus Catholicus de alterutra libertate paciscatur cum hæreticis, debeat seruare fidem, necne?

2. De hac re ita statuendum est. 1. Libertatem Religionis omnino esse illicitam, & diuino præcepto repugnantem. 2. Reipublicæ esse perniciosam. 3. Non debere præcipi, approbari, aut introduci ab vllo Principe aut Magistratu, sed potius omnibus modis, si commodè fieri potest, impediri & profligari. 4. Si autem commodè impediri non possit, nisi cum maiori damno aut malo Reipub. aliquo tempore tolerari posse. 5. Et si hoc modo toleretur, & in pactum deducatur, fidem seruandam esse. Hæc Catholicorum sententia est, quæ paucis conclusionibus erit explicanda.

3. PRIMA CONCLVSIO. Libertas fidei ac Religionis planè illicita est, & Christianæ doctrinæ contraria. Hoc patet ex decursu totius noui Testamenti. Sanè, in Euangelio multa sunt, ex quibus constat, Christum vnam fidem mandasse, variam ac multiplicem prohibuisse. Primò, voluit vnam tantum esse Ecclesiam, vnum ouile, vnum baptismum. Hæc autem sinè vnitate fidei consistere non possunt. Secundò, voluit discipulos suos attendere à falsis Prophetis: at in multiplici religione necesse est, alios esse veros, alios falsos Prophetas: Ergo si hi excludendi sunt, fides vna retinenda est; varia explodenda. Tertiò, voluit Ecclesiam suam esse perpetuam, cui omnes inferorum potestates resistere non possint: at perpetua esse non potest, si vna omnium fides non sit, quod ipse testatur Lucæ 11. 17. *Omne regnum in seipsum diuisum desolabitur.*

4. Apostolus disertis verbis id confirmat. Rom. 16. 17. *Rogo autem vos fratres, vt obseruetis eos, qui dissensiones & offendicula præter doctrinam, quam vos didicistis, faciunt: & declinate ab illis.* Galat. 1. 8. *Licet nos, aut Angelus de cælo euangelizet vobis, præter quam quod euangelizauimus vobis, anathema sit.* 1. Cor. 1. 10. *Obsecro vos fratres, vt id ipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata.* 1. Cor. 14. 33. *Non enim est dissensionis Deus, sed pacis,* Ephes. 4. *Vnus Dominus, vna fides, vnum baptisma.* Hebr. 13. 9. *Doctrinis variis & peregrinis nolite abduci.* Vides quam serio, quam solicitè & grauiter hortetur Apostolus, vt vnitatem fidei retineamus; Quod non faceret, si libertas indulgeri posset.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc ipsa libertas, de qua agimus, Reipub. noxia & periculosa est, non modo quoad salutem animarum, (de qua re dubitari non potest) sed etiam quoad pacem & tranquillitatem politicam, quæ sine vnitate fidei conseruari nequit. Hoc testatur Christus, cum ait: *Omne regnum in se diuisum desolabitur.* Hoc testantur omnes authores sacri & prophani, Christiani & Gentiles. Inter cæteros præclarè tractat hoc argumentum Iustus Lipsius in

lib. contra Dialogistam de vna Religione. Vide, quæ dicta sunt capite præcedenti, quæst. 6.

6. Tertia Conclusio. Libertas Religionis non debet præcipi, approbari, aut introduci ab vllo Principe, aut Magistratu Catholico: sed omnibus modis, quantum commodè fieri potest, impediri & profligari. Primò, quia contraria est diuino præcepto. Secundò, quia turbat pacem & tranquillitatem Reipub. Vtrumque patet ex dictis. Hinc in Ecclesiâ toties coacta Concilia, vt vnitas fidei seruaretur; libertas & varietas impediretur. Hinc optimorum Imperatorum seuerissimæ illæ leges; L. *Nullus*. C. de summa Trinitate & fide Catholica; *Nullus hæreticis ministeriorum locus, nulla ad exercendam animi obstinationem clementiæ pateat occasio. Sciant omnes, etiamsi quid speciali quolibet rescripto per fraudem elicito ab huiusmodi hominum genere impetratum sit, non valere. Arceantur cunctorum hæreticorum ab illicitis congregationibus turbæ: vnius & summi Dei nomen vbique celebretur. Nicænæ fidei dudum à maioribus traditæ, & diuinæ religionis testimonio atque assertione firmatæ obseruantia semper mansura teneat.* Et infrà: *Si quid eruptio factiosa tentauerit, ab ipsis etiam vrbium mœnibus exterminato furore, propelli iubemus, vt cunctis Orthodoxis Episcopis, qui Nicænam fidem tenent, Catholicæ Ecclesiæ toto orbe reddantur*, Et L. *Cuncti*, C. de hæreticis & Manichæis: *Cuncti hæretici procul dubio nouerint, omnia loca sibi adimenda esse*, &c. Vide plures leges ibidem.

7. Nec dissimilia Imperatorum facta. Constantinus Magnus damnatum Arium vnà cum Eusebio & Theognide in exilium misit, & omnibus exilium minatus est, qui Nicæno Concilio non acquiescerent. Iouinianus à militibus Imperator postulatus, tum demum oblatum imperium se suscepturum affirmabat; vbi omnes qui ipsi atque Imperio Romano militarent, vnius Christianæ fidei professores se esse velle testarentur; ratus nimirum, quod res est, cùm diuersa Religione Imperij vires satis firmas esse non posse. Omitto Theodosios, Martianum, Iustinianum, Aurelianum, Gratianum, Iustinum, Carolum Magnum, alios similes, quorum historiæ notæ sunt. Consulat Baronium, & alios, qui volet.

8. Venio ad Episcopos. Hîc primus occurrit D. Ambrosius, acerrimus vnitatis fidei defensor & antistes. Mandabat illi Imperator Valentinianus, à Iustina matre, fœmina Ariana, persuasus, vt templum permitteret Arianis, asserens, tunc pacem & tranquillitatem fore in Imperio, si illis etiam, qui diuersæ sunt Religionis; certus locus, in quo habeant exercitia, concedatur. Quid porro Ambrosius? Audi quid ipse de se scribat in Epist. 33. ad Marcellinam sororem. *Postridie*, inquit, *quam accepi tuas litteras, quibus significaueras, quod te exagitarent somnia tua; moles inquietudinum grauium cœpit moueri. Nec iam Porciana, hoc est, extramurana basilica petebatur, sed basilica noua, hoc est, intramurana, quæ maior est. Conuenerunt me primò Principes virtutum viri, Comites Consistoriani, vt & basilicam traderem, & procurarem ne quid populus turbarum moueret. Respondi, quod erat ordinis, templum Dei tradi à Sacerdote non posse.* Et infrà: *Conuenior ipse, à Comitibus & Tribunis, vt basilicæ fieret matura traditio dicentibus Imperatorem iure suo vti, eo quod in potestate eius essent omnia. Respondi, si à me peteret, quod meum esset, id est, fundum meum, argentum meum, me non refragaturum: verùm ea, quæ diuina, Imperatoriæ potestati non esse subiecta.* Et iterum: *Mandatur denique, Trade basilicam. Respondeo. Nec mihi fas est tradere, nec tibi accipere, Imperator expedit. Domum priuati nullo potes iure temerare, domum Dei existimas auferendam? Allegatur, Imperatori licere omnia, ipsius esse vniuersa. Respondeo:* Noli te grauare, *Imperator, vt putes te in ea, quæ diuina sunt, imperiale aliquod ius habere.* Noli te extollere: *sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Scriptum est, Quæ Dei, Deo; quæ Cæsaris, Cæsari. Ad imperatorem palatia pertinent, ad Sacerdotem Ecclesiæ. Publicorum tibi mœnium ius commissum est, non sacrorum. Iterum dicitur mandasse: Debeo & ego vnam basilicam habere. Respondi:* Non *tibi licet illam habere. Quid tibi cum adultera? Adultera est enim, quæ non est legitimo Christi coniugio copulata.* Et in fine Epistolæ. *Denique etiam speciali expressione Galligonus præpositus cubiculi, mandare mihi ausus est. Me viuo, tu contemnis Valentinianum? Caput tibi tollo. Respondi: Deus permittat tibi, vt impleas quod minaris. Ego enim patiar, quod Episcopi, tu facies, quod spadones.* Hactenus ex Ambrosio.

9. Idem animus fuit Ioanni Chrysostomo aduersus Gainam Ducem, hominem Arianum. Rem gestam scribit Theodoretus libro 5. cap. 33. his verbis: *Gainas quidam, Scytha genere, animo barbaro, insolentia planè tyrannica, per id temporis Dux fuit. Quem quidem non solum alij omnes, sed etiam Imperator ipse magnopere extimuit. Iste labe aspersus Ariana, postulabat ab Imperatore vnum ex sacris templis sibi dari: Imperator autem respondit, se de ea re capturum consilium, & vnum ei curaturum promittit. Itaque diuino illo Ioanne accersito, ei postulatum Gainæ exponit. Commemorat eius potentiam: moliri tyrannidem indicat. Orat, vt templo donato, furentem eius animum placet. Cui nobilis ille vir: Ne, inquit, istud tibi pollicere, neque sanctum dari canibus mandes. Nam nunquam equidem patiar, vt qui Deum verum sanctè & augustè laudibus & hymnis celebrant, expellantur è sacro templo, idemque tribuatur his, qui contra eum loquuntur blasphemias. Atque ne barbarum illum omnino metuas, Imperator, sed me & illum in vnum locum conuoca, tuque silentio, vtriusque nostrum sermoni ausculta. Ego certè me hominis linguam refrenaturum spero, persuasurumque, ne postulet, quod ei concedi non debeat. Quibus auditis, Imperator vehementer lætatur, & postridie eius diei vtrumque accersit. Gainas quidem promissum exposcit, magnus autem Ioannes respondet ex aduerso: Non licere Imperatori, qui pietatem colere instituat, aliquid contra res sacras temere moliri. Cui quidem dicenti, Templum sibi dari oportere, respondet Ioannes, Templum sacrum apertum esse, neminemque eum prohibere, quo minus in eo, si libeat, Deo preces fundat, Tum Gainas: At ego, inquit, alterius sectæ sum, & cum hominibus eius sectæ vnum sanctum templum habere postulo. Atqui istud quidem non immerito postulo, quippe qui multa bellica certamina pro Romanis confecerim. At præmia, inquit Ioannes, tibi propterea tributa, labores tuos longè superant. Nam Dux es, honore consulari donatus. Quin etiam debes tecum considerare, quis fueris olim, & quis iam sis: quæ etiam præterita tua inopia, & in qua iam abundantia vitam degas: quibus quoque vestibus prius indutus esses, quàm Istrum traieceris, & quibus iam opertus. Complectere igitur animo, quam pauci sint labores, & quam ampla præmia: atque noli erga eos, qui tibi honorem hunc detulerunt, ingratus esse. Hac ratione habita, Ioannes celebris totius orbis terrarum Doctor os obturauit Gainæ, atque adeo obmutescere coegit. Temporis autem internallo interiecto, Gainas tyrannidem, quam molitus fuerat, manifestè patefecit: atque collecto in Thracia exercitu, prædas agere & multa loca vastare cœpit. Quibus rebus cognitis, omnes, tum Magistratus, tum subiecti, metu exhorrescere. Atque nemo erat, qui vel cum eo in acie confligere animum induxerit; vel legationem apud eum obire se tutò posse existimarit. Nam barbarum eius & crudelem animum, quisque suspectum habuit. Tum ab aliis timidis cunctis adhuc fortissimum virum deuentum est, qui nihil moratus, neque prioris refragationis, neque natæ ex illa discordiæ memoriam, animo promptè hanc legationem in Thraciam obiit. Qua re indicata Gainæ, recordatus ille, qua libertate quondam pietatem defendisset, occurrit Ioanni, longo sanè itinere, & manum ipsius applicuit oculis suis. Qui etiam li-*

beros suos sanctis illius genibus admonuit. Ita solet virtus percellere, & pudore suffundere etiam immitissimos. Hæc ex Theodoreto Cyrensi Episcopo de constantia Chrysostomi in propugnanda vnitate fidei ac religionis.

Quid dicam de Leone Papa, qui epistola 76. obiurgat Anatholium Episcopum Constantinopolitanum, quod Catholicis permixtos sinat viuere eos, qui aliam quàm vnam Catholicam profitentur Religionem? Quid de D. Augustino, qui epistola 29. Olympium Comitem exhortatur, vt Imperatoris leges in Donatistas hæreticos constitutas euulget, non aliam ob causam, quàm quod putaret, cum vna fide Catholica, diuersas sectas sociari non posse, nec debere? Longum esset recensere alios, qui dissidia doctrinarum ab Ecclesia Christi seuerissimè proscripserunt.

10. QVARTA CONCLVSIO. Tametsi Princeps aut Magistratus Catholicus omnibus modis impedire debeat libertatem Religionis, vt dictum est, si tamen id facere non possit sine grauiori incommodo boni publici, potest eam tolerare, tanquam minus malum, ad euitandum maius, quod alioqui sequeretur. Hæc conclusio fundatur in illo communi axiomate, *Ex duobus malis minus est eligendum*, scilicet, si vtrumque euitare non possum. Et ratio est, quia in tali casu, illud minus malum non eligitur præcisè, vt malum quoddam est, sed vt medium vtile ad euitandum maius malum, ac proinde eligitur sub ratione boni vtilis. Ita sentiunt grauissimi authores, D. Thom. in 2.2.q.10.art.11. vbi ex hoc principio probat, ritus gentilium & hæreticorum tolerari posse, ad maius malum euitandum. Caietanus ibidem. Gregorius de Valentia tomo 3. d. 1. qu. 10. p. 7. Molina tract. 2. de iure & iustitia, d. 335. & alij plures. Consentit D. Aug. l. 2. de ordine, c. 4. cùm ait: *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaueris omnia libidinibus.* Multa in eandem sententiam scribit D. Greg. apud Gratianum, distinct. 13. cap. Nerui.

11. QVINTA CONCLVSIO. Si Princeps vel Magistratus Catholicus, paciscatur cum hæreticis de toleranda libertate Religionis, quam sine maiori detrimento impedire non potest, sine dubio fides seruanda est. Probatur ex dictis. Nam fides seruari debet in omni pacto licito & honesto: atqui licitum & honestum est, tolerare libertatem religionis, ad maius malum euitandum, & de ea toleranda licitè & honestè pacisci potest Princeps Catholicus: Ergo si paciscitur, fidem seruare debet.

QVÆSTIO V.

An in bello seruanda sit hæreticis Fides?

1. EX duplici capite fieri potest, vt Catholicus princeps gerat bellum cum hæreticis. Primò, propter Religionem. Secundò, propter aliam causam ciuilem. Si de Religione agitur; iam dictum est quousque liceat pacisci de libertate Religionis. Si causa ciuilis est, varia spectari possunt in hæreticis, contra quos bellum geritur, 1. quod hæretici sint. 2. quod excommunicati. 3. quod hostes. 4. quod iniustam causam foueant. Et quidem si præcisè spectetur hæresis vel excommunicatio, ex dictis palam est quid fieri debeat. Hæc enim non obstant, quominus fides seruanda sit. De reliquis duobus manet quæstio. Res ita habet.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si in hæreticis, contra quos bellum geritur, nihil aliud spectes, quam quod hostes sint: omnino fides illis seruanda est in promissis & pactis, quæ aliàs licita & honesta sunt. Ita docet D. Thom. in 2. 2. q. 40. art. 3. & sumitur ex Diuo August. cap. Noli, 23. q. 1. vbi ait: *Fides quando promittitur, etiam hosti seruanda est, contra quem bellum geritur.* Et ex Ambrosio 1. Officiorum. c. 29. *Quanta autē iustitia sit, ex hoc intelligi potest, quod nec locis, nec temporibus excipitur, quæ etiam hostibus reseruatur: vt si constitutus sit cum hoste aut locus aut dies prælij, aduersus iustitiam putetur, aut loco præuenire, aut tempore,* Et paulo post: *Liquet igitur etiam in bello fidem & iustitiam seruari oportere, nec vllum decorum esse posse, si violetur fides.*

3. Et ratio est, quia ad seruandam fidem obligamur ex virtute veritatis, fidelitatis, iustitiæ, & religionis. Hæc autem obligatio non tollitur per hoc præcisè, quod illi, quibus promissio facta est, sint hostes & aduersarij. Imo Christus expresè mandat, vt non solùm amicos, sed etiam inimicos diligamus Matth. 5. 44. *Ego autem dico vobis, Diligite inimicos vestros, vt sitis filij Patris vestri, qui in cœlis est, qui facit Solem suum oriri super bonos & malos.* Sanè si charitas obligat nos, etiam respectu hostium, & inimicorum, cur non similiter veritas, fides, iustitia, religio? Et si culpabile est odisse hostem, cur non etiam fidem illi violare.

4. Est tamen communis exceptio ab hac regula. Non enim tenemur tunc hosti fidem seruare, quando eam ipse nobis non seruat, iuxta regulam iuris in 6. *Frustra sibi fidem quis postulat ab eo seruari, cui fidem à se præstitam seruare recusat.* Eodem spectat illud vulgare, *Frangenti fidem, fides frangatur eidem.* Vnde, si induciæ ad tempus essent constitutæ, & hostis eas non seruaret, neque nos seruare eas teneremur, etiam si iuramento essent confirmatæ. Nam pactum semper habet tacitam illam conditionem, *Modò tu illi stes, Modò tu vicissim omnia serues.*

5. SECVNDA CONCLVSIO. Si in hæreticis, contra quos bellum geritur, hoc solùm spectes, quod iniustam causam foueant, idem de illis iudicandum est, quod de Catholicis iniustam causam fouentibus. Nam in hac re par vtrorumque conditio est. Vnde hæ duæ regulæ generales seruari debent. Prior, Tametsi hostis, quisquis ille sit, foueat iniustam causam, si tamen cum illo liberè pactus es, in re aliàs licita & honesta, ita vt nulla vis, metus, aut dolus ex parte illius interuenerit, teneris illi seruare fidem. Altera, si autem vi, metu, aut dolo ad paciscendum te induxerit, poteris pactum rescindere, iuxta illud: *Quæ vi vel metu fiunt, debent in irritum reuocari.* (cap. 2. De his, quæ vi.)

6. Obiici potest exemplum Iosuë, qui quamuis dolo inductus esset ad paciscendum à Gabaonitis, putauit tamen fidem seruandam esse, neque pactum rescindendum. Respondeo. Iosuë voluit præstare fidem, non præcisè vi pacti, sed vi iuramenti, quo pactum confirmauerat, vt habetur Iosuë. 9. 19. *Iurauimus eis in nomine Domini Dei Israël, & idcirco non possumus eos contingere.*

QVÆSTIO VI.

An in saluo conductu seruanda sit hæreticis Fides?

1. PEr saluum conductum intelligitur publica fides & securitas eundi ad certum locum, & redeundi, vt patet ex Bartolo l. *vtimur.* ff. de sepulchro violato, & l. *Relegati*, ff. de pœnis, & l. *Proximum*, ff. ad l. Iuliam Maiestatis.

2. Potest autem duobus modis concedi. Primò, iure communi, vt quando datur alicui securitas contra vim iniustam, salua semper iustitia. Secundò, iure speciali, cum derogatione iuris communis, vt quando datur securitas contra omnem vim, siue iustam, siue iniustam, præsertim in illa causa, de qua agitur.

3. De

3. De priori saluo conductu, qui datur iure communi, agit Mynsingerus in obseruationibus iudicij Imperialis Cameræ, obseruatione 82. vbi sic habet: *Quando datur alicui securitas, vel saluus conductus, tunc intelligitur solùm de violentia, quæ de facto contra ius infertur. Et ideo meo tempore, cuidam qui habebat saluum conductum, capto propter delictum & maleficium, & supplicanti in Camera pro mandato de relaxando, & citatione ad videndum, &c. petiti processus à Dominis assessoribus sunt denegati.* Eodem modo loquitur de saluo conductu Euerardus Speckhan Iuris Professor Helmestadij, centuria 1. quæstionum iuris, quæstione prima §. decimo octauo, vbi citat plures authores in eandem sententiam. Et formula, qua vtuntur Saxones ex Carolina constitutione, est eiusmodi: *Damus tibi fidem publicam causam dicendi in iudicio, contra vim, non tamen contra iuris executionem.* Ita refert Petrus Bremus in libro de securitatis promissionibus & fide publica; & Ioannes Molanus libro 2. de fide hæreticis seruanda, cap. 3. Eandem formulam secuti sunt Patres Concilij Constantiensis, sessione sexta. *Ad quod à violentiis, iustitia semper salua, omnem saluum conductum nostrum quantum in nobis est, & fides exigit orthodoxa, præsentium tenore offerimus.*

4. De posteriori saluo conductu, qui datur cum derogatione iuris communis, agunt Patres Concilij Tridentini post. sess. 15. vbi dicunt, se omnibus Germanis, Catholicis & hæreticis, *largiri publicam fidem & plenissimam securitatem veniendi Tridentum, ibidem manendi, standi, morandi, disputandi*, &c. *Illo etiam addito, vt Religionis prætextu, aut dictorum circa ea commissorum aut committendorum minimè puniantur.* Et in hac parte dicũt, se derogare Concilio Constantiensi, quòd tam plenam securitatem non concesserat, sed cum illa communi clausula: *Iustitia semper salua.*

5. His positis, quæstio est, an quando Catholicus Princeps, siue sæcularis sit, siue Ecclesiasticus, concedit hæreticis saluum conductum liberè veniendi & redeundi (siue id faciat iure communi, siue speciali) debeat illis seruare fidem, nec-ne? Affirmant vno consensu omnes Catholici. Et ratio sumi potest ex dictis. Nam si neque excommunicatio, vel publica inimicitia obstare potest, quo minus fides seruari debeat in pactis licitis & honestis: non video cur in saluo conductu seruanda non sit. Sanè Carolus Quintus Imperator, cùm Martino Luthero Wormatiam eunti saluum conductum promisisset, nihil contra datam fidem agi passus est. Quinimo rogatus à quodam Principe, cur homini hæretico fidem non violaret; respondisse fertur: *Fidem rerum promissarum, etiam si toto orbe exularet, tamen apud Imperatorem consistere oportere.* Præclara vox & digna Catholico Imperatore. Vide Molanum lib. 1. cap. 2.

6. Hic valde miror Aduersarios, qui etsi hæc audiunt à nobis, passim tamen clamant nos contrarium docere. Obiiciunt exemplum Ioannis Hussij, & Hieronymi Pragensis, quos aiunt, accepto saluo conductu, nihilominus contra datam fidem combustos esse in Concilio Constantiensi. Addunt, Patres illius Concilij disertis verbis definiuisse, non esse hæreticis seruandam fidem. Denique hanc causam obtendunt, cur ipsi ad Concilium Tridentinum, etsi oblato saluo conductu venire recusarint. Quid agamus cum his hominibus? Similes sunt, vt dixi, Pharisæis, qui tametsi ex Christo audiuissent, *Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari, & quæ sunt Dei Deo*, tamen ausi sunt illi obiicere palam coram Pilato, *Hunc inuenimus subuertentem gentem nostram, & prohibentem tributa dari Cæsari.* Planè sic agunt nobiscum aduersarij. Priuatim, publicè, verbo, calamo docemus & protestamur, fidem seruandam esse hæreticis, & tamen in contrariam sententiam, vel inuitos trahere nos volunt.

7. Sed videamus quid adferant. Aiunt Ioanni Hussio fidem violatam esse. Nego. A quo violata est? An à Patribus Concilij Constantiensis? At Patres fidem illi non dederunt. An ab Imperatore Sigismundo? Is dedit quidem, sed non violauit. Imò, nec Patres. Hoc variis argumentis probauerunt alij. Ego hoc duplici contentus sum. *Alterum est.* Qui dat saluum conductum iure communi, nihil aliud dat, quam securitatem contra violentiam iniustam, salua semper iustitia, & iuris executione, vt suprà ex Iureconsultorum sententia probatum est: Atqui Imperator dedit Ioanni Hussio saluum conductum iure communi: Ergo nihil aliud dedit, quàm securitatem contra violentiam iniustam. Hanc autem præstitit, quia nihil iniustè passus est Ioannes Hussius. Ergo fidem illi seruauit. Imò, combustus est, inquiunt. Fateor combustum esse, sed non iniustè. Primò, quia Imperator, cùm daret illi saluum conductum, sub pœna capitis prohibuit illi fugam: At Hussius contra hanc prohibitionem fuga elapsus est: Iustè igitur puniri potuit. Secundò, quia retractus à fuga, noluit hæresim abiurare. At leges Imperatoriæ pœnam capitis decernunt in hæreticos pertinaces, L. *Quicumque*, cap. de hæreticis. Nulla ergo iniustitia intercessit.

8. Quid hîc dicent aduersarij pro suo Hussio? Sanè, si illum tueri velint, alterutrum negent necesse est, aut clam fugisse illum, aut in hæresi fuisse pertinacem. At neutrum negare possunt. De fuga testantur omnes probi authores. Nauclerus generat. 48. Cocleus libro 2. historiæ Hussitarum, & alij. Elegantissimè Campianus in rationibus, quas obtulit Academicis Angliæ, rat. 4. vbi sic habet: *Sed nec in Hussium tamen animaduersum fuisset, nisi homo perfidiosus & pestilẽs, retractus ex fuga, quam ei Sigism. Imper. periculo capitis interdixerat, violatis etiam conditionibus quas scripto pepigerat cum Cæsare, vim omnem illius diplomatis eneruasset.* Et quamuis Wittaberus Caluinista, qui aduersus Campianum scripsit, dicat illum mentiri de fuga Hussij (non enim aliud occurrebat, quod diceret) alij tamen Caluinistæ ingenuè fatentur, quod res est; præsertim Laurentius Humfredus, Theologus Oxoniensis, qui ingenti volumine eundem Campianum aggressus est. Is, inquam fatetur, Hussium Constantia clam profugisse. Sed factum excusat dupliciter. Primò, videbat, inquit, Hussius se obseruari à Patribus, & suspectum haberi: ideoque fugam arripuit. Secundò, fugerunt eodem tempore tres Pontifices. Ioannes, Benedictus, & Eugenius. Non ergo culpandus Hussius. Verum, neutra excusatio sufficit. Non prior, quia Patres meritò obseruabant illum, quem sciebant palam professum esse hæresim in Bohemia, ne forte & Constantiæ virus suum prosemiṅaret. An ideo contra datam fidem fugiendum erat? Nec posterior, quia culpa vnius non potest patrocinari culpæ alterius. Fugerint sanè Pontifices (de quo iam non disputo) an propterea licuit Hussio contra pacta impunè fugere? Nisi fortè, quia Iudas proditor fuit, aliis impunè liceat proditores esse. Non sic, mi homo.

9. Sat de fuga. Iam quod hæreticus fuerit Hussius, aduersarij negare non possunt. Tenuit ille, & pertinaciter defendit doctrinam Wiclefi, cuius inter cætera sunt hæc capita 1. Deus debet obedire diabolo. 2. Si Episcopus, vel Sacerdos existat in mortali peccato, non ordinat, non conficit, nec baptizat, nec consecrat. 3. Nullus est Dominus ciuilis, nullus est Prælatus, nullus Episcopus, dum est in peccato mortali. 4. Omnia de necessitate absoluta eueniunt. 5. Iu-

ramenta illicita sunt, quæ fiunt ad roborandum humanos contractus, & ciuilia commercia. 6. Contra sacram scripturam est, quod viri Ecclesiastici habeant possessiones. 7. Augustinus, Benedictus, Bernardus damnati sunt, nisi pœnituerint de hoc, quòd habuerunt possessiones, & intrarunt religiones. 8. Omnes religiones indifferenter introductæ sunt à diabolo. Ita refert Concilium Constantiense, sess. 8. Cochlæus l. 1. historiæ Hussitarum, Sanderus lib. 7. Monarchiæ, & alij. Hæc autem dogmata planè hæretica sunt, quod etiam Lutherani & Caluinistæ fateri debent. Ergo Hussius fuit hæreticus, & quidem pertinax, qui hæc eiurare noluit.

10. Hactenus de priori argumento, ex quo constat, non Imperatorem Hussio, sed Hussium Imperatori fidem violasse. Alterum est. Si Hussio fides violata esset, proculdubio, vel ipse aliquando, vel Hieronymus Pragensis, vel certè Bohemi de hac re fuissent questi: At nemo questus est vnquam. Quis ergo credat fidem illi esse violatam? Sanè Hussius cum ad mortem duceretur, multa liberrimè dixit in Ecclesiam Romanam, & ad Christum supremum iudicem appellauit, vt acta eius, quæ à diuersis scripta sunt, testantur: at de fide violata, nec verbum quidem fecisse dicitur. Similiter Hieronymus Pragensis, qui aliquot diebus post Hussium exustus est, publicè quidem testabatur, Hussium fuisse virum bonum, iustum, sanctum, & tali morte indignum: sed contra datam fidem, quid passum esse, nunquam meminit. Hac de re legi potest Epistola Poggij, quam scripsit de morte Hieronymi, cuius ipse spectator fuit. Qui sanè, vt libenter inuehitur in Clerum, non dissimulasset, si hanc notam potuisset Catholicis appingere. Denique Bohemi nobiles, qui impensè fauebant Hussio, & eius dogmata tuebantur; cùm postea ad Concilium Basileense, oblato saluo conductu, vocati essent, missa insigni legatione comparuerunt. Quis credat hoc facturos fuisse, si de fide Hussio violata, Catholicos suspectos habuissent?

11. Possum idem confirmare ex Luthero, qui particularem articulum scripsit de Ioanne Hussio, à Leone X. inter cæteros damnatum, in quo tametsi mirificè laudat Hussium à sanctitate & doctrina, nihil tamen attingit de saluo conductu violato. Ex his omnibus ita concludo; si vel Imperator Catholicus, vel Patres Concilij Constantiensis contra fidem publicam egissent, aliquis saltem ex aduersariis hoc probrum illi obiecisset: Atqui, nec Hussius, nec Hieronymus Pragensis, nec Bohemi Nobiles, nec Lutherus, qui omnes fuerunt hostes Catholicorum, quicquam illis obiecit: Ergo euidens signum est, nihil tale accidisse.

12. De Hussio satis. Venio ad Hieronymum Pragensem, de quo hæc certa sunt. 1. non accepisse saluum conductum ab Imperatore Sigismundo. Ita Cochlæus lib. 2. hist. Hussitarum, Molanus lib. 3. c. 2. & alij. 2. citatum tamen esse à Concilio Constantiensi, oblato saluo conductu, cum hac expressa clausula, *salua semper iustitia*; vt habetur in eodem Concilio, sess. 6. & passim apud alios authores. 3. citatum comparuisse, conuictum esse, hæresim abiurasse. Patet ex eodem Concilio sess. 19. vbi ponitur formula abiurationis. 4. in hæresim relapsum esse, fugisse, reductum esse, exustum esse, ibidem, sess. 21. & apud Cochlæum, Molanum, Campianum, & alios. Hinc concludo, non esse illi fidem violatam. Primò, quia datus est illi saluus conductus cum hac clausula, *Salua semper iustitia*. Secundò, quia per fugam expirauit saluus conductus. Tertiò, quia in hæresim, quam abiurauerat, relapsus est.

13. Superest postremum caput obiectionis, quo aduersarij contendunt, Patres Concilij Constantiensis definiuisse, *Non esse fidem seruandam hæreticis*. Sed apertum mendacium est. Verba Concilij, sess. 19. sunt hæc: *Præsens sancta Synodus ex quouis saluo conductu per Imperatorem, Reges, & alios sæculi Principes, hæreticis vel de hæresi diffamatis, concesso, nullum fidei Catholicæ vel iurisdictioni Ecclesiasticæ præiudicium generari, vel impedimentum præstari posse, seu debere, declarat, quominus, dicto saluo conductu non obstante, liceat Iudici competenti & Ecclesiastico, de huiusmodi personarum erroribus inquirere, & aliàs contra eos debitè procedere, eosdemque punire, quantum iustitia suadebit, si suos errores reuocare pertinaciter recusauerint, etiamsi de saluo conductu confisi, ad locum venerint iudicij, aliàs non venturi: nec sic promittentem, cùm fecerit, quod in ipso est, ex hoc aliquo remansisse obligatum.* Hæc sunt verba Concilij Constantiensis, quibus aduersarij clamant definitum esse: Non esse hæreticis seruandam fidem. Sed quis non videat eos vel errare, vel calumniari? Duo his verbis decernunt Patres Concilij: Alterum est quod sæcularis potestas nullo modo possit impedire Ecclesiasticam potestatem à suo legitimo exercitio; ac proinde, si quis sæcularis princeps det alicui hæretico saluum conductum, hoc non debeat obstare, quo minùs liceat Ecclesiastico Iudici suum officium exercere, id est, examinare reum, & secundum allegata & probata procedere. Quid culpæ in hoc decreto? Nihil vtique. Nam & iuri & rationi maximè consentaneum est: quod sic ostendo. Quando sunt duo Principes, qui habent distincta iudicia & tribunalia, quorum alterum altero maius ac superius est, tunc inferior Princeps non potest impedire superiorem in executione suæ iurisdictionis, ac proinde securitas, quam promittit alicui, non extendit se ad tribunal superioris Principis, quia *superior legibus ac pactis inferioris non ligatur*, cap. *Cùm inferior*, extra, de maiorit. & obedientia. Atqui Princeps sæcularis & princeps Ecclesiasticus habet distincta tribunalia, & Ecclesiasticum tribunal est superius, cap. *Solitæ*, titulo citato: Ergo princeps sæcularis, quando dat alicui subdito saluum conductum, non potest illum extendere ad tribunal superius, sine ipsius consensu, nec per datam à se securitatem, impedire iurisdictionem superioris principis. Quid certius? Hoc ipsum disertè docent Iure consulti. Euerardus, quem suprà citaui §. 3. de eadem re sic habet, *Iudex superior, talem fidentiam à Iudice inferiore factam, ratam habere non cogitur: tum quod Reipublicæ intersit, delicta puniri, tum etiam, quod superior legibus aut pactis inferioris non ligetur*, &c.

14. Alterum est, quòd sæcularis princeps, qui promittit alicui securitatem, cùm fecerit quod in ipso est, non maneat in aliquo obligatus. Et quis hîc dubitet? Sanè is qui promittit securitatem, non censetur maiorem promittere, quàm præstare possit: Si ergo facit quod in se est, non peccat contra fidem promissionis. Atque hæc sunt duo decreta Concilij Constantiensis, quibus nòn negat fidem hæreticis seruandam esse, vt malitiosè obiiciunt aduersarij: sed instruit principes sæculares, quid in saluis conductibus seruare debeant, & quousque extendat se illorum potestas & iurisdictio in præstanda & promittenda securitate.

CAPVT XVII.

De Spe, & vitiis illi oppositis.

Spes Christiana, de qua disputamus, sumitur quatuor modis. Primò obiectiuè, pro re, quam speramus, vt Rom. 8. 24. *Spes, quæ videtur, non est spes.* Secundò, obiectiuè pro eo, in cuius auxilio & potestate

ſperamus, vt Pſal. 21. 10. *Tu es Spes mea ab vberibus matris meæ.* Tertiò formaliter pro actu ſperādi, vt Rom. 8. 24. *Spe ſalui facti ſumus.* Quartò formaliter, pro habitu ſpei, vt 1. Cor. 13. 13. *Nunc autem manent tria hæc, Fides, Spes, Charitas.* De his omnibus ſignificationibus agendum eſt in progreſſu. Et quæritur primò, quodnam ſit primarium ſeu principale obiectum virtutis ſpei. 2. quod ſit ſecundarium. 3. an aliquis poſſit ſperare in homine: an vero in ſolo Deo ſperandum ſit. 4. qui ſint actus virtutis ſpei. 5. qualis ſit habitus ſpei. 6. in quibus hominibus ſit ſpes, id eſt, an in omnibus viatoribus? an in damnatis? an in beatis? 7. an ſpes ſit neceſſaria ad ſalutem? 8. quid ſit deſperatio. 9. quàm graue peccatum ſit deſperatio. 10. an deſperatio ſemper, & in omni caſu ſit peccatum? 11. an per actum deſperationis corrumpatur habitus ſpei? 12. quid ſit præſumptio.

QVÆSTIO I.

Quod ſit primarium obiectum Spei?

1. CONſtat principale obiectum ſpei eſſe æternam beatitudinem, quam alij vitam æternam, alij gloriam Filiorum Dei, alij aliter appellant. Nam illa eſt, quam præcipuè ſperamus ac deſideramus in hac vita, iuxta illud Matth. 6. 33. *Primùm quærite regnum Dei.* Cùm autem duplex ſit æterna beatitudo: altera obiectiua, quæ eſt ipſe Deus, cuius poſſeſſione beati efficimur: altera formalis, quæ eſt viſio Dei intuitiua, qua ipſum poſſidemus, quæſtio eſt inter Theologos, vtra illarum propriè ſit obiectum ſpei, id eſt, an ſperemus Deum ipſum immediatè, an viſionem Dei? Durandus in 3. d. 26. q. 2. docet beatitudinem formalem eſſe obiectum ſpei, ac proinde ſpem non attingere Deum immediatè, ſed viſionem Dei. Alij contrà ſentiunt, beatitudinem obiectiuam eſſe proximum & immediatum obiectum ſpei, & viſionem Dei eſſe tantùm conditionem, quæ repræſentat illud obiectum. Ita Paludanus, Gregorius, Major, & alij apud Vaſquez in 1. 2. diſp. 15. cap. 2. & 3. Vtraque ſententia probabilis eſt: ſed tertia, quæ vtramque conciliat, probabilior, vt videbimus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabile eſt, ſpem proximè & immediatè verſari circa viſionem Dei: non autem circa ipſum Deum, niſi remotè. Probatur 1. quia quidquid ſperamus per virtutem ſpei, hoc amamus amore concupiſcentiæ, vt patet ex ſequenti capite: At Deum non amamus amore concupiſcentiæ, ſed viſionem Dei. Minor patet, quia quod amamus amore concupiſcentiæ, hoc amamus propter nos: At Deum non amamus propter nos, quia hoc eſt contra ordinem charitatis, qui præſcribit vt Deus ametur propter ſeipſum. Et ratio eſt, quia finis non amatur propter media, ſed potius media propter finem: Deus autem eſt finis vltimus, ad quem omnia debent referri.

3. Secundò, quia obiectum quod ſperamus, eſt aliquod bonum futurum & arduum, vt docet D. Thomas in 1. 2. quæſt. 40. art. 1. At Deus non eſt bonum futurum, ſed viſio Dei: Neque Deus in ſe eſt aliquid arduum & difficile, ſed eius conſecutio: Ergo Deum non ſperamus, ſed viſionem Dei.

4. Tertiò, idem eſt obiectum ſpei & deſperationis, quia contraria verſantur circa idem: ſed deſperatio proximè verſatur circa viſionem Dei, & non circa Deum ipſum, quia nemo deſperat de Deo, ſed de conſecutione Dei: Ergo idem eſt de ſpe. Simile argumentum fieri poteſt de timore. Nam ſicut ſe habet timor ad malum, ita ſpes & deſiderium ad bonum: At timor non eſt proximè de Deo ſecundum ſe, cùm Deus ſecundum ſe non ſit malus: ſed de pœna à Deo infligenda, quam timemus: Ergo etiam ſpes & deſiderium non eſt proximè de Deo, ſed de viſione Dei.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Eſt etiam probabile, ſpem proximè & immediatè verſari circa ipſum Deum, tanquam circa obiectum totale; & viſionem Dei eſſe tantùm conditionem, quæ obiectum illud repræſentat; Probatur 1. quia alias ſequeretur, virtutem ſpei non eſſe Theologicam, quia non attingeret Deum immediatè, ſed tantùm mediante actu creato, quo pacto etiam religio attingit.

6. Secundò, quia proximè ſperamus mercedem, quæ nobis dabitur, iuxta illud Gen. 15. 1. *Ego merces tua magna nimis.* Hinc Hebr. 6. 19. ſpes dicitur introire *vſque ad interiora velaminis*, id eſt, ad ipſum Deum. Et Auguſtinus lib. 22. de Ciuitate Dei cap. 30. ait: *Præmium virtutis erit ipſe, qui virtutem dedit: & qui ſeipſum, quo nihil poteſt eſſe maius, promiſit.*

7. Tertiò, idem eſt obiectum ſpei, & delectationis, quæ ſuccedit ſpei, re iam obtenta: ſed obiectum delectationis eſt Deus ipſe, non autem viſio Dei. Nam voluntas nō delectatur niſi de obiecto cognito. Deus autem eſt obiectum cognitum per viſionem: ipſa verò viſio non eſt cognita per aliam viſionem, tametſi cognoſci poſſit per cognitionem reflexam, quæ tamen ad beatitudinem neceſſaria non eſt.

8. TERTIA CONCLVSIO. Probabilius eſt, ſpem verſari circa Deum & viſionem Dei, tanquam circa duas partes vnius integri obiecti, quæ conſtituunt vnum totalem finem vltimum, in quem immediatè fertur ſpes & deſiderium noſtrum. Ita Diuus Thomas in 1. 2. quæſt. 11. art. 3. ad 3. vbi expreſsè dicit, rem deſideratam, & fruitionem illius, & poſſeſſionem non eſſe duos fines, ſed vnum. Et ratio eſt, quia nemo ſperat aut deſiderat vel rem ipſam ſecundum ſe, vel poſſeſſionem ſecundum ſe, ſed vtrumque ſimul. Deſiderat enim rem poſſidere, vt patet in auaro, reſpectu pecuniæ, & in ægroto, reſpectu ſanitatis. Idem eſt de nobis, reſpectu Dei. Non enim deſideramus Deum ſecundum ſe præciſè, ſed conſpectum & fruitionem Dei. Ratio à priori eſt, quia res non deſideratur à nobis, niſi quatenus eſt nobis bona & conueniens, at non eſt nobis bona, niſi quatenus ſit noſtra per poſſeſſionem & vſum.

9. Quæres, Cum obiectum ſpei includat duas partes, vt dictum eſt, vtra illarum partium ſit principalior in ratione obiecti? Reſpondeo. Res deſiderata eſt principalior, quàm poſſeſſio: Ratio eſt, quia ſpes attingit ſuum obiectum, quatenus eſt bonum: Ergo illa eſt principalior pars obiecti, quæ eſt per ſe bona, & illa minus principalis, quæ participat bonitatem ab altera. At res deſiderata, nempè Deus, eſt per ſe bona, & poſſeſſio illius participat bonitatem à re poſſeſſa: Ergo res deſiderata eſt principalior in ratione obiecti.

10. Dices: Aliud eſt, rem in ſe eſſe bonam, aliud eſſe bonam deſideranti aut habenti. Deus in ſe quidem bonus eſt, ſed non eſt nobis bonus, niſi per poſſeſſionem ſeu fruitionem: Ergo poſſeſſio eſt principalior pars obiecti. Reſpondeo: Non ſequitur, quia licet Deus non ſit nobis bonus, niſi per poſſeſſionem, tamen bonitas illius immediatè nos mouet ad actum amoris, ſpei ac deſiderij. Immediatè, inquam, in ratione boni. Et hoc ſenſu, Deus eſt principalior pars obiecti.

11. Ad argumenta primæ concluſionis ſic reſpondeo. Ad 1. amor concupiſcentiæ non conſiſtit in eo, quòd amemus Deum propter nos, tanquam propter finem, quia ille amor eſſet peruerſus & inordinatus: ſed

FFF ij

quod amemus Deus nobis, id est, in nostrum commodum & vtilitatem, quod rectè fieri potest. Vide infrà quæst. 4. §. 4.

12. Ad 2. Verum est obiectum spei esse bonum futurum & arduum. Sed tamen per bonum futurum non necessario intelligimus futurum quoad existentiam ipsius boni, sed quoad consecutionem & possessionem. Nam actus spei potest versari circa bonum iam existens, vt circa pecuniam vel agrum; non tamen circa bonum iam obtentum & possessum, sed obtinendum & possidendum. Hoc ergo modo speramus Deum non simpliciter, quatenus existens est; sed quatenus per intuitiuam visionem possidendus. Et hac ratione potest etiam vocari arduus, quia solis naturæ viribus obtineri & possideri non potest.

13. Ad 3. Idem est obiectum spei & desperationis, nempè Deus possidendus, sed non eodem modo. Nam actus spei fertur in Deum possidendum per modum prosecutionis, tanquam in obiectum, quod iudicatur possibile obtineri. Actus autem desperationis est potius fuga quædam ab obiecto prosequendo, quia iudicatur impossibile obtineri. De timore est alia ratio, quam de spe, respectu Dei. Nam Deus immediatè potest esse bonum nostrum, quatenus à nobis possidetur & ideò possumus immediatè illum sperare tanquam possidendum. At non potest immediatè esse malum nostrum, cùm in Deo nulla sit malitia, sed pœna, quæ à Deo infligitur, est immediatè nostrum malum, ac proinde non timemus Deum immediatè, per modum obiecti, sed pœnam à Deo infligendam. Dixi *per modum obiecti*, quia possumus Deum immediatè timere per modum infligentis pœnam. Nam sicut ipse cōfert nobis bonum, quod speramus; ita infligit malum, quod timemus. Et hoc sensu potest immediatè sperari & timeri: Vel potius, possumus ab illo immediatè sperare bonum, & timere malum. Quod dictum est de spe & timore, potest etiam dici de delectatione & tristitia. Nam Deus, cum sit bonus, potest esse immediatum obiectum delectationis: Et cum non sit malus, non potest esse immediatum obiectum tristitiæ.

14. Ad argumenta secundæ conclusionis. Ad 1. Virtus spei est Theologica, quia immediatè versatur circa Deum, tametsi simul immediatè versetur etiam circa visionem Dei. Nam ex Deo & visione constituitur integrum obiectum, quod immediatè per actum spei attingitur. De virtute religionis est alia ratio; quia ex cultu, qui Deo exhibetur, & ex ipso Deo, non constituitur adæquatum obiectum religionis: sed religio immediatè versatur circa solum cultum, & nonnisi remotè circa Deum.

15. Ad 2. Deus visus & possessus est merces nostra. Non enim est merces nostra, nisi quatenus est bonum nostrum: nec est bonum nostrum, nisi quatenus à nobis possidetur, siue in re, siue in spe.

16. Ad 3. concedo delectationem in patria non esse nisi de obiecto cognito. Addo tamen non solum Deum, sed etiam ipsam visionem esse cognitam. Nam sicut in via cognoscitur obscurè per notitiam fidei, qua eam tanquam futuram apprehendimus, sic in patria clarè cognoscitur, vel per seipsam, quatenus habet rationem reflexæ cognitionis, vel certè per aliam notitiam distinctam. Ita Vasquez in 1.2. disp. 15. cap. 7. Hinc sequitur, visionem non solum esse obiectum delectationis, quatenus scilicet ex Deo & visione conflatur integrum obiectum, quo tanquam bono nostro præsente delectamur, sed etiam conditionem, sine qua voluntas non delectaretur, quia non potest delectari de Deo, nisi cognito. Est autem cognitus per visionem.

QVÆSTIO II.

Quod sit secundarium obiectum Spei.

1. Sensus est, an præter beatitudinem æternam, quæ est primarium obiectum, possimus etiam alia bona sperare per virtutem spei? Sunt autem triplicia bona, de quibus potest esse quæstio. 1. Dona & auxilia gratiæ, quæ requiruntur ad beatitudinem consequendam. 2. Resurrectio & gloria corporis. 3. Beatitudo proximorum. De his ordine dicam.

2. Prima Conclusio. Bona & auxilia gratiæ possunt duobus modis in hac vita desiderari & sperari. Primò, cum respectu ad beatitudinem, quatenus scilicet sunt media quædam vtilia ad illam consequendam. Secundò, sine tali respectu, quatenus scilicet vel per se nobis conueniunt, vt sunt virtutes supernaturales: vel certè conferunt ad huiusmodi virtutes obtinendas & consequendas, vt sunt auxilia gratiæ excitantis. Si priori modo sperentur, tunc actus sperandi pertinet ad virtutem spei, vt docet D. Thomas quæst. 17. art. 2. ad 2. Et ratio est, quia sperare finem, & sperare media ad finem, pertinet ad eandem virtutem: sed sperare beatitudinem æternam, quæ est finis vltimus, pertinet ad virtutem spei, vt patet ex præcedenti quæstione: Ergo etiam sperare dona & auxilia gratiæ, prout sunt media ad beatitudinem, pertinet ad eandem virtutem. Et confirmatur, quia vnusquisque actus pertinet ad illam virtutem, ex cuius motiuo elicitur: at volitio finis & volitio mediorum eliciuntur ex eodem motiuo, nempe ex bonitate seu honestate finis, quæ mouet voluntatem ad appetendum finem, mouet etiam ad appetenda media: Et hoc sensu dicimus, media appeti, propter finem, & finem propter se. Ergo, &c.

3. Si autem posteriori modo sperentur, id est, sine respectu ad beatitudinem, tunc actus sperandi pertinet ad eam virtutem, ex cuius motiuo sperantur. Vnde si quis speret virtutes Theologicas propter propriam ipsarum honestatem, seu ex proprio ipsarum motiuo, actus sperandi pertinet ad easdem virtutes: vt actus sperandi virtutem fidei, ad eandem virtutem fidei: actus sperandi virtutem spei, ad eandem virtutem spei: actus sperandi virtutem charitatis, ad eandem virtutem charitatis. Similiter, si quis speret auxilia gratiæ excitantis, tanquam media ad obtinendas aut conseruandas huiusmodi virtutes, actus sperandi pertinebit ad easdem virtutes, quia ex earum motiuo elicietur.

4. Secvnda Conclvsio. Resurrectio corporis potest etiam duobus modis spectari. Primò, respectiuè, quatenus est medium necessarium ad beatitudinem, non solius animæ, sed totius hominis. Secundò, absolutè, quatenus adfert vitam humanam, quæ per se quoddam bonum est, sine alio respectu. Similiter gloria corporis dupliciter spectari potest. 1. respectiuè, quatenus est medium ad complendam & perficiendam beatitudinem totius hominis. 2. absolutè, quatenus per se quoddam bonum seu ornamētum corporis est. Si ergo spectentur priori modo, sperantur per eandem virtutem, per quam speratur beatitudo. Si posteriori, sperantur per eam virtutem, ex cuius motiuo sperantur. Ratio patet ex dictis.

5. Tertia Conclvsio. Certum est, nos posse sperare proximis beatitudinem, & alia bona supernaturalia, licet dubium sit, an huiusmodi spes sit actus virtutis Theologicæ, de qua disputamus. Prior pars patet ex Scriptura, 2. Cor. 1. 7. *Vt spes nostra firma sit pro vobis, scientes, quoniam sicut socij passionum estis, ita eritis & consolationis*: Et ad Philipp. 1. 6. *Confidens, quia*

qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet.

6. An verò huiusmodi spes pertineat ad virtutem, de qua agimus, disputant Theologi. Negat Richardus in 3.d.26.art.1.q.2.ad 3.Et probatur 1.ex D.Augustino in Enchiridio cap. 8. vbi inter cætera, ponit hoc discrimen inter fidem & spem, quod fides sit rerum suarum & alienarum, spes verò earum tantum, quæ pertinent ad sperantem. Deinde, ex D. Thoma in 3. parte,quæst.7.art.4. ad 3. vbi dicit,spem tantum esse illius boni, *quod expectatur ab ipso sperante habendum.* Et ratio est, quia velle aut desiderare alicui alteri bonum nihil aliud est,quàm illum diligere: Ergo pertinet ad virtutem charitatis, & non spei.

7. Contrarium docet Caietanus in 3. parte,quæst. 7. art.4.& alij Thomistæ ex D.Thoma quæst. 17. art.3. & quæst.18.art. 2. ad 3. Ratio est, quia possum alteri desiderare beatitudinem,quatenus per vnionem charitatis mihi coniunctus est: Ergo actus sperandi, saltem hoc modo pertinebit ad virtutem spei. Vbi notandum est, beatitudinem proximorum dupliciter sperari posse.1.quatenus ipsorum bonum est,sine alio respectu ad ipsum sperantem. 2. cum aliquo respectu ad ipsum sperantem, quasi ipsius quoque bonum sit, ratione vnionis, quæ inter ipsum & proximos est. Si speretur priori modo, est actus charitatis seu beneuolentiæ: si posteriori,est actus virtutis spei. Ita colligitur ex D.Thoma quæst.17. art.3. vbi disertè ait, aliquem posse sperare alteri vitam æternam, quatenus est ei vnitus per amorem. Et hoc modo intelligendum est quod Augustinus dicit,spem non esse nisi earum rerum, quæ ad ipsum sperantem pertinent.

8. Dices: Hinc sequitur, quod nec iustus peccatori, nec peccator alicui alteri possit sperare beatitudinem, quia non sunt vniti per amorem & charitatem.

Respondeo. Sicut peccator sperat sibi beatitudinem,& simul dona gratiæ,tanquam possibilia,quibus assequatur beatitudinem, ita potest alteri sperare beatitudinem, & simul vnionem charitatis, tanquam possibilem, qua alterius beatitudo ad ipsum quoque possit pertinere.

QVÆSTIO III.

An aliquis possit sperare in homine?

1. HActenus egimus de obiectoSpei tam primario, quàm secundario.Vtrumque debet nobis conferri per aliquam causam efficientem, à qua speramus nos posse illud obtinere. Est ergo quæstio, an à solo Deo possimus illud obtinere, & consequenter sperare, an verò etiam ab homine?

2. PRIMA CONCLVSIO. Non licet sperare beatitudinem vel alia dona supernaturalia, ab vllo homine, tanquam à causa principali, sed à solo Deo. Ita D. Thom. qu.17. art.4. Ratio est,quia homo non potest propriis viribus conferre alteri beatitudinem,& alia dona supernaturalia, sed solus Deus; Ergo non licet ab homine,tãquam à principali causa,sed à solo Deo ea sperare. Huc spectat illud Ieremiæ 17.5.*Maledictus homo, qui confidit in homine.* Quo testimonio frequenter vtitur Augustinus contra Pelagianos, vt probet, hominem sine gratia Dei non posse aliquid præstare, quod conferat ad beatitudinem obtinendam.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Licitum est sperare beatitudinem & alia dona supernaturalia ab homine,tãquam à causa secundaria & instrumentali, per quam Deus operatur. Ita D.Thomas ibid. Ratio est, quia vnus homo potest alteri à Deo impetrare auxilia gratiæ,quibus beatitudinem obtineat: quo pacto Sancti in cœlo pro nobis intercedunt, & multa impetrant, quæ ad salutem necessaria sunt. Ergo licitum est,hoc nomine eos inuocare,cum certa spe obtinendi. Prior conclusio est contra Pelagianos qui putant,hominem propriis viribus sine gratia Dei posse consequi beatitudinem. Posterior contra Lutheranos, qui negant inuocationem Sanctorum. Contra vtrosque alibi disputandum est.

QVÆSTIO IV.

Qui sint actus virtutis Spei.

1. VIrtus Spei habet quatuor actus circa Deum, quatenus est summum bonum nostrum, seu æterna beatitudo, nempe amorem concupiscentiæ, desiderium, spem & delectationem. Hi actus breuiter explicandi sunt.

2. PRIMA CONCLVSIO. Amor concupiscentiæ est primus actus virtutis Spei circa Deum, & differt ab amore beneuolentiæ seu charitatis,quòd altero amemus Deum, quatenus est nobis bonus, altero quatenus est in seipso bonus.

3. Dices: Idem actus respectu diuersorum vocatur amor concupiscentiæ & beneuolentiæ:Ergo non sunt duo distincti actus pertinentes ad distinctas virtutes. Antecedens patet ex 1 p.q.20. & ex 1. 2.q. 26.art.4. quia in eodem actu amoris est duplex respectus: alter ad personam, cui volumus bonum: alter ad bonum ipsum,quod volumus. Ratione prioris, dicitur amor beneuolentiæ: ratione posterioris, amor concupiscentiæ. Respondeo cum distinctione. Nam illi duo amores dupliciter spectari possunt. Primò, respectu diuersarum rerum, quarum altera est persona, quæ amatur; altera est bonum ipsum,quod personæ amatur.Hoc modo duo isti amores sunt vnus actus. Nam eodem actu,quo amo Deum,amo illi aliquod bonum, quod illi conuenit.Vnde idem actus respectu Dei,vocatur amor beneuolentiæ; Et respectu boni,quod illi amo, vocatur amor concupiscentiæ.

Secundò,possunt spectari illi amores respectu vnius & eiusdem rei. Et sic semper sunt diuersi actus. Possum enim amare Deum duplici actu: Semel amore beneuolentiæ, quo illum amo, quatenus in se bonus est.Et semel amore concupiscentiæ, quo illum amo, quatenus mihi bonus est.

4. Dices secundò: Hic posterior amor videtur esse inordinatus, quia per illum amamus Deum,non propter seipsum, sed propter nos, quod est contra ordinem charitatis. Respondeo. Aliud est, amare Deum propter nos, tanquam propter finem vltimum, quod nullo modo licet:aliud verò,amare Deum in commodum & vtilitatem nostram,quod licitum & honestum est. Nam per hoc, quod amamus Deum in nostram vtilitatem, nõ excluditur, quin amemus eum propter seipsum,tanquam propter finem vltimum.Sicut enim possum in meam vtilitatem amare cibum & potum, referendo hoc totum ad Dei gloriam, ita etiam possum amare Deum,seruata proportione.

5. Dices tertiò: Hic amor, quo amamus Deum in commodum nostrum, videtur esse amor proprius & naturalis, quia naturale nobis est amare proprium commodum: Ergo non pertinet ad virtutem spei supernaturalis.

Respondeo primò:Hic amor habet duplicem respectum. Alterum ad Deum, quatenus est bonum nostrum supernaturale,& hoc modo vocatur amor concupiscentiæ,& est supernaturalis,quia per illum concupiscimus nobis bonum supernaturale: Alterum ad nos ipsos, quibus illud bonum supernaturale volumus; & sic vocatur amor beneuolentiæ, & est etiam supernaturalis,quia tametsi dicat respectum ad natu-

ram humanam, non tamen quatenus est capax boni naturalis, sed supernaturalis.

Respondeo 2. Hic amor supernaturalis supponit naturalem amorem sui ipsius, eo modo, quo gratia supponit naturam.

6. Secunda Conclusio. Et hoc amore concupiscentiæ nascuntur alij tres actus circa idem obiectum, nempè desiderium, spes, & delectatio. Qui quidem inter se sic differunt. Desiderium versatur circa Deum, quatenus est bonum nostrum absens, sine conatu obtinendi. Spes circa idem bonum absens, cum conatu obtinēdi. Delectatio circa bonum præsens, & iam obtentum. Amor circa idem, siue præsens, siue absens sit. Abstrahit enim ab vtroque. Vbi tamen notádum est, hunc amorem dupliciter spectari posse. Primò, quatenus includitur vel in spe & desiderio, si bonum sit absens: vel in delectatione, si sit præsens. Secundò, quatenus est simplex amor nondum contractus ad actum spei, desiderij, aut delectationis: Et sic abstrahit à præsentia & absentia, vt dictum.

7 Dices. 1. Si hi quatuor actus inter se distincti sunt, quomodo pertinent ad eandem virtutem; Respondeo. Hîc duæ regulæ seruandæ sunt: Vna, Illi actus, qui oriuntur ex amore alicuius boni, tanquam ex radice, pertinent ad eandem virtutem, à qua amor illius boni elicitur. Altera: Illi actus, qui non oriuntur ex amore vnius boni, pertinent ad diuersas virtutes. Iam subsumo. At spes, delectatio, & desiderium oriuntur ex amore concupiscentiæ, tanquam ex radice, vt docet D. Thomas in 1. parte, quæst. 20. articulo 1. & in 1. 2. quæstione 25. articulo 2. Ergo pertinent ad eandem virtutem, à qua elicitur amor concupiscentiæ. Hic autem amor, cum sit supernaturalis, & immediatè attingat Deum, debet elici ab aliqua virtute Theologica. At non elicitur à fide, vt per se patet: nec à charitate, quia charitas est beneuolentia & amicitia erga Deum, vt docet D. Thomas, quæst. 17. art. 8. Amor autem concupiscentiæ non est beneuolentia & amicitia erga Deum: Ergo non pertinet ad virtutem charitatis: Debet ergo pertinere ad virtutem spei.

8. Dices. Quare hæc virtus vocatur spes, cùm non solùm producat actum spei, sed etiam actum amoris, desiderij, & delectationis; Respondeo. Aliquando fit vt virtus, quæ habet plures actus, denominetur ab vno actu principaliori, vel difficiliori. Sic virtus Pœnitentiæ sortitur nomen ab actu pœnitendi, cùm tamen præter illum actum, habeat etiam alios actus, nempè propositum satisfaciendi & emendandi. Idem est de virtute spei, quæ ab actu sperandi, tanquam difficiliori, nomen adepta est.

QVÆSTIO V.

Qualis sit habitus Spei?

1. Habitus Spei infunditur à Deo, sicut habitus Fidei & Charitatis. Potest autem duplex institui comparatio inter hos habitus. Vna, quis illorum sit primus ordine generationis vel infusionis. Altera, quis sit primus ordine perfectionis.

2. Et quidem de priori ordine sic sentio. Primò, probabile esse omnes istos habitus simul infundi, tum in iustificatione infantium, quando baptizantur: tum etiam in iustificatione adultorum infidelium, quando perfectè ad fidem Christi conuertuntur. Hoc videtur colligi ex Concilio Tridentino, sess. 6. cap. 7. Secundò, certum esse, quando huiusmodi habitus semel infusi sunt, posse vnum corrumpi sine alio, & postea iterum recuperari. Nam habitus charitatis potest corrumpi per peccatum mortale, saluo habitu fidei, ac spei, & postea per pœnitentiam iterum restaurari. Similiter habitus spei potest corrumpi per desperationem, manente habitu fidei. Hic tamē, in hac vita corrumpi non potest, manente habitu spei & charitatis.

3. Circa ordinem perfectionis notandum est, eosdem habitus dupliciter spectari posse. Primùm in genere moris, id est, quoad bonitatem & honestatem moralem. Secundò, in genere naturæ, id est, quoad Physicam entitatem & perfectionem quam habent in esse qualitatis. Hoc posito, videndum est an habitus spei vtroque modo perfectior sit quàm habitus fidei. Nam de habitu charitatis dicemus infrà suo loco.

4. Prima Conclusio. In genere moris perfectior est habitus spei, quàm habitus fidei. Ratio est, quia virtutes quæ sunt in voluntate, perfectiores sunt in genere moris, quàm virtutes quæ sunt in intellectu. Nam illæ per se habent libertatem in suis actibus, ac proinde bonitatem moralem. Hæ non habent per se, sed quatenus substant voluntati.

5. Dices; Hæc ratio bene probat, habitum spei perfectiorem esse habitu fidei, qui est in intellectu: non tamen habitu fidei qui est in voluntate. Suprà enim, cap. 10. dictum est, duos esse habitus fidei, alterum in intellectu, cuius actus est credere: alterum in voluntate, cuius actus est, velle credere. Respondeo. Habitus spei est etiam perfectior habitu fidei, qui est in voluntate, quia licet hic habitus per se habeat libertatem in suis actibus, ac proinde bonitatem moralē, tamen illa bonitas est inferioris ordinis quàm sit bonitas spei. Nam habitus fidei existens in voluntate non est virtus Theologica, sicut est habitus spei, quia non versatur immediatè circa Deum, sed circa actum credendi, vt capite citato dictum est.

6. Secunda Conclusio. Probabile est, spem quoque in genere naturæ perfectiorem esse fide. Primò, quia Apostolus, quando enumerat tres virtutes Theologicas, ponit spem medio loco inter fidem & charitatem: Ergo spes est perfectior fide, & imperfectior charitate. Secūdò, quia quæ sunt priora ordine generationis sunt etiam imperfectiora. At fides ordine generationis prior est spe: Ergo & imperfectior. Tertiò, formale obiectum spei est perfectius quàm fidei. Nam obiectum fidei includit vnam tantùm perfectionem diuinam, nempe primam veritatem. Obiectum autem spei includit omnes. Nam idem est obiectum spei & visionis beatificæ. At huius obiectum est Deus, sicut in se est, iuxta illud 1. Ioan. 3. 2. *Videbimus eum sicuti est*, secundum omnes perfectiones quas in se habet.

7. Tertia Conclusio. Probabilius est, spem esse minus perfectam in genere naturæ quàm fidem. Primò, ex parte subiecti, quia fides est in intellectu, spes in voluntate. At intellectus in genere naturæ perfectior est quàm voluntas. Secundò, ex parte obiecti formalis. Nam obiectum formale fidei est prima veritas, quatenus infinita est, & includit infinitam sapientiam, quæ efficit vt non possit errare, vel falli, & præterea infinitam bonitatem, quæ efficit vt non velit alios fallere, vel in errorem inducere. Obiectum vero spei tametsi includat omnes perfectiones diuinas, non tamen includit illas, quatenus infinitæ sunt, sed quatenus limitatæ, id est, quatenus Deus per illas potest esse nostrum bonum, & à nobis possideri. Non potest autem à nobis possideri, nisi finito modo nempe per finitam visionem. Ergo ex hac parte obiectum spei imperfectius est quàm fidei.

8. Ad argumenta contraria sic respondeo. Ad 1. Apostolus secutus est ordinem generationis seu naturæ, quem inter se habent fides, spes, & charitas, ratione suorum actuum. Tametsi enim simul tempore infundi possint, vt suprà dictum est, tamen fides, ordine naturæ, prius operatur quàm spes, & spes prius quàm charitas, vt docet D. Thomas, quæst. 17. art. 8.

9. Ad 2. Maior, tametsi vt plurimùm vera sit in naturalibus, non tamen in supernaturalibus. Nam sæpè quæ ordine generationis priora sunt, solent esse perfectiora. Quo pacto fides, quæ est virtus Theologica, perfectior est virtute pœnitentiæ, religionis, & aliis virtutibus infusis, quæ non sunt Theologicæ: Et tamen illis omnibus ordine generationis prior est, quia actus illarum supponunt actum fidei, tanquam fundamentum salutis. Eodem modo essentialis beatitudo animæ perfectior est, quàm gloria corporis, & tamen ordine generationis prior est, quia non dependet à resurrectione, à qua dependet gloria corporis.

10. Ad 3. Negatur minor, quia licet in obiecto spei includantur plures perfectiones diuinæ, quàm in obiecto fidei, includuntur tamen cum limitatione, vt explicatum est.

QVÆSTIO VI.

In quibus hominibus sit Spes?

1. QVæritur 1. An spes sit in omnibus viatoribus. 2. An sit in damnatis. 3. An in beatis.

PRIMA CONCLVSIO. Habitus spei non est in omnibus viatoribus. Ac primò, non est in illis, in quibus non est fides. Nam fides est fundamentum spei: Ergo sublata fide, non potest spes subsistere. Igitur non est in Gentilibus, Iudæis, Turcis, hæreticis, quia in illis non est fides, Secundò, non est in illis Catholicis, qui desperant de sua salute. Nam sicut fides corrumpitur per infidelitatem, ita spes per desperationem. Vide infrà, quæst. 11.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Spes non manet in damnatis. Ita D. Thomas quæst. 18. art. 3. Probatur primò, quia in illis non manet fides, quæ est fundamentum spei. Secundò, quia damnati in primo instanti damnationis desperant de beatitudine: Ergo non possunt illam sperare. Antecedens patet, quia sciunt damnationem suam fore perpetuam; Ergo iudicant se semper fore miseros, & nunquam posse esse beatos; Ergo non possunt sperare beatitudinem.

3. TERTIA CONCLVSIO. Spes non manet in beatis quoad principalem suum actum, qui est sperare beatitudinem: manet tamen quoad alios quosdam actus. Prior pars est D. Thomæ q. 18. art. 2. Et colligitur ex illo Rom. 8. 24. *Quod videt quis, quid sperat?* Ratio est, quia beati iam habent beatitudinem suam præsentem: Ergo non possunt illam sperare, tanquam futuram. Dices: Possunt sperare permanentiam seu durationem illius. Respondeo. Intrinseca duratio beatitudinis est indiuisibilis & tota simul, ac proinde non est futura, sed præsens, & consequenter non potest sperari ab eo, qui iam habet beatitudinem.

4. Posterior pars est Suarij in 3. part. q. 7. art. 4. Ratio est, quia sunt alij actus virtutis spei, qui manent in beatis, vt amare Deum amore concupiscentiæ, delectari in Deo viso tanquam in bono possesso, sperare resurrectionem & gloriam corporis.

QVÆSTIO VII.

An Spes sit necessaria ad salutem?

1. SPes est necessaria ad salutem, necessitate præcepti. Solent autem distingui quatuor præcepta in hac materia. Duo quidem affirmatiua, quorum altero iubemur sperare beatitudinem, & media ad illam necessaria: Altero, timere supplicium, & pœnam æternam. Duo item negatiua, quorum vno prohibemur desperare: altero, præsumere de misericordia Dei. Vide Diuum Thomam quæst. 22.

2. Quæres 1. Quando obliget præceptum sperandi? Respondeo. Cùm hoc præceptum sit affirmatiuum, non obligat pro omni tempore, sed pro aliquo Et potissimum in triplici casu. Primò, quando quis Deum orat. Tenetur enim orare cum spe impetrandi: Secundò, quando pœnitentiam agit. Nam actus pœnitentiæ non potest esse sine spe veniæ. Tertiò, quando insurgit grauis tentatio de desperatione. Tunc enim tenetur adhibere remedium, vel exercendo actum spei, qui desperationi contrarius est, vel orando Deum, vt auertat periculum desperationis, cum spe obtinendi.

3. Bannes quæst. 22. art. 1. dub. 2. addit quartum casum, quando scilicet homo primùm venit ad vsum rationis. Tunc enim putat eum debere se conuertere ad Deum, & si id faciat, fore vt à Deo illuminetur; & quando illuminatus est, obligari mox triplici præcepto, fidei, spei, & charitatis. Vnde infert, si homo in tali casu non conuertat se ad Deum, committere tria peccata, vnum contra fidem, alterum contra spem, tertium contra charitatem. Quæ sententia, & dura est, & parum probabilis.

4. Quæres 2. Quando obliget præceptum timoris? Suppono ex Diuo Thoma, quæst. 22. art. 2. duplicem esse timorem honestum, nempe seruilem, & filialem. Seruilis est, quando quis abstinet à peccato, ex timore pœnæ. Filialis, quando abstinet ex timore offensæ Dei. Prior timor pertinet ad virtutem spei, posterior ad virtutem charitatis. Et de vtroque datur præceptum affirmatiuum. Hoc posito, dicendum est, alterutrum præceptum tunc obligare, quando offert se occasio aut periculum peccandi. Tunc enim tenemur abstinere à peccato, vel ex timore offensæ Dei, vel si is timor haberi non possit, ex timore pœnæ. De timore mundano, quia huius loci non est, non agimus.

QVÆSTIO VIII.

Quid sit Desperatio?

1. IN desperante possunt duo spectari. Primò, iudicium intellectus, quo iudicat se non posse à Deo consequi salutem, vel simpliciter, vel ex suppositione. Secundò, fuga voluntatis, qua refugit salutem, tanquam impossibilem obtineri. Quæstio est, in quo propriè consistit desperatio.

2. PRIMA CONCLVSIO. Desperatio formaliter consistit in fuga voluntatis, non autem in iudicio intellectus, tametsi illud iudicium supponit. Ita Diuus Thomas quæst. 20. art. 1. Ratio est, quia desperatio opponitur spei. Sicut ergo spes consistit in prosecutione boni, quatenus iudicatur possibile obtineri: ita desperatio in fuga eiusdem boni, quatenus iudicatur impossibile obtineri.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Posito tali iudicio in intellectu, non necessariò sequitur desperatio in voluntate. Ratio est, quia voluntas non necessitatur à tali iudicio; Ergo manet libera: Ergo non necessario desperat. Vnde licet aliquis iudicaret se non saluandum à Deo, posset nihilominus dicere: Nolo desperare, sed faciam quod possum.

4. Quæres; An posito tali iudicio, & voluntate non desperandi, posset adhuc sperare? Respondeo negatiuè, quia nemo potest sperare, nisi habeat contrarium iudicium, quo iudicet se saluari posse. Hoc autem non potest consistere cum altero iudicio.

Quæres 2. An is peccaret, qui iudicaret se non posse saluari, & tamen non desperaret? Respondeo affirmatiuè, quia non solùm falsò iudicat, sed etiam exponit se periculo desperationis, & ideo peccat contra spem.

Quæres 3. An per hoc peccatum amitteretur virtus spei? Respondeo negatiuè, quia sicut fides non amittitur propter solum periculum hæresis, cui se aliquis exponit; ita etiam de spe dicendum est.

QVÆSTIO IX.

Quàm graue peccatum sit Desperatio?

1. PRima Conclvsio. Peccatum desperationis ex suo genere grauius est quã omnia alia peccata, quæ sunt contra virtutes morales. Ita D.Thom.q.20. art.3. Ratio est, quia sicut virtutes Theologicę ex suo genere perfectiores sunt virtutibus moralibus: ita etiã peccata opposita virtutibus Theologicis, ex suo genere sũt grauiora, quàm sint peccata opposita aliis virtutibus. At desperatio opponitur spei, quæ est virtus Theologica: Ergo ex suo genere grauius est, quàm furtum, homicidium, adulterium, & similia. Dixi, *ex suo genere*, quia per accidens fieri potest vt sit minus graue, quàm reliqua peccata, vt si committatur sine plena deliberatione, aut ex surreptione.

2. Secvnda Conclvsio. Desperatio est maius peccatum quàm odium Dei, & maius quàm infidelitas. Ratio est, quia sicut virtus spei est imperfectior quàm charitas, & perfectior quàm fides, saltem in genere moris, vt suprà dictum est: ita desperatio, quæ opponitur spei, est minus graue peccatum quàm odiũ Dei, quod opponitur charitati, & magis graue quàm infidelitas, quæ opponitur fidei. Dices: Diuus Thomas, loco citato, ait infidelitatem esse maius peccatum quàm desperationem. Et ratio est, quia infidelitas immediatè attingit Deum in se, quatenus est prima veritas: At desperatio non attingit Deum in se, sed quatenus à nobis potest possideri. Respondeo. Hoc verum est in genere naturæ, non autem in genere moris, vt explicatum est quæst.5.

3. Tertia Conclvsio. Desperatio potest esse sine infidelitate. Ita Diuus Thomas art.2. Ratio est, quia remoto posteriori non statim remouetur prius: Sed spes est posterior fide, saltem ordine naturæ: Ergo remota spe, potest remanere fides: Ergo potest esse desperatio sine infidelitate.

Dices: Nemo potest desperare, nisi prius iudicet se non posse saluari, vt dictum est: At hoc iudicium, non modo falsum, sed etiam hæreticum est, quia fides docet omnes posse saluari per Dei gratiam: Ergo nemo desperat, nisi habeat iudicium hæreticum: Ergo desperatio non est sine infidelitate. Resp. Si desperatio oriatur ex hoc iudicio, *Deus non remittet mihi peccata quidquid agam*: tunc iudicium est hæreticum, & simul committuntur duo peccata, nempe hæresis, & desperationis. Si autem oriatur ex hoc iudicio, *Ego de facto non perseuerabo*, vel, *Ego de facto non saluabor*: tunc potest esse desperatio sine infidelitate.

QVÆSTIO X.

An Desperatio semper, & in omni casu, sit peccatum?

1. RAtio dubitandi est, quia si Deus alicui reuelaret suam reprobationem, is licitè posset desperare. Suppono talem casum esse possibilem, quamuis Bonauentura in 1.distinct.48.circa literam id negat. Ratio est, quia Deus iam de facto reuelauit Antichristum esse reprobum, & tempore Antichristi posset alicui alteri reuelare illum esse Antichristum: Ergo etiam posset ipsi Antichristo reuelare suam reprobationem, præsertim cum hîc nulla appareat contradictio, aut malitia moralis. Hoc ergo posito, quæstio est an in tali casu liceret desperare?

2. Prima Conclvsio. Cui facta esset talis reuelatio, non teneretur sperare beatitudinem. Ratio est, quia in tali casu ablata esset potestas sperandi beatitudinem: Ergo etiam obligatio, quia nemo obligatur ad impossibile. Antecedens patet, quia non potest sperari beatitudo, nisi intellectus iudicet posse beatitudinem obtineri. At hoc iudicium non potest esse in eo, cui facta esset reuelatio reprobationis: Ergo ablata esset illi potestas sperandi beatitudinem.

3. Secvnda Conclvsio. Posset tamen in tali casu sperare à Deo sufficiens auxilium ad vitanda singula peccata, & ad aliqua bona opera facienda. Ratio est, quia hoc non repugnaret reuelationi factæ. Dices: Si posset sperare auxilium ad omnia peccata vitanda, posset etiam à Deo obtinere illud auxilium, & per consequens posset saluari, quod repugnat reuelationi. Deinde qui non potest sperare finem, non potest etiam sperare media: sed is cui facta esset talis reuelatio, non posset sperare finem, iuxta præcedentem conclusionem: Ergo neque auxilia gratiæ, quæ sunt media ad finem. Respondeo. Non posset sperare media ad consequendam beatitudinem, vt benè obiicitur, posset tamen sperare media ad cauenda noua peccata.

4. Pro quo notãdum est, reuelationem reprobationis posse tribus modis concipi. Primò, vt alicui reueletur se reprobatum esse ex sola Dei voluntate, nullo habito respectu malorum operum. Hoc modo, nec fit, nec forte fieri potest reprobatio: quia licet non repugnet ex parte omnipotentiæ Dei, videtur tamen repugnare ex parte infinitæ ipsius bonitatis. Secundò, vt alicui reueletur se reprobatum esse, propter peccata præterita quæ Deus nec remisit, nec statuit remittere. Hoc modo posset fieri reprobatio, & eius reuelatio: Et tunc certum est talem hominem non posse sperare beatitudinem, nec media ad beatitudinem, nec remissionem peccatorum, posse tamen sperare auxilia gratiæ ad cauenda noua peccata. Et hoc sensu procedunt nostræ conclusiones. Tertiò, vt alicui reueletur se reprobatum esse propter peccata futura quæ liberè facturus est. Et tunc potest esse dubium, an talis homo posset sperare beatitudinem, & media ad illam necessaria. Puto posse, quia teneretur vitare peccata futura, quantum in se esset: Ergo posset petere & sperare media ad non peccandum: Ergo etiam posset sperare se non damnandum, quia non damnaretur nisi peccaret: Ergo posset sperare se saluandum.

5. Tertia Conclvsio. Is, cui facta esset reuelatio suæ reprobationis secundo modo iam explicato, posset desperare de misericordia Dei: non autem is, cui facta esset tertio modo. Prior pars probatur, quia si Deus reuelasset ipsi, quod absolutè vellet illum punire propter peccata præterita, & relinquere illum sine omni misericordia, certò debere credere nullam misericordiam à Deo se consecuturum: Ergo de illa consequenda posset desperare. Posterior patet, quia quamdiu potest aliquis sperare beatitudinem, non licet desperare. At is, qui propter futura peccata reprobatus est, potest sperare beatitudinem, vt dixi: Ergo non licet desperare.

6. Dices: Ex dictis sequitur, desperationem non esse intrinsecè malam, quia in aliquo casu potest esse licita. Respondeo. Est intrinsecè mala, si supponamus quod reipsa factum est, Deum promisisse quod non velit alicui negare suam misericordiam in hac vita: At sublata hac suppositione, non est intrinsecè mala, præsertim si Deus reuelaret se non velle præstare misericordiam.

QVÆSTIO XI.

An per actum desperationis corrumpatur habitus Spei?

1. CErtum est, habitum spei corrumpi per quemuis actum, quo quis desperat de salute, vel de aliquo medio necessario ad salutem. Probatur primo, quia reliquæ virtutes infusæ corrumpuntur per quemuis actum sibi contrarium, vt fides per quemuis actum infidelitatis, & charitas per quoduis peccatum mortale: Ergo & spes per quemuis actum desperationis. Secundò, quia qui desperat de mediis ad salutem

necessariis, non potest retinere spem circa ipsam salutem consequendam, cùm finis sine mediis necessariis obtineri non possit. Et qui desperat de vno medio necessario, non potest esse dispositus ad sperandum aliud medium necessarium, cùm non sit maior ratio sperandi vnum quàm aliud. Et qui offert misericordiam suam in dando vno, offert etiam in dando alio. Ergo si desperas de vno, non es dispositus ad sperandum aliud.

2. At dubium est, an corrumperetur habitus spei, si quis desperaret de vno medio non necessario ad finem, sed tamen vtili. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia talis desperatio non esset contraria spei. Nam spes solùm obligat ad ea speranda, quæ sunt necessaria ad salutem, non autem ad ea quæ tantùm sunt vtilia. Ergo is solùm peccat contra spem, qui desperat de necessariis ad salutem, non autem is qui desperat tantùm de vtilibus.

3. Dices: Talis desperatio esset peccatum mortale: Ergo contra aliquam virtutem, vt contra nullam, nisi contra spem. Respondeo. Talis desperatio, quæ esset de re non necessaria ad salutem, non potest esse peccatum mortale, nisi per accidens, quatenus scilicet posset hominem inducere in periculum peccandi mortaliter, aut quatenus est causa alicuius magni nocumenti spiritualis. Et tunc pertineret ad illud genus peccati in cuius periculum nos induceret. V. g. Si quis desperaret de perpetua castitate seruanda, eo quòd ex vna parte experiretur in se vehementes tentationes carnis, & ex altera cogitaret se nullo Dei præcepto obligari ad perpetuam castitatem, & sine illa saluari se posse, non esset per se peccatum mortale. Posset tamen esse per accidens, si talis desperatio crearet illi periculum fornicationis.

QVÆSTIO XII.

Quid sit Præsumptio?

1. Dvplex est præsumptio, vt docet D. Thom. q. 21. art. 1. & 4. Vna, quâ quis inordinatè innititur propriæ virtuti, vt si præsumat se aliquid posse præstare, quod est supra suas vires. Quo pacto Pelagiani præsumebant se posse propriis viribus, sine Dei gratia seruare omnia præcepta, & mereri beatitudinem. Altera, qua quis inordinatè innititur diuinæ misericordiæ & potentiæ, vt si speret se obtinere posse à Deo remissionem peccati sine pœnitentia, aut beatitudinem sine bonis operibus. Quod faciunt illi qui perseuerant in suis peccatis, & nihilominus sperāt se posse saluari per infinitam Dei bonitatem & misericordiā.

2. Quæres: An is qui inordinatè innititur diuinæ misericordiæ & potentiæ, sperando veniam peccati sine pœnitentia, & beatitudinem sine meritis, sit hæreticus? Ratio dubitandi est, quia qui sic sperat, habet errorem in fide. Iudicat enim pœnitentiam non requiri ad remissionem peccati, nec merita ad consequendam beatitudinem, quod est contra fidem. Resp. Quando præsumptio oritur ex hoc iudicio: *Pænitentia non est necessaria ad remissionem peccati*: tunc iudicium est hæreticum & simul committuntur duo peccata, nempe hæresis & præsumptionis. Quando autem oritur ex hoc iudicio: *Deus pro ineffabili sua misericordia condonabit mihi mea peccata, etiamsi modo non agam pænitentiā*: tunc non videtur esse iudicium hæreticum, sed tamen stultum & temerarium. Vide suprà, q. 9. circa finem.

CAPVT XVIII.

De Charitate.

1. Svppono Charitatem esse virtutem creatam, quod cap. 22. contra Magistrum probandum est. Hoc positò, quæritur 1. An sit èminentissima inter omnes virtutes, tam Morales quàm Theologicas. 2. An sit forma omnium virtutum, & quo sensu. 3. An sit vera amicitia hominis erga Deum. Addunt alij. An sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Sed de hoc dictum est suprà, cap. 10. §. 7. & sequentibus.

QVÆSTIO I.

An Charitas sit excellentissima inter omnes virtutes?

1. Charitas potest conferri vel cum virtutibus moralibus, vel cum Fide, & Spe, quæ sunt virtutes Theologicæ. Item, potest fieri comparatio vel in genere moris, vel in genere naturæ, iuxta ea quæ cap. 17. q. 5. dicta sunt.

2. Prima Conclvsio. Charitas est perfectior omnibus virtutibus moralibus, tam in genere moris, quàm in genere naturæ. Ita D. Thomas q. 23. art. 6. Prior pars, de genere moris, patet ex Apostolo. 1. Corinth. 13. vbi ex professo docet, cæteras virtutes nihil prodesse sine charitate. Item ex illo Coloss. 3. capite, vers. 14. *Super omnia autem hæc, charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Et 1. Timoth. 1. 5. *Finis præcepti est charitas.* Posterior probatur, quia obiectum charitatis est infinita Dei bonitas & perfectio: Obiectum autem virtutum moralium est aliquid finitum & creatum.

3. Dices primò: Fortitudo videtur esse perfectior quàm charitas, quia habet nobiliorem actum, nempè actum martyrij, qui maximè omnium commendatur.

Respondeo. Actus martyrij potest dupliciter spectari. Primò, quatenus præcisè elicitur à virtute fortitudinis. Secundò, quatenus imperatur à charitate. Et sic perfectissimus est, non ex se, sed beneficio charitatis, vt explicat Christus, Ioannis 15. capite, versu decimo tertio: *Maiorem hac dilectionem nemo habet, vt animam suam ponat quis pro amicis suis.* Vide D. Thomam quæst. 124. art. 3.

4. Dices secundò: Virtus paupertatis, qua quis sponte propter Deum renunciat omnibus bonis temporalibus, consulitur à Christo, tanquam aliquid perfectius charitate, quia consulitur etiam illi qui iam habet charitatem, Matth. 19. v. 21. *Si vis perfectus esse, vende quæ habes, & da pauperibus, & sequere me.*

Respondeo. Paupertas voluntaria cōsulitur à Christo, quatenus conducit ad perfectionem charitatis, sicut etiam consulitur virginitas, primæ Corinthiacæ cap. 7. v. 8. Nam qui abdicat à se curam rerum temporalium & matrimonij, fit promptior & expeditior ad diligendum Deum super omnia, quia minora habet dilectionis impedimenta.

5. Secvnda Conclvsio. Charitas & in genere moris, & in genere naturæ, perfectior est fide & spe. Prior pars patet ex dictis, quia fides & spes nihil prosunt sine charitate. Item ex illo primæ Corinthiacæ, cap. 13. versu decimo tertio. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc: maior autem horum est charitas.* Posterior probatur primò de spe, quia licet spes & charitas ex parte potentiæ sint æquales, cùm ambæ sint in voluntate, tamen ex parte obiecti formalis, perfectior est charitas. Nam charitas versatur circa Deum, quatenus est infinitè bonus in se; Spes autem circa eundem Deum, quatenus est bonus respectu nostri. Non potest autem respectu nostri tam bonus esse, quàm in se est.

Secundò, probatur de fide, simili argumento, quia obiectum charitatis est perfectius quàm obiectū fidei. Nam obiectū charitatis est infinita Dei bonitas, quatenus complectitur omnes perfectiones diuinas, quibus Deus in se bonus & perfectus est. Obiectum verò fidei est prima veritas, quatenus includit sapientiam

& veritatem, non autem reliquas perfectiones; quas tamen includit obiectum charitatis.

6. Dices primò: Fides præcipuè habet vim iustificandi, vt passim patet ex epistola ad Romanos, & Galatas; Ergo est perfectior. Respondeo. Et fides, & spes, & charitas dicuntur iustificare, id est, ad iustificationem disponere, vt constat ex Concilio Tridentino, sessione sexta, capite sexto. Hoc interest, quod fides sit prima dispositio, charitas vltima, sed perfectissima. Hoc alibi explicatum est.

7. Dices secundo; Abraham in Scriptura magis commendatur ob fidem quàm ob charitatem. Rom. 4. 3. Respondeo. Falsum est. Non enim commendatur ob fidem mortuam, quæ est sine charitate, sed ob fidem viuam, quæ operatur per charitatem (Iacobi 2. 22.) Deinde, non valet hæc consequentia: Abraham magis commendatur ob fidem, quàm ob charitatem: Ergo fides præstantior est charitate. Nam etiam Ioannes Baptista magis commendatur in Euangelio, ob abstinentiam, quàm ob charitatem: Nec tamen sequitur, abstinentiam esse præstantiorem charitate. Potest enim fieri, & sæpè fit, vt aliquis commendetur ob aliquam virtutem, quæ quidem minus præstans est, sed tamen in qua ille qui commendatur, magis excellit.

8. Dices 3. Fides operatur per charitatem, teste Apostolo, Galat. 5. 6. Ergo charitas est tantùm instrumentum, quo fides vtitur in operando: Ergo est imperfectior. Respondeo Fides non operatur per charitatem, tanquam per instrumentum, sed tanquam per formam extrinsecam, à qua valorem & efficaciam habet, vt patebit ex sequenti quæstione. Vide Diuum Thomam, q. 23. art. 6. ad 2.

QVÆSTIO II.

An Charitas sit forma omnium virtutum?

1. Diuus Thomas art. 8. & alij passim docent, charitatem esse quasi formam quandam, seu vitam aliarum virtutum, non quidem in genere naturæ, sed in genere moris. Et hoc sensu affirmant fidem & reliquas virtutes sine charitate mortuas esse, seu nihil prodesse.

2. Nota, charitatem dupliciter spectari posse. 1. Præcisè, pro virtute charitatis. 2. quatenus adiunctam habet gratiam sanctificantem, quam semper adiunctam habet, non quidem ex natura rei, sed ex diuina dispositione & voluntate. Hoc posito, sit.

3. Prima Conclvsio. Charitas priori modo spectata, dicitur esse forma seu vita aliarum virtutum; quatenus refert actus illarum ad vltimum finem, nempè ad Deum, pro vt in se infinitè bonus est, & proprium obiectum charitatis; quem finem aliæ virtutes per se non respiciunt, quia non est proprium obiectum aliarum virtutum sed solius charitatis. Ita explicat, Diuus Thomas loco citato. Et ratio est, quia actus aliarum virtutum præter propriam formam essentialem, quam ex propriis obiectis sortiuntur, acquirunt etiā aliam formam, seu speciem extrinsecam ab obiecto charitatis, quatenus à charitate imperantur, & ad proprium obiectum charitatis, tanquam ad finem vltimum referuntur. Vide quæ dicta sunt in priori modo, de bonitate actuum humanorum, q. 3. concl. 2.

4. Secvnda Conclvsio. Charitas posteriori modo spectata, dicitur esse forma seu vita aliarum virtutum, quia actus aliarum virtutum habent suam vim & valorem merendi, ex coniunctione cum gratia & charitate. Hoc sensu intelligendus est Apostolus 1. Corint. 13. quando asserit, reliquas virtutes sine charitate nihil prodesse, nempè ad meritum vitæ æternæ.

5. Dices: Prudentia, quæ est in intellectu, est forma reliquarum virtutum moralium, nempè Iustitiæ, Temperantiæ, & Fortitudinis, quæ sunt in voluntate: Ergo similiter Fides, quæ est in intellectu, debet esse forma reliquarum virtutum Theologicarum, nempè Spei & Charitatis, quæ sunt in voluntate. Respondeo. Non sequitur. Nam alio sensu Prudentia dicitur esse forma virtutum; alio Charitas. Prudentia per modum regulæ dirigentis: Charitas per modum vitæ seu efficacitatis.

QVÆSTIO III.

An Charitas sit vera amicitia hominis erga Deum?

1. Ratio dubitandi est, quia ad veram amicitiam requiruntur quatuor conditiones, quæ non conueniunt Charitati, qua Deum diligimus. Prima est, æqualitas eorum, inter quos debet esse amicitia, vt docet Aristoteles lib. 8. Ethic. cap. 7. At inter Deum & homines non est æqualitas. Secunda est, mutua beneuolentia, per quam amici diligunt se mutuò propter se. At hæc mutua beneuolentia non potest esse inter Deum & homines, quia licet homines possunt diligere Deum propter increatam bonitatem, quâ in se bonus est: Deus tamen non potest diligere homines propter increatam bonitatem, quâ illi in se boni sunt. Diligit enim omnia propter seipsum. Tertia est, vt mutua beneuolentia, quæ est inter amicos, non lateat ipsos, teste Aristotele ibid. At Dei beneuolentia erga hominem, latet ipsum hominem, iuxta illud Ecclesiastæ 9. 1. *Nescit homo, vtrum amore, an odio dignus sit.* Quarta est, mutua communicatio inter amicos. At nos nihil possumus Deo communicare, licet ipse nobis multa communicet.

2. Nota 1. Triplex solet statui amicitia. Vna vtilis, qua amatur amicus propter vtilitatem amantis. Altera delectabilis, qua amatur propter voluptatem. Tertia honesta, qua amatur propter honestatem & virtutem. Hæc sola est perfecta & vera amicitia. Vide D. Thom. q. 23. art. 1. & Aristot. lib. 8. Ethic. cap. 3.

3. Nota 2. Amicitia honesta, de qua sola hic agimus, potest esse duplex. Vna æqualitatis, quæ est inter æquales. Altera excellentiæ, quæ est inter eos, qui quidem habent communicationem, & conuenientiam in ordine ad vnum finem honestum; sed tamen constituti sunt in diuerso gradu ac dignitate: & vnusquisque alteri id tribuit amoris, honoris, ac beneficij, quod illi pro suo gradu ac dignitate tribuendum est.

4. Prima Conclvsio. Inter homines iustos & Deum intercedit vera & honesta amicitia, non quidem æqualitatis, sed excellentiæ & proportionis. Ita D. Thomas ibidem. Et colligitur ex Scripturis, Ioannis 15. versu 14. *Vos amici mei estis.* Et infrà, *Iam non dicam vos seruos, sed amicos*, id est, quamuis natura serui sitis, gratia tamen facti estis amici. Et Iacobi 2. versu 23. *Credidit Abraham Deo, & amicus Dei appellatus est.* Et Sapientiæ 7. versu 27. *Diuina sapientia amicos Dei constituit.*

5. Dices: Sicut homines iusti dicuntur amici Dei, sic etiam dicuntur filij Dei, & templa Spiritus Sancti. At non propriè, sed metaphoricè dicuntur filij Dei, & templa Spiritus Sancti. Ergo etiam non propriè, sed metaphoricè dicuntur amici Dei: Respondeo. Hæc omnia propriè dici possunt, secundum eum sensum quem Scriptura intendit. Nam homines iusti propriè sunt filij Dei per adoptionem: propriè sunt templa spiritualia, propriè sunt amici Dei per mutuam beneuolentiam supernaturalem.

6. Et ratio est, quia omnes conditiones amicitiæ (præter æqualitatem, quæ necessaria non est) accommodari possunt. Primò, quia inter Deum & homi-

nem potest esse mutua beneuolentia. Nam homo potest amare Deum propter ipsum Deum, qui est amor beneuolentiæ. Et vicissim Deus potest amare hominem, vt illi beneficium præstet; qui est etiam amor beneuolentiæ. Nec obstat, quod omnia bona nostra velit referri ad suam gloriam & honorem. Nam honesta amicitia non impedit, quo minus omnia bona referantur in vltimum finem. Hoc enim per se honestum est, & nobis vtile. Deus autem, qui in hac amicitia est amicus, simul etiam est finis vltimus; ac proinde rectè vult, omnia in suam gloriam referri, licet tota vtilitas nostra sit.

7. Secundò; hæc mutua beneuolentia, quæ est inter Deum & hominem, tam nota & manifesta est homini, quam notum & manifestum illi est, quod ipse amet Deum, iuxta illud Prou. 8. 16. *Ego diligentes me diligo.* Imo amor noster erga Deum, est signum & effectus diuini amoris erga nos. Vnde quilibet sic potest ratiocinari: Quicunque diligit Deum, diligitur à Deo: Ego diligo Deum: ergo diligor à Deo. Maior est certa ex Fide. Minor est certa per experientiam. Quilibet enim in se vitaliter experitur se amare Deum.

8. Tertiò, mutua communicatio, quæ requiritur ad amicitiam, dupliciter intelligi potest. Primò, vt sit similitudo quædam, vel in natura, vel in dignitate & officio, in ordine ad aliquem finem honestum. Sic Aristoteles communicationem amicitiæ interpretatur. Hæc autem communicatio: tametsi inter Deum & homines secundum suam naturam spectatos, non reperiatur, reperitur tamen inter Deum & homines per gratiam eleuatos ad ordinem diuinum. Nam homines per gratiam fiunt quodammodo similes Deo, & diuinæ naturæ participes, 1. Ioan. 3. 1. *Videte, qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur & simus.* Et 2. Petri 1. 4. *Vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ.* Secundò potest intelligi, vt sit communicatio quædam per mutuam beneficiorum collationem. Sic alij interpretantur. Sed talis communicatio nec potest esse ratio, nec fundamentum honestæ amicitiæ, alioqui non esset honesta, sed vtilis. Potest tamen esse occasio perueniendi ad amicitiam honestam. Et quando ad eam peruentum est, tunc est effectus illius, iuxta illud: *Amicorum bona communia sunt.* Hoc sensu Deus communicat nobis sua bona, vt per se notū est. Et nos vicissim communicamus illi nostra bona: Partim etiam, quando in nomine ipsius communicamus aliquid pauperibus. Matth. 25. 48. *Quod fecistis vni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis.*

9. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc amicitia, si spectetur ex nostra parte; consistit in charitate qua diligimus Deum. Si autem spectetur ex vtraque parte quatenus est vinculum inter Deum & nos, comprehendit charitatem Dei, qua ipse nos diligit, & nostram qua nos illum diligimus. Nam vera amicitia non consistit in charitate vnius tantum partis, sed in mutuo amore vtriusque partis. Vnde si vnus amet, & non redametur, non est amicitia, sed beneuolentia, quo pacto Deus amat prædestinatos, pro eo tempore quo existunt in peccato mortali.

CAPVT XIX.

De Obiecto & ordine Charitatis.

1. OBiectum Charitatis (sicut etiam Fidei & Spei) duplex est, materiale & formale. Materiale sunt res ipsæ, quæ amantur, vt Deus, Angeli, homines. Formale est ratio seu motiuum, propter quod amantur. Hoc motiuum, vt initio huius Tractatus insinuaui, est infinita Dei bonitas, qua ipse in se bonus est. Propter hanc enim amamus Deum, Angelos, homines, amore charitatis seu beneuolentiæ, vt distinguitur ab amore concupiscentiæ, qui pertinet ad virtutem spei, vt suprà dictum est.

2. Ordo charitatis in eo consistit, vt inter eos, quos amore beneuolentiæ diligimus; vnum magis diligamus, quàm alium. Quod tribus modis fieri potest. Primò, obiectiuè. Secundò, intensiuè. Tertiò, appretiatiuè, seu efficaciter. Tunc diligimus aliquem magis obiectiuè, quādo volumus illi plus boni. Tunc magis intensiuè, quando intensiori actu illum diligimus. Tunc magis appretiatiuè seu efficaciter, quando in effectu pluris illum æstimamus & in necessitate præferimus. Vel, quod idem est, quando illi potius, quàm alteri parati sumus exhibere effectum charitatis, si vtrique simul exhibere nequeamus. Vide Valentiam quæst. 4. par. 2.

3. Hoc posito, quæritur 1. An his tribus modis teneamur magis diligere Deum, quàm quemuis alium. Secundò: An post Deum teneamur nos ipsos magis diligere, quàm proximos. 3. An teneamur magis diligere vnum proximum quàm alium, & quàm ob causam.

QVÆSTIO I.

An homo teneatur magis diligere Deum, quàm quemuis alium?

1. PRIMA CONCLVSIO. Homo tenetur Deum magis obiectiuè diligere, quàm quemuis alium. Ratio est, quia tenetur illi plus boni velle, quàm aliis. Quod dupliciter intelligi potest. Primò, de bono infinito, quod reuerà in Deo est. Et sic certa est conclusio, quia homo tenetur ex charitate fauere vnicuique id bonum, quod habet. At Deus habet in se infinitum bonum, creatura finitum: Ergo tenetur Deo fauere infinitum bonum, creaturis finitum. At hoc nihil aliud est, quàm Deo plus boni velle per modum gaudij & complacentiæ, quàm creaturis: Et consequenter Deum magis obiectiuè amare, quàm creaturas. Secundò, potest intelligi de bono finito, quod Deus non habet, sed habere potest, cuiusmodi est honor & gloria, quæ illi deferri potest ab iis, à quibus hactenus delata non est. Et sic etiam certa est conclusio, quia homo tenetur maiorem gloriā desiderare Deo, quàm vlli creaturæ, iuxta illud Psalmi 113. vers. 9. *Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Homo tenetur etiam magis appretiatiuè & efficaciter diligere Deum, quàm quemuis alium. Ita D. Thom. q. 26. art. 2. & 3. Et colligitur ex illo Matth. 22. 37. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua. Hoc est maximum & primum mandatum.* Si hoc est maximum & primum mandatum, ergò maximè & præ cæteris obligat: Ergo maximè & præ cæteris tenemur Deum efficaciter diligere. Eodem spectat illud Matth. 10. 37. *Qui amat patrem aut matrem plus quàm me, non est me dignus.* Et Lucæ 14. 26. *Si quis venit ad me, & non odit patrem & matrē suam, & vxorem & filios, adhuc autem & animam suam, non potest meus esse discipulus.* Quasi dicat: Oportet Deum omnibus aliis præponere, ita vt nullius creaturæ amore vel timore velis illum offendere, aut ab illius amicitia recedere. Quem sensum expressit Apostolus Romanorum 8. vers. 39. *Nulla creatura poterit nos separare à charitate Dei.*

3. Ratio à priori est; quia Deum diligimus propter seipsum, reliquos verò propter Deum: vel quod idem est, Deum diligimus propter infinitam bonitatem, quæ in ipso essentialiter est; reliquos propter eandem bonitatem, quæ tantum participatiuè in ipsis est. Simile est de dilectione finis & mediorum

Nam finem diligimus propter se; media propter finem. Sicut ergo recta ratio dictat vt magis amemus finem quàm media; sic etiam vt magis amemus Deum, quàm creaturam. Et rursum, sicut media potius deserimus, quàm finem, quando obsunt consecutioni finis; ita creaturam potius deserimus, quàm Deum, quando abducit nos ab amicitia Dei.

4. Tertia Conclusio. Non tenetur homo magis intẽsiuè diligere Deum ex charitate, quàm alios. Ratio est, quia in charitate (quantum ad hoc attinet) duo spectari possunt, habitus & actus. De intensione habitus nulla est obligatio. Non enim necesse est, vt Deũ diligamus ex intentiori habitu, quàm alios. Satis est, si vnumquemque diligamus secundum eam intensionem, quà nobis à Deo infusus est. Alioqui sequeretur, quod quando ex habitu duorum graduum diligimus Deum, non liceret postea diligere proximum ex eodem habitu, quod est absurdum. Sequela patet, quia habitus duorum graduum intenderetur per illum actum dilectionis Dei, vt suppono ex capite vigesimo secundo. Ergo si postea diligeremus proximum, necessario diligeremus illum ex intensiori habitu, quàm antea Deum Dilexeramus.

5. Nec de intensione actus potest esse obligatio. Primò, quia sufficit, si actus, qui elicitur ex habitu Charitatis, sit æquè intensus atque ipse habitus. Si ergo de intensione habitus non est obligatio, non potest etiam esse de intentione actus.

Secundò, quia alioqui homo sæpè esset perplexus. Sæpè enim nescit, an maiori intensione diligat Deum, quam proximum. Si ergo ad certam intensionem obligaretur, sępè nesciret an satisfaceret obligationi, necne. Et hinc multi scrupuli sine dubio orirentur.

6. Dices 1. Omnis habitus immediatius inclinat ad obiectum formale quàm ad materiale: sed quando creatura diligitur propter Deum, tunc obiectum formale est Deus, & materiale est creatura: Ergo habitus Charitatis immediatius inclinat ad Deum, quàm ad creaturam. Hoc argumentum est Dominici Bannes q. 26. art. 2. concl. 3. sicut etiam alterũ quod sequitur. Respondeo: Aliud est quærere, an Charitas magis immediatè geratur in Deum, quàm in creaturam: aliud, an magis intensiuè. Deinde, quando disputamus de ordine Charitatis, non conferimus inter se obiectum formale & materiale, sed vnum materiale cum alio materiali. Est enim quæstio: Cum multa sint obiecta materialia, quæ diliguntur ex Charitate, an maiori intensione diligendum sit vnum, quàm alterum. Itaque obiectio non est ad rem. Taceo, quod destruat seipsam. Nam si charitas intensius fertur in obiectum formale, quàm materiale, necesse est vnum eundemque actum Charitatis intensiorem esse circa obiectum formale, quàm materiale, quod est contra mentem obiicientis.

7. Dices 2. Homo per actum Charitatis assimilatur Spiritui Sancto: sed Spiritus Sanctus intensius amat Deum quàm creaturam: Ergo etiam homo. Respondeo. Negatur minor & consequentia. Minor quidem, quia Spiritus Sanctus amat Deum & creaturam vno simplici, indiuisibili & increato actu, in quo nulla est intensio aut remissio graduum, vt expresse docet D. Thomas in 1. p. quæst. 20. art. 3. Consequentia verò, quia non sequitur, si sic inferas: Homo per actum charitatis assimilatur Spiritui Sancto: sed Spiritus Sanctus amat Deum & creaturam vnico infinito & increato actu: Ergo etiam homo. Hæc autem illatio similis est præcedenti. Ergo si hæc non valet, nec præcedens.

QVÆSTIO II.

An homo teneatur seipsum magis diligere, quàm proximum?

1. Non est difficultas de ordine intensionis, quia si homo non tenetur magis intensiuè diligere Deum quàm alios, vt iam dictum est, optimè sequitur, quòd nec seipsum teneatur magis intensiuè diligere quàm proximum. Solùm ergo quæstio est de ordine, qui sumitur ex parte obiecti, itemque de altero, qui sumitur à maiori æstimatione personæ.

2. Prima Conclusio. Non semper tenetur homo seipsum magis obiectiuè diligere quàm proximum. Ratio est, quia non semper tenetur plus boni sibi velle, quàm proximo. Quod dupliciter intelligi potest, vt suprà dixi in simili casu. Primò, de bono, quod actu possidetur. Et sic certa est conclusio, quia homo tenetur ex charitate vnicuiq; fauere illud bonum, quod quisque habet: At sæpè fit, vt proximus plus boni habeat, quàm ipse: Ergo tunc tenetur proximo plus boni fauere, quàm sibi. Secundò, de bono quod non possidetur. Et sic etiam certa est conclusio, quia homo non semper tenetur ex charitate, sibi ipsi plus boni desiderare, quam proximo, præsertim extra casum necessitatis. (Nam hic casus pertinet ad sequentem conclusionem.) Nec peccaret contra charitatem, qui quantum in se esset, optaret omnibus æqualem gratiam & gloriam, salua Dei voluntate & ordinatione.

3. Secunda Conclusio. Homo tenetur seipsum magis appretiatiuè & efficaciter diligere, quàm proximum, quoad ea bona spiritualia, quæ tenetur sibi & proximo velle ex charitate. Ita D. Thomas q. 26. art. 4. & Valentia q. 4. p. 3. assert. 2. Nota triplicem hic posse fieri comparationem. 1. In solis bonis spiritualibus. 2. In solis temporalibus. 3. In temporalibus ex vna parte, & spiritualibus ex altera. De prima comparatione nunc agimus: de reliquis in sequentibus conclusionibus. Sunt autem duplicia bona spiritualia. Nam quædam sunt necessaria ad salutem, vt fides, spes, charitas, gratia gratum faciens, perseuerantia: Alia non sunt necessaria, vt donum castitatis, status religiosus, virtus miraculorum, & aliæ gratiæ gratis datæ. Priora tenetur homo tam sibi, quàm proximo ex charitate velle, posteriora non item.

4. Dicimus ergo in conclusione, hominem debere seipsum magis appretiatiuè & efficaciter diligere quàm proximum, quoad bona spiritualia prioris generis, quæ ad salutem animæ necessaria sunt. Et colligitur ex illo Matth. 16. 26. *Quid prodest homini, si vniuersum mundum lucretur, animæ verò suæ detrimentum patiatur?* q. d. Non prodest illi, ac proinde necesse est, vt magis sollicitus sit de salute propria, quàm totius mundi. Item ex illo Matth. 22. 39. *Diliges proximum tuum, sicut teipsum.* Vbi dilectio sui ipsius ponitur tanquam regula seu exemplar, cui quantum fieri potest, conformari debet dilectio proximi. At regula est potior, quàm regulatum, vt argumentatur D. Thomas, quæst. 26. art. 4. Ergo homo potius tenetur diligere seipsum, quàm proximum. Et hoc sensu dici solet, *Charitas incipit à seipsa.* Et, *Proximus sum egomet mihi.* Et, *Qui sibi nequam, cui bonus?*

5. Quod variis modis confirmari potest. Primò, quia hoc interest inter gratiam gratum facientem, & gratias gratis datas, quod hæ primariò dentur homini pro salute proximorum, illa propter salutem propriam, vt docet D. Thomas in 1. 2, q. 11. art. 1. At charitas pertinet ad gratiam gratum facientem: Ergo primariò datur propter salutem propriam: Ergo qui habet charitatem debet se potius amare quàm proximũ, id est, debet suam salutem præferre saluti aliorum.

6. Secundò,

6. Secundò, vnaquæque res illi magis obligata est, à qua magis dependet in fieri & conseruari: At habitus charitatis magis dependet à Deo, quàm ab vllo alio, & post Deum magis dependet ab eo in quo est, quàm à proximo: Ergo magis obligatus est Deo, quàm vlli alteri, & post Deum magis habenti, quàm proximo. Maior per se nota est. Minorem probo, quia à Deo dependet essentialiter, & quidem duplici titulo. Primò, tanquam ab obiecto primario, non tantùm materiali, sed etiam formali. Secundò, tanquam à causa principali efficiente & conseruante. Ab eo autem, in quo est, dependet etiam dupliciter. Primò, tanquam à subiecto, cui inhæret, & à quo, non quidem effectiuè, sicut à Deo, sed tamen subiectiuè, conseruatur in esse. Secundò, tanquam ab obiecto secundario. At à proximo non dependet, nisi hoc vltimo modo, quæ est minima dependentia.

7. Idem argumentum adhuc fortius procedit de actu charitatis, qui magis etiam dependet à Deo quàm ab amante, & magis ab amante, quàm à proximo. Nam ab amante dependet triplici titulo. Primò, quatenus elicitur ab amante, tanquam à causa vitali: quæ dependentia est essentialis, vt in priori tomo, tractatu 1. c.3. q.2. concl.2. ostensum est. Secundò, quatenus recipitur in amante; tanquam in subiecto. Tertiò, quatenus versatur circa amantem, tanquam circa obiectum secundarium, quod fit, quando quis amat seipsum. Tunc enim simul est amans, & amatus. At à proximo solùm dependet hoc tertio modo, vt dixi.

8. Ex dictis sequitur, in his casibus peccari contra ordinem charitatis. Primò, si quis neglecta propria salute, sollicitus sit de salute alterius. 2. si mentiatur in gratiam alterius, vt liberet illum à morte corporis aut animæ. Aut si aliud peccatum committat, vt possit proximo subuenire. 3. Si pro salute alterius desideret carere æterna beatitudine, vel in æternum damnari. Nam in his casibus pluris æstimat proximum, quam seipsum, quod non licet.

9. Dices 1. Moses optabat carere beatitudine propter salutem Iudæorum, vt patet ex illo Exodi 32. 32. *Aut dimitte eis hanc noxam, aut dele me de libro tuo, quem scripsisti.* Similiter Paulus Rom. 9. 3. *Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem.* Respondeo. Moses hoc dixit per quandam exaggerationem, ex certa confidentia erga Deum. Sicut enim non timebat se delendum esse de libro vitæ; ita etiam sine hæsitatione confidebat se impetraturum à Deo quod petebat. Ita Augustinus quæst. 147. super Exodum. Valentia quæst. 4. p. 3. & plures alij. Paulus verò locutus est de eo tempore quo adhuc erat in Iudaismo, ac de zelo & amore quem tunc habebat erga Iudæos, & legem Mosaicam. Tunc enim optabat esse anathema à Christo vt fratrum suorum cæremonias ac totam Synagogam tueretur. Ita Hieronymus, Anselmus, Caietanus, Camerarius, quos sequitur Vasquez in 1. p. q. 24. art. 3. Quanquam alij aliter sentiant. Vide quæ de vtroque testimonio diximus in 1. p. Tract. 1. c. 14. q. 8.

10. Dices 2. Homo tenetur magis appretiatiuè diligere Deum, quam quemuis alium, vt suprà dictum est. Ergo quo quisque Deo coniunctior est, eo magis tenetur illum diligere post Deum. At proximus sæpè coniunctior est Deo, quàm is, qui diligit. Ergo in tali casu tenetur proximum magis diligere, quàm seipsum. Respondeo. Negatur prima consequentia: Nam ordo charitatis, quoad efficaciam, non sumitur ex sola coniunctione cum Deo, sed etiam ex coniunctione cum diligēte, in quo est charitas, vt notat D. Thomas qu. 26. art. 4. ad 1. Et nos paulo ante ostendimus. At quisque sibi ipsi coniunctior est, quàm proximo. Ergo se magis tenetur diligere, quàm proximum.

11. Et confirmatur, quia si ordo charitatis sumeretur ex sola coniunctione cum Deo, iam quisque necessariò perplexus esset in suis rebus. Cùm enim non constet homini, an proximus sit Deo coniunctior, quàm ipse, sæpè non posset se resoluere, an magis deberet esse sollicitus de propria quàm de proximi salute. Atque ita sæpè exponeret se periculo, vt possit proximum iuuare, præsertim si putaret proximum esse Deo coniunctiorem, quàm seipsum, ac proinde sibi præferendum. At hoc esset contra illud Euangelij: *Quid prodest homini, si vniuersum mundum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur?* Vbi nulla fit distinctio maioris vel minoris coniunctionis cum Deo, sed simpliciter asseritur, vnumquemque oportere magis sollicitum esse pro se, quàm pro aliis, siue alij sint Deo coniunctiores, siue non.

12. Tertia Conclusio. Si autem fiat comparatio in solis bonis temporalibus, distinguendum est. Potest enim homo conferri, vel cum communitate, vel cum priuata persona. Priori modo tenetur magis diligere communitatem quam seipsum. Ita Diuus Thomas, art. 4. ad 3. Et hoc sensu interpretatur illud 1. Cor. 13. 5. *Charitas non quærit quæ sua sunt*, id est, communia propriis anteponit. Et ratio est, quia bonum communitatis est multo præstantius, quàm priuatum: Ergo debet præferri. Deinde, pars corporis naturalis, ex naturali inclinatione, exponit se periculo pro conseruatione totius: Ergo idem fieri debet in communitate, quæ est quasi corpus quoddam politicum & ciuile.

13. Dices, Si hæc argumenta valent in bonis temporalibus, valent etiam in spiritualibus: Ergo si homo tenetur magis diligere communitatem, quàm seipsum, quoad temporalia, tenetur etiam quoad spiritualia. Respondeo. Non est par ratio, vt notat Valentia loco citato. Nam homo priuatus non pendet à communitate quoad bona spiritualia, tanquam à causa principali, sed à Deo; tametsi pendeat à ministris Ecclesiæ, tanquam à causa instrumentali. At quoad temporalia, pendet à communitate, tanquam à causa principali, & tanquam pars à toto.

14. Porro si homo conferatur cum persona priuata, merito dubitari potest, an teneatur seipsum magis diligere, quàm proximum, quoad ea bona temporalia, quæ tenetur sibi & proximo ex charitate velle. V. G. An teneatur suam vitam potius conseruare, quàm proximi, in casu necessitatis, in quo vtramque simul seruare non possit. Aliqui putant in tali casu, licere illi suam vitam exponere pro vita alterius conseruanda, si vterque sit æqualis conditionis. Ita Bannes qu. 26. art. 4. dub. 2. Et probat tripliciter. Primò ex D. Thoma, Augustino, Lactantio, Aristotele, Cicerone. Secundo ex illo Ioann. 15. 13. *Maiorem hac dilectionem, nemo habet, vt animam suam ponat quis pro amicis suis.* Tertiò, ratione; quia qui exponit vitam suam pro amico in casu necessitatis, colit virtutem amicitiæ, quæ valdè necessaria est Reipublicæ: Ergo benè ac licitè facit.

15. Alij contra sentiunt, nunquam id licere, sed esse contra ordinem charitatis. Et probatur 1. ex D. Augustino libro de mendacio ad Consentium, cap. 6. vbi ait: *Si quis pro alterius temporali vita suam ipsam temporalem perdit, non est iam diligere illum, sicut seipsum, sed plusquam seipsum, quod sanè doctrinæ regulam excedit.* Secundò, ex D. Thoma, qu. 32. art. 6. vbi dicit, non esse dandam eleemosynam ex iis, quæ ad propriam vitam sustentandam necessaria sunt. Et qu. 64. art. 7. *Plus*, inquit, *tenetur homo vitæ suæ prouidere, quàm alienæ.*

16. Accedit duplex ratio. Vna, quia maius peccatum

est, occidere seipsum, quàm proximum: Ergo maior obligatio est conseruandi propriam vitam, quàm alienam. Altera, quia si duo essent in extrema necessitate, quorum alter esset meus pater, alter extraneus, tenerer ex charitate potius patri succurrere, quàm extraneo, eo quod pater sit mihi coniunctior, quàm extraneus. At ego sum mihi ipsi coniunctior, quàm pater: Ergo si vitam patris in necessitate teneor præferre vitæ extranei, multo magis meam vitam teneor illi præferre.

17. Hæc posterior sententia vera est, si præcisè conferamus vitam nostram corporalem cum vita corporali alterius, nulla habita ratione boni alicuius, quod sit altioris ordinis. Et eam præter D. August. & B. Thomam, tenent etiam Paludanus in 4.d.15.q.3. art. 2. & Durandus ibidem d.17.quæst.6.ad 2. asserentes nunquam licere vitam propriam ponere pro vita alterius. Item multi alij Scholastici in 3.d.29.assignantes hunc ordinem charitatis, vt homo primo loco diligat Deum. 2. seipsum, quoad vitam animæ. 3. proximum, quoad vitam animæ. 4. seipsum, quoad vitam corporis. 5. proximum, quoad vitam corporis. Quos sequitur Valentia q.4. p.3. asser. 3.

18. Si tamen aliquis vitam suam corporalem exponeret pro vita corporali alterius, nõ ex eo præcisè quasi vitã alterius magis ex charitate diligeret, quàm suam (quia hoc esset cõtra ordinem charitatis, vt dixi) sed aliquo alio titulo, posset hoc licitè fieri in his casibus. Primò, si id faceret, non ex amore vitæ alterius, sed ex amore boni communis, quod pendet ex vita alterius, vt si alter esset valdè vtilis Reipublicæ. Tũc enim exponeret vitam suam pro bono communi, quod laudabile est, vt antea dixi. Secundò, si id faceret ex amore vitæ alterius spiritualis: vt si alter esset in statu peccati mortalis, & spes esset conuersionis, si superuiueret. Tunc enim liceret homini iusto vitam suam pro illius vita exponere, propter bonum ipsius spirituale. Tertiò, si id faceret ex amore virtutis seu honestatis: vt si essent duo Christiani arctissimo charitatis vinculo inter se coniuncti, & alter pro altero offerret se in mortem, ad commendationem virtutis charitatis. Hoc enim licitè fieret, vt docet Valentia loco citato. Ratio est, quia in tali casu non præferret vitam alterius vitæ suæ propriæ, sed præferret bonum suum spirituale (quod consistit in exercitio virtutis) bono suo temporali. Et hoc sensu videtur loqui D. Thom. art. 4. ad 2. cum ait: *Detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum, vt in hoc ipso seipsum magis diligat secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis.*

19. QVARTA CONCLVSIO. Si fiat comparatio inter bona temporalia ex vna parte, & spiritualia ex altera, tenetur homo in casu necessitatis, plus amare spiritualem vitam proximi, quàm vitam corporalem propriam, ac proinde in tali casu, tenetur vitam suam exponere pro salute proximi, si efficaciter potest. Ita D. Thomas, art. 5. & B. Augustinus lib. de mendacio ad Consentium, cap. 6. cum ait: *Temporalem vitam suam pro æterna vita proximi non dubitabit Christianus amittere.* Et probatur ex illo 1. Ioan. 3.16. *In hoc cognouimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit: Et nos debemus animas pro fratribus ponere.* Et Ioan. 15.12. *Hoc est præceptum meum, vt diligatis inuicem, sicut dilexi vos. Maiorem hac dilectionem nemo habet, vt ponat animam suam quis pro amicis suis.* Et tamen notanda differentia. Nam Parochi & Episcopi tenentur id facere, non solùm ex charitate, sed etiam ex iustitia, ratione officij & stipendii: reliqui non nisi ex charitate.

20. Dices. Quid si amissione propriæ vitæ non possim efficaciter prodesse proximo? Respondeo. Tunc non teneor vitam meam pro illo exponere. Dices. 2. Quid si aliundè iuuari possit? Respondeo. Tunc non est casus necessitatis.

QVÆSTIO III.

An homo teneatur vnum proximum magis diligere, quàm alterum?

1. ALiqui putant omnes proximos æqualiter diligendos esse, quoad internum affectum: non tamen omnibus æqualiter benefaciẽdum esse, quoad beneficia externa, vt refert Magister in 3. d. 29. & D. Thom. q. 26. art. 6. Et probatur ex Augustino lib. 1. de doct. Christ. cap. 28. vbi sic ait: *Omnes homines æquè diligendi sunt. Sed cùm omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum, vel temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi, quasi quadam sorte iunguntur.* Et in expositione epist. ad Galatas c. 6. circa illa verba Apostoli, *Operemur bonum ad omnes, maximè autem ad domesticos fidei,* sic scribit: *Omnibus pari dilectione vita æterna optanda est, sed non omnibus eadem* [?]*unt exhiberi dilectionis officia.*

2. Hæc difficultas ex iis, quæ hactenus dicta sunt, facilè expediri potest. Nam aliud est diligere aliquem magis, vel minus obiectiuè: aliud magis, vel minus appretiatiuè. Ex qua distinctione explicabitur mens Augustini, vt videbimus.

3. PRIMA CONCLVSIO. Homo tenetur aliquando vnum proximum magis obiectiuè diligere, quàm alterum, aliquando non tenetur. Prior pars vera est de bono à proximis possesso, quia homo tenetur vnicuique proximo fauere illud bonum, quod quisque possidet. At vnus plus possidet, quam alter: Ergo tenetur vni plus boni fauere, quàm alteri: & consequenter, vnum magis obiectiuè diligere, quàm alterum. Posterior vera est de bono non possesso, quia homo non tenetur vni plus boni optare, quàm alteri, loquendo de simplici affectu desiderij, & extra casum necessitatis. Et hoc sensu dixit Augustinus: *Omnibus pari dilectione vita æterna optanda est.* Et Apostolus 1. Cor. 7.7. *Volo omnes vos esse sicut meipsum,* id est, continentem.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Homo tenetur vnum proximum magis appretiatiuè seu efficaciter diligere, quàm alium. Ita D. Thomas & Magister loco citato. Ratio est, quia tenetur seipsum magis appretiatiuè diligere, quàm proximos, vt dictum est. Ergo inter proximos, cæteris paribus, tenetur eos magis diligere, qui ipsi coniunctiores sunt. Et hoc sensu dixit Augustinus: *His potissimum consulendum est, qui constrictius tibi, quasi quadam sorte iunguntur.*

5. Pro praxi tamen aliqua notanda sunt. Primò, triplicem esse coniunctionem inter homines. Vnam sanguinis, qualis est inter parentes & filios, inter fratres & sorores, & generatim inter quoscunque consanguineos. Alteram politicam, qualis est inter amicos contubernales, ciues eiusdem loci, socios militiæ, mercaturæ, studiorum, &c. Tertiam spiritualem, qualis est inter fideles ratione fidei (quos Apostolus domesticos fidei vocat) inter religiosos eiusdem ordinis, inter confessarium & confitentem, inter Parochum & parochianos.

6. Secundò, duplicia esse bona temporalia & spiritualia. Et ex temporalibus quædam pertinere ad opes & diuitias: alia ad famam & honorem, alia ad vitam corporalem. Denique ex his bonis quædam esse debita coniunctioni sanguinis, quædam politicæ, quædam spirituali, quædam omnibus & singulis. Igitur hæc regula seruanda est. Quando sunt duo in aliqua necessitate, siue temporali, siue spirituali, si non potes vtrique succurrere, teneris illum præferre, & pluris æstimare, qui tibi, omnibus consideratis,

coniunctior est: idque quoad ea bona, quæ tali coniunctioni debita sunt.

7. Iuxta hanc regulam, parentes præferendi sunt filiis, consanguinei extraneis, amici inimicis, quoad ea bona temporalia & spiritualia, quæ illis debentur in necessitate. Item parentes & filij spirituales præferendi sunt consanguineis, quoad bona spiritualia, non tamen quoad temporalia. Ratio est, quia quoad spiritualia magis coniuncti sunt diligenti seu amanti, non item quoad temporalia. Vide plura apud D. Thomam, art. 8. & Valentiam quæst. 4. p. 5. in explicatione tertiæ regulæ.

CAPVT XX.

De internis actibus Charitatis.

1. DIuus Thomas q. 27. & tribus sequentibus, ponit vnum internum actum charitatis, nempè dilectionem: Et tres internos illius effectus, gaudium, pacem, misericordiam. Pro maiori explicatione aliquid addendum est.

Igitur interni actus charitatis sunt duplices: alij consistunt in prosecutione boni, alij in fuga mali. Priores sunt hi. 1. Amor beneuolentiæ, quo volumus Deo, nobis, proximis, aliquod bonum propter Deum, abstrahendo à præsentia vel absentia illius boni. 2. Desiderium, quo volumus illis aliquod bonum absens, quod non habent. Hoc desiderium si sit inefficax, potest vocari simplex desiderium; si efficax, dilectio. 3. Gaudium quo volumus illis aliquod bonum præsens, quod iam habent, & de illo delectamur.

2. Posteriores sunt hi. 1. Odium seu detestatio peccati, quatenus est offensa Dei. Sicut enim motiuum amoris est bonitas Dei, sic motiuum odij est malitia peccati, quæ offendit bonitatem Dei. 2. Timor peccati seu offensæ Dei. Nam ex eo, quod amamus Deum, timemus eum offendere per peccatum. 3. Tristitia de peccato seu offensa Dei. Sicut enim ex charitate gaudemus de honore & gloria Dei, ita ex eadem charitate tristamur de offensa Dei. Vide quæ diximus in priori Tomo, tract. 1. c. 3. q. 1.

3. Pax animi, est effectus charitatis: & includit duplicem vnionem. Vnam inter voluntatem, & appetitum sensitiuum in eodem homine. Alteram inter voluntates diuersorum hominum. Vtramque efficit charitas. Nam qui diligit Deum ex toto corde, habet appetitum sensitiuum subiectum & obsequentem voluntati. Et qui diligit proximum sicut seipsum, habet vnionem propriæ voluntatis cum voluntate proximi. Hinc sequitur, solos iustos habere pacem animi, de quibus dictum est Psal. 118. 165. *Pax multa diligentibus legem tuam.* Impios non habere, iuxta illud Isaiæ 48. 22. *Non est pax impiis, dicit Dominus.* Nam impiis duplex est dissensio, quæ duplici pacis vnioni opponitur. Vna inter propriam voluntatem & appetitum sensitiuum, Galat. 5. 17. *Caro concupiscit aduersus spiritum.* Altera inter propriam & alienam voluntatem, Prou. 17. 10. *Inter superbos semper sunt iurgia.*

4. Dices. Homines iusti aliquādo inter se dissentiunt, vt patet in Augustino & Hieronymo, qui de variis rebus habuerunt discrepantes opiniones. Item in duobus Apostolis, Paulo & Barnaba, inter quos *facta est dissensio.* Act. 15. & 8. Respondeo. Dissensio opinionum, quæ est in intellectu, potest consistere cum pace & vnione voluntatum, vt docet D. Th. q. 29. art. 3. ad 2.

5. Misericordia, prout sumitur à D. Thoma quæst. 30. art. 1. est dolor de malo alterius inuoluntario. Et sic non est actus charitatis, nisi quatenus à charitate potest imperari: sed est actus alterius virtutis, quæ etiam vocatur misericordia, vt docet idem author, art. 3. Et ratio est, quia dolor, qui est actus charitatis, versatur circa malum culpæ, quod est voluntarium. Dolor autem, de quo hic agimus, versatur circa malum miseriæ, quod est inuoluntarium. De hoc dolore loquitur Augustinus libro 9. de Ciuitate Dei, cap. 5. cùm ait: *Quid est misericordia, nisi alienæ miseriæ quædam in nostro corde compassio, qua vtique si possimus, subuenire compellimur?* Hinc colligitur aliud discrimen inter misericordiam & charitatem. Nam ex virtute charitatis dolemus de malo culpæ, non solùm alienæ, sed etiam propriæ. Ex virtute autem misericordiæ, dolemus tantùm de malo miseriæ alienæ; vt docet Diuus Thomas, art. 1. ad 2.

CAPVT XXI.

De externis actibus Charitatis.

DIuus Thomas q. 31. 32. & 33. ponit tres externos actus charitatis: Beneficentiam, Eleemosynam, & Correctionem fraternam. De quibus breuiter agendum est.

1. Beneficentia est actus externus charitatis, quo alteri ex interno affectu charitatis benè facimus, seu beneficiū aliquod præstamus in externa executione. (q. 31. art. 1. & 4.) Eleemosyna est externus actus misericordiæ, quo alterius miseriam subleuamus: qui actus potest imperari à charitate, (qu. 32. art. 1.) Correctio fraterna est externus actus charitatis, quo conamur alium à peccato reuocare. (qu. 33. art. 1.) Circa duos posteriores actus occurrunt aliquot dubia.

De Eleemosyna.

2. Dubium 1. Quotuplex sit Eleemosyna? Respondeo. Est duplex, corporalis & spiritualis. Ratio est, quia Eleemosyna est actus misericordiæ, quo subleuamus alterius miseriam, vt dixi. At miseria alterius est duplex, corporalis & spiritualis: Ergo etiam duplex Eleemosyna. Et quidem opera Eleemosynæ corporalis sunt hæc septem. 1. Esurientes pascere. 2. potum dare sitientibus. 3. operire nudos. 4. captiuos redimere, 5. ægrotos inuisere. 6. hospitio peregrinos suscipere. 7. mortuos sepelire. Totidem sunt opera Eleemosynæ spiritualis. 1. peccantes corrigere. 2. ignorantes docere. 3. dubitantibus rectè consulere. 4. pro salute proximi Deum orare. 5. consolari mœstos. 6. ferre patienter iniurias. 7. offensam remittere. Vide D. Th. q. 32. art. 2. & Bellarm. lib. 3. de bonis operibus, cap. 2.

3. Dubium 2. Quam vim habeat Eleemosyna corporalis? Respondeo. Habet vim remittendi peccata, & liberandi à morte æterna, & conseruandi in gratia. Tobiæ 4. 11. *Eleemosyna ab omni peccato & à morte liberat, & non patietur animam ire in tenebras.* Et Dan. 4. 14. *Peccata tua eleemosynis redime.* Et Lucæ 11. 41. *Date eleemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis.* Porro hanc vim remittendi peccata, non habet ex opere operato, sicut habent Baptismus & Pœnitentia: quia hoc neque ex Scriptura, neque ex definitione Ecclesiæ probari potest. Nec habet per modum dispositionis, sicut habet contritio & dilectio Dei super omnia, quia alioqui posito actu Eleemosynæ, infallibiliter daretur gratia iustificans, quod falsum est, ex illo 1. Cor. 13. 3. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Vbi actus Eleemosynæ sine charitate nihil prodest. Prodesset autem, si esset infallibilis dispositio ad gratiam. Vnde ergo habet illam vim? Ex duplici capite. Primò, ex parte causæ, quatenus scilicet imperatur ex charitate. Nam qui dat eleemosynam ex affectu charitatis, consequitur gratiam à Deo: qui sine charitate, non consequitur. Secundò, ex parte affectus, quatenus scilicet is, qui accipit Eleemosynam, mouetur & incitatur ad oran-

dum pro eo, à quo accipit, & orando impetrat illi gratiam & remissionem peccati, iuxta illud Ecclesiastici 29.15. *Conclude Eleemosynam in corde pauperis, & hæc pro te exorabit ab omni malo.* Vide Diuum Thomam q.32. art. 4. & Valentiam q.9. p.3.

4. Dubium 3. An sit aliquod præceptum de danda Eleemosyna corporali? Respondeo. Omnino est. Et colligitur primo ex illo Ecclesiastici 4.1. *Eleemosynam pauperis ne defraudes.* Et infrà v.8. *Declina pauperi sine tristitia aurem tuam, & redde debitum tuum.* At quod debitum est, cadit sub præceptum: Et qui defraudat aliquem debito suo, facit cõtra obligationem præcepti. Secundò, ex illo Matthæi 25.41. *Discedite à me maledicti, in ignem æternum; Esuriui enim, & non dedistis mihi manducare.* Vnde sic concludo: Qui negligunt dare Eleemosynam, peccant mortaliter & condemnantur: Ergo peccant contra aliquod præceptum quo obligãtur dare Eleemosynam. Tertiò, ex illo Prou. 21.13. *Qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, & ipse clamabit, & non exaudietur.* Vnde sic: Qui punitur à Deo, peccat contra aliquod præceptum, sed qui non dat Eleemosynam, punitur à Deo, quia Deus non vult illum exaudire, quæ magna pœna est: Ergo peccat contra aliquod præceptum. At quod illud est, nisi præceptum Eleemosynæ? Quartò, ex illo Ioan.3.17. *Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem habere, & clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Vnde sic: Quicquid in hac vita non potest consistere cum charitate, peccatum est: sed omissio Eleemosynæ non potest consistere cum charitate: Ergo peccatum est: At omne peccatum est transgressio alicuius præcepti: Ergo extat aliquod præceptum de danda Eleemosyna.

5. Dubium 4. Quando obliget hoc præceptum? Respondeo. Non obligat sub mortali in his casibus. Primò, quando non habes, vnde des Eleemosynam; quia non teneris ad impossibile. Secundò, quando habes quidem, sed nescis proximum esse in necessitate; quia non teneris subleuare miseriam alterius, quam ignoras. Vtrumq; casum insinuat Apostolus verbis suprà citatis. *Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem habere.* Si ergo nec habeas substantiam, nec videas proximum in necessitate, non teneris. Tertiò, quando scis proximum esse in necessitate, sed certo aut probabiliter cõstat, quod ab alio iuuabitur; quia tunc moraliter cessat esse in necessitate. Habet enim paratum præsidium, quo necessitas subleuetur. Secus est, si constet quidem ab aliis iuuari posse, sed non constat, quod reipsa ab aliquo iouabitur. Tunc enim teneris illi succurrere. Quartò, quando ex vna parte proximus non est in extrema necessitate, & ex altera, non potes illi subuenire, nisi veniendo vel ad parem, vel ad maiorem necessitatem. Tunc enim non teneris. Nam vt suprà dixi, ordo charitatis postulat, vt in pari necessitate teipsum magis diligas, quam proximum.

6. Obligat autem in his casibus. Primò, quando potes subuenire proximo in extrema necessitate constituto. Tunc enim teneris illi dare Eleemosynam ex iis, quæ tibi superflua sunt. Ita Diuus Thomas qu. 32. art. 5. & alij passim. Est tamen aliqua dissensio. Nam aliqui putant te teneri ex iis tantùm, quæ omnino superflua sunt, & nullo modo vel vitæ, vel statui necessaria. Ita Antoninus & Rosella apud Valentiam quæst. 9. part. 4. Alij contrà, te teneri ex superfluis naturæ, licet non sint superflua statui, sed necessaria. Ita Valentia ibidem. Ratio est, quia in extrema necessitate, pluris æstimanda est vita proximi, quàm propria bona temporalia, quæ ad vitam propriam non sunt necessaria, sed superflua.

7. Secundò, obligat, quando proximus, qui est in extrema necessitate, talis est, vt ab ipsius vita notabiliter pédeat salus Reipublicæ aut Ecclesiæ. Tunc enim si potes, teneris illi succurrere, non tantùm ex necessariis ad statum, vt in priori casu dixi, sed etiam ex necessariis ad vitam. Ita Caietanus quæst. 32. art. 6. Valentia loco citato, & alij passim. Ratio est, quia bonum publicum præferendum est priuato, vt suprà dixi de ordine charitatis.

8. Tertiò, obligat, quando proximus non est in extrema, sed tamen in communi necessitate, in qua solent esse quotidiani pauperes. Tunc enim si habes superflua, quæ neque ad vitam, neque ad decentiam status necessaria sunt, teneris illi succurrere, & eleemosynam ex superfluis dare. Ita D. Thomas, Richardus, Paludanus, & plures alij apud Valẽtiam, tametsi aliqui contra sentiant. Et colligitur ex illo Lucæ 11.41. *Verumtamen quod superest, date eleemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis.* Vbi Christus præcipit Pharisæis, si velint mundari à peccatis, vt ex superfluis dent eleemosynam. Hoc enim significat illa particula, *quod superest*, nempè victui & vestitui. Græcè est, τὰ ἐνόντα, pro κατὰ τὰ ἐνόντα, id est, pro facultatibus vestris, prout quisque potest. Et hic est verus sensus, vt notat ibid. Maldonatus. Deinde ex illo 1. Timoth. 6.17. *Diuitibus huius sæculi præcipe bene agere, diuites fieri in bonis operibus, facilè tribuere, communicare*: Vbi insinuatur, extare præceptum, de quo diuites obligentur superflua in eleemosynam erogare. Accedit triplex ratio. Vna, quia qui non dat eleemosynam ex superfluis, ostendit se non habere charitatem & misericordiam erga proximos, vt suprà ex Apostolo ostensum est; Ergo charitas & misericordia obligat in tali casu. Altera, quia diuisio rerum, quæ communi gentium consensu facta est, sine dubio rectè facta est: Ergo qui post factam diuisionem, abundant rebus, tenentur aliis, qui indigent, ex superfluis succurrere. Alioqui si non tenerentur, iam licitè retinerent omnia superflua, & sic diuisio facta esset in præiudicium & damnum indigentium, ac consequenter non esset prudenter facta. Tertia, quia sunt multi & graues authores, qui putant diuites obligari ad dandam eleemosynam ex necessariis ad statum, etiam extra casum extremæ necessitatis proximi, dummodo sit aliqua grauis necessitas: Ergo multo magis obligantur id præstare ex superfluis. Vide plura apud Valentiam.

9. Dubium 5. An satisfaciat huic præcepto, qui proximo in extrema necessitate cõstituto, succurrit quidem, non tamen gratis dando, sed tantùm mutuò concedendo rem illam, qua proximus tunc eget? Respondeo. Non satisfacit. Ratio est, quia quando præcipitur actus certæ alicuius virtutis, vt charitatis, vel iustitiæ, tunc non satisfit præcepto, nisi per illum actum, qui præcipitur? At in hoc casu, de quo agimus, præcipitur actus misericordiæ, qui consistit in gratuita donatione: Ergo non satisfit huic præcepto per actum concessionis mutui, qui non est actus misericordiæ, sed iustitiæ.

10. Dices: Præceptum eleemosynæ non obligat determinatè ad actum gratuitæ donationis, sed disiunctiuè ad alterutrum, vel vt des mutuum cum onere restituendi. Ita cum Adriano sentit Nauarrus in Manuali c.17. num.61. & c.24. n.5. Ratio ipsorum est, quia finis præcepti est, vt succurratur necessitati alterius: At vtroque modo potest illi succurri, vel per gratuitam donationem, vel per concessionem mutui: Ergo.

11. Respondeo. Hæc sententia destruit præceptum eleemosynæ contra communem Patrum ac Theologorum sententiam. Si enim alterutrum satis est, vel dare eleemosynam, vel dare mutuum, iam nullus erit

casus, in quo obliget præceptum eleemosynæ per se, quia semper sufficit dare mutuum: Nec obstat contraria ratio. Non enim satisfit præcepto, si quocunque modo consequaris finem præcepti, sed necesse est illum consequi per illum actum, qui præcipitur, v.g. Præcipitur nobis ieiunium, ad hunc finem, vt caro subiiciatur spiritui. Huic præcepto non satisfit, si illum finem consequaris per alias corporis afflictiones, sed necesse est illum consequi per actum ieiunij, qui per se præceptus est, alioqui nunquam obligaret præceptum ieiunij per se.

12. Dices 2. Si alicui, qui à latronibus spoliatus, & veste exutus est, mutuo dem meam vestem in tali necessitate, possum illam postea repetere, quando alter amplius non indiget: Ergo sufficit dare mutuum, & non requiritur gratuita donatio. Idem dici potest de cibo, potu, pecunia, & similibus. Respondeo: Hæc regula seruanda est. Illi, qui in extrema necessitate constitutus est; teneor succurrere si possum, per gratuitam donationem illius, quo tunc indiget. Si ergo indiget solo vsu alicuius rei (vt fit in rebus, quæ vno vsu non consumuntur) teneor illi succurrere per gratuitam donationem illius rei. Sufficit hanc mutuo dare cum onere restituendi. Intellige, si alter potest restituere. Secus est de pauperibus qui non possunt. Si autem indiget vsu ac re simul (vt fit in rebus quæ ipso vsu consumuntur) teneor illi succurrere per gratuitam donationem vtriusque, tam rei, quam vsus. Vnde sequitur, non esse eandem rationem de veste, quæ est de cibo & potu. Nam vestis non consumitur vno vsu, ac proinde aliquando sufficit dare vsum, etiamsi vestis ipsa non detur. At cibus & potus consumuntur ipso vsu, ac proinde non sufficit dare vsum sine re, sed vtrumque simul dandum est.

13. Hęc omnia Intelligenda sunt de eo, qui simpliciter & absolutè eget, vt sunt pauperes. Nam si aliquis esset, qui Viennæ quidem indigeret, sed Pragæ diues esset, non tenerer illi succurrere per gratuitam donationem, sed sufficeret mutuum illi dare, cum onere postea restituendi, vt docet Sotus lib. 4. de iustitia & iure quæst. 7. art. 1. circa finem: Bannes quæst. 32. art. 6. dub. 3. & Valentia q. 9. p. 4.

14. Dubium 6. An qui omittit hoc præceptum de danda eleemosyna, teneatur ad restitutionem pauperibus faciendam? Respondeo. Non tenetur ex præcepto charitatis, aut misericordiæ. Ita Alensis, Adrianus, Nauarrus, & alij apud Valentiam. Ratio est, quia obligatio restitutionis non oritur nisi ex præcepto iustitiæ, vt notum est. Potest autem aliquis obligari ex præcepto iustitiæ, si illi committatur aliqua pecunia in pauperes distribuenda. Tunc enim ex iustitia tenetur distribuere: & si non facit, obligatur ad restitutionem. An autem Ecclesiastici teneantur ad restitutionem, si non dent eleemosynam ex bonis Ecclesiasticis, quæ ipsis superflua sunt, pendet ex alia quæstione, an scilicet Ecclesiastici habeant dominium bonorum Ecclesiasticorum, an tantum dispensationem? Quæ quæstio alibi disputanda est.

15. Dubium 7. Ex quibus rebus liceat facere eleemosynam? Respondeo 1. Non licet facere eleemosynam ex rebus alienis, nisi in extrema necessitate, in qua omnia sunt communia. Ita D. Thom. art. 7. ad 3. Ratio est, quia eleemosyna debet esse gratuita donatio, vt dictum est. At non licet rem alienam donare, sine consensu Domini. Licet tamen cum consensu, siue expresso, siue rationabiliter præsumpto; quo pacto interdum filius ex bonis paternis, vxor ex bonis mariti, seruus ex bonis heri, solet facere eleemosynam.

16. Respondeo 2. Potest aliquis facere eleemosynam ex rebus propriis, & honestè acquisitis, si habeat illarum dominium, & plenam administrationem. Imo tenetur iuxta ea, quæ dicta sunt. Si autem vel non habeat dominium (vt si bona ipsius confiscata sunt) vel non habeat plenam administrationem (sicut non habent pupilli, minores, amentes) non potest.

17. Respondeo 3. Ex rebus turpiter acquisitis aliquando licitum est facere eleemosynam, aliquando non. Tunc licitum est, quando acquisitio non est per se turpis & illicita, sed solum propter aliquam turpem circumstantiam; quo pacto acquiritur aliquid per meretricium, aut per emptionem, quæ loco aut tempore prohibito facta est. Tunc non est licitum, quando acquisitio per se est turpis & illicita ex parte acquirentis, qualis est acquisitio per furtum, rapinam, vsurã, donationem vi extortam. Ratio est, quia in priori casu acquiritur verum dominium rei: in posteriori non item: Ergo res, quæ priori modo acquiritur, est propria: quæ posteriori, aliena. At non licet facere eleemosynam ex re aliena, licet autem ex propria.

18. Excipitur vnus casus. Nam si acquisitio sit turpis & illicita non solum ex parte accipientis, sed etiam ex parte dantis, vt fit in contractu simoniaco, tunc licet acquirenti facere eleemosynam ex pecuniis simoniacè acquisitis, tametsi non habeat illarum dominium. Ratio est, quia non potest huiusmodi pecunias pro se retinere, cum sint alienæ: nec tenetur eas restituere illi, à quo accepit, quia is in pœnam peccati simoniæ meretur eas amittere. Superest igitur, vt per modum eleemosynæ dentur pauperibus. Vide Diuum Thomam art. 7. Valentiam qu. 9. p. 5. & alios.

19. Dubium 8. Quinam possint facere eleemosynam? Respondeo. Illi omnes & soli possunt facere, qui habēt plenam administrationem suarum rerum, seu bonorum temporalium. Deinde illi, qui ab ipsis consensum habent, vt filius ex consensu patris, vxor ex consensu viri, seruus ex consensu domini, siue expresso, siue rationabiliter præsūpto. Quod si filius, aut vxor, aut seruus habeant propria bona, quæ ab aliis non dependent, possunt ex iis facere moderatam eleemosynam, sine consensu aliorum. Filius quidem ex bonis castrensibus, aut quasi castrensibus: vxor ex paraphernalibus: seruus ex bonis proprio labore sibi acquisitis. (Diuus Thomas art. 8.) Hoc intellige, nisi in aliquo regno vel prouincia obstet specialis prohibitio, quo pacto in Hispania prohibitum est, ne vxor ex bonis propriis possit facere eleemosynam sine consensu viri, vt notat Valentia, quæst. 9. p. 9. Bannes, q. 32. art. 8. & alij.

20. Dubium 9. Quibus facienda sit eleemosyna? Respondeo, iis omnibus, qui indigent, siue sint iusti, siue impij, siue amici, siue inimici, iuxta illud Rom. 12. 20. *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitit, potum da illi*: Et in hoc imitamur patrem nostrum *qui solem suum oriri facit super bonos & malos, & pluit super iustos & iniustos*. (Matth. 5. 45.) Et ratio est, quia tenemur omnes proximos in hac vita diligere ex charitate, sicut nos ipsos: Ergo tenemur illis benefacere, quando indigent. Huc spectat illud 1. Ioan. 3. 18. *Filioli, non diligamus verbo neque lingua, sed opere & veritate.*

21. Dices, Scriptura docet non esse dandam eleemosynam peccatoribus, sed solis iustis. Eccl. 12. 1. *Benefac iusto, & inuenies retributionem magnam.* Et versu 4. *Da misericordi, & ne suscipias peccatorem.* Et infrà: *Da bono; & ne receperis peccatorem: benefac humili, & non dederis impio.* Respondeo. Ita quidem sentit Wiclefus apud Thomam Waldensem tom. 3. lib. 2. doctrinalis fidei antiquæ, cap. 91. Sed non rectè. Tametsi enim non sit danda eleemosyna pauperibus, quatenus peccatores sunt, id est, vt per eam in peccato foueantur, danda tamen illis est, quatenus homines sunt, id est, vt per

eam natura humana sustentetur. Ita D. Th. art. 9. ad 1.

22. Dubium 10. Quo ordine facienda sit eleemosyna? Respondeo. Ex iis, qui versantur in extrema necessitate, si non potes omnibus simul succurrere, præferendi sunt illi, qui tibi coniunctiores sunt, iuxta ea, quæ diximus de ordine charitatis. Ex iis autem, qui non versantur in extrema necessitate, sed tamen indigent, vt sunt quotidiani pauperes, potes eos præferre, quos prudenter præferendos iudicaueris: siue id facias, quia coniunctiores tibi sunt, siue quia modestiores, siue quia pientiores, siue ob aliam causam rationabilem. In qua re cauendum est scandalum. Esset autem scandalum, si semper præferres hæreticos Catholicis, aut proteruos modestis, & sic deinceps.

23. Hic quæri potest, an rectè faciant illi, qui ex suis ciuitatibus excludunt pauperes peregrinos? Respondeo. Rectè, si id faciant ob has causas. 1. Quia pauperes domestici peregrinis præferendi sunt, si vtrisque satisfieri non possit. 2. Quia peregrini sæpè inferunt morbos, corruptelas, hæreses, contentiones, proditiones. 3. Quia multi ex illis sano & integro sunt corpore, qui si admittantur, computrescunt in otio, & aliis peccatis inde consequentibus: si excludantur, cogitant de victu per labores acquirendo, quod honestius est.

De correctione fraterna.

24. Correctio fraterna, vt suprà dixi, est externus actus, quo conamur alium salutaribus verbis à peccato reuocare, & ad meliorem frugem perducere. Et quidem si conamur illum reuocare à peccato, quatenus peccatum est offensa Dei, est actus charitatis; si autem, quatenus peccatum & pœna illi debita, est quædam miseria proximi, est actus misericordiæ. Et hoc modo solet reuocari ad eleemosynam spiritualem. De hoc actu proponi possunt hæc dubia.

25. Dubium 1. An sit aliquod præceptum de correctione fraterna? Respondeo. Est duplex. Alterum naturale, quo membra vnius corporis tenentur se mutuo iuuare 1. Cor. 12. 26. *Si quid patitur vnum membrum, compatiuntur omnia membra.* Alterum diuinum positiuum. Matth. 18. 15. *Si peccauerit in te frater tuus, vade & corripe eum inter te & ipsum solum.* Vbi illa particula *in te*, dupliciter exponi solet. Primò, *in te*, id est, contra te. Secundò, *in te*, id est, te sciente. Prior expositio est conformior textui, vt patet ex quæstione Petri, quæ sequitur. *Domine, quoties peccabit in me frater meus, & dimittam ei?* Et ex Luca cap. 17. 3. *Si peccauerit in te frater tuus, increpa illum: Et si pœnitentiam egerit, dimitte illi.* Nihilominus sicut ex vi huius præcepti, tenemur corripere proximum, quando contra nos peccat, sic etiam, quando aliter peccat. Vide Maldonatum in hunc locum, & Valentiam quæst. 10. p. 2.

26. Dubium 2. Quando obliget hoc præceptum? Respondeo. Tunc obligat, quando concurrunt hæ circunstantiæ. 1. Si certo aut probabiliter scias proximum peccasse. 2. Si non resipuerit. 3. Si sit spes resipiscendi. 4. Si indigeat correctione. 5. Si non sit alius, à quo commodius corrigatur. 6. Si sit occasio corripiendi. Denique si peccatum ipsius sit mortale, aut periculosum veniale. Si desit aliqua ex his circunstantiis, non obligat. Vide Valentiam loco citato.

27. Dubium 3. An obliget omnes? Duplex hîc difficultas est. Vna; an etiam subditi teneantur corripere suos Prælatos, præsertim cum non habeant iurisdictionem & authoritatem, quæ videtur requiri ad legitimam correctionem. Altera, an peccatores teneantur corripere alios peccantes. Cum enim ipsimet reprehensibiles sint, deberent seipsos potius corripere, quàm alios. Alioqui dicetur ipsis, *Medice, cura teipsum* (Lucæ 4. 23.) Item, *Hypocrita eiice primum trabem de oculo tuo, & tunc videbis eiicere festucam de oculo fratris tui.* (Matth. 7. 5.) Respondeo 1. Hoc præceptum de correptione fraterna, obligat omnes, etiam subditos & peccatores, quando concurrunt circumstantiæ iam assignatæ. Ita Diuus Thomas quæst. 33. art. 4. & 5. Et probatur primo, quia omnes sunt membra vnius corporis. Secundò, omnes tenentur proximum diligere ex charitate: Ergo etiam externa charitatis officia præstare, quando necesse est. Tertiò, quia correctio, de qua agimus, non est iuridica, sed fraterna, quæ non requirit authoritatem aut iurisdictionem, sed amorem & misericordiam: Ergo ex hac parte non eximuntur subditi. Quartò, sicut peccatum mortale non liberat hominem ab obligatione aliorum præceptorum, ita neque ab obligatione huius præcepti de correctione fraterna: Ergo ex hac parte nec peccatores excusari possunt.

28. Respondeo 2. Quamuis tam Prælati, quàm subditi obligentur ad correctionem fraternam, quādo necesse est, tamen Prælati magis obligantur, quàm subditi. Hi enim vno titulo tantum obligati sunt, nempè charitatis. Illi duplici titulo: altero charitatis, altero officij, quatenus specialiter illis incumbit cura subditorum in rebus ad salutem animæ spectantibus. Vide D. Thom. art. 3. ad 1. & D. Augustinum lib. 1. de Ciuitate Dei, cap. 9.

29. Respondeo 3. Peccator, tametsi teneatur proximum corripere, quando necesse est, potest tamen variis modis peccare in vsu correctionis. Primò, si non seruet ordinem, de quo in sequenti dubio. Secundò, si corrigat alterum ex interna superbia. Quod tunc fit, quando nō considerat proprium peccatum, etiamsi graue sit, & tamen vult reprehendere alienum, etiamsi leue sit. Hoc enim signum est proprij amoris ac superbiæ, quia pluris æstimat seipsum; quàm alium. Huc spectat illud Matthæi 7. 3. *Quid vides festucam in oculo fratris tui, & trabem in oculo tuo non vides?* Hoc morbo laborabant Pharisæi. Tertiò, si corrigat alterum cum externo scandalo. Quod tunc fit, quando ipsius peccatum est publicum & scandalosum, neque adhuc per pœnitentiam sublatum. Quartò, si alioquin non sit rectè dispositus ad corripiendum, vt si procedat ex odio, vel alio prauo affectu: Si in correptione sit acerbus, si non spectet salutem eius quem corripit, sed alium finem indebitum. Vide D. Thom. quæst. 33. art. 5. & D. Augustinum lib. 2. de sermone Domini in monte, cap. 19.

30. Dubium 4. Quo ordine fieri debeat correctio fraterna? Respondeo. Eo ordine, quem Christus præscripsit. Nempe, vt primò corripias proximum in secreto. *Corripe eum*, inquit, *inter te & ipsum solum*. Secundò. Si hoc non prodest, vt coram testibus id facias: *Si te non audierit, adhibe tecum adhuc vnum, vel duos, vt in ore duorum vel trium testium stet omne verbum.* Tertiò, si neque hoc prodest, vt illum deferas ad Prælatum Ecclesiæ: *Quod si non audierit eos, dic Ecclesiæ.* Denique, si hoc etiam frustra est, vt habeas illum pro contumaci & excommunicato: *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus & Publicanus.* Hinc sequitur non licere deferre peccatum proximi ad superiorem, nisi prius secretò, deinde coram testibus monitus, non acquieuerit.

31. Dubium 5. An hic ordo semper sit seruandus? Respondeo. In his casibus non necessario seruandus est. Primò, quādo peccatum proximi est publicum. Tunc enim non opus est pręmittere secretā correptionē, sed potest publicè corripi. Ratio prioris partis est, quia secreta correptio instituta est, vt cōsulatur famę proximi, & peccatum illius non publicetur. Si ergo iam publicum est, non opus est secreta correptione. Ratio

posterioris, quia quando peccatum est publicum, tunc non solum peccanti adhibendum est remedium, vt emendetur, sed etiam alijs, ne & ipsi liberius peccent, si videant publica peccata manere impunita. Hoc sensu loquitur Apostolus. 1. Timoth. 5. 20. *Peccantes coram omnibus argue, vt & cæteri timorem habeant*. Ita D. Thom. art. 7.

32. Secundò, quando peccatum proximi, tametsi occultum sit, vergit in detrimentum aliorum, & non videtur efficaciter ac tempestatiuè occurri posse per priuatam monitionem: vt si aliquis clam moliatur proditionem vel incendium ciuitatis, aut si occultè inficiat alios hæresi. Tunc enim immediatè ad superiorem recurrendum est, vt efficaciter ac tempestiuè impediat eiusmodi malum. Ita Diuus Thomas articulo citato. Ratio est, quia in tali casu pluris æstimanda est salus aliorum, qui innocentes sunt, quàm fama vnius, qui nocens est.

33. Tertiò, quando quis prudenter iudicat, qualecunque tandem sit peccatum proximi, se nihil effecturum, seruando ordinem correptionis, sed melius fore, si relicta secreta monitione, vel inductione testium, immediatè procedatur ad superiorem, vt is opportunum remedium adhibeat. Ita Diuus Thom. art. 8. ad 1. Ratio est, quia ordo ille institutus est ad emendationem proximi, si ergo prudenter iudicamus eiusmodi ordinem non profuturum; possumus illum intermittere, & id facere, quod ad eundem finem videbitur vtilius.

Quartò, quando proximus, propter maiorem profectum spiritualem paratus est, & paratũ se esse profitetur, vt ipsius imperfectiones & peccata, tametsi occulta manifestentur superiori, & ab eo corrigantur, nulla præmissa secreta monitione. Et hoc laudabiliter fit apud quosdam religiosos, qui suo iuri de conseruanda fama, in hoc puncto renunciant. Vide Valentiam, quæst. 10. p. 5.

CAPVT XXII.

De habitu Charitatis, eiusque augmento & corruptione.

QVæritur 1. An præter actum Charitatis detur aliquis habitus à Deo infusus, à quo actus ille eliciatur. 2. An ille habitus realiter augeri possit. 3. An augeatur per solos actus intensiores, an etiam per æquè intensos, aut remissiores. 4. An possit augeri in infinitum. 5. An Charitas vlæ possit esse tam perfecta, quàm Charitas patriæ. 6. An possit minui aut corrumpi per peccatum.

QVÆSTIO I.

An detur habitus Charitatis à Deo infusus?

1. MAgister in 1. distinctio 17. putat non dari habitum Charitatis à Deo infusum, nec charitatis actum procedere ab habitu, sed à Spiritu sancto supplente vicem habitus. Itaque hoc esse discrimen inter Fidem, Spem & Charitatem, quod Spiritus Sanctus efficiat in nobis actum Fidei & Spei, mediante habitu: actum vero Charitatis, immediatè per seipsum.

2. At communis Theologorum sententia est, præter actualem dilectionem, qua diligimus Deum, dari etiam habitum charitatis à Deo infusum, qui sit principium actualis dilectionis. Et probatur primo ex illo Rom. 5. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Vbi Apostolus loquitur de Charitate Dei, non qua Deus nos diligit, sed qua nos Deum diligimus, vt exponit Augustinus libro de spiritu & littera, cap. 32. & Concil. Tridentinum, sess. 6. c. 7. Si ergo charitas diffunditur in cordibus nostris per Spiritũ sanctũ, necessario distinguitur à Spiritu sãcto, tanquã effectus à sua causa.

3. Dices Apostolus loquitur de charitate actuali, quã Spiritus sanctus in nobis efficit, non de habituali. Respondeo. Loquitur de charitate, quæ diffusa est in cordibus nostris per modum doni permanentis, non transeuntis. Sicut etiam 1. Corinth. 13. 13. *Nunc autem manent Fides, Spes, Charitas*. Et 1. Ioan. 3. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet*. Vbi per semen, quod manet in homine iusto, intelligitur gratia & charitas habitualis.

4. Secundò probatur ex Conc. Tridentino, sess. 6. c. 9. & 7. vbi duo asserit. Vnum est, Hominem disponi ad iustificationem per actum fidei, timoris, spei, dilectionis, detestationis peccati, & propositi seruandi mandata Dei. Alterum, Homini sic disposito infundi in ipsa iustificatione, Fidem, Spem, & Charitatem. Hoc posterius non potest intelligi de actu Fidei, Spei, & Charitatis, sed de habitu; quia actus est dispositio præcedens. Ergo id, quod in ipsa iustificatione infunditur, non est actus, sed habitus.

5. Tertiò ex Patribus, qui charitatem numerant inter virtutes. Constat autem per virtutem non intelligi actionem honestam, sed habitum, qui honestæ actionis principium est, vt docet Augustinus libro 4. contra Iulianum, cap. 3. vbi ait: *Virtus est animi habitus*. Denique accedit ratio, quia si actus Fidei & Spei procedit ab habitu, cur non similiter actus Charitatis? Aut si actus Charitatis non indiget habitu, cur actus Fidei & Spei indigebit? Est enim, quoad hoc par ratio.

6. Obiicitur illud 1. Ioan. 4. 16. *Deus charitas est, & qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo*. Vbi Apostolus sic argumentatur: Cùm Deus sit charitas, necesse est eos, qui in charitate manent, in Deo manere. Quæ consequentia nulla esset, si per charitatem intelligeretur aliquis habitus, & non potius ipse Deus, qui mouet voluntatem ad actualem dilectionem. Respondeo. Apostolus loquitur de duplici charitate. Vna qua Deus nos diligit: *Deus charitas est*. Altera, qua nos Deum diligimus; *Qui manet in charitate*. Igitur sensus est: Qui manet in charitate, qua diligit Deum, manet etiam in charitate, qua diligitur à Deo. Et quia charitas, qua diligitur à Deo, est ipse Deus, ideo dicitur manere in Deo.

QVÆSTIO II.

An habitus Charitatis realiter augeri possit & quomodo?

1. DVplex augmentum sanctitatis spectari potest in homine iusto. Vnum morale, quo homo iustus per bona opera moraliter fit sanctior, iustior, & Deo gratior: & sic ad maiorem gloriam acceptatur. Sicut è contrario, peccator per mala opera moraliter fit deterior, ac Deo detestabilior: & sic ad maiorem pœnam destinatur. Alterum physicum seu reale, quo habitus charitatis & gratiæ iustificantis, qui sunt in homine iusto, acquirunt maiorem intensionem in sua reali entitate: siue illa intẽsio consistat in firmiori radicatione in subiecto, vt volunt Thomistæ: siue in additione nouorum graduum qualitatis, quod est probabilius.

2. Prius augmẽtum potest separari à posteriori. Nam si non daretur habitus charitatis aut gratiæ, tunc per bona opera non fieret augmentum physicum, sed morale: quia homo iustus non acquireret intensiorem habitum, sed fieret magis Deo dilectus ac gratus. Nunc autem, quia supponimus dari eiusmodi habitum, connexum est vtrumque augmentum. Nam per bona opera non solum Physicè augetur habitus charitatis, sed etiam homo moraliter fit sanctior & Deo gratior. Nos hîc disputamus de augmento Physico: & quærimus, an hoc augmentum producatur à solo Deo, an etiam ab homine iusto?

3. Conclusio Augmentum charitatis Physicè & effectiuè pendet à Deo, meritoriè ab homine iusto. Nam homo iustus per bona opera meretur hoc augmentum Et Deus physicè & effectiuè illud producit, ac confert homini iusto. Itaque respectu hominis est præmium seu merces boni operis: respectu Dei, est effectus seu donum.

4. Quæres: An non possit effectiuè produci ab homine per bona opera? Ratio dubitandi est, quia sicut qualitates naturales physicè augentur & intenduntur per actiones naturales, vt calor per calefactionē, frigus per frigefactionem, temperantia per actum temperantiæ, & sic deinceps: Ita qualitates supernaturales physicè augeri & intendi possunt per actiones supernaturales, vt habitus fidei per actum fidei, habitus spei & charitatis per actum spei & charitatis. Nā quę est proportio inter actum & qualitatem naturalem, eadem est inter actum & qualitatem supernaturalem. Respondeo. Facile id concederem, nisi magni Theologi negarent. Cur negent, variæ à variis assignantur causæ. Vnam dabo à posteriori, quæ est huiusmodi. Augmentum charitatis est merces seu præmium boni operis ex communi Theologorum sententia: ergo nō est connaturalis effectus boni operis. Esset autem cōnaturalis effectus, si ab homine iusto, vi boni operis, produceretur.

QVÆSTIO III.

An Charitas augeatur per solos actus intensiores?

1. Habitus charitatis conferri potest cum triplici genere actuum 1. cum actibus, qui sunt intensiores ipso habitu. 2. cum actibus æquè intensis. 3. cum actibus remissioribus. Quæstio est, An per omnes hos actus meritoriè augeri possit. Variæ sunt Scholasticorum sententiæ & longæ disceptationes. Ego paucis expediam.

2. Prima Conclvsio. Homo iustus per quemuis actum charitatis, siue sit intensus, siue remissus, meretur reale augmentum gratiæ & charitatis. Probatur ex Conc. Trident. sess. 6. can. 32. vbi definit, hominem iustum *per bona opera, quæ fiunt per Dei gratiam & Christi meritum*, mereri augmentum gratiæ: At quilibet actus charitatis, siue sit intensus, siue remissus; est bonum opus, quod fit per Dei gratiam & Christi meritum. Ergo homo iustus per quemlibet actum charitatis, siue sit intensus, siue remissus, meretur augmentum gratiæ: & consequenter augmentum charitatis.

3. Dices: Hæc vltima consequentia non valet, quia augmentum gratiæ distinguitur ab augmēto charitatis. Potest ergo augeri gratia, etiamsi non augeatur charitas. Respondeo. Verum est, illa duo augmenta realiter distingui: (si verum est quod docet D. Thomas, habitum gratię realiter distingui ab habitu charitatis) sed tamen ita connexa sunt, vt in eodem homine non possit augeri gratia, quin simul augeatur charitas. Alioqui sequeretur, talem hominem, in quo maior esset gratia quàm charitas, magis Deo gratū esse ratione maioris gratiæ, & minus Dei amicum esse, ratione minoris charitatis, quod est absurdum. Et confirmatur? Quia gratia & charitas æqualem habent intensionem in beato; Ergo etiam in viatore. Antecedens patet, quia gratia & lumen gloriæ habent æqualem intensionem: ergo etiam visio & amor beatificus. Nam visio debet esse proportionata lumini: & amor visioni. Quo enim quisque perfectius Deum videt in cœlo, eo perfectius illum amat.

4. Dices 2. Quando Concil. Trident. dicit, hominem iustum per bona opera mereri augmentum gratiæ potest intelligi de augmēto morali. Nos autem disputamus de augmento physico. Respondeo. Debet intelligi de augmento, quod est præmium meriti. At morale augmentum non est præmium meriti, sed moralis quidam effectus, qui necessariò sequitur ex bono opere. Augmentum autem physicum non necessariò sequitur ex bono opere, sed per modum præmij confertur à Deo propter bonum opus. Hoc patet in beato, qui non accipit augmentum physicum propter bonū opus, quia non est in statu merendi. Accipit tamen augmentum morale.

4. Secvnda Conclvsio. Augmentum gratiæ & charitatis, quod meretur homo iustus per bona opera, statim confertur à Deo, & non differtur in aliud tempus. Nulla enim est causa dilationis, nec ex parte Dei, qui liberalissimus est, nec ex parte hominis iusti, qui nullum habet impedimentum.

QVÆSTIO IV.

An Charitas possit augeri in infinitum?

1. Aliqui putant charitatem ex sua natura habere certum terminum, vltra quem augeri non possit, vt Scotus & Caietanus. Ratio est, quia charitas habet determinatam speciem & naturam: ergo etiam determinatū augmentum & intensionem. Alij contrà docent, charitatem non habere certum terminum ex sua natura, sed ex parte subiecti, vt Bonauētura & Richardus. Ratio est, quia subiectum charitatis est voluntas, at volūtas est potentia finita, tum in capacitate, vt non possit recipere habitum, vel actum infinitū, tum etiam in actiuitate, vt non possit producere augmentum. Ergo debet esse certus terminus, vltra quem charitas non possit augeri in voluntate humana.

2. Prima Conclvsio. Charitas ex sua natura non habet certum terminum, vltra quem augeri non possit, sed potest augeri magis, ac magis in infinitum. Ita D. Thomas quæstione 24. articulo 7. Ratio est, quia habitus charitatis ex sua natura potest esse tam intēsus, quàm actus charitatis & visio beatifica: At actus charitatis & visio beatifica non habent ex natura sua certum terminum intensionis: Ergo nec habitus charitatis. Minor probatur, quia istæ duæ actiones immediatè versantur circa obiectum infinitum, nempe circa Deum, qui est infinitè amabilis & visibilis: ergo ex parte obiecti non habent certum terminum. Vnde, quantumcunque intensè quis videt aut amat Deum, adhuc potest intensius illum videre vel amare, quantum est ex parte obiecti. Est enim infinitè visibilis & amabilis, vt dixi.

3. Secvnda Conclvsio. Charitas non solùm ex sua natura, seu ex parte obiecti, sed etiā ex parte subiecti potest augeri in infinitum. Ratio est, quia subiectum charitatis est voluntas. At voluntas dupliciter spectari potest. Primò, quoad capacitatem & actiuitatem naturalem. Sic habet determinatum terminum. Secundò, quoad capacitatem & actiuitatem obedientialem. Sic non habet certum terminum. Potest enim magis ac magis eleuari à Deo in infinitum, tam ad agendum, quàm recipiendum. Et confirmatur à posteriori, quia opera meritoria, quæ in hac vita facimus, possunt magis ac magis multiplicari sine certo termino: ergo meritum augeri potest sine certo termino: ergo & præmium quod respondet merito. At præmium consistit in amore & visione beatifica: Ergo visio & amor beatificus non habent certum terminum sui augmenti: ergo nec habitus charitatis.

4. Ad argumenta contraria sic respondeo. Ad 1. Ex eo, quod charitas habet determinatam naturam & essentiam, non sequitur, quod etiam habeat determinatum terminum sui augmenti, seu intensionis. Nam etiam quantitas habet finitam ac limitatam naturam, seu essentiam, & tamen potest augeri, sine certo termino in infinitum. Ratio est, quia essentia quantitatis aut qualitatis non variatur per multitudinem par-

tium extensionis aut intensionis, quæ inter se continuantur, & eandem naturam participant: sed per diuersitatem graduum essentialem, ex quibus constat quidditas & species illius, in qualibet parte intensionis aut extensionis.

5. Ad 2. Voluntas est potentia finita, & certum terminum habet, si spectatur secūdum capacitatem & actiuitatem naturalem, vt dictum est. Si autem spectetur, quatenus ab agente infinito eleuari potest, sic non habet certum terminum capacitatis aut actiuitatis.

QVÆSTIO V.

An Charitas viæ possit esse tam perfecta, quàm Charitas patriæ?

1. POtest esse quæstio vel de habitu, vel de actu charitatis. Item vel de perfectione intensionis, vel de obiectiua, tam essentiali quàm indiuiduali.

2. PRIMA CONCLVSIO. Habitus charitatis potest esse tam intensus in aliquo viatore, quàm in aliquo beato. Imo etiam intensior. Ita D. Thomas opusc. 61. cap. 17. Ratio est, quia multi sunt beati in cælo, qui non habent intensiorem charitatem, quàm quæ illis data fuit in baptismo. Contra verò, multi sunt viatores, qui charitatem in baptismo acceptam fecerunt intensiorem, vel suscipiendo alia sacramenta, vel exercendo actus meritorios.

3. Obiici potest illud Matth. 11. 11. *Qui minor est in regno cælorum, maior est illo*, id est, Ioanne Baptista. Hinc enim videtur sequi, in minimo beato maiorem esse charitatem, quàm in maximo viatore. Respondeo. Christus eo loco confert Euangelium cum lege, & personas Euangelij cum personis legis. Sicut enim status Euangelij est excellentior statu legis: ita qui in statu Euangelij minimus est, superat eum qui in statu legis supremus est; non quidem quod semper sanctior sit, sed quod ex vi sui status sanctior esse possit ac debeat. Vide Maldonatum in illum locum.

4. SECVNDA CONCL. Actus charitatis potest esse tā intensus in aliquo viatore, quàm in aliquo beato: Imò etiam intensior. Sequitur ex dictis, quia si habitus potest esse intensior, ergo & actus. Nam actus in beatis semper est commensuratus habitui: & in viatoribus potest esse intensior quàm sit habitus, propter gratiam excitantem, quæ sæpe intensior est, quàm habitus.

5. Dices; Gaudium viæ non potest esse tam intensum, quàm gaudium patriæ: Ergo nec actus charitatis, ex quo gaudium illud oritur. Antecedens probatur, quia gaudium viæ fundatur in spe, quæ propter absentiam obiecti aliquantulum contristat, & consequenter gaudium minuit. Respondeo. Duplex est gaudium. Alterum beneuolentiæ quod pertinet ad virtutem charitatis: alterum concupiscentiæ, quod pertinet ad virtutem spei. Prius gaudium, de quo hic agimus, non fundatur in spe, neque est de bono absente, sed de bono, quod reipsa in Deo est, & de quo illi gaudemus. Hoc autem potest esse tam intensum in aliquo viatore, quàm in aliquo beato.

6. TERTIA CONCLVSIO. Actus Charitatis non solùm potest esse tam intensus in via, quā in patria: sed etiam tam perfectus in essentiali perfectione obiectiua. Est contra Caietanum & Capreolum, qui docent actum charitatis in patria differre specie ab actu charitatis in via, & essentialiter perfectiorem esse. Ratio est, quia alter versatur circa Deum clarè visum, alter circa Deum obscurè cognitum. Sicut ergo clara visio & obscura cognitio differunt specie, ita etiam amor viæ & amor patriæ qui in illis fūdantur. Sed cōclusio nostra est D. Thomæ in 1. 2. q. 67. art. 6. ad 2. vbi asserit dilectionem sumere suam speciem & essentiam, nō ex cognitione, sed ex re cognita: ac proinde in via & in patria esse eandem specie charitatem, quia licet cognitio sit diuersa, tamen res cognita est eadē. Et confirmatur, quia diuersitas essentialis in actibus voluntatis, præsertim quando conueniunt in genere proximo debet sumi ex diuersitate obiecti formalis. At in amore viæ & patriæ est idem obiectum formale, nempe infinita bonitas, quā Deus in se infinitè bonus est: Ergo in illis actibus non est diuersitas essentialis.

7. Dices 1. Actus charitatis, quo diligo Deum naturali cognitione cognitum, differt essētialiter ab eo, quo diligo Deum supernaturali cognitione cognitum, idque propterea, quia licet res cognita sit eadem, tamen cognitio est diuersa. Ergo idem dicendum est de actu charitatis in via & in patria. Respondeo. Antecedens verum est, sed ratio quæ additur, falsa. Nam licet amor naturalis & supernaturalis differant essentialiter: hoc tamen non fit ex parte cognitionis, sed ex parte obiecti cogniti. Nam obiectum vnius est Deus, quatenus est auctor naturæ: Obiectum verò alterius est Deus, quatenus est author gratiæ.

8. Dices 2. Amor viæ & patriæ non videntur etiam idē habere obiectum. Nam alter versatur circa Deum adæquatè, alter inadæquatè. Ratio est, quia viator nō potest vno actu cognoscere Deum adæquatè, secundùm omnia attributa, sed vno actu cognoscit vnum attributum, & altero aliud: Ergo etiam non potest vno actu diligere Deum adæquatè, quia actus dilectionis non potest se latius extendere, quàm actus cognitionis. At beati in cælo, sicut vno actu visionis adæquatè vident totum Deum, ita vno actu amoris adæquatè illum amant. Ergo hic amor specie distinguitur ab amore viatoris. Respondeo. Vterque actus charitatis, tam viæ quàm patriæ, debet versari circa bonitatem Dei infinitam adæquatè, quatenus omnes perfectiones in se complectitur. Nam hoc modo est obiectum charitatis, vt suprà dixi. Hoc interest; quod viator, tametsi vno actu possit cognoscere omnes perfectiones Dei, non tamen potest distinctè sed solùm confusè, ac proinde, tametsi possit amare Deum vno actu, secundùm omnes perfectiones diuinas, tamen id fit confusè, non distinctè. At beati possunt distinctè id facere. Porro distincta & confusa cognitio, non magis efficiunt distinctionem essentialem in actu charitatis, quàm clara & obscura. Et ratio generalis est, quia cognitio solum se habet ad actum voluntatis, tanquam conditio, sine qua obiectum non potest amari: Est enim applicatio obiecti amabilis, quæ nihil essentiale confert actui voluntatis.

9. Dices 3. Amor viæ est liber, & amor patriæ est necessarius: ergo specie differunt. Confirmatur, quia motus primo primi, qui anteuertunt deliberationem animi, differunt specie à motibus deliberatis, cùm hi sint peccata mortalia, illi non sint: Idque propterea, quia alij sunt liberi, alij necessarij. Ergo idem dicendum est de amore viæ & patriæ. Respondeo. Sola libertas & necessitas non efficiunt distinctionem essentialem in genere entis. Nam idem motus, quatenus præuenit deliberationem, & quatenus accedente deliberatione continuatur, manet eiusdem speciei ac naturæ in genere entis, & solùm differt à seipso in genere moris, quatenus ex necessario fit liber. Et consequenter, ex in differente fit peccatum. Eodem modo amor viæ & patriæ sunt eiusdem speciei in genere entis, licet alter ab altero differat ratione libertatis, quod solùm spectat ad differentiam.

10. QVARTA CONCLVSIO. Tametsi actus charitatis in via, sit eiusdem speciei, ac proinde eiusdem perfectionis essentialis, cum actu charitatis in patria, vt probatum est ex parte obiecti formalis, non tamen est tam perfectus perfectione indiuiduali intra eandem speciem. Hoc probant quædam argumenta iam facta

Ratio est, quia licet illi duo actus habeant idem obiectum formale, non tamen æque perfectè circa illud versantur. 1. Quia alter versatur circa Deum clarè visum, alter circa Deum obscurè cognitum. 2. alter distinctè, alter confusè. 3. alter constanter sine intermissione, alter mutabiliter & per interualla. 4. Alter excludit omnia peccata, etiam venialia, alter potest consistere cum venialibus.

11. Hinc sequitur primo, simpliciter dicendum esse charitatem patriæ perfectiorem esse charitate viæ, quia tametsi possint esse pares in intensione graduum, & similiter in essentiali perfectione obiectiua, tamen in perfectione indiuiduali, charitas patriæ semper excellit. Hoc autem oritur ex visione beatifica. Nã illa facit, vt amor patriæ versetur circa Deum clarè visum, distinctè, necessariò, constanter, & sine vllis peccatis venialibus. Secundò sequitur, quo sensu dicant Scripturæ & Patres, statum viæ similem esse pueritiæ, statum verò patriæ similem esse ætati virili. Hoc enim dicunt propter constantem dilectionem, quæ est in patria, & non in via.

12. Quæres, an sicut in diuersis hominibus potest charitas viæ esse tam intensa, quàm charitas patriæ, vt probatum est: sic etiam in vno eodemque homine? Respondeo per sequentem conclusionem.

13. Quinta Conclusio. In vno & eodem homine, charitas patriæ est tã intensa, quàm fuit charitas viæ, quando erat intensissima. Hæc conclusio est probabilis, & pendet ex duobus fundamentis probabilibus. Vnum est, merita per peccatum mortale mortificata, iterum reuiuiscere per pœnitentiã. Alterum augmentum charitatis, quod meretur per actus remissos, conferri in hac vita. His positis, sequitur, charitatem patriæ in eodem homine tam esse intensam, quàm fuit in hac vita, cum esset intensissima. Et ita sentit Andreas Vega li. 15. in Tridentini Conc. ca. 15. vbi etiam addit, contrarium esse erroneum. Sed in hoc fallitur. Nam si quis dicat, merita mortificata per peccatum mortale non reuiuiscere adæquatè, sed solum secundum proportionem dispositionis, quâ quis resurgit à peccato (quod sine aperto errore dici potest) fieri poterit, vt charitas non sit tam intensa in patria, quàm fuit in via ante lapsum: vt patet in iis, qui habuerunt magnam charitatem, & magna merita ante lapsum, ac deinde post lapsum tepidè surrexerunt, & ita mortui sunt. Nam in his, si priora merita non reuiuiscunt adæquatè, sed secundùm proportionem tepidæ contritionis, non potest esse tanta charitas post lapsum, quanta fuit ante lapsum. Si ergo cum ista tepida charitate moriantur, non habebunt in patria tantã charitatem quantam habuerunt in via ante lapsum.

14. Similiter si quis dicat, quod etiam sine errore dici potest, augmentum charitatis, quod debetur actibus remissis, dari post hanc vitam: sequitur charitatem patriæ maiorem esse in eodem homine, quàm charitatẽ viæ, quia crescit in patria ex augmento remissorum actuum. Patet ergo conclusionem positam non esse certam, quia fundamenta eius non sunt certa, sed tantùm probabilia.

QVÆSTIO VI.

An Charitas viæ possit minui, aut corrumpi per pecatum?

1. Dictum est posse augeri, quoad intensionem, per meritum boni operis. Nunc quæritur an etiam minui aut corrumpi possit per meritum peccati.

2. Prima Conclusio. Habitus charitatis quoad intensionem, non potest minui per peccatum. Ita D. Thomas qu. 24. art. 10. Ratio est, quia si est peccatum mortale, non minuit, sed penitus tollit habitum charitatis. Si veniale, non minuit, nec tollit, quia non repugnat charitati.

3. Dices: Homo iustus dicitur cadere, quando peccat venialiter, iuxta illud Prouerb. 24. 16. *Septies in die cadit iustus*. At si cadit, non manet in illa intensione charitatis, in qua antè erat. Respondeo. Manet quidem in eadem intensione habitus charitatis, sed non manet in eodem feruore exercitij charitatis.

4. Secunda Conclusio. Habitus charitatis corrumpitur per quoduis peccatum mortale. Hoc alibi probatum est. Solet hic quæri an corrumpatur tantùm demeritoriè, an etiam Physicè, & ex natura rei. Rursum si Physicè, an effectiuè, an formaliter. Respondeo. Corrumpitur demeritoriè, nõ Physicè. Prior pars patet, quia homo per peccatum mortale meretur priuari dono charitatis. Posterior patet, quia sicut actus charitatis ex natura rei potest consistere cum peccato mortali, ita etiam habitus, vt ostensum est in priori tomo, tractatu 4. cap. 1. §. 10.

CAPVT XXIII.

De præceptis Charitatis.

1. Dvo sunt generalia præcepta charitatis. Vnum de dilectione Dei super omnia. Alterum de dilectione proximi. Prius habetur Deuter. 6. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua*. Posterius Leuit. 19. 18. *Diliges amicum tuum sicut teipsum*. Christus in Euangelio vtrumque coniunxit. Matth. 22. 17. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota mente tua. Hoc est maximum & primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis vniuersa lex pendet & Prophetæ.*

2. Prius præceptum de diligendo Deo, quod Christus maximum vocat, iubebãtur Iudæi scribere in limine & ostiis domorum suarum, iuxta illud Deuter. 6. 6. *Eruntque verba hæc, quæ ego præcipio tibi hodie, in corde tuo, & narrabis ea filiis tuis, & meditaberis in eis sedens in domo tua, & ambulans in itinere, dormiens atque consurgens. Et ligabis ea, quasi signum in manu tua, eruntque & mouebũtur inter oculos tuos, scribesque ea in limine & hostiis domus tuæ.* Et Deut. 11. 20. *Scribes ea super postes & ianuas domus tuæ, vt multiplicentur dies tui, & filiorum tuorum in terra.*

3. Quæres primo, Quo sensu intelligendum sit, quod Iudæi debuerint hoc præceptum de diligendo Deo scribere super postes & ianuas domus suæ. Respõdeo. Iudæi propriè intelligebant de vera scriptione, sicut verba sonant. Sicut etiam propriè intelligebant illud Exod. 13. 9. *Erit quasi signum in manu tua, & quasi monumentum inter oculos tuos.* Vnde duplex apud eos seruabatur consuetudo. Vna, vt scriberent præceptum de diligendo Deo in membrana, & affigerent parieti & ostio domus suæ. Altera, vt similiter scriberent legem Decalogi in membrana, & affigerent fronti, brachio, & fimbriis. Vnde Christus Matth. 23. 15. *Dilatant phylacteria sua, & magnificant fimbrias.* Vbi per phylacteria intelligit membranulas, in quibus præcepta Decalogi scripta erant: quas Scribæ & Pharisæi circum caput, & circum brachia, & in fimbriis gestabant, vt perpetuò Dei legem ante oculos haberent. Dicta autẽ sunt à Græcis φυλακτήρια, id est, conseruatoria, quod ad conseruãdam legis memoriã instituta essent. Vide Maldonatum in commentario illius loci. At nostri Interpretes aliter explicant illa verba *Scribes ea super postes & ianuas domus tuæ*: non propriè, sed metaphoricè: non de externa scriptione, sed de iugi memoria & recordatione illius præcepti, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Vnde secundum nostros pro eodem sumuntur hæc duo. Primò: *Scribes ea in limine & hostiis domus tuæ.* Secundo. *Meditaberis in eis sedens,*

ambulans, dormiens, consurgens. At Iudæi, vt dixi, distinguebant illa duo. Vide Lyranum, Abulensem, & Cornelium in cap. 6. Deuteronomij.

4. Quæres secundò, An hoc præceptum de diligendo Deo ex toto corde, sit possibile in hac vita? Hoc disputatum est in priori tomo, tract. 4. q. 1. §. 29. vbi dixi sensum illius præcepti esse, vt diligamus Deum supra omnes creaturas; vel, vt præferamus illum omnibus creaturis: vel, vt nullius creaturæ timore vel amore, velimus Deum offendere, & ab illius amore recedere. Hunc sensum expressit Apostolus, Rom. 8. 39. *Nulla creatura poterit nos separare à charitate Dei.* Et Christus in Euangelio, Matth. 10. 37. *Qui amat patrem aut matrem plus quàm me, non est me dignus*: id est, Qui amorem parentum præfert amori Dei, non diligit Deum super omnia. Vnde è contrario, qui amori parentum (qui in filiis solet esse maximus) præfert amorem Dei, conuincitur diligere Deum super omnia.

CAPVT XXIV.

De vitiis Charitati oppositis.

1. Vitia charitati opposita sunt hæc: Odium, acedia, inuidia, discordia, contentio, schisma, bellum, rixa, seditio, scandalum. Ita D. Tho. q. 34. & sequentibus. Quod sic explico. Varij sunt actus charitatis, vt suprà dictum est. Sed hi præcipui. Primus, amor beneuolentiæ, quo amamus Deum propter se, & proximum propter Deum. Huic opponitur odium Dei & proximi. Secundus, gaudium seu lætitia de bono Dei & proximi. Huic opponitur acedia, quæ est tristitia de bono Dei; & inuidia, quæ est tristitia de bono proximi. Tertius, pax seu concordia. Huic opponitur discordia, contentio, schisma, bellum, rixa, seditio. Quartus, correctio fraterna. Huic opponitur scandalum. Nam sicut correctio retrahit hominem à peccato, ita scandalum præbet illi occasionem peccati. De singulis dicam aliquid. Et quidem hoc capite, de odio, acedia, inuidia, discordia, contentione, schismate, rixa, seditione. Sequenti capite, de bello, postea de duello, postremo de scandalo.

De Odio.

2. Odium duplex est: Alterum abominationis, quo quis abominatur malum, siue proprium, siue alienum. Alterum inimicitiæ, quo quis ex displicentia personæ vult illi malum. (Caietanus quæst. 34. art. 1. Malderus ibidem, Valentia, quæst. 11. p. 4. & alij) De vtroque intelligitur illud Sap. 14. 9. *Odio sunt deo impius, & impietas eius.* Nam Deus odit impium odio inimicitiæ: impietatem, odio abominationis.

3. Prius odium, quod est abominationis, potest esse vel actus virtutis, vel vitij. Nam si odisti malum culpæ, quatenus est contrarium summo bono, seu, quatenus est offensa Dei, qui est summum bonum, est actus charitatis. Si autem quatenus est contrarium bono iustitiæ aut temperantiæ, est actus iustitiæ aut temperantiæ. Et sic deinceps. Si verò odisti malũ pœnæ, quod iustè à Deo vel homine infligitur, est actus peccati.

4. Posterius odium, quod est inimicitię, potest esse duplex: Vnum charitatis, vt si odisti aliquem quia peccator est, & Deum offendit. Psal. 5. 7. *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Et Psal. 100. 3. *Facientes præuaricationes odiui.* Alterum oppositum charitati, vt si odisti aliquem ob aliam causam. De hoc posteriori hîc agimus. Quod iterum diuiditur in odium Dei & proximi. De odio Dei intelligitur illud Num. 10. 35. *Surge Domine & dissipentur inimici tui, & fugiant qui oderunt te.* Et Ioan. 15. 24. *Oderunt me & Patrem meum.* De odio proximi. Leu. 19. 17. *Non oderis fratrem tuum in corde tuo.* Et 1. Ioan. 2. 11. *Qui odit fratrem suum in tenebris est.*

5. Quæres, Quomodo potest aliquis odisse Deum, qui est summè bonus: Respondeo. Nemo odit Deum, quatenus in se bonus est, sed quatenus aliqua facit extra se, quæ displicent malis hominibus. V. g. quatenus prohibet voluptates, præcipit pœnitentiam, punit delinquentes. Vide D. Thom. q. 34. art. 1.

De Acedia & Inuidia.

6. Acedia est quædam tristitia, quæ adfert tædium, torporem, & negligentiam operis: Vel circa studia, vel circa militiam, vel circa exercitium iustitiæ, temperantiæ, charitatis, aut aliarum virtutum. Hoc loco sumitur, quatenus adfert tædium circa opera charitatis erga Deum, vt si quis audiens vel cogitans de diligendo Deo super omnia, sentiat tædium & languorẽ propter difficultatem illius operis. Vnde sequitur, acediam nõ esse tristitiam de bono, quatenus bonum est, sed quatenus difficile ac molestum est. Ac proinde, quatenus apprehenditur vt malum. (D. Th. q. 35. art. 1. Valentia q. 12. p. 1. & alij.) Opponitur autem charitati; quia sicut actus charitatis est gaudere in exercitio dilectionis Dei, ita actus acediæ est in eo tristari.

7. Inuidia est quædã tristitia, qua doles de bono proximi, non quatenus bonum illius est, sed quatenus videtur diminuere tuum honorem & excellentiam: vt si propterea doleas de doctrina alterius, quia videtur obscurare vel diminuere existimationem de tua doctrina. (D. Thom. q. 36. art. 1.) Opponitur autem charitati, quia sicut ex charitate gaudes de bono proximi, sic ex inuidia doles de bono proximi.

De Discordia & Contentione.

8. Discordia est dissensio voluntatis tuæ à voluntate proximi circa bonum spirituale, vt si dissentias à proximo suadente opera charitatis. (D. Tho q. 37. art. 1.) Opponitur autem concordiæ seu paci, quæ est effectus charitatis, vt cap. 20. dictum est.

9. Contentio est altercatio verborum cum proximo, contra veritatem, ad ipsam veritatem oppugnandam: vt si contendas cum aliquo, *Ecclesiam errare posse.* sicut contendunt hæretici. (D. Thom. qu. 38. art. 1.) Opponitur autem charitati, eo modo, quo discordia repugnat paci & concordiæ voluntatum: ita contentio paci & concordiæ verborum.

De Schismate.

10. Schisma, si nomen spectes, nihil aliud est quàm scissio, quæ scindit pacem & vnionem. Si vsum spectes, sic definiri potest: *Schisma est discessio, quâ quis separat se ab vnione Ecclesiæ, quam charitas efficit.* Est autem duplex vnio Ecclesiæ. Vna membrorum Ecclesiæ, id est, fidelium inter se: Altera membrorum Ecclesiæ cum suo capite, id est, cum Pontifice. Vnde illi propriè vocantur Schismatici, qui non volunt subesse Pontifici, nec cum aliis Ecclesiæ membris communicare. (D. Thom. qu. 39. art. 1.)

11. Differt schisma ab hæresi. Primò, quia hæresis opponitur fidei, schisma charitati. Secundò, schisma latius patet quàm hæresis. Nam omnis hæreticus est schismaticus, quia separat se ab vnitate Ecclesiæ per hæresim, seu propriam vnionem. At non omnis schismaticus est hæreticus, quia potest aliquis se separare ab vnitate Ecclesiæ, quoad charitatem, aut obedientiam, vt tamen non separet se quoad finem. Vt si Princeps Catholicus, retenta fide Catholica, non vellet obtemperare Pontifici, quem tamen agnoscit Pontificem. Quod raro fit. Nam plerumque qui separat se à Pontifice, vel aliis fidelibus, fingit sibi nouam hæresim vel doctrinam, per quam conatur defendere se non temere ab vnitate Ecclesiæ recessisse. (Diuus Thomas quæst. 39. art. 1. ad 3.)

De Rixa & Seditione.

12. Rixa dicitur à rixãdo, & nihil aliud est, quàm pri-

uatum quoddam bellum inter priuatas personas, vt docet Diuus Thomas quæst. 41. art. 1. Vel, vt alij, quædam pugna, quæ inter priuatas personas oritur ex mutua ira, seu exeandescentia, qualis solet esse inter canes, quorum proprium est ringi, cùm irritantur. Prouerb. 10. 12. *Odium suscitat rixas.*

13. Seditio est dissensio ciuium inter se. Dicitur autem seditio, quasi seorsum itio, quia ciues in dissensione solent alij aliò ire, & in diuersas sententias discedendo, tumultum excitare. (Diuus Thomas qu. 42. art. 1.) Nota, rixam & seditionem esse peccatum illius qui malam causam fouet, vt dicemus etiam de Bello, non autem alterius, qui iustam defendit.

CAPVT XXV.

De Bello.

1. BEllum duplex est defensiuum & offensiuum. Defensiuum est, quod solius defensionis causa suscipitur. Offensiuum seu aggressiuum, quod ad vindicandam seu compensandam iniuriam infertur. De vtroque tria generatim dicenda sunt. 1. De iusta belli susceptione. 2. De iusta belli administratione. 3. De quibusdam belli adiunctis & circunstantiis.

2. Speciatim verò sic procedam. 1. An bellum ex natura sua sit licitum, & quæ conditiones requirantur vt sit licitum. 2. An fuerit licitum in veteri Testamento. 3. An sit licitum Christianis in nouo Testamento. 4. An Christiani possint bellum gerere contra Turcas. 5. An possint bellum gerere contra Hæreticos, propter solam hæresim. 6. An Christiani in bello cōtra Christianos, possint in auxilium vocare Turcas & alios infideles. 7. An bellum ex vtraque parte possit esse iustum. 8. Quid faciendum, quando causa belli est dubia. 9. Quando, & quomodo inchoandum sit bellum. 10. An post bellum inchoatum, liceat omnes hostes occidere, & eorum bona diripere. 11. An liceat etiam innocentes occidere. 12. An eorum bona diripere. 13. An in seruitutem redigere. 14. An milites durante bello possint prædari, seu spolia ab hostibus accipere. 15. Quænam soleant esse peccata militum & Ducum militiæ. 16. An in bello liceat vti insidiis. 17. An liceat pugnare in die festo. 18. An Episcopis & clericis licitum sit pugnare.

QVÆSTIO I.

An bellum ex natura sua sit licitum, & quæ conditiones requirantur vt sit licitum?

1. MAnichæi docuerunt ex natura sua illicitum esse, & ideo Moysen, Iosue, Dauidem, & alios veteris Testamenti Patres, qui bella gesserunt, tanquam impios accusabant, vt refert Augustin. lib. 22. contra Faustum. cap. 74. & sequentibus. Nos dicimus tunc licitum esse, quando adsunt hæ tres conditiones. 1. Legitima authoritas indicendi bellum. 2. Iusta causa. 3. Recta intentio. Tunc illicitum, quando vel omnes, vel aliqua earum conditionum deest. (D. Thomas. qu. 40. art. 1.) Et quidem si desit prima vel secunda conditio, non solum charitati, sed etiam iustitiæ contrarium est cum onere restitutionis: Si desit sola tertia, non est contrarium iustitiæ, sed charitati. (Bellarminus libro de laicis, cap. 15.)

2. Legitima authoritas indicendi bellum offensiuum est in quouis Principe vel Republica non agnoscente superiorem in temporalibus: cuiusmodi est Imperator, Rex Galliæ, Rex Hispaniæ, Dux Lotharingiæ, Respublica Veneta, & similes. Hi omnes possunt indicere bellum offensiuum. De bello deffensiuo est alia ratio. Nam sicut quilibet homo priuatus potest iure naturali seipsum defendere contra iniquum inuasorem, vim vi repellendo: ita etiam quilibet Princeps & Respublica, etiamsi agnoscat superiorem in temporalibus. (Bellarminus loco citato. Molina tract. 2. de Iure & Iustitia, disput. 100. & alij passim.)

3. Notandum tamen est, Principem inferiorem in tribus casibus posse suscipere bellum offensiuum. Primò, quando præsumit consensum supremi Principis. Secundò, quando diuturna & legitima præscriptione hoc ius obtinuit. Tertiò, quando necessitas vrget, nec propriæ securitati, aut indemnitati satis est consultum, nisi statim vindicta exerceatur. (Molina disput. 100. & 101.)

4. Iusta causa indicendi bellum, generatim loquendo, est grauis iniuria, quæ alicui Principi aut Reipublicæ vel imminet, vel facta est. Si imminet, vt impediatur per bellum defensiuum, iure defensionis. Si facta est, vt vel resarciatur per bellum offensiuum, iure iustitiæ commutatiuæ: vel vindicetur, iure iustitiæ vindicatiuæ. (Augustinus quæst. 10. super Iosue. D. Thomas q. 40. art. 1. Molina disput. 102.)

5. Speciatim solent hæ causæ assignari. Primò, publica Principis contumelia. Sic Dauid mouit bellum contra Hanon Regem Ammonitarum, eo quod nuncios à Dauide missos affecisset magnâ contumeliâ, dimidiam barbæ partem, & vestes vsque ad nates præcidendo. (2. Reg. 10. 4.)

Secundò, rebellio subditorum. Sic idem Dauid suscepit bellum contra Seba filium Bochri, qui cum quibusdam aliis separauerat se à Dauide, legitimo suo Rege. (2. Reg. 20. 1.)

Tertiò, defensio malefactorum, ne iustè puniantur. Sic filij Israël pugnarunt contra Beniamitas, eo quod nollent tradere quosdam ex sua Tribu, qui nefandum flagitium perpetrarant. (Iudic. 20. 1.)

Quartò, suppetiæ inimicis latæ. Sic Dauid percussit viginti duo millia virorum de Syria Damasci, quia suppetias tulerāt Adarezer Regi Soba. (2. Reg. 8. 5.)

Quintò, negatio innoxij transitus per alienam terram, qui iure naturali negari nō potest. Sic Israëlitæ indixerūt bellum Arad Regi Chananæo, quod negaret illis transitum per suam prouinciam. (*Num. 21. 1.*)

Sextò, violatum fœdus. Sic Rex Ioram indixit bellum Regi Moab, qui nolebat illi soluere centum millia ouium, quæ ex antiquo fœdere tenebatur soluere. (4. Regum 3. 5.)

Septimò, idololatria subditorum. Sic Moyses cum filiis Leui bello aggressus est filios Israël, & interfecit triginta tria millia hominum, propterea quod aureum vitulum adorassent. (Exod. 32. 26) An idem dici pōssit de hæreticis, disputandum est quæst. 5. Vide plura apud Molinam, disp. 104. & duabus sequent.

6. Recta intentio, quæ est tertia conditio ad iustum bellum requisita, triplex est. 1. Recuperare amissa. 2. Iniuriam iustè vindicare. 3. Stabilire pacem Reipublicæ. Si alio fine vel intentione bellum suscipias, malè facis. Vnde August. libro 22. contra Faustum, cap. 74. ait. *Nocendi cupiditas, vlciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, & si qua similia, hæc sunt, quæ in bellis iure culpantur.* Vide D. Thomam quæst. 40. art. 1. Molinam disput. 107. & alios passim.

7. Seruatis his tribus conditionibus, certum est, bellum esse licitum ac iustum ex natura rei. Quod vlterius sic confirmo. Bellum, vt dixi, vel est defensiuum, vel offensiuum. Si defensiuum, constat ex natura sua licitum esse. Nam si iure naturali licet homini priuato vim vi repellere, multo magis licet id Principi, aut Communitati. Si offensiuum, tunc etiam licitum est propter similem rationem. Nam si homo priuatus potest aduersario suo intentare litem, vel actionem iniuriarum, per viam iuris; cur Princeps vel Communitas

nitas non possit idem facere per viam belli, quando via iuris non est sufficiens? Alioqui publica iniuria, quæ Principi vel Communitati facta est, nunquam posset resarciri aut vindicari, & consequenter nec publica iustitia, & indemnitas custodiri, quod est absurdum.

8. Dices primo: Etiamsi seruentur hæ tres conditiones, quæ iam explicatæ sunt, nihilominus bellum videtur esse contrarium paci charitatis. Nam inter illos, qui bellum contra se mutuò gerunt, non est pax, sed pugna & dissensio. Respondeo. Ex parte illius, qui iniustam causam fouet, aut malam intentionem habet, contrarium est paci charitatis. De hoc nemo dubitat. At ex parte alterius, qui iustam causam fouet, & rectam habet intentionem, non est contrarium, sed conforme charitati. Quod sic ostendo. Homo priuatus, qui ex charitate diligit se & proximum suum, potest secundum ordinem charitatis præferre se proximo. Vt si occurrat casus, in quo vel ipse, vel proximus debeat pati aliquod damnum, vel incommodum, potest, salua charitate, seipsum saluare, cum damno vel incommodo proximi, modò non faciat iniuriam proximo, vt cap. 18. quæstione secunda probatum est. Idem dico de Principe vel Republica. Si ergo Principi inferatur iniuria ab alio Principe, potest, salua charitate, vindicare iniuriam per bellum, & se indemnem conseruare. In quo facto seruatur simul charitas & iustitia. Charitas: quia seruatur regula charitatis: *Proximus sum egomet mihi*: Iustitia, quia officium iustitiæ est, illatam iniuriā legitimè vindicare.

9. Dices secundo, Bellum est causa multarum cædium ac damnorum: Ergo est illicitum. Respondeo. Hoc verum est ex parte illius, qui iniustam causam fouet: non est parte alterius, qui iustam fouet, Princeps qui alteri facit iniuriam est causa belli, & consequenter omnium damnorum quæ fiunt per bellum. At Princeps qui alteri facit iniuriam est causa belli, sed inuitus cogitur ad bellum, vt vindicet iniuriam sibi illatam, & stabiliat publicam pacem, iustitiam, & tranquillitatem. Quò spectat illud Augustini epistola 207. ad Bonifacium Comitem: *Non pax quæritur, vt bellum excitetur, sed bellum geritur: vt pax acquiratur. Esto ergo etiam bellando pacificus: vt eos quos expugnas, ad pacis vtilitatem bellando perducas.*

10. Sed contrà: Qui fouet iustam causam, posset impedire mortes multorum hominum, si abstineret à bello. Respondeo. Sic est. Sed simul impediret publicam iustitiam, quæ postulat vt iniuria vindicetur. Igitur Princeps qui fouet iustam causam, debet ex vna parte ponderare damna quæ sequuntur ex bello: Et ex altera, publicam iustitiam, quæ defenditur per bellum. Hæc, in re magni momenti, præferenda est: vnde si quis vellet abstinere à bello propter hoc solùm ne interficiantur homines, daret occasionem maioris mali, quia sic nulla seruaretur iustitia publica, sed impunè liceret furta, latrocinia, rapinas & alias iniurias exercere. Nec esset vir bonus, sed timidus. Audi eundem Augustinum apud Gratianum, can. *Quid culpatur*, 13. q. 1. *Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur, quandoque morituri, vt dominentur in pace victuri? Hoc reprehendere, timidorum est, non religiosorum.*

QVÆSTIO II.

An Bellum fuerit licitum in veteri Testamento?

1. Aliqui putant non fuisse licitum, sed solum à Deo permissum, tanquam minus malum: sicut permissa fuit polygamia, & libellus repudij. Ita Erasmus, teste Bellarmino, lib. de laicis, cap. 14. Vera sententia est, absolutè fuisse licitum, seruatis illis conditionibus, quæ iam enumeratæ sunt. Quod tripliciter probari potest,

2. Primo, quia Deus non solum permisit bellum in veteri Testamento, sed etiam mandauit. (Num, 25. 16. & 1. Regum 15. 2. & alibi.) Secundo, præscripsit leges & præcepta gerendi bellum (Deut. 20. 1. & Deut. 23. 9. & alibi.) Tertio, laudantur in Scriptura, qui in veteri Testamento fortiter se gesserunt in bello. Sic laudatur Abraham, (Genes. 14. 19.) sic Leuitæ, (Exod. 32. 29.) sic Gedeon, Barac, Samson, Iephte, Samuel, Dauid, & alij, (Hebr. 11. 32.)

3. Accedit ratio. Nam quod ex natura sua licitum est, hoc etiam licitum fuit Iudæis, nisi speciali mandato fuerit illis prohibitum: At bellum ex natura sua licitum est, vt ostendi quæstione præcedenti: Nec vllo speciali mandato fuit Iudæis prohibitum, cùm nullum extet tale mandatum in veteri Testamento. Imò legimus, vt suprà dixi, fuisse illis imperatum.

4. Quæres, quæ fuerint illa præcepta belli gerendi, quæ Deus præscripsit Iudæis? Respondeo. Fuerunt hæc præcipuè. Primum: Si exieris ab bellum, stabit Sacerdos ante aciem, & dicet: *Audi Israel, Nolite timere, nolite cedere, quia Dominus Deus in medio vestri est, & pro vobis contra aduersarios dimicabit.* (Deuter. 20. 1. & sequentibus.)

Secundum Duces populi per singulas turmas proclamabunt, vt domum redeant, quicunque ædificarunt nouam domum, aut vineam, itemque sponsi & pauidi. (Ibidem, v. 5. & sequentibus.)

Tertium: Quando egressus fueris aduersus hostes tuos in pugnam. *Custodies te ab omni re mala*, (Deut. 23. 9.) id est, ab omni immunditia legali, & ab omni peccato, vt à scortatione, ebrietate, rapinis, iuramentis, blasphemiis, duellis, inuidiis, &c.

Quartum. Si accesseris ad expugnandā ciuitatem, offeres ei primùm pacem. Si sponte se dedat, fiat tributaria: sin vi expugnetur, masculi omnes occidantur, præter infantes. In Chananæa autem omnes omnino, etiam fœminæ & infantes occidantur. (Deuter. 20. 11. & sequentibus.)

Quintum: Quando obsederis ciuitatem multo tempore, non succides arbores frugiferas, quæ iuxta illam sunt, sed tantum infrugiferas ad machinas bellicas ex iis instruendas (Deut. 20. 19.)

Sextum; Fac duas tubas argenteas ductiles, quibus conuocare possis populum, quando mouenda sunt castra. (Num. 10. 2.)

Septimum: Si exieritis ad bellum, *clangetis vlulantibus tubis*, & Deus recordabitur vestri, vt eruamini de manibus inimicorum vestrorum. (Ibidem, v. 9.)

QVÆSTIO III.

An Bellum Christianis sit licitum?

1. Aliqui docent, tametsi bellum ex se licitum sit, & olim à Iudæis licitè vsurpatum: tamen Christianis, qui debent esse mansueti & pacifici, interdictum esse. Ita Cornelius Agrippa, Ioannes Ferus, & Anabaptistæ apud Valentiam, q. 16. punct. 1. Argumenta eorum paulo post soluam.

2. Contrarium docent Augustinus lib. 22. contra Faustum, cap. 74. & epist. 5. ad Marcellinum, & epist. 50. ad Bonifacium Comitem. Ambrosius lib. 1. de officiis, cap. 40. & in illud Luc. 3. 14. *Contenti estote stipendiis vestris.* Gregor. lib. 1. epist. 72. Bernardus serm. ad milites templi, cap. 3. & alij passim.

3. Et probatur ex Euangelio. Primo, quia Ioan. Baptista rogatus à militibus, *Quid faciemus & nos?* Non dissuasit illis militiam, sed dixit: *Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis, & contenti estote stipendiis vestris.* (Luc. 3. 14.) vtitur hoc testimonio Aug. epist. 5. ad

Marcellinum, vbi ait; *Si Christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, vt abiicerent arma seque omnino militiæ subtraherent. Dictum est autem eis: Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum. Quibus proprium stipendium sufficere debere præcipit, militare vtique non prohibuit.* Et lib. 22. contra Faustum, ca. 74. *Alioquin Ioannes, cùm ad eum baptizandi milites venirent, dicentes. Et nos quid faciemus? Responderet eis, Arma abiicite, militiam istam deserite, neminem percutite, vulnerate, prosternite. Sed quia sciebat eos, cum hæc militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis, & non vltores iniuriarum suarum, sed salutis publicæ defensores, respondit eis: Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum.*

4. Similiter Christus rogatus à Pharisæis, an liceret Cæsari dare censum seu tributum pro stipendiis militaribus, respondit. *Reddite Cæsari, quæ Cæsaris sunt.* (Matth. 22. 21.) De quo idem Augustinus loco posterius citato: *Sed quia Manichæi apertè Ioannem blasphemare consueuerunt, ipsum Dominum Iesum Christum audiant, hoc stipendium iubentem reddi Cæsari, quod Ioannes dicit debere sufficere militi. Reddite, inquit, Cæsari, quæ Cæsaris sunt, & Deo quæ Dei sunt. Ad hoc enim tributa præstantur vt propter bella necessariò militi stipendium præbeatur.*

5. Tertio, Christus commendauit fidem Centurionis, qui dicebat: *Nam & ego homo sum sub potestate constitutus, habens sub me milites: Et dico huic, vade, & vadit; & alij, veni & venit.* Non respondet Christus, Desere militiam: sed potius, *Non inueni tantam fidem in Israel.* (Matth. 8. 10.) Vnde Augustinus loco citato: *Fidem,* inquit, *Centurionis laudauit, non militiæ desertionem imperauit.*

6. Et ratio duplex est. Vna, quia Principes Christiani possunt vti gladio in puniendis priuatis malefactoribus. (Rom. 13. 4.) Ergo etiam in vindicanda publica iniuria. Altera, quia bellum ex natura sua licitum est, vt suprà ostendi: Ergo etiam licitum est Christianis, modò non sit illis peculiari mandato prohibitum, vt patebit ex solutione argumentorum quæ contrà obiiciuntur. Sunt autem hæc.

7. Dices primo, Prophetæ prædixerunt in Aduentu Christi cessatura bella. Isaiæ 2. 4. *Non leuabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur vltra ad prælium.* Et Mich. 4. 3. *Non sumet gens aduersus gentem gladium, & non discent vltra belligerare.* Respondeo. Hæc prædictio debet esse vera, quia alioqui Deus mentiretur, quod est absurdum. At nõ esset vera, si prædiceret Christianos nunquam bella gesturos, quia cõstat hoc falsum esse. Vt ergo vera sit, aliter explicanda est. Solet autem dupliciter explicari. Primo, quod in ipso Christi Aduẽtu, absolutè nulla futura sint bella; licet postea iterum sint futura. Secũdo, quod in ipso Christi aduentu, & etiam multò post, non sint futura bella inter gentiles ad Christum cõuersos. Vtrumque verum est. Nam in Natiuitate Christi, sub Augusto Cæsare fuit pax in vniuerso orbe. (Lucæ. 2. 1.) Et diu post mortem Christi fuit pax inter Gentiles ad Christum conuersos, tametsi Gentiles nondum conuersi persequerentur nouos Christianos, sub Nerone, Diocletiano, & aliis Ethnicis Imperatoribus. Priorem explicationem sequitur Valentia quæstione 60. puncto 1. Posteriorem magis probat Ribera in cap. 4. Michææ.

8. Dices 2. Christus & Apostoli prohibent bellum. Matt. 5 39. *Ego autem dico vobis, Non resistere malo; sed, si quis te percusserit in dextram maxillam tuam, præbe illi alteram.* Et Matth. 26. 52. *Conuerte gladium tuum in locum suum: Omnes enim qui acceperint gladium, gladio peribunt.* Et Rom. 12. 16. *Nulli malum pro malo reddentes.* Et infrà: *Non vosmetipsos defendentes charissimi, sed date locum iræ.* Et 2. Cor. 10. 4. *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt.* Qualia ergo? *Spiritualia*: nempe *lorica iustitiæ, scutum fidei, galea salutis, gladius spiritus, quod est verbum Dei*, vt habetur Ephes. 6. 14.

9. Hæc singula testimonia seorsim discutienda sunt. Primum est; *Non resistere malo; sed si quis te percusserit in dexteram maxillam, præbe illi & alteram?* Respondeo. Hoc dupliciter intelligi potest. Primo, vt absolutè nunquam resistas malo, sed quotiescunque te aliquis percutit in vnam maxillam præbeas illi & alteram. Hoc necesse non est. Nam neque Christus, neque Apostolus hoc fecit. Christus enim cùm percuteretur in vna maxilla, coram Pontifice, nõ præbuit alteram, sed restitit, dicendo: *Si benè locutus sum, quid me cædis? si autem malè, testimonium perhibe de malo.* (Ioan. 18. 23.) Similiter Paulus, cùm mandato Principis Sacerdotum iuberetur percuti, respondit: *Percutiet te Deus, paries dealbate.* (Act. 23. 3.) Secundo potest intelligi, vt non resistas malo, id est, vt non quæras priuatam vindictam, sed potius paratus sis alteram maxillam præbere. id est, alteram iniuriã accipere quam acceptam vlcisci. Hoc necesse est. Nec inde sequitur bellum esse illicitum. Nam etiam qui bellum infert, non debet hoc facere ex priuato affectu vindictæ, sed ex recta intentione boni publici, vt quæst. 1. dictum est.

10. Alterum, *Conuerte gladium tuum in locum suum. Omnes enim qui acceperint gladium, gladio peribunt.* Respondeo. Christus prioribus verbis modestè reprehendit Petrum, ob has causas. Primo, quod cum omnes discipuli interrogassent: *Domine, si percutimus in gladio?* ipse solus, non expectato Christi responso, strinxisset gladium, & seruum Pontificis vulnerasset. Secundo, quod temerarium esset, vnum hominem insurgere contra totam militum cohortem. Tertio, quod si opus fuisset defensione, Angeli Christum defendissent. *An putas*, inquit, *quia non possum rogare Patrem meum & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Quarto, quod non vellet suam mortem impediri. *Calicem*, inquit, *quem dedit mihi Pater, non vis vt bibam illum?* Hæc non obstant, quo minus bellum sit licitum, seruatis conditionibus ad illud requisitis.

11. Posterioribus verbis, non significat omnes qui gladium acceperint, gladio perituros. (quia constat hoc falsum esse) sed allegat veterem legem, quæ iubebat homicidam occidi, Gen. 9. 6. *Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius.* Ex eo autem, quod homicidæ secundum legem debeant occidi, non sequitur bellum illicitum esse, aut fuisse. Nam bellum pertinet ad publicam Iustitiam: homicidium ad priuatam vindictam. Hæc illicita est, illa licita. Imo sequitur potius, bellum licitum esse. Nam si priuatum homicidium debet vindicari per gladium, multo magis publica iniuria, quæ Principi vel Reipublicæ facta est.

12. Tertium: *Nulli malum pro malo reddentes.* Item, *Non vosmetipsos defendentes, sed date locum iræ.* Respondeo. Prior sententia prohibet priuatam vindictam. Posterior similiter. Nam Græcè est, μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, id est, non vosmetipsos vindicantes vel vlciscentes, vt vertit D. Hieronymus in Apologia contra Ruffinum.

13. Quartum: *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed spiritualia*: nempe lorica iustitiæ, scutum fidei, galea salutis, gladius spiritus, quod est verbum Dei. Respondeo. Hic distinguenda sunt duo testimonia. Vnum est, 2. Corinthiacæ cap. 10. 3. *In carne enim ambulantes, non secundum carnem militamus. Nam arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Dei*

ad destructionem munitionum, &c. Alterum, Ephes. 6.11. *Induite vos armaturam Dei, vt possitis stare aduersus insidias diaboli.* Et paulo post: *State ergo succincti lumbos vestros in veritate, & induti loricam iustitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela ignea nequissimi extinguere. Et galeam salutis assumite, & gladium spiritus, quod est verbum Dei:*

14. In priori loquitur Apostolus de militia, quam Apostoli & eorum successores exercent in prædicando & suadendo Euangelio. Et est hic sensus: Tametsi viuamus in carne humana, non tamen vtimur carnalibus armis in propagando Euangelio: cuiusmodi sunt, humana scientia, prudentia, facundia, adulatio, iactantia, simulatio, affectata grauitas, quibus vtuntur mundani homines, vt apud suos authoritatem sibi concilient: Sed vtimur præsidiis diuinis, id est, zelo, feruore, charitate, patientia, oratione, virtute miraculorum, quæ valent ad destruendas munitiones humanas, vt sunt sophismata, eloquentia, potentia sæcularis, gratia Principum, & quæ similia sunt. Hunc sensum expressit, 1. Corinth. 2. 4. *Sermo meus & prædicatio mea, non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione Spiritus & virtutis, vt fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei.*

15. In posteriori loquitur de militia, quam omnes Christiani debent exercere cõtra diabolum. Et quia diabolus oppugnat nos armis spiritualibus, id est, prauis suggestionibus; ideo nos vicissim debemus sumere arma spiritualia, quibus illi resistamus, Cuiusmodi sunt, Fides, Iustitia, Veritas, Verbum Dei.

16. Ex neutro testimonio sequitur, bellum externum, quod contra hostes externos geritur, prohibitum esse Christianis. Non enim valet hæc consequentia: Apostoli in prædicando Euangelio non debent vti mediis humanis, sed diuinis: Ergo bellum est prohibitum. Neque hæc. Christiani contra diabolum debent assumere arma Fidei, Iustitiæ, & Veritatis: Ergo contra homines non possunt sumere arma corporalia.

17. Dices 3. In Concilio Nicæno can. 11. damnatur professio militaris, his verbis: *Si qui per Dei gratiam vocati, primo ostenderunt fidem suam, deposito militiæ cingulo, post hæc autem ad proprium vomitum reuersi sunt vt & pecunias darent, & ambirent rursum redire ad militiam, isti decẽ annis sint inter pœnitentes.* Quæ verba referũtur apud Gratianum de Consecratione, distinct. 5. can. *Si quis vero.* Respondeo. Illa verba debent intelligi de iis militibus qui postquam facti erant fideles seu Christiani, volebant iterum militare Imperatori infideli (nempe Licinio) parati fidem Christianam deserere, & falsam profiteri. Hoc significat illa particula, *ad proprium vomitum reuersi.* Vide Valentiam quæstione 16. punct. 1.

QVÆSTIO IV.

An Christiani possint bellum gerere contra Turcas?

1. NEgat Lutherus art. 34. his verbis: *Præliari aduersus Turcas, est repugnare Deo, visitanti iniquitates nostras per illos.* Quod sic ferè explicat: Bellum à Turcis illatum est virga seu flagellum Dei, quo paternè castigat peccata nostra: At non licet repugnare flagello Dei: Ergo non licet pugnare contra Turcas, qui nos mandato Dei flagellant. Quod confirmat ab euentu, quia hactenus pugnando contra Turcas nihil profecimus, & Turcæ semper facti sunt potentiores: Ergo signum est, Deo non placere vt pugnemus contra Turcas.

2. Hunc errorem, quia non potuit Germanis persuadere, postea reuocauit. Et meritò. Primò, quia etiam in veteri Testamẽto Gentiles Reges, qui Iudæos bello opprimebant, erant flagella Dei, quibus castigabat peccata Iudæorum, vt habetur Iudicum 3. 8. & alibi sæpius. Et tamẽ licebat Iudæis bello se defendere cõtra Gentiles. Imo Deus suscitauit Othonielem, Gedeonem, Samsonem, & alios Iudices (qui Saluatores vocati sunt) vt populum liberarent à seruitute & oppressione Gentilium, vt patet ex libro Iudicum.

3. Secundo, quia sicut bellum Turcarum, aut aliorum infidelium est flagellum Dei, sic etiam fames, pestis, & alij morbi sunt flagella Dei (Deut. 28.10. & 2. Reg. 12. 10. & Ieremiæ 14. 1.) At licitum est homini Christiano, quantum in se est, arcere famem, munire se contra pestem, propulsare morbos: Et si faciat, non censetur, Deo repugnare: ergo etiam licitum est defendere se contra Turcas: Et qui id facit, non censetur contra Deum facere.

4. Nec obstat, quod euentus sæpè malus sit. Nam & filij Israel, quando pugnarunt contra Beniamitas, sæpè victi ac fugati sunt, & tamen Deus approbauit illorum bellum. Imo & Ducem militiæ illis assignauit, & ad pugnandum cohortatus est, Iudic. 20. 18. *Iudas sit Dux vester.* Et infrà. *Ascendite ad eos, & inite certamen.*

5. Dices: Deus per Ieremiam Prophetam monuit Iudæos, vt sponte subiicerent se Nabuchodonosori Regi, (qui erat flagellum Dei ad peccata eorum punienda) neque resisterent illi, alioqui fore, vt grauius puniantur. (Ieremiæ 27.12.) Respondeo. Quando speciatim constat, hanc esse Dei voluntatem vt non resistamus tyrannis & gentilibus, qui nos affligunt propter peccata nostra, sed patienter toleremus tunc sine dubio obsequendum est. Quando autem speciatim non constat, tunc possumus vti nostro iure, & iniuriam nobis illatam iusto bello vindicare. Et sic fit in bello contra Turcas, Nam ex vna parte, non cõstat nobis ex peculiari Dei reuelatione, quod ipsius voluntas sit, vt sponte subiiciamus nos iugo ac imperio Turcarum, Et ex altera, certum est, nos habere iustam ac legitimam causam pugnandi contra illos, quia iniustè & per tyrannidem terras Christianorum occuparunt.

QVÆSTIO V.

An liceat bellum gerere contra hæreticos, propter solam hæresin?

1. CErtum est, licere bellum gerere contra hæreticos, quando est iusta belli causa, & recta intentio. Tunc enim & contra Catholicos licet. At quæstio est, an sola hæresis sit iusta belli causa (Repeto distinctionem, quam posui, cap. 15. quæst. 6. §. 5. quæ est talis.) Duo spectari possũt in hæresi. Primo, Quod sit peccatum. Secundo. Quod turbet pacem Ecclesiæ & Reipublicæ. Hoc posteriori sensu est sufficiens causa belli. Et quidem triplici modo.

2. Primo, Si subditi alicuius Regis aut Principis deficiãt à fide Catholica, & alios secum trahant in eandem hæresim, & sic dissensionem faciant in regno vel Prouincia, potest Rex, aut Princeps Catholicus bello eos coercere, si alius coercendi modus non suppetit. Sic fecit Moyses quando pars populi commisit idololatriam in adoratione vituli. Nam bello eos aggressus est, & interfecit triginta tria millia hominum.

3. Secundo: Si Rex, vel subditi vnius regni deficiant à fide Catholica, & conentur subditos vicini regni in eandem defectionem pertrahere; potest vicinus Rex bello se defendere, & iniuriam illatam vindicare.

4. Tertio: Si in aliquo regno vel prouincia sint multi hæretici, turbantes vnitatem Ecclesiæ, potest Pontifex tanquã vniuersalis omnium pastor, mandare ali-

cui potenti Regi aut Principi, vt illos vi ac armis compescat. Sic fecit Gregorius Magnus; quando hortatus est Exarchum Africæ, vt Donatistas bello compesceret. Verba eius habentur lib. 1. Epist. 72.

QVÆSTIO VI.

An Christiani, in bello contra Christianos, possint in auxilium vocare Turcas, aut alios infideles?

1. ALiqui affirmant. Primò, quia in bello licitum est vti auxilio hæreticorum, vt fecit Carolus V. & hoc tempore faciunt Catholici Reges ac principes, qui habent multos Lutheranos & Caluinistas in suo exercitu. At hæretici sunt infideles: Ergo. Secundò, habemus similia exempla in veteri Testamento. Nam Asa Rex Iuda, vocauit Benadad Regem Syriæ in auxilium contra Regem Israel. (2. Paralip. 16. 2.) Et Iudas Machabæus iniit fœdus cum Romanis, vt in bello se mutuo iuuarent. (1. Machab. 8. 1.)

2. Alij contrarium tenent. Primò, quia Turcæ sunt iurati hostes Christianorum: Ergo Christiani non debent cum illis inire societatem belli. Secundò, quia Deus in veteri Testamento seuerè prohibuit Iudæis vt non contraherent amicitiam aut fœdus cum infidelibus: Et minatus est, nisi obtemperarent, se eos puniturum, (Deut. 7. 2. Et Iosue 23. 12. Et Iudic. 2. 2.) Et qui non obtemperarunt, puniti sunt. Nam Deus permisit illos à Gentilibus opprimi, & in seruitutem redigi, vt patet ex lib. Iudic. ex 3. & 4. Reg. ex lib. Tobiæ, Esther, & Prophetarum.

3. Nota. Hæc duo distinguenda sunt. Primò, quid per se, & ex natura sua liceat, vel non liceat. Secundò, quid ratione scandali vel periculi, liceat vel non liceat. Item, aliud est vocare in auxilium infideles contra fideles, de quo hîc disputamus: aliud, vocare in auxilium infideles contra alios infideles, de quo non disputamus. Hoc enim certum est licere. Et sic fecit Iudas Machabæus, quando contra externos hostes iniit fœdus societatis cũ Romanis. Sic Ionathas frater eius, quando opem tulit Demetrio Regi infideli, contra Alexandrum similiter infidelem. (1. Machab. 11.) Igitur de priori puncto statuendum est iuxta sequentes concl.

4. PRIMA CONCLVSIO. Per se, & ex natura rei (secluso periculo & scandalo) licitum est in bello iusto vocare in auxilium infideles contra fideles. Ita Dominic. Bannes, q. 40. art. 1. dub. 3. & alij ab eo citati. Ratio est, quia infideles possunt ex se suscipere iustum bellum, contra quoscunque hostes: Ergo possunt etiam alios iuuare in iusto bello, contra quoscunque hostes? Ergo licitum ab iis petere, vt nos iuuent in iusto bello. Et confirmatur. 1. Quia actus Iustitiæ, loquendo præcisè ex natura rei, potest ab omnibus, tam fidelibus, quàm infidelibus exerceri: At gerere iustum bellum, vel iuuare in iusto bello, est actus Iustitiæ: Ergo potest ab omnibus exerceri. 2. Quia in iusto bello licitum est vti subsidio equorum, elephantorum, & aliorum brutorum animalium: Ergo etiam hominum infidelium. 3. Licitum est, in iusto bello præbere auxilium infidelibus contra fideles: ergo etiam licitum est ab eis petere auxilium, cùm sit par ratio. Antecedens patet exemplo Dauidis, qui auxilium præbuit Achis Regi Philistinorum, contra populum Israël, (1. Reg. 28. & 29.) Videatur ibidem Abulensis q. 5. in cap. 28.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Ratione periculi vel scandali, sæpè illicitum est vocare in auxilium infideles contra fideles. Ita Authores citati. Et merito. Nam sicut in aliis rebus cauendum est periculum & scandalum; ita etiam in bello. Et sicut grauiter peccat, qui in aliis rebus non cauet periculum & scandalum; ita etiam qui in bello non cauet. Hinc Deus in veteri Testamento, seuerè prohibuit Israëlitis, ne inirent fœdus cum infidelibus. 1. Ratione periculi subuersionis, quia periculum erat, ne ex tali fœdere & societate desererent cultum Dei & fierent idololatræ. (Exod. 39. 12. Et Deut. 7. 3. & alibi.) Secundò, ratione periculi perfidiæ, ex parte infidelium. Nam infideles sæpè non seruabant pacta cum Iudæis inita. Non seruauit Rex Moab. 4. Reg. 3. 5. nec Demetrius, 1. Machabæorum 11. 53. nec Tryphon, 1. Machabæorum 12. 48. nec Ptolomæus, 1. Machabæorum 16. 6. nec multi alij. Tertiò, ratione scandali, quod erat duplex. Vnum, quia qui in bello petebant auxilium ab infidelibus, videbantur fiduciam suam in illis potius ponere; quàm in Deo. Quod, quia erat contra legem Dei, erat scandalosum. Et hoc nomine reprehensus fuit Asa Rex Iuda, qui à Benadad Rege Syriæ petiuerat auxilium, iuxta Illud 2. Paral. 16. 7. *Venit Hanani Propheta ad Asa Regem Iuda, & dixit ei: Quia habuisti fiduciam in Rege Syriæ, & non in Domino Deo tuo, idcirco euasit Syriæ Regis exercitus de manu tua.* Alterum, quia sicut erant socij & fautores infidelium in bello, sic etiam putabantur esse socij & fautores in impietate; quod æquè erat scandalosum. Vnde dictum est Iosaphat Regi Iuda, qui auxilium præbuerat impio Regi Achaz, 2. Paral. 19. 2. *Impio præbes auxilium, & his qui oderunt Dominum, amicitia iungeris, & idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inuenta sunt in te, eo quod abstuleris lucos de terra Iuda.*

6. Idem periculum & scandalum esset hoc tempore, si quis Princeps Christianus imploraret auxilium Turcarum, vel aliorum infidelium, contra Christianos. Nam, vt taceam de scandalo, periculum esset, ne Turcæ vel alij infideles violarent pacta; ne, si victores essent contra Christianos, occuparent eorum terras, abolerent cultum religionis, euerterent templa & altaria, conculcarent Sacramenta, abducerent Christianos in captiuitatem. Notum est, quid Lutherani & Caluinistæ fecerint Romæ, quando Borbonius sub Carolo V. vrbem obsedit & expugnauit. Legantur historici.

QVÆSTIO VII.

An bellum ex vtraque parte possit esse iustum?

1. CErtum est, ex vtraque parte esse iniustum: Vt si vna pars foueat iniustam causam, & altera, non habeat legitimam potestatem indicendi bellum. Quæstio est, an vtrinque possit esse iustum & licitum. Solet præmitti hæc distinctio. Bellum tribus modis potest esse iustum. 1. formaliter tantùm. 2. materialiter tantùm. 3. vtroque modo simul. Tunc est iustum formaliter tantùm, quando est iustum in conscientia gerentis, non tamen ex parte rei, id est, quando is qui bellum gerit, prudenter & practicè iudicat se habere iustam causam: Et tamen ex parte rei, est aliqua iniustitia, quæ illum latet. Tunc est iustum materialiter tantùm, quando est iustum ex parte rei, non tamen in conscientia gerentis: vt si gerens bellum, reuera habeat iustam causam, sed tamen putet se habere iniustam: Tunc est iustum vtroque modo, quando & habet iustam causam, & practicè iudicat se habere; ita, vt si contrarium iudicaret, nollet persistere in bello. Hoc posito, sit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Bellum ex vtraque parte potest esse iustum formaliter tantum, & sæpè est. Nam fieri potest, & sæpè fit, vt vtraque pars practicè & prudenter iudicet se habere iustam causam, etiam si altera non habeat. Et hoc solet fieri ex inuincibili ignorantia, vt si vterque Princeps, inter quos bellum bona fide procedat, & re diligenter examinata, non

reperiat vllam iniustitiam ex sua parte, etiamsi ex alterutra parte sit aliquid occultæ iniustitiæ, quæ ipsum lateat. Sic factum est in bello Israëlitarum contra Chananæos. Nam Israëlitæ iusto titulo, nempè titulo veteris possessionis ac hæreditatis, repetebant terram Palæstinam tanquam suam. Chananæi, quia nihil sciebant de hoc titulo, & putabant suam esse hæreditatem, quam actu possidebant, bona fide defendebant se: & sic vtrinque erat bellum iustum formaliter. Ex parte quidem Chananæorum, formaliter tantum: ex parte verò Israëlitarum, formaliter & materialiter simul. Vide Serarium in c. 6. Iosue. q. 2. & 3. proœmiali. Valentiam q. 16. puncto 2. Molin. disp. 102.

3. Nota. Quando bellum ex vtraque parte est formaliter iustum, id est, quando vterque Princeps practicè & prudenter iudicat se habere iustam causam; id sæpè verum est respectu ipsorum Principum; sed falsum respectu consiliariorum, aut eorum, qui Principem vel consiliarios informant de variis causæ circumstantiis. Nam sæpè contingit, vel informationem falsam esse, vel consiliarios falsò persuadere suo Principi, quod habeat iustam causam. In quo casu, informatores & Consiliarij formaliter iniusti sunt; Princeps formaliter iustus. Nam hîc secundum allegata & probata, bona fide procedit, & credit verum esse quod ipsi à Consiliariis tanquam verum proponitur. Simile est de Iudice, qui secundum allegata & probata condemnat innocentem. Nam ille quidem iustè procedit, sed testes iniqui sunt. Frequens hic casus est.

4. Secvnda Conclvsio. Bellum non potest ex vtraque parte materialiter esse iustum. Nam fieri non potest vt vterque Princeps, inter quos bellum est, foueat iustam causam à parte rei. Sic bellum Israëlitarum contra Chananæos, tametsi ex vtraque parte fuerit iustum formaliter, vt dixi, non tamen materialiter. Nam terra Palæstina re vera non debebatur Chananæis, sed Israëlitis; ac proinde ex parte Israëlitarum, non autem ex parte Chananæorum, erat bellum materialiter iustum.

5. Dices. 1. Si Princeps iusto bello oppugnaret aliquam arcem vel ciuitatem hostilem, in qua multi essent innocentes, qui se iustè defenderent, ne occiderentur: iam bellum ex vtraque parte materialiter esset iustum, quod est contra conclusionem. Respondeo. Quando dicimus bellum ex vtraque parte non esse iustum materialiter, intelligendum est, circa eandem rem. In hoc autem casu, qui obiicitur, non est bellum circa eandem rem. Nam qui oppugnat ciuitatem hostilem, non suscipit bellum contra innocentes (alioqui non esset iustum bellum) sed contra nocentes Et per accidens est, quod inter illos sint aliqui innocentes. At vicissim innocentes, qui se defendunt, non defendunt nocentes, qui propter iniuriam illatam bello oppugnantur; sed defendunt suam innocentiam, quæ propriè non oppugnatur.

6. Dices 2. Quando Iudex secundum allegata & probata legitimè condemnat innocentem, potest innocens se tueri contra Iudicem: Ergo inter illos potest esse bellum ex vtraq; parte materialiter iustum. Respondeo. Eadem est solutio. Nam eiusmodi bellum non est circa eandem rem. Qui enim defendit se contra Iudicem, defendit se, vt innocentem, sicut re vera est. Iudex autem, qui oppugnat illum, non oppugnat vt innocentem, sed vt publico testimonio probatum nocentem ac reum. Vide Valentiam q. 16. puncto 2. §. ad tertium.

QVÆSTIO VIII.

Quid faciendum quando causa belli est dubia?

1. Tvnc censetur dubia, quando duo Principes inter se contendunt de aliqua ciuitate, pago, arce, prouincia, vel alia re simili. Et in vtramque partem occurrunt probabiles rationes; neque satis constat vtra pars alteri præferenda sit. Est ergo quæstio, quid tunc fieri debeat? An res, de qua controuertitur inter Principes litigantes diuidenda? Et si alter nolit, an bellum illi inferendum? Distinguo. Nam in triplici casu potest hæc quæstio proponi. Primus est quando alter Principum legitimè, & bona fide cœpit possidere rem, antequam controuersia circa illam moueretur. Secundus est, quando post ortam controuersiam cœpit illam possidere. Tertius, quando neuter adhuc illam possidet, sed controuertitur, vter possit, aut debeat illam tanquam suam possidere. Iuxta hunc triplicem casum ponam tres conclusiones.

2. Prima Conclvsio. Si alter Principum est in legitima possessione rei, & postea oritur circa illam controuersia: non tenetur possessor partem illius alteri tradere etiamsi dubium sit, vter habeat iustam causam: nec alter, qui non possidet, potest illi bellum inferre, vel partem rei possessæ sibi vindicare, sed tantum rationibus potest ius suum experiri: Et possessor debet eas audire, & moralem diligentiam adhibere, vt sciat an res ad se, an ad alterum iure pertineat. Ita Victoria de Iure belli, num. 25. & sequentibus. Et Molina disp. 103. Hæc conclusio habet quatuor partes.

3. Prima est, quod possessor bonæ fidei non teneatur partem rei possessæ alteri tradere, etiam si dubium sit vtri debeatur. Ratio est, quia in dubio melior est, conditio possidentis. Huc spectat. 11. regula iuris, in 6. *Cùm sunt partium iura obscura, reo fauendum est potius quam actori.* At possessor est reus respectu alterius, qui non possidet, & contendit rem ad se pertinere. Et regula 65. *In pari delicto vel causa, potior est conditio possidentis.*

Secunda pars est, quod alter, qui non possidet, & in hac causa sustinet personam actoris non possit bellum inferre possessori, quamdiu non constat de iustitia causæ. Ratio est, Quia in tali casu ius fauet possessori, vt dictum est. Hoc autem ius non potest alter violare, aut per bellum infringere.

Tertia est, quod possit rationibus ius suum experiri, quia per hoc nullam facit iniuriam possessori. Nam si possessor habet legitimum ius rei possessæ, manebit in possessione. Si non habet, non auferetur illi, quod suum est, sed quod alienum. Nulla igitur fit illi iniuria.

Quarta est, quod possessor debeat audire rationes alterius, & adhibere moralem diligentiam, vt constet de iustitia causæ. Nam cum ipse dubitet an possideat rem suam: si non vellet inuestigare veritatem, inciperet esse possessor malæ fidei, & exponeret se periculo retinendi rem alienam, inuito domino, quod iniustum est.

3. Quæres 1. Si re diligenter examinata, maneret quidem dubium, sed tamen probabilius esset actorem habere plus iuris, quàm possessorem; an tunc possessor deberet diuidere cum actore, pro quantitate dubij, maiorem partem illi tribuendo, & minorem sibi reseruando? Et, si id nollet facere, an actor possit illi inferre bellum, tanquam iniusto detentori? Respondeo cum distinctione. Nam si causa agitur per arbitrum, non ex rigore iustitiæ, sed ex quadam æquitate; potest arbiter in tali casu decernere diuisionem pro quantitate dubij; Et si vterque Princeps ab initio cōsensit in arbitrū, tenetur vterq; stare ipsius arbitrio,

Si autem agitur per Iudicem & per viam iuris, (cùm vterque Princeps sit iudex in sua causa, & neuter agnoscat superiorem in temporalibus) non tenetur possessor, qui in hac causa iudex est, durante dubio, decernere diuisionem, sed potest rem totam sibi reseruare, donec manifestè constet de veritate rei; quia iuxta regulam iuris allegatam, potior est ipsius conditio, quàm actoris. Similiter actor, qui etiam est Iudex in hac causa non potest secundum viam iuris exigere hanc diuisionem; quia debet sequi regulam iuris, quæ decernit, possessorem esse potioris iuris, quàm ipse sit.

4. Quæres 2. Si re diligenter examinata, possessor maneret dubius; & actor, seposito omni dubio, affirmaret rem ad se pertinere, quid tunc faciendũ? Respondeo. Tunc actor bona fide posset rem suam exigere; & si possessor nollet dare, posset illi bellum inferre; possessor verò, vel deberet arbitris causam committere, vel diuidere cum actore, si actor vellet; vel alio modo cum illo componere. Ratio est, quia actor in tali casu est Iudex, sicut & possessor. Cùm enim vterque, vt suppono, sit supremus Princeps, & neuter agnoscat superiorem in temporalibus, non habent communem iudicem, cui subesse teneantur; ac proinde quisq; in sua causa debet esse Iudex. Si ergo actor bona fide iudicat, rem ad se iure pertinere; potest iusto bello eam exigere, si possessor nolit tradere. Contra verò possessor, non potest bona fide iudicare, rem ad se iure pertinere, quamdiu dubius est. Tenetur ergo satisfacere actori, vel per arbitros, vel per diuisionem, vel alio modo, prout circumstantiæ exigunt. Non enim agnoscit alium Iudicem, à quo sententiam expectet. In quo differt ab homine priuato, qui cùm habeat communem Iudicem cum suo aduersario, non tenetur cum illo componere, quamdiu dubius est, etiam si aduersarius dicat se non dubitare; Sed potest expectare sententiam iudicis, vt vel res tota ipsi relinquatur, vel tota aduersario adiudicetur.

5. Secvnda Conclvsio. Si alter Principum ingressus est possessionem rei post ortam controuersiam, altero renuente, & contradicente, non censetur possessor bonæ fidei; nec in dubio potior est ipsius, quam alterius conditio; Ac proinde, si causa diligenter examinata, adhuc manet dubium, ad quem duorum res pertineat, diuidenda est inter vtrumque pro quantitate dubij: vel aliqua alia compensatio facienda; si res commodè diuidi non potest. Ita Victoria & Molina locis citatis. Ratio est, quia in tali casu est par vtriusque conditio, cùm vterque dubitet de sua causa, & neuter sit possessor bonæ fidei: Ergo manente tali dubio, non superest alius modus finiendi litem, nisi per compositionem, aut diuisionem pro quantitate dubij.

6. Dices: Si alter nolit consentire, quid faciendum? Respondeo. Si non consentit, iniustus est, ac proinde aduersarius potest illi bellum inferre, & sic compellere ad diuisionem, & expensas belli faciendas. Confirmatur, quia si in simili casu contenderent duo priuati homines, coram communi Iudice, & Iudex adhibita morali diligentia, videret causam manere dubiam, certè non posset aliud decernere, quàm vt fieret compositio vel diuisio pro quantitate dubij. Et si alter litigantium renueret, posset à Iudice compelli. Idem dico de Principibus, qui communem Iudicem non habent.

7. Tertia Conclvsio. Si neuter Princeps est in possessione rei, de qua inter illos oritur controuersia, tunc idem faciendum est, quod dixi faciendum esse in præcedenti conclusione. Nam in tali casu par est vtriusque conditio. Ergo si re diligenter examinata, adhuc manet dubium, vter debeat rem possidere, vel diuisio, vel compositio facienda est. Et cui tenuit, iusto bello compelli potest.

8. Quæres, quid faciendum, quando mortuo Rege, duo subditi contendunt de successione? Respondeo. Tunc ipsa Respublica, quę mortuo Rege est superior respectu omnium subditorum, debet iudicare ad quem regnum pertineat, & illud ei tradere. Sicut etiam facit Ecclesia, quæ tempore schismatis iudicat quis debeat esse Pontifex.

QVÆSTIO IX.

Quando & quomodo bellum inchoandum sit?

1. Bellum defensiuum statim inchoari potest, quãdo opus est iusta defensione. Quæstio est de offensiuo. Et quidem duplex. Vna, an Princeps, qui habet iustam & exploratam causam, possit statim inferre bellum aduersario: an verò prius debeat petere ab eo condignam satisfactionem. Et si aduersarius eam offerat, teneatur ipse acceptare, & à bello abstinere. Altera, an si aduersarius post inchoatum bellũ, id est, post vnum aut alterum conflictum, offerat condignam satisfactionem, teneatur Princeps eam acceptare, & bellum inchoatum intermittere?

2. Prima Conclvsio. Princeps, etiam si constet de iustitia causæ, non debet statim inferre bellum offensiuum, sed prius petere condignam satisfactionem. Quæ si offeratur, debet à bello abstinere. Ita Cajetanus, Ioannes Major, & Driedo, quos sequitur Molina, disp. 103. Et colligitur ex illo, Deut. 20. 10. *Si quando accesseris ad expugnandam ciuitatem, offeres ei primũ pacem. Si receperit, & aperuerit tibi portas, cunctus populus, qui in ea est, saluabitur, & seruiet tibi sub tributo. Sin autem fœdus inire noluerit, & cœperit contra te bellum, oppugnabis eam.* Et ex Augustino, epist. 205. ad Bonifacium comitem, vbi ait: *Pacem habere debet voluntas: bellum necessitas.* Vel, vt refertur apud Gratianum, cap. *Noli* 23. quæst. 1. *Pacem habere voluntatis est; bellum, autem debet esse necessitatis.*

3. Quæres. Si Princeps nolit acceptare oblatam satisfactionem, nec à bello abstinere, an tunc bellum sit illicitum & iniustum? Respondeo. Certum est illicitum esse, quia contra charitatem est. An etiam iniustum sit, seu contra iustitiam, disputari solet. Aliqui affirmant, quia quando offertur cõdigna satisfactio, tunc seruatur iustitia: Ergo qui non est contentus condigna satisfactione, sed maiora damna vult inferre, peccat contra iustitiam. Sed distinguendum est. Nam si iniuria, quam aduersarius intulit, talis est, quæ condignè & ex rigore iustitiæ compensari potest absque occisione hominum, tunc oblata compensatio acceptanda est. Vt, v.g. si aduersarius restituat ciuitatem, vel arcem, quam iniustè detinebat, & refundat omnia damna temporalia quæ intulit. Si autem iniuria talis est, quæ condignè & ex rigore iustitiæ compensari non potest, nisi etiam tradantur aliqui in particulari, qui mortem meriti sunt; tunc Princeps non tenetur esse contentus vlla alia compensatione, quæ fieri potest per bona temporalia, nisi simul fiat compensatio per traditionem nocentum, vt morte puniantur: Simile est de Iudice, respectu priuati malefactoris. Nam Iudex non tenetur acceptare compensationem pecuniariam, quæ offertur pro malefactore, sed potest illum morti adiudicare, si meritus est. Vide Molinam loco citato.

4. Secvnda Conclvsio. Si post bellum inchoatum, & aliquot cædes in conflictu perpetratas, offerat aduersarius debitam satisfactionem; tenetur Princeps, qui iustam causam habet, eam acceptare & bellum intermittere. Hæc conclusio est contra Cajetanum, Majorem & Driedonem, qui putant

Principem non teneri. Ratio ipsorum est, quia aduersarius, qui ante bellum inchoatum non voluit præstare debitam satisfactionem; sua culpa constituit se extra statum satisfaciendi, & posuit se in statu executionis iustitiæ vindicatiuæ. Nam in eo ipso, quod bellum inchoatum est, incipit executio iustitiæ vindicatiuæ, ac proinde potest Princeps eam perficere si velit, & non tenetur acceptare satisfactionem. Hoc tamen aliqui limitant, non teneri, si sit in actuali conflictu; teneri tamen, si cessauit conflictus actualis. Nos cum Molina asserimus, semper teneri, quando offertur certa & condigna satisfactio, non solùm pro iniuria ante bellum, sed etiam in ipso bello illata, ita vt aduersarius paratus sit, non solùm omnia damna temporalia resarcire, quæ vsque ad illud temporis momentum facta sunt, sed etiam ad mortem tradere eos omnes, qui digni sunt morte. Ratio est, quia aduersarius eo momento, quo offert talem satisfactionem, cessat ab vlteriori iniuria: Et pro præterita iniuria nihil amplius potest Princeps exigere, quàm quod offertur.

5. Dices: Moraliter impossibile est, vt aduersarius præstet talem satisfactionem. Tametsi enim possit debitam satisfactionem præstare pro damnis temporalibus illatis, non tamen potest omnes illos in mortem tradere, qui digni sunt. Sic enim deberet & seipsum, & multos alios tradere, qui potius fugerent, vel in bello persisterent, quàm se ad certam mortem paterentur destinari. Respondeo. Quando iniuria ab aduersario facta, est tantum materialis, ita vt ipse sine culpa & bona fide processerit, putans se habere iustam causam, tunc si post conflictum intelligat se habere malam causam, vel certè aduertat, se non esse sufficientem ad resistendum, & ideò offerat debitam satisfactionem, tenetur Princeps eam acceptare. Nec talis satisfactio difficilis est, quia cùm aduersarius fuerit sine culpa, non opus erit aliquem ad mortem tradere, sed sufficiet, si damna illata resarciantur, eo modo quo resarciri possunt. Quando autem iniuria ab aduersario illata, est materialis & formalis simul, ita vt ipse mala fide processerit, sciens se habere iniustam causam, tunc si post conflictum offerat debitam satisfactionem, tenetur eam Princeps acceptare, si possibilis & certa est: Si autem incerta, aut moraliter impossibilis, non tenetur (saltem ex iustitia,) sed potest in bello perseuerare. Vide Molinam loco citato.

QVÆSTIO X.

An in bello iusto, postquam inchoatum est, liceat omnes hostes occidere, & eorum bona diripere?

1. HOc intellige, si hostes non offerant debitam satisfactionem, sed in bello iniusto perseuerent. Tunc quæritur, an liceat omnes interficere, & suis bonis spoliare?

2. Communis regula est, ea omnia tunc licere facere contra hostes, (occidendo, spoliando, destruendo, & in seruitutem redigendo) quæ necessaria sunt ad finem belli obtinendum. Finis belli defensiui est legitima sui & suorum defensio, contra iniquum inuasorem. Quicquid ergo necessarium est ad hunc finem, hoc licitum est facere in bello defensiuo. Finis belli offensiui, vt suprà dixi, triplex est. 1. recuperare res amissas. 2. vindicare iniuriam illatam. 3. pacem & securitatem stabilire. Quicquid est necessarium ad hos fines, vel ad aliquem illorum obtinendum, hoc licitum est facere in bello offensiuo. Ita Valentia qu. 16. puncto 3. assert. 1. Molina disp. 117. & alij passim.

3. Primo ergo licitum est, recuperare omnia damna, quæ vel ante bellum, vel in ipso bello illata sunt: inter quæ debent etiam computari sumptus in bello facti. Et quia huiusmodi damna sæpè non possunt recuperari, nisi diripiendo bona hostium, ideò licitum est ex tali direptione sufficientem compensationem quærere: sed non vltra. Si quid vltra accipitur, restitutioni obnoxium est. Excipiuntur tamen spolia seu prædæ, de quibus quæstione 14. dicendum est.

4. Secundò, licitum est, omnes hostes interficere, qui in actuali conflictu contra nos pugnant. Post conflictum verò, (vt quando ciuitas aliqua per conflictum capta est) non semper licet omnes interficere. Tunc quidem licet, quando constat nocentes esse, & non speratur firma pax & securitas, nisi omnes interficiantur. In duplici casu non licet. 1. Quando constat innocentes esse, eo quod bona fide putauerint se habere iustam causam. 2. quando quidem nocentes sunt, sed tamen cupiunt cessare à bello, & tanta est eorum multitudo, vt sine graui detrimento, vel scandalo, vel etiam innocentum damno, interfici omnes non possint. Tunc enim esset contra charitatem omnes interficere, non tamen contra iustitiam, vt notat Molina disp. 122. concl. 3.

5. Tertiò, licitum est iniuriam illatam vindicare. Vnde si hostes non solum damna temporalia, sed etiam culpabilem iniuriam vel contumeliam intulerunt, licitum est non solùm diripere eorum bona, ad compensationem damnorum temporalium, sed etiam poscere ad mortem eos omnes: qui authores iniuriæ extiterunt. (Molina disp. 117.)

6. Quartò, licitum est omnia ista præstare, quæ ad pacem firmandam ac stabiliendam necessaria sunt. Licitum est ergo ciuitates & munitiones hostium capere: & captas vel destruere, si aliter pax secura sperari non potest, vel retinere, quamdiu periculum est nouæ rebellionis. Similiter licitum est in eorũ terris nouas munitiones excitare, vt eorum rebellio coërceatur. Denique licitum est omnes interficere, omnia eorum vastare ac diripere, si pertinaces ac desperati sint, à quibus, si viuant, firma pax sperari non possit, (Molina ibidem.)

7. Quintò, licitum est obsides petere ab hostibus, postquam debellati sint: quo securiores simus de pace in posterum seruanda. Sicut si ciuis ciui iniuriam fecerit, potest Iudex illum cogere, vt non solùm satisfaciat illi pro iniuria illata, sed etiam vt satis det, vel ab vrbe recedat, si periculum sit, ne vlterius pergat iniuriam inferre. (Molina ibidem.)

8. Quæres, ad quem spectent ciuitates & alia bona immobilia, quæ tempore belli eripiuntur hostibus? Respondeo. Si ante erant bona hostium, transeunt ad supremum Principem, qui iusto bello ea occupauit, quatenus iustam compensationem aut satisfactionem non excedunt. Si non erant bona hostium, sed ab iis iniustè occupata detinebantur, prioribus Dominis restituenda sunt, eo quod ipsi eorum dominio legitimè non sunt priuati. Ita valentia q. 16. puncto 3. propositione 4. Molina disp. 118. & colligitur ex L. *Si captiuus*, ff. de captiuis, & L. *Pomponius*, ff. de acquirendo rerum dominio.

QVÆSTIO XI.

An in bello iusto liceat innocentes interficere?

1. INnocentum varia sunt genera. 1. Infantes & mulieres. 2. Monachi, Conuersi, & Presbyteri, 3. Rustici ad agriculturam euntes, inde redeuntes, & in agro laborantes. 4. Legati & Oratores. 5. Peregrini & exteri. 6. Mercatores accedentes & abeuntes (cap. *Innouamus*, de Treuga & pace, & cap. *Paternarum*, 24. qu. 3.) Hi omnes tamdiu præsumuntur innocentes,

quamdiu contrarium de illis non constat. His annumerandi sunt alij. 1. Multi è populo, qui nihil hostile moliuntur. 2. sponte dediti. 3. Obsides. Nisi etiam contrarium constet.

2. PRIMA CONCLVSIO. In bello, quantumuis iustum sit, nunquam per se, & ex intentione licitum est interficere vllos innocentes. Ita Valentia quæst. 16. puncto. 3. Molina disp. 119. & alij ab eo citati. Et colligitur ex illo Exod. 23. 7. *Insontem & iustum non occides.* Et ratio est, quia Princeps in propria Repub. non potest occidere innocentem, propter culpam alterius: Ergo nec in Repub. aliena, est enim contra iustitiam.

3. Dices, Israëlitæ in veteri Testamento occidebant etiam mulieres & infantes, vt habetur Iosue 6. 21. *Cæperunt ciuitatem, & interfecerunt omnia, quæ erant in ea, à viro vsque ad mulierem, ab infante vsque ad senem.* Respondeo. Hoc non faciebant ex ordinaria lege iustitiæ, sed ex speciali mandato Dei, qui est Dominus vitæ & mortis. Nam ordinaria lex erat, quæ habetur Deut. 20. 13. *Percuties omne, quod in ea generis masculini est, in ore gladij, absque mulieribus, & infantibus, & iumentis.* Nec obstante hac lege mandabat aliquando Deus, vt etiam mulieres, infantes, & iumenta interficerentur. 1. Reg. 15. 3. *Vade & percute Amalec, & demolire vniuersa eius. Non parcas ei, sed interfice à viro vsque ad mulierem, & paruulum atque lactentem, bouem & ouem, camelum & asinum.* Aliquando, vt omnes mulieres, exceptis puellis & virginibus. Num. 31. 18. *Cunctos interficite, quicquid est generis masculini, etiam in paruulis: & mulieres, quæ nouerunt viros in coitu, iugulate: puellas autem & omnes fœminas virgines reseruate vobis.* In his & similibus casibus, Dei iussio pro lege est, vt ex August. notat Serarius in c. 6. Iosue, q. 36.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Aliquando per accidens, & præter intentionem, licitum est in iusto bello interficere innocentes: Quod tunc fit, quando victoria obtineri, aut ciuitas expugnari non potest, nisi cum nocentibus interficiantur simul aliqui innocētes. Ita authores citati. Vnde si aliqua ciuitas iustè oppugnatur: in qua permixti sunt innocentes cum nocentibus, licitum est globos in eam mittere, aut ignem supponere; etiam si probabile sit, aliquos etiam innocentes perituros. Idem licitum est, quando oppugnātur triremes Turcarum, in quibus aliqui remiges sunt Christiani & innocentes. Ratio est, quia bonum publicum, quod speratur ex victoria vel expugnatione, tale est, cui merito postponi debeat aliqua innocentium interfectio. Quod si tale non sit, & multi Innocentes essent interficiendi, abstinendum esset ab interfectione. (Valentia ibidem.)

5. Et confirmatur: Quia si in tali casu non liceret interficere innocentes, iam nunquam liceret iusto bello oppugnare hostilem ciuitatem, nunquam se defendere contra triremes Turcarum, & consequenter, nunquam publicas iniurias vindicare, bona amissa recuperare, firmam pacem stabilire, iustitiam inter Principes & Resp. custodire: quæ omnia absurda sunt. Sequela patet, quia semper in ciuitatibus & triremibus reperiuntur aliquid innocentes qui periculo mortis expositi sunt.

QVÆSTIO XII.

An in bello iusto liceat innocentum bona diripere?

1. EX iis innocentibus, quos recensui, alij pertinent ad Rempub. hostilem, tanquam illius membra: alij non pertinent. Rursum, Aliud est loqui de vita innocentum, quæ propriè non est subiecta iurisdictioni & dispositioni Reip. vel magistratus, sed solius Dei, quatenus innocentes sunt: Aliud de externis eorum bonis, quæ sunt subiecta dispositioni & iurisdictioni Reip. & Magistratus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Innocentes, qui sunt membra Reip. hostilis, contra quam iustum bellum geritur, possunt spoliari suis bonis temporalibus, quantum necesse est ad condignam compensationem faciendam, de qua quæst. 10. §. 3. dictum est. Ita Valentia quæst. 10. puncto 3. Molina disp. 121. concl. 4. & apud ipsum Caietanus, Victoria, Couarruuias & alij. Ratio est, quia tota Resp. contra quam iustum bellum geritur, censetur hostis: ergo licitum est eam punire in omnibus suis membris, quatenus dispositioni & iurisdictioni illius subiecta sunt. At innocentes quoad bona temporalia subiecti sunt dispositioni & iurisdictioni Reipub. ergo Resp. in iis puniri potest. Et ob hanc causam, quando aliqua Resp. vel ciuitas, quæ iusto bello capta est, fit tributaria, non solùm exigitur tributum à nocētibus, sed ab omnibus illius membris, siue nocentes, siue innocentes sint: Neque solùm ab illis, sed etiam ab eorum posteris, quos constat innocentes esse.

3. Quæres: Si ex bonis nocentum sufficiens compensatio fieri posset, an tunc parcendum esset innocentibus? Respondeo. Compensatio dupliciter fieri potest. Primò, quando exigitur ab hostibus certa summa pecuniæ, statim persoluenda. Tunc æquitas postulat, vt soli nocentes grauentur, si sufficiunt ad præstandam solutionem. Si non sufficiunt, petant subsidium ab innocentibus, quantum necesse est ad supplendum defectum debitæ solutionis. Et postea si commodè fieri potest, restituant. Secundò, quando non exigitur certa summa pecuniæ statim persoluenda, sed toti ciuitati imponitur annuum tributum. Tunc omnes, tam innocentes, quàm nocentes grauandi sunt, cum suis posteris, vt dixi. In priori casu notandum est, aliquos in Repub. hostili esse innocentes quoad vitam, non tamen quoad bona temporalia, vt sunt filij ciuium nocentum. Nam bona temporalia filiorum & parentum sunt eadem. Si ergo parentes, quoad bona temporalia nocentes sunt; censentur etiam filij esse tales. Rursum, aliquos vtroque sensu innocentes esse, & quoad vitam, & quoad bona temporalia; vt sunt pupilli, viduæ, virgines adultæ, non subiectæ parentum potestati. Hi tempore belli, si compensatio præstanda sit, debent esse potioris conditionis.

4. Quæres 2. An etiam rustici, qui sunt membra hostilis Reip. grauari debeant? Ratio dubitandi est, quia in cap. *Innouamus* (quod suprà citaui) definitum est, eos tempore belli securos esse oportere. Non ergo debent priuari bonis temporalibus ad faciendam condignam satisfactionem. Respondeo. Non est definitum, eos absolutè securos esse, ita vt nihil omnino debeant oneris sustinere; sed securos esse pro eo tempore, quo cum suis animalibus eunt ad colendos agros & inde reuertuntur. Quod ideò definitum est, ne agri tempore belli maneant inculti. Alioqui sequeretur fames, quæ toti Reip. esset perniciosa.

5. Quæres 3. Si aliquis pagus vel ciuitas illius Reip. contra quam iustum bellum geritur, non vellet illi adhærere, sed potius sequeretur partes alterius Principis, qui illam Remp. oppugnat; an in tali casu deberet aliquid conferre ad præstandam compensationem, quæ Reipub. imposita est? Respondeo. Non debet. Nec alter Princeps, cuius partes secuti sunt incolæ illius pagi vel ciuitatis, quicquam ab iis potest exigere, sed potius gratias agere quod ipsorum subsidio victoriam consecutus sit. Vide molin. loco citato.

6. Secvnda Conclvsio. Innocentes, qui non sunt membra hostilis Reip. non quidem possunt spoliari suis bonis temporalibus, ad faciendam compensationem, quæ hostili Reip. incumbit (in quo differunt, innocentibus, qui ad Remp. hostilem pertinent) possunt tamen spoliari iis bonis, quibus si non spoliarentur, vsuri essent hostes contra nos. Cuiusmodi sunt arma, naues, pecunia, frumentum, equi, & similia. Ita Molina disp. 211. concl. 1. & alij ab eo citati. Ratio est, quia si licitum est innocentes occidere, non quidem per se, sed per accidens, id est, non intentione nocendi ipsis, sed hostibus, quando status belli id exigit; multo magis in simili casu licebit eorum bona diripere.

7. Quæres, an huiusmodi bona ipsis postea restituenda sunt? præsertim cùm sint bona innocentum, qui ad Remp. hostilem non pertinent. Respondeo. Si illa bona consumpta sunt propter necessitatem belli, neque ex illis facti sumus locupletiores, non tenemur ea restituere. Ratio est, quia neque tenemur ex parte rei acceptæ, quæ iam periit, & ex qua non sumus facti locupletiores, vt suppono: neque ex parte iniustæ acceptionis, cùm licitè & sine culpa acceperimus. Hostes tamen, qui suâ culpâ fuerunt causa acceptionis, tenentur ad restitutionem. Vnde, quando paciscimur cum hostibus, vt præstent nobis condignam satisfactionem pro illatis damnis, simul paciscendum est, vt restituant innocentibus, quæ illis, ipsorum culpa ablata sunt. Si autem eiusmodi bona non sunt consumpta propter necessitatem belli, sed vel in proprios vsus consumpta, vel adhuc supersunt, tenemur ea Dominis suis restituere. Ratio est, quia nullum ius habemus ad eiusmodi bona, nisi quatenus necessaria sunt ad bellum: Si ergo vel supersunt, vel consumpta sunt extra necessitatem belli, nullo iure excusamur ab onere restitutionis.

QVÆSTIO XIII.

An liceat innocentes iusto bello captos, in seruitutem redigere?

1. Aliud est loqui de Christianis, qui in hac re habent priuilegium; aliud de Turcis, Saracenis, Iudæis, Gentilibus, qui non habent. Item alij innocentes sunt membra hostilis. Reip. alij non sunt.

2. Prima Conclvsio. Non solum nocentes, sed etiam innocentes, qui sunt membra hostilis Reip. si iusto bello capiantur, in seruitutem redigi possunt, & iure gentium fiunt mancipia ipsorum capientium. Excipiuntur Christiani, qui, nisi fidem Christi penitus negauerint, non debent in seruitutem redigi, sed tamen possunt capi, & iusto pretio redimi. Prior pars habetur in iure ciuili. L. *si quid bello.* & L. *Hostes.* ff. de captiuis. Et ratio est, quia vt supra dixi, tota Resp. contra quam iustum bellum geritur, censetur hostis: Ergo in omnibus suis membris puniri potest, quoad bona fortunæ, quæ dispositioni & iurisdictioni Reip. subiecta sunt: At libertas pertinet ad bona fortunæ: Ergo Resp. potest in omnibus suis mēbris priuari libertate, & in seruitutem redigi. Excipiuntur, vt insinuaui, Christiani, qui capti ab aliis Christianis, non rediguntur in seruitutem, sed pecunia redimuntur. Sic enim legitima consuetudine, quæ vim legis habet, introductum est. De qua videri possunt Bartholus, Panormitanus, Couarruuias, & alij apud Molinam disp. 117. concl. 4. Ex hac conclusione sequuntur tria. 1. Omnes Turcas & Saracenos, tam infantes & mulieres, quàm viros, qui à Christianis iusto bello capiuntur, fieri mancipia Christianorum. 2. Christianos nunquam fieri mancipia Christianorum, propter consuetudinem communi consensu & vsu approbatam. 3. Christianos, de facto quidem fieri mancipia Turcarum & Saracenorum; non tamen de iure; quia iusto bello non capiuntur. Nam bellum quod Turcæ & Saraceni contra nos gerunt, iustum non est.

3. Secvnda Conclvsio. Innocentes, qui non sunt membra hostilis Reip. non possunt capi & in seruitutem redigi; nisi forte per accidens, quando periculum est, ne aliquando coniungant se hostibus, aut ab hostibus vi adigantur, vt ipsis subsidium præstent. Sicut enim in tali casu licitum est, eiusmodi innocentes spoliare armis, pecunia, frumento, vt præcedenti quæstione dixi; sic etiam licitum est spoliare libertate. (Molina disp. 120.)

QVÆSTIO XIV.

An milites, durante bello, possint prædari, seu spolia ab hostibus accipere?

1. Svperius qu. 10. dictum est, licitum esse in bello iusto diripere bona hostium, & ex illa direptione condignam compensationem acquirere pro damnis iniustè allatis, & pro sumptibus in bello factis. Nunc quæritur, an spolia seu prædæ, quæ fiunt durante bello, licitæ sint, & quo iure.

2. Communis sententia est, eiusmodi prædas, quas accipiunt milites in bello iusto, licitas esse, & iure gentium fieri ipsorum militum capientium: quas vero accipiunt in bello iniusto, illicitas esse, & propriè vocari rapinas. Ita D. Thomas q. 66. art. 8. ad 1. Valentia q. 16. puncto 3. assert. 3. Molina disp. 117. concl. 4. & alij passim. Et expressè habetur in iure Canonico cap. *Dicat.* 22. quæst. 5. & in Ciuili L. *Si quid bello.* & L. *Hostes.* ff. de captiuis. Porro per prędas intelliguntur res omnes mobiles, quæ auferri vel abduci possunt. Cuiusmodi non modo sunt pecuniæ, vestes, supellex, pecora, sed etiam homines iusto bello capti, qui mancipia capientium fiunt. Nisi quod Christiani à Christianis capti excipiantur, vt quæst. præcedenti dictum est.

3. Quæres 1. An quando milites capiunt prædas ab hostibus, possit quisque pro se retinere quod capit? Aliqui putant, prædas militum ad Ducem adferendas esse, vt inter ipsos pro quantitate meritorum diuidantur. Ita Couarruuias, & nonnulli alij apud Valentiam. Et colligitur ex iure Canonico cap. *Ius militare*, dist. 1. vbi sic legimus: *Ius militare est prædæ decisio, pro personarum qualitatibus & laboribus iusta diuisio, ac Principis portio.* Et confirmatur exemplo Dauidis, qui prædam ab hostibus acceptam distribuit inter milites. Nec solum inter illos, qui certamini interfuerant, sed etiam inter alios, qui apud sarcinas remanserant. (1. Reg. 30. 20.) Respondeo, Si in aliquo Regno vel Prouincia viget consuetudo, vel aliqua lex particularis, vt fiat huiusmodi prædarum diuisio, seruanda est. Sin minus, standum est iuri gentium, vt quisque militum pro se teneat, quod capit. (Molina & Valentia loco citat.)

4. Quæres 2. Quid faciendum, quando spolia seu prędæ, quæ hostibus eripiuntur, non erant hostium, sed iniustè ab illis possidebantur? Respondeo. Seruanda est cuiusque Regni vel nationis recepta & approbata consuetudo. Et quidem iure Cæsareo constitutum est, eiusmodi spolia, si ab hostibus in tutum locum erant perducta, non necessario restituenda esse prioribus Dominis. Si non erant in tutum locum perducta, restitui oportere. (L. *Si quid bello* ff. de captiuis.) Vide Molinam disp. 128. vbi etiam notat, si prioribus dominis restituantur, debere ipsos compensare laborem & industriam militum, qui illa ex hostium manibus eripuerunt, Idque titulo actionis negotiorum gestorum.

QVÆSTIO XV.

Quænam soleant esse peccata militum, & Ducum?

1. LOquor de peccatis militum, qua milites sunt. Solent autem his modis potissimum peccare. Primò, quando parati sunt militare cuicunque Principi, etiam in bello iniusto, modo stipendia accipiant. Secundò, quando non contenti suis stipendiis, aut ea turpiter consumentes, molesti sunt rusticis, apud quos hospitantur, extorquendo cibum & potum, & alia necessaria, vel etiam superflua, contra illud Luc. 3.14. *Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis; & contenti estote stipendiis vestris.* Tertiò, quando deserunt stationem aut munitionem sibi commissam; contra L. 3. ff. ad legem Iuliam maiestatis, quia capite plectuntur, qui hostibus cedunt. Nisi forte nulla esset spes præualendi. (Molina disp.11.) Quartò, quando sine facultate deserunt castra contra datam fidem; præsertim si valdè necessarij sint, cap. *Infantes*, 6.q.1. & L. *Omne*. ff. de re militari.

2. Similiter subordinati Duces militum peccant his modis. Primò, quando lucri causa, non complent numerum suorum militum, & tamen capiunt stipendium pro completo numero. Secundò, quando dimissis veteranis & exercitatis militibus, nouos & imperitos minori pretio substituunt. In vtroque casu tenentur ad compensanda bona, quæ per huiusmodi fraudem impediuntur; & ad resarcienda damna, quæ inde emergunt: Cuiusmodi sunt, quod belli sumptus & conatus in irritum cadũt, quod Principis & Reip. honor læditur; quod ab hostibus ciuitates, castra, & munitiones obtinentur, quod plurimi innocentes intereunt, quod sæpè religio Christiana in discrimen adducitur, & quæ similia sunt. Tertiò peccant, quando non soluunt stipendia, sed permittunt militem à rusticis extorquere necessaria. Quartò, quando per aliquam prouinciam ducentes exercitum, accipiunt pecuniam ab obuiis pagis ac ciuitatibus, quæ offertur ad redimendam vexationem. Sic enim fit, vt dum aliqui exonerantur, alij plus æquo grauentur. Vide Molinam disp. 116.

3. Peccant etiam alij officiales in exercitu. Primò quando, qui ex officio debent victualia ad exercitum comportare, non diligenter id faciunt, sed per auaritiam aut negligentiam, dant militi corruptum cibum & potum, ex quo morbi oriuntur. Secundò, quando lucri causa, pulueri tormentario admiscent aliquid extraneum, vt nõ sit aptus ad victoriam comparandam. Tertiò, quando plus pecuniæ exigunt à militibus pro cibo, potu, vestibus, armis, & aliis necessariis, quàm præscriptum est. Quartò, quando in designandis hospitiis, alicui militi dant tria, aut quatuor chirographa, ad tres vel quatuor distinctas domos, vt in vnaquaque hospitio recipiatur. Tunc enim in vna habet hospitium, ab aliis accipit pecuniam pro subleuato onere. (Molina ibidem.)

QVÆSTIO XVI.

An in bello iusto liceat vti insidiis?

HÆc tria distincta sunt 1. An liceat vti insidiis. 2. An liceat vti mendacio. 3. An liceat fidem datam hosti violare? Duo posteriora non licent. De primo quæstio est. Respondeo. In bello iusto licitum est vti insidiis, modo fiat sine mendacio & perfidia. Ratio est, quia non tenemur hosti patefacere nostra consilia, vt se muniat ac sibi caueat: Ergo possumus aliquid moliri contra illum, de quo ipse non cognouerat, ac proinde possumus insidiis contra illum vti. Habemus exempla in scripturis. Nam Iosue ex mandato Dei, vsus est insidiis contra vrbem Hai. (Iosue 8.4.) Et Iudith contra Holofernem. (Iudith 11. & sequentibus.) Vide plura apud Serarium in c. 8. Iosue, q. 2.

QVÆSTIO XVII.

An liceat bellare in die festo?

1. D. Thomas quæst. 40. art. 4. docet hæc duo. 1. licitum esse, iustum bellum gerere in die festo, si necesse est, ad defensionem Reipublicæ. 2. Non esse licitum, si necesse non sit. Vtrumque videtur intelligi de bello tantum defensiuo, non de offensiuo, de quo etiam dicendum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quandocunque hostes nos oppugnant, semper licitum est iusto bello nos defendere, etiam in die festo. Ita D. Thomas loco citato. Et probatur exemplo Iudæorũ, de quibus 1. Machab. 2.41. sic legimus: *Cogitauerunt in die illa dicentes: Omnis homo, quicunque venerit ad nos in bello, die Sabbatorum, pugnemus aduersus eum.* Et ratio est, quia in Sabbato, licet laborare pro corporali salute vnius hominis, sicut faciunt Medici, & fecit Christus in Euangelio (Ioan. 7.23.) Ergo multo magis licet laborare pro salute totius Reipublicæ, quod faciunt milites in bello defensiuo. Similiter, in Sabbato licet extrahere bouem aut asinum ex puteo, ne pereat. (Luc. 14.5.) Ergo etiam licet Rempub. extrahere ex manibus hostium, ne deuastetur & euertatur.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Licitum est etiam in die festo, iusto bello aggredi & oppugnare hostem, si necesse aut opportunum sit ad obtinendam victoriam, quæ fortè alio tempore tam commodè obtineri non posset. Ita Molina disp. 111. Valentia qu. 16. puncto 5. Caietanus & Bannes q. 40. art. 4. Ratio est, quia licitum est in die festo piscari, si speratur magna captura piscium, (vt habetur cap. *Licet*, de feriis.) Ergo multo magis licitum est bellare, si speratur magna victoria. Hæc enim maius bonum est, quàm captura piscium.

4. Quæres, An etiam liceret, si æquè commodè obtineri posset victoria die prophano, quàm festo? Respondeo. Quando die festo non negligitur Missa, tunc non est peccatum mortale, bellum offensiuum exercere. Ita authores citati. Ratio est, quia in die festo solum prohibentur opera seruilia, id est, quæ seruorum propria sunt: at bellare non est opus seruile, quia non minus pertinet ad Dominos ac Principes, quàm ad seruos. An saltem sit veniale? Affirmant Bannes, quia bellum adfert magnas distractiones, quæ impediunt pietatem ac deuotionem, cui diebus festis vacandum est. Molina putat, non semper esse veniale, quia sæpè fit, vt milites, quando pugnant, potius abstrahantur à peccatis, quàm à pietate. Nam extra pugnam, quando in otio viuunt, multas habent peccandi occasiones, quas non habent in ipsa pugna actuali. Tunc potius solliciti sunt de pia morte & dolore peccatorum, quàm de nouis peccatis perpetrandis.

5. Dices 1. In die festo non licet malefactores supplicio afficere: Idque propterea, quia per effusionem humani sanguinis videtur aliquid decedere sanctitati diei festi. Vnde Iudæi dicebant, Ioan. 18.31. *Nobis non licet interficere quemquam*; quia scilicet erat dies festus. Et Matth. 26.5. *Non in die festo*. Et Herodes post Pascha volebat occidere Petrum, quia in diebus azymorum non licebat. (Act. 12.3.) Ergo multo minus licet bellum gerere, quia plus sanguinis funditur in bello quàm in priuato supplicio. Respondeo. Non sequitur, quia maior necessitas est belli, quàm priuati supplicij. Hoc differri potest sine vllo detrimento, il-

Iud sæpè non potest, nisi cum magno Reip. damno.

6. Dices secundò. In iure Canonico decernitur abstinendum esse à bello certis anni temporibus. Sic enim legimus, cap. 1. de Treuga & pace; *Treugas à quarta feria post occasum solis, vsque ad secundam feriam in ortu solis: item ab aduentu Domini vsque ad octauas Epiphaniæ, & à Septuagesima vsque ad octauas Pascha, ab omnibus inuiolabiliter obseruari præcipimus.* Respondeo. Ille canon non est vsu receptus, vt notat ibidem Glossa, & ex Theologis Valentia, quæst. 16. puncto 5. in fine. Malderus quæst. 40. art. 4. & quidam alij. Deinde potest explicari de bello offensiuo extra omnem necessitatem. Nam in necessitate, licitum est quouis tempore bellum gerere, vt constat ex capite, *Si nulla*, 23. quæstione 18.

7. Dices tertio. In die festo non licet exercere ludos militares, vt sunt hastiludia, & torneamenta: Ergo multo minus bellum. Respondeo. Hastiludia & torneamenta possunt dupliciter exerceri. 1. Eo fine ac euentu, vt homines inde fiant habiliores ad bellum, & suo tempore possint prodesse Reipublicæ. Sic semper licita sunt. 2. Eo fine ac euentu, vt alter alteri noceat, sicut in duello: vel vt alter altero audaciorem se iactet, cum periculo vulneris aut mortis. Sic prohibita sunt. Priori sensu permittuntur à Ioanne 22. Extrauag. vnica de torneamentis. Posteriori prohibentur à Concilio Lateranensi, cap. *Felicis*, de torneamentis. Vide D. Thom. quæst. 40. art. 1. ad 4. Bannes & Caietan. ibidem. Molinam disp. 111. Nauarrum in Manuali, cap. 15. num. 9.

QVÆSTIO XVIII.

An Clericis licitum sit bellare.

1. Hic tria probanda sunt. 1. Clericos iure Ecclesiastico prohibitos esse bellare. 2. Non tamen iure naturali, aut diuino. 3. In quibusdam casibus posse illos bellare, non obstante prohibitione Ecclesiastica. (D. Thom. q. 40. art. 2.)

2. Prima Conclusio. Clericis iure Ecclesiastico prohibitum est per seipsos, propria manu pugnare, cap. *Eos qui.* 10. q. 3. & cap. *Quicunque Clericus*, & cap. *Clerici*, & cap. *Quicumque ex Clero*, 23. q. 8. Ratio prohibitionis sumitur ex D. Thoma, quia non decet, vt illi, qui se tradiderunt militiæ spirituali, tractent arma vel negotia sæcularia, iuxta illud 2. Timoth. 2. 4. *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus.* Et confirmatur, quia omnes gradus Clericorum ordinantur ad ministerium altaris, vbi in Sacrificio Missæ repræsentatur mors Christi. (1. Corinth. 11. 26.) Ergo Clerici non debent alienum sanguinem fundere, sed potius cum Christo parati esse ad proprium sanguinem effundendum, *vt quod ministerio gerunt, opere imitentur.* Ob eandem causam, inquit, D. Thomas, institutum est ab Ecclesia, vt effundentes sanguinem; fiant irregulares.

3. Dixi, *propria manu*, quia tametsi Clerici per seipsos propria manu non debeant pugnare, possunt tamen multa alia facere, quæ ad bellum pertinent. Primò, possunt suadere bellum, vt notat D. Thom. art. 2. ad 3. Et apertè colligitur ex cap. *Scire vos oportet*, & cap. *Omni timore*, & capite *Hortatu*, 23. quæst. 8. Secundò, possunt Principem sæcularem in subsidium vocare, vt bellum pro defensione Ecclesiæ suscipiat contra infideles. Vnde Augustinus Epist. 50. ad Bonifacium, de Maximiano Episcopo sic scribit: *Auxilium ergo petiuit ab Imperatore Christiano, non tam sui vlciscendi causa, quàm tuendæ Ecclesiæ sibi creditæ. Quod si prætermisisset, non eius fuisset laudanda patientia, sed negligentia merito culpanda.* Tertiò, possunt etiam indicere bellum, & Ducem belli constituere, qui vice ipsorum militiæ præsit, & bellum exerceat. Quod intellige de iis Clericis qui habent dominium & iurisdictionem temporalem, cuiusmodi est Pontifex; Archiepiscopi, Moguntinus, Coloniensis, Treuirensis; Episcopi, Bambergensis, Herbipolensis, Spirensis, & similes. Ita passim docent Theologi. Et ratio est, quia qui habet dominium & iurisdictionem temporalem, potest ea vti, ad quod instituta est, & si per se non potest facere executionem, potest per substitutum. Quod expressè definitum est à Bonifacio, cap. *Episcopus*, Ne Clerici vel Monachi, in 6. Quarto possunt similiter, cum consensu superiorum, interesse bello, non quidem vt propria manu pugnent, sed vt iustè pugnantibus succurrant in spiritualibus, exhortando, confessiones audiendo, à peccatis absoluendo, consolando, vt notat D. Thom. art. 2. ad 2. Et probat ex veteri Testamento, vbi Sacerdotes in bello iubebantur clangere buccinis, & militibus animum addere. (Iosue 6. 4. & Deuter. 20. 2.)

4. Quæres, An Clerici, qui ex consensu superioris sunt in bello, vt militem hortentur & consolentur, possint etiam excitare & hortari ad actualem pugnam? Respondeo. Possunt in genere excitare ad pugnam & victoriam, (quando agitur contra hostes Ecclesiæ) dicendo: *Fortiter age*: vel, *ne succumbas*: vel, *strenuè pugna pro fide.* Modo in particulari non dicant, *Interfice, occide.* Ita Valentia quæstione 16. puncto 4. Molina disputatione 108. circa medium, Nauarrus in Manuali, capite 27. num. 215. Et ratio est, quia Clerici ante conflictum possunt hortari militem ad fortiter pugnandum contra hostes fidei, vt omnes concedunt: Ergo etiam in ipso conflictu possunt idem facere, quando cum facultate superioris possunt esse præsentes in conflictu. Nota, Multum inter est inter hæc duo: *Pugna fortiter*, &, *interfice*, vel, *occide.* Nam hoc posterius est immediata seu propinqua causa mortis & effusionis sanguinis; Illud prius non item. Nam potest aliquis fortiter pugnare, neminem interficiendo, sed hostem terrendo, & in fugam conuertendo.

5. Dices, Contrarium colligitur ex capite, *Quod in dubiis*, de pœnis, vbi planè prohibitum est, ne Clerici in bello hortentur militem ad pugnandum. Verba canonis sunt hæc: *Quia verò tam Sacerdotes, qui gubernant naues ad pugnam, quàm qui personaliter exercent conflictum, & hi qui alios incitant, ad pugnandum, omnes enormiter peccant, de rigore canonico eos credimus deponendos.* Respondeo. Duplex est solutio. Vna Glossæ, asserentis canonem intelligi de bello iniusto. Nam hortari aliquem ad iniustè pugnandum, enorme peccatum est. Altera Nauarri, canonem intelligi de incitatione ad occidendum, & mutilandum in particulari. Nos autem de incitatione ad fortiter pugnandum in genere. Vide Molinam disputatione centesima octaua post medium.

6. Secunda Conclusio. Iure naturali non est Clericis prohibitum bellare. Ita Molina loco citato, Bannes quæstione 40. articulo secundo. Et plures alij, tametsi contrarium sentiat Valentia cum quibusdam Canonistis. Probatur primo, Quia Pontifex potest dispensare cum Clerico, vt possit bellare: at non dispensaret, si esset prohibitum iure naturali. Secundò, Clericis iure naturali non est prohibitum matrimonium, aut mercatura, aut similia negotia sæcularia, quæ non minus distrahunt animum, quàm bellum: Ergo nec bellum iure naturali prohibitum est. Tertiò, Leuitæ in veteri Testamento bellarunt contra idololatras, & ideo à Moyse laudati sunt,

Exodi 32.29 *Consecrastis manus vestras hodie Domino*: At non fuissent laudati, si iure naturali fuisset illis prohibitum pugnare. Idem dico de Mathathia, Iuda Machabæo, Ionatha, Simone, qui fuerunt summi Pontifices, & simul ordinarij belli Duces, vt patet ex libris Machabæorum.

7. Dices, Non decet homines Deo consecratos attendere rebus sæcularibus. Respondeo. Multa non decent, quę tamen non ideo prohibita sunt iure naturali. Verbi gratia, non decet homines Deo consecratos attendere nuptiis, agriculturæ, mercaturæ, opificio, & tamen iure naturali non est illis prohibitum. Nam hæc duo inter se distincta sunt. Primò, non decet hominem hoc facere. Secundò, ex natura rei illicitum est seu malum hoc facere. Quo pacto, non decet publicè ambulare Regem sine famulo, rusticum gestare gladium, mendicum habere aurum, quæ tamen ex natura sua non sunt mala & illicita.

8. Tertia Conclusio. Clerici in quibusdam casibus possunt bellare, non obstante prohibitione Ecclesiastica. Primò, Quando Pontifex dispensat. Secundò, Quando necessarium est ad defensionem propriæ vitæ. Tertiò, Quando necessarium est ad defensionem patriæ. Quartò, Quando necessarium est ad obtinendam magni momenti victoriam. Et in his casibus non opus est dispensatione Pontificis. Aliqui addunt quintum casum, quando necessarium est ad defensionem innocentis. Vide Caietanum quæstione 40. art. 2. Malderum ibidem, Molinam disp. 108. & alios passim. Nec obstat, quod Gratianus dicit Pontificem non posse dispensare, quia in hac re non sequimur illius sententiam.

9. Quæres, An quæ hactenus dicta sunt de Clericis, debeant intelligi de omnibus Clericis? Valentia puncto 4. putat intelligi de iis tantum, qui in sacris ordinibus sunt constituti. Et citat pro se Couarruuiam. Vnde consequenter dicit, canones, quibus prohibentur Clerici pugnare, non loqui de Clericis inferioribus, aut si de illis etiam loquantur, ex ea parte per contrariam consuetudinem abrogatos esse. Molina, disp. 108. circa finem, vtitur distinctione, vt iam videbimus.

10. Quæres 2. An Clerici peccent mortaliter bellando contra prohibitionem Ecclesiasticam? Molina sic distinguit. Si sunt constituti in maioribus ordinibus, peccant mortaliter. Si in minoribus, & habent beneficium Ecclesiasticum, probabile est peccare mortaliter. Si non habent beneficium, & gaudent priuilegio fori, peccant venialiter. Si non gaudent priuilegio fori, non peccant, quia propter contrariam consuetudinem, non amplius obligantur prohibitione Ecclesiastica. Idem sentit Malderus loco citato.

CAPVT XXVI.

De Duello.

1. DVellum est singulare duorum certamen, ex pacto seu condicto initum. Græci Monomachiam vocant. Quæritur, quando licitum, & quando illicitum sit? Et quæ sint pœnæ illiciti duelli? Valentia quæst. 17. puncto 1. cum Caietano & Nauarro asserit hæc duo. Duellum iure naturæ licitum esse in vno casu, nempe, quando necessarium est ad euitandam iniustam mortem, certò alioqui imminentem. 2. In omni alio casu, iure naturæ esse illicitum, & seuerè à canonibus prohibitum.

2. Nota duellum suscipi posse ac solere ob varias causas vel fines. 1. Ad ostentationem roboris, aut voluptatem spectantium. 2. Ad vindicandam iniuriam. 3. Ad indagandam veritatem, & iustitiam alterius partis: vel ad obiecti criminis purgationem: vel ad terminandam litem. 4. Ad dirimendum bellum. 5. Ad defensionem proprij honoris. 6. Ad defensionem bonorum temporalium. 7. Ad defensionem propriæ vitæ. Quæ defensio potest dupliciter fieri. 1. Quando vita aliter defendi potest, quàm per duellum. 2. Quando aliter defendi non potest, quàm per duellum. Et tunc dicitur suscipi duellum, ad euitandam mortem certo alioqui imminentem. In quo solo casu putat Valentia duellum esse licitum, quod deinceps ordine examinandum est.

QVÆSTIO I.

An duellum, quod suscipitur ad ostentationem virium, aut voluptatem spectaculi, licitum sit?

1. SEnsus est, an duellum sit licitum & legitimum medium ad talem finem consequendum, id est, ad ostentandum robur, vel ad recreandos spectatores. Hoc ex duplici capite æstimari debet. 1. Ex parte medij. 2. Ex parte finis. Medium est difficile ac periculosum, quia ambo, qui duellum suscipiunt, exponunt se præsentissimo vitæ periculo. Finis est exigui momenti, videlicet inanis ostentatio virium, vel spectantium obiectatio. Quæritur ergo, an licitum sit exponere se præsenti vitæ periculo pro re leuissima?

2. Communis sententia est, non esse licitum, sed seuerè prohibitum, vt patet ex cap. 1. de torneamentis, vbi sic legimus: *Torneamenta, in quibus milites ex condicto conuenire solent, & ad ostentationem virium suarum, & audaciæ, temerè congredi, vnde mortes hominum & animarum pericula sæpè proueniunt, fieri prohibemus. Quod si quis eorum ibi mortuus fuerit, quamuis ei poscenti pœnitentia non negatur, Ecclesiastica tamen careat sepultura.* Et ratio est, quam insinuaui, quia stultum ac temerarium est, exponere se vitæ periculo ac salutis, pro inani ostentatione vel oblectatione. Hinc sequitur peccare Duces militiæ, qui inter se committunt milites pari numero ex vtraque parte factionis, vel spectaculi, vel ostentationis causa; Sicut fecerunt Abner & Ioab. (2. Reg.)

3. Quæres, An nullo casu licitum sit duellum inter milites contrariæ factionis? Quod intelligitur ex parte illius, qui militat in bello iusto. Respondeo. In duobus casibus licitum est. Primò, quando miles nostræ partis in bello iusto, prouocat militem alterius factionis, eo animo, vt si alter recuset, nostri milites fiant alacriores ad bellum. Nam in tali casu, non suscipitur duellum ad solam ostentationem virium, aut voluptatem spectantium, sed ad iustum bellum promouendū. Secundò, quando miles contrariæ partis prouocat nostrum militem ad duellum, sicut Goliath prouocauit vnum ex Hebræis. Tunc noster, qui iustam causam fouet, potest acceptare duellū eo animo, vt ostendat nostros milites non timere hostem, sed paratos esse ad certamen, quandocunque hosti visum est. Hoc etiam potest ad promouendum iustum bellum, & ad hostem deterrendum. Et sic ex diuino instinctu fecit Dauid in duello contra Goliath. Quamuis enim duellum illud, ex parte Goliath, fuerit illicitum, quia & pro iniusta causa, & ad virium ostentationem susceptum: tamen ex parte Dauidis fuit licitum, eo modo quo dixi, quia fiebat ex instinctu Dei, ad debilitandos Philisthinorum animos, vt habetur 1. Regum 17. 51. *Videntes autem Philisthiim, quod mortuus esset fortissimus eorum, fugerunt.* De vtroque casu videri potest Sanchius libro secundo, Moralium, cap. 39. num. 13. & 14. & alij ab eo citati. Et ratio est, quia homo priuatus potest exponere se periculo

culo vitæ pro communi bono conseruando & promouendo.

QVÆSTIO II.

An duellum, quod suscipitur ad vindicandam iniuriam, sit licitum?

1. NOn esse licitum, docent Valentia q. 17. puncto 2. Sanchius l. 2. c. 39. n. 15. & alij. Ratio est, quia priuata persona non potest vindicare iniuriam sibi factam, vt patet ex scripturis, Matth. 5. 39. *Ego autem dico vobis, non resistere malo.* Et Matth. 26. 52. *Conuerte gladium tuum in locum suum.* Et Rom. 12. 17. *Nulli malum pro malo reddentes,* Et ibidē: *Non vosmetipsos defendentes, sed date locum iræ. Scriptum est enim: Mihi vindicta: Ego retribuam, dicit Dominus.*

2. Publica persona potest quidem vindicare iniuriam, sed per viam iuris, aut belli vindicatiui, non autem per duellum. Ratio est, quia qui vult vindicare iniuriam, debet se habere per modum agentis, respectu alterius, quem vult punire: Ac proinde debet esse fortior ac potentior, vt moraliter certus sit de victoria. At in duello, alter altero non censetur fortior, quia vterque paribus armis & æquali sorte procedit ad certamen; nec moraliter certum est, vtri victoria sit obuentura; Ergo duellum non potest esse accommodatum medium ad vindicandam iniuriam. Nisi fortè in vno casu, in quo necesse esset bellum resoluere in duellum, vt quæst. 4. dicturus sum.

QVÆSTIO III.

An duellum, quod suscipitur ad indagandam veritatem, & iustitiam alterius partis, sit licitum?

1. HOc genus duelli fuit olim valde vsitatum. Quandocunque enim alicuius criminis, vel cuiuscunque alterius iuris probatio erat obscura, tunc vel actor prouocabat reum ad duellum; vel reus ipse offerebat se, eo animo ac fine, vt si reus vinceret, haberetur pro purgato & innocente: si succumberet, pro conuicto & nocente. Et ob hanc causam, duellum à quibusdam solet appellari *Iudicium*, quia in duello iudicium Dei expectabatur. Quo pertinet illud Ciceronis pro Ligario: *Nunc certè melior ea causa iudicanda est: quam etiam dij adiuuerint.* Vide authores apud Sanchium lib. 2. cap. 29. num. 1.

2. Nunc quæstio est, an hoc genus duelli, quod computatur inter purgationes vulgares, licitum sit, nec-ne? Respondeo. Illicitum est, & damnatur in iure Canonico, capite *Monomachiam*, 2. q. 5. & cap. *Significantibus*, de purgatione vulgari. Et meritò, quia duplex malitia reperitur in hoc duello: Vna superstitionis, vt notat Diuus Thomas q. 95. art. 8. ad 3. Altera mendacij. Nam duellum, quod assumitur in testimonium veritatis, seu in testimonium proprij iuris ac innocentiæ, ex se fallax est respectu illius finis, quia sæpè contingit innocentem in duello succumbere, vt habetur in citato capite *Significantibus*.

3. Hic aliqui vlterius disputant, an liceat duellum suscipere ad terminandā litem criminalem vel ciuilem? Vel ad defensionem vitæ ac rerum suarum, pendente lite? Sed eadem est responsio, quæ data est; non licere. Primò, quia duellum, cum ex se fallax sit, non potest esse aptum medium ad indagandam veritatem, vt dixi: nec consequenter ad terminandam litem, quæ secundùm veritatem & iustitiam terminari debet. Secundò, quia sunt alia media aptiora, quæ possumus vsurpare; vt est consensio partium, aut sententia iudicis, si partes agnoscant communem Iudicem, aut bellum si non agnoscunt communem Iudicem.

4. Quæres primò, Si innocens certò sciat, se per fraudem in iudicio opprimendum ab actore, & iniustè condemnandum ad mortem; an tunc liceat illi duellum offerre, vel acceptare, ad euadendam iniustam mortem? Aliqui negant, vt Abulensis & Salonius apud Sanchium, num. 7. Ratio est, quia non licet, nisi titulo iustæ defensionis: at in duello cessat titulus iustæ defensionis: Quia solus ille censetur se iustè defendere, qui ad pugnam cogitur ab iniquo inuasore. Nemo autem cogitur ad duellum, sed sponte & ex condicto illud suscipit. Alij contrà sentiunt, vt Valentia quæst. 17. puncto 1. cum Caietano & Nauarro. Ratio est quia semper licitum est subire minus malū ad euitandum maius: At minus malum est, exponere se periculo mortis per duellum, quàm incurrere certam mortem per iniustam condemnationem: Ergo ad certam mortem euadendam, licitum est subire periculum duelli. Neque deest titulus iustæ defensionis, quia quando non superest alius defendendi modus, potest aliquis per duellum iustè se defendere. Is autem qui in tali casu defendit suam innocentiam, cogitur id facere ab iniquo actore, qui per fraudem vult illum opprimere, & iniquam condemnationem à Iudice impetrare. Quamuis enim ex condicto suscipiat duellum, non tamen susciperet, nisi iniustè compelleretur.

5. Aliqui addunt, innocentem in tali casu, occultè posse iniuriosum actorem interficere, & sic suam innocentiam defendere, ac in tuto collocare. Et talis defensio certior est, quàm per duellum. Nam in duello periculum est, ne innocens occidatur. Si autem innocens occultè interficiat aduersarium, iam extra periculum est. Sunt qui vlterius addant, innocentem teneri prætermittere duellum, si potest occultè aduersarium occidere, & sic certam mortem, alioqui imminentem euadere: Quia ex duobus medijs, quæ ambo licita sunt, illud præferendum est, quod efficacius est ad euadendam mortem. Vide Sanch. numero 7.

6. Quæres secundò, si innocēs damnaretur ab iniquo Iudice, vt vel mortem subeat, vel in duello pugnet, an liceret ei duellum acceptare? Negant Ostiensis, & nonnulli alij apud Sanchium. Primò, quia duellum est fallax medium ad indagandam veritatem, vt dixi. Secundò, quia innocens non patitur iniuriam ab eo cum quo pugnaturus est, sed à Iudice: Ergo nō potest cum illo suscipere duellum, & vitam illius exponere periculo, cùm sit æquè innocēs. Alij affirmant, vt Angelus, Toletus, Nauarrus, apud eundē. Ratio est, quia tametsi innocens nō patiatur iniuriam ab eo, cū quo pugnaturus est, sed à Iudice; habet tamen ius euadendi certam mortem per incertum duelli euētum, etiam cum detrimento tertij: quia in tali casu potest plus seipsum diligere quàm proximū. Præsertim, cùm iniquus Iudex vtatur illo tertio, tanquam instrumētō ad exequendam iniquam sententiam, quoad vnam illius partem. Et cōfirmatur, quia si Iudex offerret illi duellum cum leone vel tauro, posset illud periculum subire ad euadendam certam mortem. Hæc sententia probabilior est, si innocens suscipiat duellum, nō eo fine ac animo, vt se purget ab obiecto crimine, & testetur suam innocentiam, (quia hoc esset superstitiosum, vt dixi) sed vt euadat certam mortem, quam aliter euadere non potest. Hoc enim nihil aliud est, quàm defendere suam vitam in casu necessitatis,

in quo non occurrit alia defendendi ratio.

QVÆSTIO IV.

An duellum, quod suscipitur ad dirimendum bellum, sit licitum?

1. Dictum est q. 1. §. 3. tempore belli licitum esse duellum, in duplici casu: Non ad bellum dirimendum, sed ad promouendum. Nunc quæritur an etiam licitum sit ad dirimendum? Respondeo. Tunc licitum est, quando Princeps, qui iustum bellū gerit, videt se imparem esse, ac probabiliter timet succumbere, nisi bellum mutet in duellum. Ita Caietanus q. 95. art. 8. Valentia q. 17. puncto 1. Zanchius n. 16. & alij ab eo citati. Ratio est, quia in tali casu cessat malitia duelli. Nam malitia eius in eo consistit, vt sæpè dixi, quod vterque, inter quos duellum est, conijciat se in periculum mortis sine sufficienti causa: At hoc non fit in proposito, respectu illius, qui gerit iustum bellum. Tametsi enim conijciat se in periculum mortis, hoc tamen facit ex sufficientissima causa, quia per periculum priuatæ mortis vult totum exercitum liberare à maiori periculo publicæ cladis ac internecionis. Nam maius periculum est, quando debilior exercitus confligit cum fortiori in bello, quàm quando par pugnat cum pari in singulari duello.

2. Et in hoc casu, non solùm licitum est acceptare duellum, sed etiam offerre, vt benè notat Valentia ex Caietano, quia nihil aliud spectatur, quàm defensio totius exercitus, qui in periculo est. Est autem licita talis defensio, siue offeras duellum aduersæ parti, siue oblatum acceptes. Non enim offertur animo vindicandi, sed defendendi.

QVÆSTIO V.

An duellum, quod suscipitur ad defensionem proprij honoris, sit licitum?

1. Hæc duo distinguenda sunt. 1. Defendere proprium honorem, ne lædatur. 2. Læsionem proprij honoris iam factam vlcisci, seu vindicare. Hoc posterius illicitum est, vt patet ex quæst. 2. vbi ostēdi, prohibitum esse duellum, quod suscipitur ad vindicandam iniuriam. Quando enim alter, lædendo tuum honorem, fecit tibi iniuriam, nō debes vindicare per duellum, sed per viam iuris, aut belli vindicatiui.

2. De priori manet quæstio, an scilicet licitū sit duellum ad defendēdum proprium honorem, ne lædatur. Aliqui affirmant, teste Bannesio quæst. 64. art. 7. dub. 3. Ratio est, quia si vir nobilis, aut miles prouocatus ad duellum, non acceptet, magnam facit iacturam sui honoris: Ergo ad cauendam hanc iacturam, potest duellum acceptare. Et confirmatur 1. Quia qui prouocat alterum ad duellum, habet se instar inuasoris, ad honorem illius auferendum: Ergo alter potest defendere suum honorē, & duellum oblatū admittere.

2. Maior ignominia est, duellum oblatum recusare, quàm fugere. Si ergo vir fortis non audet fugere, ne faciat iacturam sui honoris, non audebit etiam duellum abnuere, propter eandem causam.

3. Contrarium tenent Caietanus, Sotus, Nauarrus, Bannes, Valentia, & plerique alij apud Sanchium n. 9. Ratio est, quia quando agitur de vero honore vel ignominia, non oportet spectare, quid sentiant homines improbi & mundani, sed quid probi & sapientes. Nam multa censentur ignominiosa apud mundanos, quæ honorifica sunt apud sapientes; vt recusare oblatam scortationem, ebrietatem, & similia, quibus improbi delectantur. Quamuis ergo apud improbos & mundanos ignominiosum sit oblatum duellum respuere; tamen apud probos & sapientes honorificum est. Et meritò. Nam probi & sapientes seruant hanc regulam. Honorificum est respuere quicquid diuinæ legi aduersatur. At scortatio, ebrietas, duellum, & similia, diuinæ legi aduersantur: Ergo honorificum est ea respuere.

4. Addo, quòd etiam apud mundanos cesset ignominia, si prouocatus respondeat prouocanti: Vt scias me non esse timidum & ignauum, paratus sum me defendere, quandocunque me inuaseris. Nolo tamen ex condicto duellum acceptare, quia diuinæ legi contrarium est. Ita Valentia & Bannes. Et ratio est, quia paratum esse ad iustam sui defensionem, non est malum. Est autem malum ex condicto acceptare duellum, sine causa sufficienti.

5. Nec obstat, quod prouocans ad duellum habeat se instar inuasoris. Nam prouocatus potest se defendere contra inuasorem, sine duello, vt dixi. Potest enim dicere: Si me inuaseris, defendam me. Neque necesse est, vt dicat: defendam me duello. Quod obiicitur de fuga, facilè diluitur ex dictis. Nā etiam si aliquando possit esse ignominiosum, fugere: tamen duellum recusare: honorificum est. Neque sequitur: Non est ignominiosè fugiendum; ergo duellum est acceptandum. Nam datur medium; quia potes te defendere, vt nec fugias, nec duellum acceptes.

6. Dices. In quibusdam religionibus militaribus statutum est, eum ad huiusmodi religiones inhabilē esse, qui prouocatus ad singulare certamē, abnuerit: Ergo etiam apud religiosos homines censetur ignominiosum, oblatum duellum non acceptare. Respondeo. Statutū illud, (cuius meminit Petrus Nauarra apud Sanchium) videtur relictum esse ex praua consuetudine, quæ olim viguit. Nunc autem eneruatum est per canones, qui huiusmodi duellum interdixerunt.

QVÆSTIO VI.

An duellum, quod suscipitur ad defensionem bonorum temporalium sit licitum?

1. Defensio bonorum temporalium potest dupliciter contingere. Primò, Quando coram Iudice mouetur lis seu controuersia inter reum & actorem, de bonis temporalibus, vt de hæreditate, testamento, legato, empto, vendito. Tunc non licet litem dirimere per duellum, vt dictum est quæst. 3. §. tertio. Secundò, Quando non mouetur controuersia, sed aliquis iniustè inuadit res meas; & nisi permittam, offert mihi duellum. Tunc quæritur, an possim illud acceptare, & sic res meas defendere? Ratio dubitandi est, quia inuasor auferendo res meas, facit mihi iniuriam. Cùm ergo ius habeam propulsandi iniuriam, & res meas conseruandi, cur non liceat hoc facere per duellum? Et confirmatur, quia milites possunt ciuitatem, munitionem, & alias res externas bello defendere. Ergo à simili.

2. Sed communis sententia est, non esse licitum suscipere duellum pro sola defensione rerum externarum. Probatur ex duplici principio. Primò, quia in duello, vita vtriusque partis exponitur præsenti periculo, nō ex necessitate, sed ex condicto. At non licet, ex condicto, vitam vtriusque exponere præsenti periculo, pro sola defensione rerum externarum, cùm vita vtriusque sit maioris momenti, quàm res externæ alterius. Secundò, quia sunt alia duo media aptiora ad hunc finem. Vnum per simplicem defensionem, extra duellum. Possum enim, non ex pacto (vt in duello fit) sed ex bona occasione, si offertur, inuasorem repellere: Et si necesse sit, interficere, vt res meas mihi conseruem, præsertim si sint magni pretij. Alterum per vias iuris, quia si simplici defensioni non esset locus, ob periculū propriæ vitæ, (vt si inuasor esset fortior, quàm ego) possum illum accusare de iniuria, & per sentētiam Iudicis cōpellere ad restitutionem. Ex his duobus medijs, alterum potest eligi. Nam si aduersā me fortiorē esse inuasore, possum vi illū repellere:

Sin minus, ad sententiam Iudicis recurrendum est. Vtrobique cessat periculum propriæ vitæ. At in duello tam mea, quàm inuasoris vita, periculo exposita est.

3. Dices, Sicut in simplici defensione cesset periculum propriæ vitæ, quando aduerto me fortiorem esse, sic etiam in duello. Respondeo. Non ita est. Nam in simplici defensione potest contingere, vt sim fortior, quia melius armatus & instructus sum, quàm aduersarius. At in duello, paribus armis, & æquali conditione pugnandum est. Hic igitur plus periculi est, quàm ibi.

4. Quod obiiciebatur de militibus, non est simile. Primò, propter causam allatam, quia milites, qui pugnãt in bello, non tenentur paribus armis & æquali conditione pugnare cum hoste; sed possunt maiori numero, meliori loci conditione, & potioribus armis confligere: vel si illa non suppetunt, à pugna tantisper abstinere. Ac proinde minori periculo expositi sunt, quàm qui pugnant in duello. Secundò, quia milites, etiamsi aliquando cogantur vitam suam exponere præsenti periculo, non tamen id faciunt pro priuato bono, sed pro publico: Quod laudabile est.

QVÆSTIO VII.

An duellum, quod suscipitur ad defensionem propriæ vitæ, sit licitum?

1. Hic etiam adhibenda est distinctio, vt suprà monui. Dupliciter enim potest defendi propria vita per duellum. Primò, quando præter duellum, superest alius defendendi modus. Et tunc non est licitum defendere per duellum, quia nemo sine necessitate debet vitam propriam & alienam exponere præsenti periculo. Nulla autem est necessitas, si præter duellum superest alius defendendi modus. Secundò, quando non superest alia defendendi ratio, nisi per duellum; tũc licitum est per duellum defendere. Nam in tali casu, vel certa mors subeunda est, vel periculum mortis. At licitum est potius eligere periculum mortis cum spe vitæ, quàm certam mortem sine vlla spe euadendi.

2. Ex dictis sequitur, duellum, generatim loquendo, licitum esse in duplici casu. Primò, quando quis videt se iniustè occidendum, nisi acceptet duellum. Secundò, quando bonum commune id postulat, vt duobus exemplis ostensum est. Vno, q. 1. §. 3. Altero quæst. 4. §. 1.

3. Dices, Videtur esse tertius casus, in quo duellum sit licitum, nempè ad euadendã iustam mortem, quam meritus es. Quem casum sic propono. Si duo essent iustè condemnati ad mortem, & Iudex cogeret illos ad duellum, ea lege, vt qui vinceret, mortem euaderet; tunc vtrique liceret, cum spe euadendi mortem, acceptare duellum. Nam in eo casu quisque esset executor iustæ sententiæ in alterum. Respondeo. Aliqui admittunt hunc casum. Sed tria addẽda sunt. Primò, Iudicem imprudenter facere, si reos legitimè damnatos, & ad mortem benè dispositos, subitò ad duellum hortetur, & nouo peccandi periculo exponat, sine vlla causa vel necessitate. Secundò, reos non teneri acceptare huiusmodi duellum; quia nemo tenetur subterfugere iustam mortis sententiam, sine vrgente necessitate, quæ hîc nulla est. Tertiò, reos melius facturos, si sustineant iustam mortem sine periculo noui peccati; quàm si duellum admittant cum periculo iterum peccandi.

QVÆSTIO VIII.

Quæ sint pœnæ constitutæ in eos, qui suscipiunt illicitum duellum?

1. Antiquo iure pœna suspensionis statuta est in Clericos duellum exercentes, siue ipsi duellum obtulerint, siue acceptauerint (cap. 1. de Clericis pugnantibus in duello.) Disputant authores, an sit suspensio lata, an ferenda? Videatur Sanchius lib. 2. cap. 36. n. 18.

2. Nouo iure variæ pœnæ constitutæ sunt, tum à Cõcil. Trid. sess. 25. c. 19. de reformatione: tum à variis Pontificibus, Pio quarto, Gregorio decimo tertio, Clemente octauo. Quos copiosè persequitur Sanchius loco citato. Summa eorum est hæc. 1. Excommunicantur omnes qui duellum exercent. 2. Excommunicantur Imperatores, Reges, Principes, qui concedunt locum pro duello exercendo. 3. Excommunicantur omnes, qui præbent consilium, fauorem, auxilium ad duellum, & qui præsentes adstant vel intersunt. 4. Morientes in duello priuantur sepultura Ecclesiastica. 5. Clerici, præter excommunicationem, priuantur etiam dignitatibus, beneficiis & officiis Ecclesiasticis, si aliquo modo ad duellum cooperentur.

CAPVT XXVII.

De Scandalo.

1. Scandalum propriè significat hæc tria. 1. Offendiculum, quod in via obiicitur. 2. Offensionem pedis, qua quis impingit in huiusmodi offendiculum. 3. Lapsum seu ruinam ex tali offensione seu impactione consequentem. Metaphoricè significat hæc tria. 1. Dictum vel factum alterius quo proximus offenditur. 2. Ipsam proximi offensionem. 3. Lapsum seu peccatum proximi, quod sequitur ex tali offensione. Vide D. Hieron. in cap. 15. Matth. circa illa verba: *Scitis quia Pharisæi, audito hoc verbo, scandalizati sunt.* Et Valentiam quæst. 18. puncto 1.

2. Nos sumimus hîc primo & tertio modo, nẽpè pro offendiculo & pro lapsu. Et sic distinguitur à Theologis duplex scãdalum. Vnum actiuum, nempè offendiculum, quod quis proximo suo ponit: alterum passiuum, nempè lapsus seu peccatum proximi, quod sequitur ex offendiculo posito. Quæres, quare non agimus etiam de scandalo secundo modo sumpto, nempè de offensione? Respondeo, quia solùm agimus de scandalo, quatenus est peccatum. Offensio autem, qua quis offenditur alterius peccato, non est peccatum, nisi accedat lapsus. Nam multi boni viri offenduntur aliorum peccatis, & tamen non peccant.

3. His præmissis, quæritur 1. Quid sit scandalum actiuum & passiuum. 2. An sit speciale peccatum. 3. An cadat in viros perfectos. 4. An suadere alteri minus peccatum, vt omittat maius, sit scandalum actiuum. 5. An ad vitandũ aliorum scandalum passiuum, debeamus aliquando omittere opera præcepti. 6. An ad eundem finem debeamus aliquando omittere opera, quæ non sunt præcepti. 7. An liceat petere mutuum ab vsurario, ita vt scandalum inde secutum, nobis nõ imputetur. 8. An similiter liceat petere Sacramenti administrationem ab excommunicato. 9. An liceat vendere res aliquas, quibus emptor abusurus est.

QVÆSTIO I.

Quid sit Scandalum actiuum, & passiuum?

1. Scandalum actiuum (quod tenet se ex parte scandalizantis) *est dictum vel factum minus rectum, præbens alteri occasionem peccandi.* Ita D. Thomas q. 43. articulo 1. & alij passim. Dicitur primò, *dictum vel factum*, quia potest aliquis alteri, vel verbo vel facto, præbere occasionem peccandi; non autem interna cogitatione, quæ cum alteri incognita sit, non potest illi præbere occasionem peccandi. Secundò, dicitur *minus rectum*, id est, inordinatum, seu carens aliqua rectitudine: Vel quia per se malum est, vt blasphemia, detractio, furtum, homicidium; Vel quia speciem mali habet, vt si die prohibito cõmedas carnem cum dis-

pensatione, vel aliquid aliud facias, quod tibi quidē liceat, sed alij nesciant tibi licere. De quo generatim loquitur Apostolus 1. Thessal. 5. 22. *Ab omni specie mali abstinete vos.* Tertiò, dicitur, *præbens occasionem peccati*; vt distinguatur à dicto vel facto bono, quod non præbet alteri occasionem peccati, licet alter possit inde arripere occasionem, vt paulò post videbimus.

2. Scandalum passiuum est lapsus seu peccatum illius qui scandalizatur. Hoc scandalum latiùs patet quàm actiuum. Nam aliquando oritur ex scandalo actiuo, id est, ex alterius dicto vel facto inordinato: Aliquando ex bono opere alterius, non habente speciem mali. Ita Diuus Thomas, art. 1. ad 4. Et quidem, si oritur ex scandalo actiuo, dicitur scandalum datum: si ex bono opere, scandalum acceptum. Nam qui inordinatè aliquid dicit vel facit, dat alteri occasionem peccandi, qui autem benè operatur, non dat alteri occasionem peccandi, sed alter accipit.

3. Solet dupliciter diuidi scandalū passiuum. Primò, in scandalum datum & acceptum, vt iam dixi. Secundò, in scandalum Pharisæorum & pusillorum. Quæ diuisio non eodē modo explicatur ab omnibus. Nam aliqui docent, scandalum datum esse idem, quod scādalum pusillorum, de quo Christus in Euāgelio: *Quicunque scandalizauerit vnum de pusillis istis*, &c. Scandalum verò acceptum esse idem, quod scandalum Pharisæorum (Sanchius libro 1. moralium, c. 6. numero 1, & Valentia quæst. 18. puncto 1.) Si ita est, tūc scandalum pusillorum est, quod oritur ex opere alterius inordinato; Pharisæorum, quod ex bono opere, vel potius ex inuidia boni operis. Alij putant, vtrumque scandalum, tam pusillorum quàm Pharisæorum, nasci ex bono opere alterius, & in eo solùm differre, quòd pusilli ex ignorantia aut infirmitate, Pharisæi ex malitia scandalizentur in bono alterius opere (Vasquez in opusc. de scandalo, art. 1. notat. 2.)

4. Fortasse erit clarior diuisio, si ex bimembri fiat trimembris, hoc modo. Aliud est scandalum ex malitia, aliud ex ignorantia, aliud ex infirmitate. Primum oritur ex opere bono: Secundum ex opere habente speciem mali. Tertium ex opere malo. Nam mali homines, cuiusmodi erant Pharisæi, ex mera malitia, & potissimum ex inuidia vel odio scandalizantur, quādo vident proximum aliquid boni facere. Pusilli ex ignorantia, quando vident aliquid fieri, quod habet speciem mali. Infirmi ex fragilitate, quando vident alios peccare. Et hoc, vt plurimum. Nam aliquando aliter fieri potest.

5. Ex dictis sequitur, aliquando dari scandalum actiuum sine passiuo; vt cum vnus inordinatè loquendo vel agendo, præbet alteri occasionem peccandi, & alter non peccat. Aliquando passiuum sine actiuo, vt cū Pharisæi scandalizantur in operibus bonis. Aliquando vtrumque simul, vt cum aliquis scandalizatur in alterius opere inordinato. D. Thomas art. 1. ad 4.

QVÆSTIO II.

An vtrumque Scandalum sit peccatum speciale?

1. TRia quæri possunt. Primò, An vtrumque scandalum, tàm actiuum, quàm passiuum, sit peccatum. Secundò, An vtrumque sit peccatum speciale. Tertiò, An vtrumque sit mortale. De quibus D. Thomas art. 2. 3. & 4.

2. PRIMA CONCLVSIO. Vtrumque scandalum, tam actiuum, quàm passiuum semper est peccatum. Ita Diuus Thomas articulo 2. Et patet ex definitione vtriusque. Nam scandalum actiuum, *Est dictum vel factum minus rectum, præbens alteri occasionem peccati.* Vbi notandæ sunt duæ illæ particulæ, *minus rectum*, & *præbens occasionem peccati.* Quæ apertè insinuant, aliquam malitiam esse in scandalo actiuo. Similiter scandalum passiuum, vt dixi, nihil aliud est, quàm peccatum eius, qui scandalizatur.

2. Dices, Omne peccatum debet esse voluntarium: At scandalum non est voluntarium, sed necessarium, vt patet ex illo Matth. decimo octauo, versu. 7. *Necesse est, vt veniant scandala.* Respondeo. Necesse est, non absolutè, sed considerata hominum peruersitate, qui à peccatis non abstinēt, vt interpretatur D. Thomas articulo secundo ad 1. Sicut enim rectè dicimus: Necesse est venire bella, si homines non abstinent ab iniuriis, venire morbos, si non abstinent ab intemperantia: Sic etiam, venire scandala, si non abstinent à peccato. Vide alias interpretationes apud eundem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Scandalum actiuum aliquando est speciale peccatum, aliquando generale: Passiuum nunquā est speciale. Ita Diuus Thomas articulo tertio. Priorem partem sic explico. Scandalum actiuum tunc est peccatum speciale, quando fit ex intentione inducendi alterum ad peccatum, quatenus peccatum est: Tunc generale, quando non fit ex tali intentione (Diuus Thomas loco citato, Vasquez in 1. 2. disputatione centesima secunda. cap. 4. num. 7. Sanchius num. 3. & aliis ab eo citati.) Ratio est, quia illud est speciale peccatum, quod habet specialem finem, & opponitur speciali virtuti: At scandalum, quando fit ex intentione inducendi alterum ad peccatum, habet specialem finem, distinctum à fine furti, homicidij, & aliorum peccatorum specialium; & opponitur speciali virtuti, nempè correctioni fraternæ, cui non opponuntur alia peccata: Ergo tunc est speciale peccatum. Quando verò non fit ex tali intentione, tunc non habet peculiarem finem, neque opponitur speciali virtuti; sed potest habere diuersos fines, & opponi diuersis virtutibus. Nam potest aliquis alteri dare scandalum, vel per furtum, vel per homicidium, vel per blasphemiam, vel per quoduis aliud peccatum externum, coram aliis commissum. Et in tali casu, si non habet expressam intentionem inducendi alterum ad peccatum; non censetur committere speciale peccatum scandali, quod fit in certa specie contra certam virtutem, sed generale, quod in quouis externo peccato reperiri potest.

4. Hinc sequitur, scandalum speciale vix vnquam committi ab homine, generale sæpissimè. Nam rarò fit, vt aliquis dum peccat intendat alium inducere ad peccatum, sub ratione peccati. Diabolus solet hoc facere, non homo. Sæpissimè autem fit, vt dum aliquis peccat, præbeat alteri occasionem peccati. Vnde etiam Scriptura & Patres, quando loquuntur de scādalo, ferè semper loquuntur de scandalo generali, quod apud homines vsitatum est. (Valentia quæst. 18. puncto 1. Bannes quæst. 43. art. 4. dubio 1. Sanchius num. 12.)

5. Porro in scandalo generali, de quo deinceps agendum est, duo spectari possunt. Primò, quod sit dictum vel factum minus rectum. Secundò, quod præbeat alteri occasionem peccandi. Vnde qui furando præbet alteri occasionem furti, duplicis furti reus est, proprij & alieni. Nam & ipse furtum committit; & alteri dat occasionem furandi. Itaque & proprium, & alienum furtum illi imputatur. (Sanchius numero 4. & alij ibidem.) Hoc interest, quod malitia proprij furti sit primaria in actu furandi, malitia autem alieni furti sit tantùm circunstantia illius actus. Quæ tamen circunstantia necessariò exprimenda est in confessione. (Sanchius n. 6. & alij.) Satis est, quia illa circunstantia facit vt alienum peccatū illi imputetur. Hoc intellige, quando probabiliter putabat se suo exemplo effecturum vt alter etiam peccaret: Secus si id probabiliter, non timebat. Vnde, qui peccat coram

viris perfectis, qui non solent scandalizari: vel etiam coram malis, qui alioqui ex se parati sunt ad peccandum, non censetur dare scandalum(Nauarrus,& alij apud Sanchium num. 7.)

6. Posterior pars conclusionis est, quod scandalum passiuum nunquam sit peccatum speciale, quia qui ab alio accipit occasionem furti aut homicidij, nō committit speciale peccatum contra fraternam correctionem, sed simplex furtum aut homicidiū. Nisi fortè, sicut ipse ab alio accipit occasionem furti aut homicidij, sic vicissim alicui tertio præbeat occasionem eiusdem peccati. Tunc enim & scandalizatur ab alio, & alium etiam scandalizat.

7. TERTIA CONCLVSIO. Vtrumque scandalum, tam actiuum quàm passiuum, aliquando est peccatum mortale, aliquando veniale. Tunc est mortale, quando quis alterum scandalizat per actum peccati mortalis: tunc veniale, quando per actum peccati venialis. Ita Diuus Thomas art. 5. Quod inordinatè seu regulariter intelligendum est. Nam duplex potest fieri exceptio. Vna, si quis peccet mortaliter coram viris perfectis: qui non facilè scandalizantur; vel etiā coram malis, qui alioqui per se parati sunt peccare. Nam tunc scandalum non est mortale, licet peccatū, cui circunstantia scandali annexa est, sit mortale. Altera, si quis peccet venialiter coram talibus personis, quas probabile est accepturas occasionem peccati mortalis. Tunc enim scandalum est mortale. Vt si Religiosus verbum iocosum proferat coram fœminis, quæ inde possunt arripere occasionem alicuius peccati mortalis. Vel si adolescens verbum amatorium insinuet mulieri coniugatę, coram marito valde zelotypo, ex quo probabiliter sequeretur magna dissensio inter maritum & vxorem. (Sanchius num. 11.)

QVÆSTIO III.

An scandalum cadat etiam in viros perfectos?

1. Diuus Thomas art. 5. & 6. docet, neque actiuum, neq; passiuum scandalum cadere in viros perfectos. Non actiuum, quia illud consistit in dicto, vel facto inordinato. At viri perfecti nihil solent facere inordinatè ex quo alii scandalizari possint. Nam illis dictum est 1. Cor. 14. 40. *Omnia honestè & secundùm ordinem fiant.* Nec passiuum, quia viri perfecti firmiter adhærent Deo, qui est immutabilis bonitas, ac proinde tametsi videant alios inordinatè se gerere in dictis vel factis, ipsi tamen à sua rectitudine non recedunt, iuxta illud Psal. 124. 1. *Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion: non commouebitur in æternum, qui habitat in Ierusalem.* Vnde etiam non scandalizantur, Psal. 118. 165. *Pax multa diligentibus legem tuam, & non est illis scandalum.*

2. Dices: Viri perfecti sæpe peccant venialiter, iuxta illud Prouerb. 24. 16. *Septies cadet iustus, & resurget.* Et 1. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Aliquando etiam mortaliter, vt constat de Dauide, qui erat vir secundùm cor Dei, tamen commisit homicidium & adulterium. Item de sanctissimo & sapientissimo Salomone, cuius cor deprauatum fuit per mulieres: Ergo possunt scandalizare alios, & vicissim ab aliis scandalizari. Respondeo. Hoc verum est, sed tamen ordinariè non fit. Et sic intelligendus est D. Thomas, vt notat Bannes articulo 5. & Valentia quæst. 18. p. 3.

QVÆSTIO IV.

An sit scandalum actiuum suadere alicui minus malum, vt omittat maius?

1. Vel, vt alii proponunt, an liceat consulere minus malum, ad euitandum maius? Et speciatim an Petro volenti committere adulterium, possim suadere fornicationem, eo animo, vt vitetur adulterium? Item, an volenti furari totum thesaurum, possim suadere, vt contentus sit aliqua illius parte?

2. Aliqui putant non licere, quia non sunt facienda mala, vt eueniant bona, teste Apostolo, Rom. 3. 8. vel quod idem est: Non licet assumere prauum medium ad obtinendum bonum finem: Non licet furari pecuniam, vt des eleemosynam: Non licet mentiri, vt alterum conuertas ad fidem Catholicam.

3. Alij cōtra sentiunt, vt Dominicus Sotus, Syluester, Nauarrus, Adrianus, Ioannes Medina, apud Vasquez in opusculo de scandalo, art. 1. dub. 1. Et probatur primò ex Scriptura, quia Loth suasit nefariis hominibus fornicationem, vt omitterent peccatum Sodomiticum, (Gen. 19. 7.) Quod etiam fecit Leuites (Iudic. 19. 23.) Secundò ex Augustino, lib. 2. de adulterinis coniugiis, c. 15. vbi agens de quodā volente vxorem adulterā interficere, & aliam ducere, ne si priore viuente aliam duceret, adulterium committeret. Sic scribit: *Cum vtrumque secundùm legem Christi illicitum sit, siue adulteram occidere, siue illa viuente alteram ducere, ab vtroque abstinendum est, non illicitum pro illicito faciendum. Si autem facturus est, quod non licet, iam faciat adulterium, & non faciat homicidium, vt viuente vxore sua alteram ducat, & non humanum sanguinem fundat.* Tertiò ex Gregorio l. 23. Moral. c. 18. & 19. vbi ait, Apostolum concedere accessum ad propriam vxorem, ad vitandum adulterium, id est, concedere minus malum ad vitandum maius. Quartò ex communi illo Theologorum axiomate: *Ex duobus malis minus eligendum est.* (c. *duo mala*, dist. 13.) Si licet eligere, licet etiam suadere. Quintò, accedit ratio, quia licitum est suadere, vel consulere Petro, si paratus est peccare, vt minus peccet, non assignando illi materiam minoris peccati: At ex hoc consilio sequitur, vt si paratus sit committere adulterium, suadeatur illi, vt potius committat fornicationem.

4. Hæc posterior sententia sic debet intelligi. Si viderem Petrum velle, & certò statuisse adulterium committere ad explendam suam libidinem, & non possem aliter ab hoc proposito illum reuocare, nisi suadendo fornicationem loco adulterij, tunc licitum esset suadere fornicationem: Non quatenus ipsa peccatum est, sed quatenus impedit peccatum adulterij, quod aliàs secutum fuisset. Et hoc sensu loquitur Augustinus, cum ait: vtrumque malum esse, homicidium & adulterium, sed tamen si quis paratus esset alterutrum perpetrare, potius adulterium eligendum esse, quàm homicidium.

5. Idem dico de fure vel latrone, qui omnino decreuit totam auream supellectilem Petro suffurari. Nā si illum alio modo impedire non possem, nisi suadendo, vt contentus sit dimidia parte, licebit illi suadere minus furtum, vt abstineat à maiori; ratio est, quia qui hoc suadet, non facit Petro iniuriam, sed præstat illi beneficium. Efficit enim vt Petrus conseruet dimidiam supellectilem, quam aliàs totam erat amissurus. Vide plura apud Vasquez loco citato.

6. Argumenta, quæ pro hac sententia allata sunt, indigent breui notatione. Primum sumitur ab exemplo Loth & Leuitæ. Hîc quæritur; an illi peccarint suadendo fornicationē ad euitandam Sodomiam? Cornelius in c. 19. Gen. n. 8. damnat factū Loth. Serarius in cap. 19. Iudic. q. 10. excusat factum Leuitæ. De quo alibi. Secundū sumitur ex Augustino, quod benè probat nostram sententiam. Tertium ex Gregorio, quod deficit in probatione. Nam Gregorius solùm dicit, Apostolum id concessisse *secundùm indulgentiam*, id est secundū permissionē. At non est quæstio, an liceat permittere minus malum ad euitandum maius, quia certum est id licere, sed an liceat consulere, seu suade-

re minus malum, ad euitandum maius. Deinde Gregorius supponit, peccatum esse, accedere ad propriã vxorem solum ad euitandam fornicationem. At multi Theologi id negant, asserentes matrimonium concessum esse, non tantum ad procreationem prolis, sed etiam ad remedium libidinis. Quartum fundatur in illo axiomate. *Ex duobus malis minus eligendum est.* Quod fortasse hîc locum non habet. Nam aliqui intelligunt hoc de duobus malis, quorum alterutrum necessariò eligendum est. Vt si vxor petat debitum à viro, dubitante de valore matrimonij. In quo casu, vir alterutrum debet eligere, vel reddere debitum, quod videtur esse contra castitatem; vel negare, quod videtur esse contra iustitiam. At nostra quæstio est de duobus malis, quorum vtrumque omitti potest ac debet, vt clarè insinuat Augustinus locò citato. Quintum, quod ex ratione sumitur, firmum est.

QVÆSTIO V.

An ad vitandum aliorum scandalum passiuum debeamus omittere opera præcepti?

1. SVppono iure naturali nos obligatos esse ad vitandum aliorum scandalum. Sicut enim præceptum iuris naturalis est, *Non occides*, sic etiam, *Non scandalizabis*. Nunc ergo quæritur primò: An ad vitandum scandalum, quod iure naturali tenemur vitare, aliquando omittenda sint præcepta iuris naturalis, quæ continentur in Decalogo. Secundò, An præcepta iuris naturalis, quæ sunt extra Decalogũ. Tertiò, An præcepta iuris positiui, siue sint diuina, siue humana. D. Thom. art. 7. absolutè affirmat, nullum penitus præceptum omittendum esse propter scandalum aliorum. Alij ponunt hãc regulam: Quando simul occurrunt duo præcepta, quæ ambo seruari non possunt, tunc illud seruandum est, quod magis obligat: Illud omittendum, quod minus obligat. Hinc tria inferunt. Primò, nunquã omittenda esse præcepta iuris naturalis, quæ sunt in Decalogo, quia illa magis obligant, quàm præceptum de vitando scandalo. Secundò, aliquando omittenda esse præcepta iuris naturalis, quæ sunt extra Decalogũ, quia aliqua ex illis minus obligant, quàm præceptum de vitando scandalo. Tertiò, præcepta iuris positiui semper omittenda esse, quãdo occurrit præceptum de vitando scandalo, quia cùm hoc sit naturale, magis obligat, quàm illa quæ sunt positiua. Ita Couarruuias in reg. *Peccatum.* 1. par. relect. num. 4. & sequentibus. Cui fauent multi Canonistæ & Theologi, ac nominatim illi, qui asserunt, confessionem peccati, vel saltem circunstantiam peccati omittendam esse propter scandalum Confessarij, si alia via vitari non potest. Ratio illorum est, quam insinuaui, quia præceptum de vitando scandalo est naturale, præceptum autem confessionis est positiuum: Ergo hoc minus obligat, quàm illud, ac proinde omittendum est, si ambo seruari non possunt.

2. Nihilominus tenenda est doctrina D. Thomæ, quã sequitur Innocentius III. cap. 2. de noui operis nunciatione, vbi sic ait: *Illa opera, quæ sine peccato mortali omitti non possunt, non sunt pro vitando scandalo dimittenda, neque ea debent pro vitando scandalo committi, quæ sine mortali peccato committi non possunt.* Ergo ex mente Innocentij, nullum præceptum, neque affirmatiuum, neque negatiuum, omittendum est propter scandalum quod aliàs sine peccato omitti non potest.

3. Pro fundamento huius doctrinæ notanda est differentia inter præcepta naturalia. Nã aliqua simpliciter, & semper obligant, positis quibuscunque circunstantiis, ac proinde nunquam cessat eorum obligatio. Cuiusmodi sunt ea, quibus prohibetur mendacium, periurium, odium Dei, idololatria. Nunquam enim positis quibuscunque circunstantiis, licitum est mentiri, peierare, Deum odisse, idola colere. Alia non obligant simpliciter, sed sub certis circumstantiis, ideoque quandiu manent tales circunstantiæ; tandiu obligant; quando mutantur, non obligant. Huiusmodi est præceptum, quo prohibetur occisio hominis. Obligat enim cum his circunstantiis, vt non liceat hominem occidere priuata authoritate, & extra casũ necessariæ ac iustæ defensionis. Si mutentur hæ circunstantiæ, non obligat, similia sunt multa alia, vt dictum est tomo priori, cap. 3. de legibus, q. 4. §. 6.

4. Huiusmodi etiam est præceptum de vitando aliorum scandalo. Tametsi enim naturale sit, non tamen obligat absolutè, sed cum certis circunstantiis. Quod etiam fatetur Couarruuias, asserens non obligare, quando occurrit aliud præceptum naturale, quod est maioris obligationis. Nos extendimus hanc circunstantiam, asserentes non obligare, quando occurrit aliud præceptum qualecunque, siue naturale, siue positiuum. Ratio est, quia vnusquisq; tenetur magis habere curam propriæ, quàm alienæ salutis. Et consequenter, magis vitare proprium peccatũ, quàm alienum, & vtrumque vitari non potest. Ergo præceptum, quod mihi impositum est ad vitandum proprium peccatum, potius seruare debeo, quàm præceptum quod mihi impositum est ad vitandum peccatum alienum. At præceptum de vitando scandalo proximi, solum mihi impositum est ad vitandum peccatum alienum: Ergo non est seruandum, quando occurrit aliud præceptum, quod mihi impositum est ad vitandum peccatum proprium. Hæc ratio locum habet quando passiuum aliorum scandalum oritur ex bono meo opere, quod ex præcepto teneor seruare (de quo hîc agimus) Tunc enim non debeo transgredi hoc præceptum ad vitandum peccatum alienum. Secus est, quando passiuum aliorum scandalum oritur ex meo peccato. Tunc enim duplici titulo teneor abstinere: tum, ne ego peccem; tum ne alij meo peccato scandalizentur.

5. Dices 1. Præceptum naturale magis obligat, quàm positiuum: Ergo præceptũ de vitando scandalo magis obligat, quàm præceptum confessionis, vel Baptismi, vel audiendi Sacrum. Hæc enim positiua sunt, illud naturale est. Resp. Antecedens verum est, cæteris paribus. Nam quando vtrumq; præceptum, tam naturale, quàm positiuum, primariò refertur ad propriam meam salutem procurandam, vel ad proprium meum peccatum cauendum, tunc magis obligat naturale, quàm positiuum, respectu mei. Si autem naturale, primariò refertur ad cauendum alienum peccatum, & positiuum ad cauendum proprium peccatum, tunc positiuum magis obligat, quàm naturale respectu mei. Hoc autem fit in proposito, vt ex dictis patet.

6. Dices 2. Ergo præceptum positiuum potest derogare præcepto naturali: verbi gratia. Præceptũ Confessionis, quod est positiuum, potest derogare præcepto de vitando scandalo, quod est naturale. Respondeo. Non derogat, sed tollit quandam circunstãtiam, quã sublatã, non obligat præceptum naturale. Sicut patet in simili. Præceptum naturale est. *Non occides.* Præceptum positiuum est, *Occide hunc malefactorem.* Si Deus, vel legitimus Magistratus imponeret mihi hoc posterius præceptum, non derogaret priori præcepto naturali, sed tolleret circunstantiam, quã sublatã, non amplius obligaret præceptum naturale. Tolleret enim hanc circunstantiam. Non occides, *propria authoritate.* Idem est in nostro casu. Præceptum naturale est: Caue ab omni opere, quo possit proximus scandalizari. Positiuum est: Confitere peccata tua. Si ergo confessio mihi præcipitur, debeo eam perficere, etiamsi alius inde capiat occasionem peccandi.

7. Dices 3. Quando proximo meo imminet periculum

vitæ corporalis, teneor illi succurrere, etiamsi omittendum esset præceptum de audienda Missa: Ergo idem teneor facere, quando imminet illi periculum vitæ spiritualis, quod fit per scandalum passiuum. Resp. Non sequitur. Nam in priori casu proximus est innocens, & inuitus patitur mortem temporalem, ideóque recta ratio exigit, vt illi succurram. In posteriori est culpabilis, & sciens ac volens patitur mortem spiritualem, ac proinde propter illum non teneor omittere præceptum de audienda Missa, (Vasquez art. 8. dub. 1. n. 13.)

8. Sed contra: Si aliquis sciens ac volens vellet seipsum interficere corporaliter, deberem omittere præceptum audiendi Missam, vt mortem illius impedirem: Ergo si vellet se occidere spiritualiter per scandalum passiuum deberem idem facere. Resp. Neque hoc sequitur. Nam in priori casu concurrũt duo præcepta quæ primariò me obligant: Vnum misericordiæ, quo teneor impedire mortem proximi: Alterum religionis, quo teneor audire sacrum. Et quia prius magis me obligat quàm posterius, iuxta illud Domini, Oseæ 6. 6. *Misericordiam volo, & non sacrificium*: Ideo prius seruandum est, & posterius omittendum. At in altero casu concurrunt duo præcepta, quorum alterum primariò me obligat, alterum secundariò. Primariò quidem, præceptum audiendi sacrum. Secundariò verò, præceptum vitandi scandalum proximi; quod magis proximum obligat, quàm me. Hoc igitur postponendum est. (Vasquez 2. art. 3. dub. 1.)

QVÆSTIO VI.

An ad vitandum aliorum scandalum passiuum, debeamus omittere opera, quæ non sunt in præcepto?

1. IN particulari solet adferri hoc exemplum: An mulier teneatur domi manere, ne si exeat, sequatur scandalum ex illius aspectu. Doctrina D. Thomæ artic. 7. & 8. consistit in his duabus regulis. Prior est: Ad vitandum scandalum alterius passiuum ex malitia, non tenemur omittere opus, quod neque est malum, neque habet speciem mali, & aliquo modo vtile est, siue spiritualiter, siue temporaliter. Ratio est, quia non tenemur cum nostro damno vel temporali, vel spirituali, consulere alterius malitiæ. Alioqui quilibet per suam malitiam posset nos impedire, ne faciamus aliquod opus externum, quod nobis vtile est.

2. Dices: Quilibet tenetur omittere opus consilij propter correctionem fraternam; vt si putes te posse impedire peccatum proximi per priuatam correptionem, teneris id facere, etiamsi omittendum esset sacrum die prophano, quo non obligaris audire sacrum: Ergo similiter omittendum est opus consilij ne proximus scandalizetur. Est enim par ratio, si in vtroque casu ponamus proximum peccaturum ex malitia. Nam si malitia ipsis non obstat, quominus omittas opus bonum, ratione correptionis; non debet etiam obstare, quò minus omittas, ratione vitandi scandali. Respondeo. Non est par ratio. Nam præceptum correptionis fraternæ, primariò obligat me ad corripiendum fratrem. At præceptum vitandi scandalum alterius ex malitia, secundariò me obligat, vt supra dixi. Vnde fit vt ratione prioris præcepti, debeam omittere opus bonum, quod præceptum non est: Ratione posterioris, non necessariò debeam. (Vasquez loco citato, dubio 2.)

3. Posterior regula: Ad vitandum scandalum alterius passiuum ex infirmitate vel ignorãtia, tenemur omittere opus vtile, quod neque est malum, neque habet speciem mali: Vel saltem differre, donec cesset scandalum, aut proximus moneatur, ne scandalizetur. Ratio est, quia tenemur aliquid condonare infirmitati & ignorantiæ proximi; neque mirum videri debet, si illi in tali casu succurramus omittendo vel differendo aliquod opus; quod non est necessarium. Nam idem vellemus nobis fieri.

4. Hinc constat, quid dicendum sit ad casum propositum de muliere. Nam ad vitandum scandalum passiuum ex malitia alterius non tenetur domi manere, sed potest exire vel ad templum, vel ad negotia, vel honestæ recreationis causa. Ad vitandum autem scandalum, ex infirmitate vel ignorantia alterius, tenetur domi manere, nisi instet præceptum audiendi Missam, vel aliud simile. Pro maiori explicatione.

Nota 1. Si illa mulier incederet habitu meretricio, vel aliquam aliam speciem mali præ se ferret in nutibus vel incessu; iam esset scandalum actiuum ex illius parte, & peccaret. Si autem incederet habitu & motu decenti, vt supponitur in nostro casu, non esset scandalum actiuum, nec peccaret. Teneretur tamen, vt dixi, manere domi propter scandalum alterius passiuum ex infirmitate vel ignorantia, nisi vi alicuius præcepti teneretur exire.

Nota 2. In hoc & similibus casibus multùm interest, an timeatur scandalum passiuum in genere, an verò in particulari, id est, an timeatur scandalum alicuius vel aliquorum in toto populo; an Petri vel Pauli sigillatim. Nam si tantùm timetur scandalum generatim, non sunt omittenda opera vtilia, quę non habent speciem mali, propter huiusmodi scandalum. Si autem timetur scandalum Petri vel Pauli, quia cognoscitur eius infirmitas vel ignorantia, oportet omittere opera vtilia ad cauendum huiusmodi scandalum. (Vasquez loco citato.)

TRACTATVS DE IVRE ET IVSTITIA.

POst Theologicas Virtutes agendum de Cardinalibus, quarum præcipua est Iustitia, de qua disputant Scholastici in 3. distinct. 36. Canonistæ in decreto distinct. 1. Iuristæ in ff. de Iustitia & Iure d. 12. hic quæst. 57. & seq. & alij, quos suo loco citabimus. Sumitur autem Iustitia tripliciter. Primo, largè, vt quædam virtus generalis, quæ omnes complectitur, & est idem quod sanctitas; Quo pacto Viri sancti in scriptura appellantur iusti: & mutatio illa, quâ quis ex statu peccati transfertur in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei, dicitur iustificatio. Secundo, sumitur strictè, vt est virtus quædam particularis, distincta à reliquis omnibus, cuius officium est, vnicuique dare quod ipsi debetur, & æqualitatem in omni contractu constituere. Hoc modo nos agimus hic de iustitia.

CAPVT I.

De Iure.

ANtequam aggrediar qq. Diui Thomæ, præmittendæ sunt aliquot disputationes de Iure, dominio, vsufructu, possessione, & similibus, quæ necessariæ sunt ad intelligendam materiam de iustitia.

QVÆSTIO I.

Quid sit Ius.

1. PRima Conclusio. Nomen iuris æquiuocum est, & sumitur. *Primò*, pro regula seu norma operis iusti, cuiusmodi regula est lex, præceptum, & sententia iudicis. Hæc enim est veluti priuata quædam lex: Et hoc modo iudex dicitur dictare Ius, & præesse Iuri dicendo. *Secundò*, pro sententia iuris, quo pacto sumitur à Celso Iureconsf. teste Vlpiano, L. 1. ff. de Iure & Iustitia; cum ait, *Ius est ars boni & æqui. Tertiò*, pro potestate & actione, quam quis habet in rem aliquam; quo pacto dicimus aliquem vti suo iure. *Quartò*, pro iusto & æquo: Hæ duæ postremæ acceptiones ad nostrum institutum pertinent.

2. Secvnda Conclvsio. Ius in quarta acceptione quatenus est idem quod iustum, potest tripliciter accipi. *Primò*, generalissimè pro omni eo, quod ab Aristotele vocatur iustum & legitimum; & reipsa idem est quod honestum, quo pacto omne opus virtutis dicitur iustum. *Secundò*, minus generaliter pro omni eo, quod alteri ex quacunque honestate, seu æquitate, est debitum: dupliciter autem potest aliquid alteri esse debitum. *Primò*, debito legali, quod & vocatur debitum iustitiæ. *Secundò*, debito morali seu honestatis, vt docet Diuus Thomas *quæstio. 80. & quæstio 106. articul. 4. ad* 1. Debitum legale seu Iustitiæ est, quo alter verum Ius & actionem moralem habet, & ideo ratione illius Iuris alius obligatur lege Iustitiæ ad illud reddendum. Debitum morale est, quod non fundatur in tali Iure seu actione, sed solùm in honestate morali, & debita rectitudine virtutis, quam quisque seruare tenetur in suis actionibus, quæ sunt ad alterum. Quisque enim erga alterum tenetur operari secundùm legem virtutis, & dictamen rectæ rationis, quamuis alter verum Ius ad hoc non habeat: verbi gratia, teneor morali debito eleemosynam dare pauperi, & tamen pauper non habet Ius & actionem ad hoc, vt illi dem. Idem habet locum in gratitudine & veritate. *Tertiò*, accipitur Ius & iustum strictè pro iusto legali tantùm; quod ita debitum est, vt alter habeat verum Ius & actionem ad illud exigendum, & hoc modo est obiectum iustitiæ, de qua disputamus.

QVÆSTIO II.

Quid sit Ius illud, quod significat præceptum.

1. PRima Conclvsio. Ius in tertia acceptione est *potestas seu facultas legitima ad rem aliquam obtinendam, siue ad vsum rei, vel ad aliquam functionem, aut negationem functionis, cuius violatio sine iusta ratione facta iniuriam constituit. Primò*, dicitur *potestas legitima*, id est lege concessa, siue legi consentanea: nam potestas, quæ secundùm legem non competit, non est Ius, sed potius iniquitas. Lex autem secundùm quam Ius competit, vel est naturalis, vel positiua. Lege naturali habemus Ius ad vsum membrorum, ad vitam sustentandam, ad vim propulsandam; lege positiua ad hæreditatis successionem, ad præscribendum, ad vsucapiendum certo tempore rem alienam. Sunt enim tot genera Iurium quot genera legum, quæ Ius tribuunt. Quamuis hæc diuersitas non faciat diuersitatem in Iustitiæ habitu. Nam Iustitia æquè inclinat ad reddendum debitum, siue id oriatur

ex lege naturali, siue expositiua. Secundò, dicitur *potestas ad functionem, aut negationem functionis*, quia non solus Ius habeo, vt aliquid agam, aut vt proximus aliquid agat, v. g. vt mihi seruiat, sed etiam vt non agat, v. g. vt me non impediat, & non lædat. Tertiò, dicitur *potestas, cuius violatio constituit iniuriam*, quia huic Iuri, de quo agimus opponitur iniuria, quæ nihil aliud est, quàm peccatū, quo quis alterius Ius violat, quod est peccatum iniustitiæ. Porrò vt hæc violatio constituat iniuriam debet fieri sine legitima causa. Nam si fiat ex legitima causa non erit iniuria, v. g. Petrus habet Ius ad repetendum gladium, quem apud me deposuit, si contraueniam huic Iuri, sine legitima causa, facio ei iniuriam; si autem sit legitima causa, vt si interueniat furor, seu amentia, non facio ei iniuriam. Hinc sequitur Ius esse quasi mensuram iniuriæ. Nam quantum illi sine legitima causa contrauenitur, tantum fit iniuriæ.

Sed duo notanda sunt. Primum, hæc duo non pugnare, aliquem habere Ius ad aliquid, & pati iniuriā, imò hoc posterius non potest esse sine priori. Nemo enim potest pati iniuriam, nisi habeat ius ad aliquid. Nam iniuria in eo consistit, quòd sine legitima causa contraueniatur iuri, quod quis habet. Secundum, nō semper eum, qui exequitur id, ad quod ius habet, exercere actum iustitiæ; tametsi is, qui sine legitima causa violat ius alterius semper exerceat actum iniustitiæ, v. g. qui vescitur cibo suo, aut qui vestit se veste sua, exercet actum, ad quem ius habet; & ideo dicitur vti suo iure: non tamen exercet actum iustitiæ, quia omnis actus iustitiæ est ad alterum, qui autem sine legitima causa impediret hoc ius, quod alter habet, actum iniustitiæ exerceret.

2. Secunda Conclusio. Hæc potestas nihil est aliud, quàm habitudo quædam personæ ad rem, in quam ius habere dicitur, & aliquando habet se per modum potentiæ actiuæ, vt ius ad aliquid agendum, vel percipiendum; aliquando per modum passiuæ, vt ius creditoris, vt sibi debitum soluatur; & ius dominorum, vt sibi seruiatur à famulis; & ius subditorum, vt debitè gubernentur à Principe: Aliquando per modum potentiæ resistendi, vt ius, quod quis habet, ne alius ædificet in tali loco, aut ne fenestram aperiat.

3. Quæres. An hoc ius sumptum pro potestate sit aliquid reale? Respondeo. Nec est ens reale, nec rationis, sed aliquid morale, quod secundùm communem æstimationem hominum sufficit ad varios effectus licitè efficiendos, & aliquando oritur ex deputatione, & voluntate hominum; aliquando ex beneficio naturæ. Siue vt suprà dictum est, aliquando ex lege naturali, aliquando ex lege positiua.

4. Dices. Si est tantùm aliquid morale, quomodo ab eo possunt procedere effectus, & actiones reales? Respondeo. Actiones reales, quæ tribuuntur huic potestati seu Iuri, non pendēt ab ipso iure effectiuè, quasi ius, seu potestas moralis sit effectiuum principium actionum moralium: sed solùm habent à iure, vt licitè sine iniuria exerceātur. Vbi Nota, Tria spectari posse in eo, qui habet ius seu potestatem moralem. *Primum* est capacitas aliqua realis, à qua actiones reales procedunt. *Alterum* ius ipsum, quod supponit hanc capacitatem, & à quo habent actiones, vt legitimè fiant. *Tertium* est respectus rationis, qui in hoc iure fundatur. v. g. in Doctore, qui habet ius publicè docendi & interpretandi, est *Primò* cognitio quædam & scientia earum rerum, quas docendas suscipit, & ab hac cognitione & scientiā procedunt reales actiones docendi & interpretandi. *Secundò* est ipsum ius docendi & interpretādi, ratione cuius dicitur licitè docere & interpretari. *Tertiò* sunt varii respectus, qui fundantur in hoc iure. Nam hoc ius duo potissimùm respicit nempè iustum seu debitum legale, quod est obiectum iustitiæ, & obligationem iustitiæ in eo qui debet. Vnde & debitum seu iustum legale à duobus respicitur tanquam correlatiuis, nempe ab obligatione, quæ est in debente; & à iure; quod est in eo, cui debetur; à iustitia verò respicitur tanquam eius obiectum.

QVÆSTIO III.

De iure naturali & positiuo.

1. Prima Conclusio. Diuisio Iuris *in naturale & positiuum* potest conuenire iuri in 1. 3. & 4. acceptione, nempe vt ius sumitur siue pro lege, siue pro potestate, siue pro iusto seu debito. Potest ergo his tribus modis explicari. *Primò*, lex alia est naturalis, alia positiua. *Secundò*, potestas alia conceditur lege naturali, alia positiua. *Tertiò*, Iustum seu debitum aliud est lege naturali debitum, aliud positiuā.

2. Secunda Conclusio. Aliter Iuristæ, aliter Theologi hanc diuisionem explicāt. Iuristæ diuidunt Ius in *naturale, gentium, & ciuile*, vt habetur *libro 1. & seq. ff. de iustitia & iure, & instit. de iure naturali, gentium, & ciuili. Ius naturale* vocant, quod est commune hominibus ac brutis, vt coniunctio maris & fœminæ, liberorum procreatio, ac educatio. *Ius gentium*, quod est proprium hominibus, & illis omnibus, aut ferè omnibus commune, vt religio erga Deum, obsequium erga patriam & parentes, bella, captiuitates, & seruitutes; emptio & venditio, & similes contractus. *Ius ciuile*, quod est proprium alicui Reipublicæ, aut ciuitati. Vbi nota *Ius ciuile* apud Iuristas duobus modis vsurpari. *Primò*, propriè & strictè pro eo, quod est proprium cuique ciuitati & regno. Et sic distinguitur à iure naturali & gentiū, vt ex dictis patet. *Secundò*, pro toto illo Iure, quo vnumquodque regnum, aut ciuitas regitur, & sic complectitur & Ius gentium, & naturale. Nam vnumquodque regnum, non solùm regitur iure sibi proprio, sed etiam iure gentium & naturali. Hoc sensu Vlpian. lib. 1. ff. de iustitia & iure, dicit: *Ius priuatum esse collectum ex præceptis naturalibus, gentium, & ciuilibus*. Et Aristoteles, *Ethic.* 7. diuidit Ius ciuile, hoc modo sumptum, in Ius naturale, & legitimum, id est positiuum.

3. Tertia Conclusio. Theologi diuidunt Ius in *naturale & positiuum*, deinde positiuum in *diuinum & humanum*: denique humanum in *Ius gentium, & canonicum. Ius naturale* vocant, quod est consentaneum naturæ rationali, nec in brutis, sed in hominibus locum habet. *Ius gentium* quod communi gentium consensu introductum est. Cætera facilia sunt. Vnde patet aliqua esse de iure gentium apud Iuristas, quæ apud Theologos sunt de iure naturali, vt est religio erga Deum, obsequium erga patriam, & quæcunque in Decalogo præcepta aut prohibita sunt quoad substantiam. Nec tamen reipsa dissentiunt Iuristæ & Theologi, sed tantùm in modo loquendi.

QVÆSTIO IV.

De Iure simpliciter, & secundùm quid. Item de paterno, dominatiuo, & œconomico.

1. Prima Conclusio. Ius seu iustum, diuiditur in iustum simpliciter, & secundùm quid. Alij vocant æquale, & inæquale. Vt aliquid sit iustum simpliciter, tria requiruntur. *Primum*, vt sit ad alterum. *Secundum*, vt interueniat ratio debiti. *Tertium*, vt constituatur æqualitas. Hinc sequitur illud esse ius secundùm quid, cui aliqua ex his conditionibus deest. Vide Diuum Thom. *quæstione* 57. *artic.* 4. & *quæstione* 80. & *Arist.* 5. *Ethic. c.* 6.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Inter patrem & filium dominum & seruum, virum & vxorem, quatenus tales sunt, non est iustum simpliciter, quod Aristoteles & D. Thom. appellant iustum ciuile, seu politicum, quale est inter ciues: sed inter patrem & filium est iustum paternum: Inter dominum & seruum est iustum herile, seu dominatiuum: Inter virum & vxorem est iustum œconomicum. Ita D. Tho. & Aristot. *loco citato*, Ratio est, quia vt aliquid sit iustum simpliciter, requiruntur tres conditiones enarratæ. At prima conditio deest in proposito, quia iustum de quo agimus, non est simpliciter ad alterum. Nam filius non est omninò alter à patre, cùm sit pars eius ab eo decisa: nec seruus est omnino alter à Domino, cum sit eius quasi instrumentum, ac possessio: nec vxor est omnino altera à viro, cum sint quasi vna caro. In secunda conditione nón est defectus. In tertia est defectus inter patrem & filium, quia filius non potest patri reddere æquiualens. Notat Diu. Thom. ex Aristotele iustum œconomicum, quod est inter virum & vxorem, minus recedere à iusto politico, quod est iustum simpliciter, quàm ius paternum & dominatiuũ. Ratio, quia vxor magis distinguitur à viro, quàm filius à patre, seruus à domino. Nam vir & vxor sunt duæ partes vnius communitatis domesticæ, vt docet Aristoteles. 1. *Polit.* 3. sicut ciues sunt partes vnius ciuitatis. At dominus & seruus non sunt duæ partes, sed alter est instrumentum alterius; similiter pater & filius non sunt duæ partes, sed alter se habet per modum partis, alter per modum totius.

3. Quæres. Quomodo Intelligendum sit inter patrem & filiũ non esse iustum simpliciter? Nam duobus modis id intelligi potest. *Primò*, non esse iustum propriè dictũ. *Secundò*, esse quidem iustũ propriè dictum; non tamen perfectè, sed imperfectè iustum. Respondeo. Debet intelligi primo modo. Ratio est, quia iustũ propriè dictum est obiectum iustitiæ propriè dictæ; sed inter patrem & filium, quà tales, non est Iustitia propriè dicta: ergo nec iustum propriè dictum. Minor patet quia virtus, quà filius vt filius, reddit ius suum patri, est virtus pietatis, quæ à iustitia distinguitur, & ei annexa est, vt docet Diuus Thom. *quæstione octuagesima & centesima prima*. Et quidem pietas, partim deficit à Iustitia, partim superat. Deficit in eo, quòd nõ sit perfectè ad alterũ, nec possit reddere ęquiualẽs: Superat verò, quia debitũ quod ex pietate debetur, est multò præstantius & perfectius in ratione debiti, quã quod ex iustitia debetur, vt Docet Domin. Soto *lib.* 3. *de iustitia q.* 1. *art.* 4. Caiet. *hic q.* 57. *ar.* 4. *Valent. q.* 1. *p.* 2.

4. DICES *primò*. Amicitia non minus debet esse ad alterũ, quàm Iustitia, vt docet Arist. 8. Eth. c. 8. sed inter Patrem & Filium est propriè amicitia, vt docet idem Arist. 8. *Eth. c.* 14. Ergo & inter illos est propriè Iustitia. *Secundò*, potest inter eos propriè iniuria & iniustitia esse, vt si filius interficiat parẽtem: ergo & propriè Iustitia. *Tertiò*, inter Christum & Deum Patrem fuit propriè Iustitia, quia ex Iustitia satisfecit pro humano genere Patri: tamen Christus ratione naturæ diuinæ est aliquid Patris. *Quartò*, quia inter Deum & quemlibet hominem iustum potest intercedere vera iustitia, quia homo iustus ex Iustitia potest mereri vitam æternam: & tamen homo iustus est aliquid Dei, cum sit eius filius per adoptionem, & seruus per creationem. Solutio pendet ex seq. concl.

5. TERTIA CONCLVSIO. Inter Patrem & filium, si non spectetur vt tales sunt, sed aliquo alio modo, potest esse iustum simpliciter, & vera Iustitia. Ita Dom. Soto *lib.* 3. *de iust. q. art.* 4. Molina *tr.* 1. *de iust. disp.* 7. & *Aragon.* hic q. 57. *art.* 4. quamuis contrarium sentiant Caiet. q. 57. *art.* 4. & Valentia *quæst.* 1. *p.* 2, Nota filium tribus modis spectari posse. *Primò*, quatenus est pars quædam per naturalem generationem à Patre decisa. *Secundò*, quatenus non est sui iuris, quoad bona temporalia, sed sub iure & potestate Patris. *Tertiò*, quatenus est sui iuris, & egressus è potestate paterna, siue per emancipationem, siue alio modo, vt fit in peculio castrensi, vel quasi castrensi, etiam ante emancipationem. Hoc tertio est omnino alter à Patre, non autem primo & secundo modo. Si ergo filius spectetur primo modo, non potest inter illum & Patrem esse Iustitia propriè dicta, tum quia non est omnino alter à Patre, nec potest illi reddere æquiualens, vt supra dictũ, tum etiam, quia licet ea ratione debeat Patri obsequium & reuerentiam, & hoc debitum sit valde præstans, quod arctissimè obligat, tamen non est debitum legale seu iustitiæ, sed debitum morale seu honestatis. Ratio patet ex prima quæstione, quia Pater nõ habet ius & actionem moralem ad exigendum illud debitũ. Si spectetur secundo modo non potest etiam inter illum & Patrem esse iustitia propriè dicta, quia licet in persona sit alter à Patre: nõ tamen in iure. Nam in filio nullũ est ius quod non sit sub potestate Patris, aut quod possit Patrẽ ex iustitia obligare. Si tertio modo spectetur, potest esse iustitia inter illum & Patrẽ, quia cum sit sui iuris, nec amplius sub paterna potestate, non minus est alter à Patre, quàm quiuis alius, qui est sui iuris: potest ergo cum Patre inire contractus ciuiles, sicut cum aliis hominibus. Hinc facilè soluuntur argumenta contraria. Ad *primum*. Respondeo. Sicut inter Patrem & filium emancipatum potest esse amicitia, ita & iustitia. De filio nondum emancipato est alia ratio, quia ille non habet proprium ius; Iustitia autem debet esse ad alterum, qui habet ius, quod non requiritur in amicitia. Ad *secundum*. Respondeo. Eo sensu quo inter Patrem & Filium potest esse iniuria, potest etiã esse iustitia: ac *Primò* si filius peccet contra Patrem in iis quæ debet illi præstare ex pietate, non erit iniustitia, sed impietas. *Secundò*. Si ante emancipationem peccet contra illum in bonis tẽporalibus, non erit iniustitia, sed quasi quædam prodigalitas. Nam bona Patris censentur esse bona filij, ac proinde non sunt aliena: *Tertiò*: si post emancipationem peccet in iisdem bonis, erit vera iniustitia, quia iam filius est sui iuris, & habet bona propria distincta à bonis paternis. Deniq; si interficiat Patrem, antequã emãcipetur, erit impius & parricida, si post emancipationem, etiã iniustus. Ad *Tertium & Quartum*. Respondet Valentia *loco citato*. Inter Deum Patrem, & Christum hominem, & similiter inter Deum & quemlibet iustum, non esse propriè talem Iustitiã, qualis est inter ciues, sed esse Iustitiam quãdam alterius ordinis, quæ specie distincta sit à Iustitia politica. Sed quicquid sit de hac re, difficultas in eo solum est, An inter Deum Patrem & Christum hominem, sit sufficiens distinctio, vt Christus possit dici alter à Patre, & consequenter, An inter illos possit esse Iustitia. Respondeo affirmatiuè, tum quia humana Christi natura sufficienter distinguitur à diuina natura Patris: tum etiam, quia vbicunque sunt distincta dominia & iura, ibi potest intercedere Iustitia. Christus autem habuit propriũ dominium actuum voluntatis humanæ, distinctum à dominio voluntatis diuinæ. Idem est de Deo, & quolibet iusto.

QVÆSTIO V.

De Iure in re, & ad rem.

1. PRIMA CONCL. Ius in re, *est ius circa rem aliquam ad quod res ipsa deuincta est.* Ius ad rem, *est ius circa rem aliquam, ad quod res ipsa nondum est deuincta.* Ita Molina *tr.* 2. *de iust. disp.* 2. Alij autem hoc modo: Ius in re est, *quod quis habet in re iam sua, & obtenta*: Ius ad rem

quod quis habet, vt res aliqua fiat ipsius.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Vt aliquis acquirat ius in re, tria requiruntur. *Primò*, Existentia rei. *Secundò*, Titulus, qualis est, v. g. emptio, vel donatio, vel aliquis similis. *Tertiò*, Traditio. Si vnum ex his desit, non est ius in re. Est communis sententia, quam sequitur *loco citato* Molina, & colligitur ex L. *traditionibus. C. de pactis*, qui sic habet: *Traditionibus & vsucapionibus dominia rerum, non nudis pactis transferuntur.* Hinc sequitur. *Primò*, Ecclesiasticos non habere ius in re circa fructus suorum beneficiorum, quos sequenti anno percepturi sunt quia illi fructus nondum existunt, habent tamen ius ad rem. *Secundò*, Fures & vsurarios non habere ius in re circa pecunias furto, vel vsura acquisitas. Quia licet ille pecuniæ iam existant, & etiam obtineantur à furibus & vsurariis, tamē deest legitimus titulus. *Tertiò*, Emptorem non habere ius in re circa equum, pro quo pretiū persoluit, quamdiu equus non est illi traditus, habet tamen ius ad rem. Vnde si Venditor eundem equum alteri vēdat, & simul tradat, hic secundus emptor acquiret ius in re, nec tenebitur equum tradere priori emptori. Ita habetur L. *Quoties C. de rei venditione*. Et ratio est, quia prior emptor non habet ius in re, sed tantùm ius ad rem, & posterior acquisiuit sibi ius in re: ergo non res vendita, sed venditor ipse est obligatus priori emptori: ac proinde priori emptori non conceditur actio realis in rem, quæ iam alterius effecta est, sed actio personalis in venditorem, qui tenetur cum ipso componere.

3. TERTIA CONCLVSIO. Vt aliquis acquirat ius ad rem, non est necessaria existentia rei, nec traditio, sed legitimus titulus. Hoc patet in exemplis allatis, Nam Ecclesiastici habent ius ad rem respectu omniū fructuum, quos sequenti anno percepturi sunt, etsi illi fructus non existant. Item emptor habet Ius ad rem respectu prædij quod emit, antequā traditio facta sit.

4. Quæres *Primò*, Quid intersit inter eum, qui habet Ius in re, & eum, qui habet ius ad rem quoad forum iudiciale? Respondeo. Ei, qui habet ius in re, conceditur actio realis respectu rei, quæ tali Iuri est deuincta ad cuiuscunque manus perueniat res illa. Ei verò qui solùm habet Ius ad rem, sola actio personalis conceditur.

5. Quæres *secundò*, Quale ius habet is, qui furto amisit suum equum, aut qui amisit possessionem sui prædij. Respondeo. Si ante amissum fuerit verus Dominus equi, & prædij, & consequēter habuerit Ius in re, tunc etiam post amissum vtriusque manet dominus, & seruat Ius in re. Hoc intellige respectu equi & prædij, non autem respectu possessionis vtriusque. Nam respectu possessionis habet tantùm Ius ad rem. Ratio est, quia cum possessio nondum existat, non potest circa illā habere Ius in re, vt ex dictis patet. Quod autem habeat Ius in re circa equum & prædium, inde patet quia ante amissum habebat Ius in re, & dominium: hoc autem non amisit per furtū, aut elocationē.

6. QVARTA CONCLVSIO. Quando dicitur, aliud esse ius in re, aliud Ius ad rē, nomine rei non tantū intelligimus res corporales, quæ tangi possunt, vt equū, vestem, domum, aurum, argentum: sed etiam incorporales, quæ solū intellectu percipiuntur; cuiusmodi sūt Iura ad aliquid, vt v. g. Ius adeundi hæreditatem, ius fruendi aut vtendi re alterius, ius viæ per agrum alienum, ius mittendi stillicidium alicuius domus super alienam domum, & similia. Hæc enim iura cōputātur inter res incorporales, vt habetur instit. de rebus corporalibus, & incorporalibus. Hinc sequitur sicut in corporalibus aliquādo solū acquirimus Ius ad rē, aliquādo verò Ius in re: sic etiā fieri in ipsis Iuribus, Itē sicut in corporalibus nō acquiritur Ius in re, nisi facta traditione: sic etiam ordinariè fieri in incorporalibus. Vnde si Petrus, v. g. donet, aut vendat alicui vsum fructū; aut aliud Ius in prædio suo, cui iuri seruitus in eo prædio respondeat, & ante traditionem illius Iuris venditi aut donati tradat idem prædium venditum alteri, nullo interposito pacto, vt emptor teneatur permittere & concedere Ius, quod venditor illi alteri donauerat, aut vendiderat, sanè emptor, cui facta fuerit traditio prædij, ad nihil tenetur ei, cui prius fuerat venditum, aut donatum ius illud, eo quod comparauerit Ius ad rem. Secus autem esset, si præter titulum emptionis, aut donationis, interuenisset traditio illius iuris; tunc enim primus emptor & donatarius comparasset Ius in re, antequam secunda venditio fieret. Et ideo prædium illud, ad cuiuscunque manus deuenisset, cum eo onere, & obligatione reali transisset. Ita colligitur ex L. *si sub vna, ff. de verborum obligationibus*, cuius hæc sunt verba: *Si quis viam ad fundum suum dari stipulatus fuerit, post ea fundum, partem ve eius ante constitutam seruitutem alienauerit, euanescit stipulatio.* Ex quibus verbis patet stipulationem, aut titulum ad seruitutem non sufficere vt cōstituta censeatur, & acquisitum sit Ius in re, nisi traditio sit subsecuta. Vnde si fundus, in cuius vtilitatem seruitus fuerat promissa, vendatur, & tradatur alteri, Ius seruitutis illius, non transit in emptorem; nisi fortè venditor Ius illud personale, quod ad illam seruitutem habebat, emptori cesserit, saltem per clausulam illam particularem, quam tabelliones in instrumentis publicis solent apponere; nempè quod cesserit omne Ius reale, vel personale competēs sibi in tali re. Similiter si fundus, in quo talis seruitus fuerat promissa, vendatur, & tradatur alteri, obligatio possidendi eam non transit in eum. Ratio, quia ex sola promissione seu stipulatione nondum erat acquisitum Ius in re: neque actiuum ex parte fundi, in cuius vtilitatem seruitus erat promissa, neque passiuum ex parte alterius fundi in quo erat promissa, sed solùm erat obligatio personalis constituendi eam seruitutem inter eum qui eam promiserat, & illum cui eam promiserat; Ius autem & obligatio personalis non transit cum fundo. Item colligitur ex L. *pluribus. ff. eodem tit.* & ex L. *pro parte. ff. de seruitutibus.*

7. Quæres. An ad acquirendum Ius in re circa res incorporales semper præter titulum necessaria sit traditio; Respondeo. Ordinariè necessaria est, vt dixi, non tamen semper. Vt autem aliquid certi sciatur, præscribi hæc regula generalis potest. Quando ex dominio aut dispositione alicuius Iuris non constat ius illud quod quis habet ante traditionem respectu alicuius rei esse Ius in re; censendum est esse tantùm ius ad rem: si autem vel ex dominio, vel ex dispositione alicuius legis constet, aliquem habere ius re ante traditionem, tunc non requiritur traditio. Hoc modo non requiritur ad acquirendum ius in re in beneficio Ecclesiastico, sed sufficit collatio & acceptatio. Nam sicut per collationem acquiritur Ius ad rem, ita per acceptationem acquiritur ius in re, antē omnem traditionem. Ita habetur C. *Si tibi absenti, De præbendis*, in 6. Ad possessionem tamen beneficij necessaria est traditio, & quasi apprehensio eius, interuentu alicuius actus, v. g. per sessionem in Cathedra Episcopali accipiatur possessio Episcopatus, & per alios similes actus accipitur possessio aliorum beneficiorum. Item quando res aliquæ incorporales transeunt in aliquem iure hæreditario, vt ius patronatus, aut seruitutes aliquæ, statim hæres, adita hæreditate acquirit circa illa ius in re. Item quando in singulari legatur res aliqua incorporalis alicui,

vt seruitus, aut fundus cui seruitus debetur: statim ac hæres adit hæreditatem acquirit legatarius ius in re; imo iuris fictione, eo quòd hæres, adit hæreditatem, censetur legatarius comparasse ius in re circa ea, quæ ipsi legata sunt, Ita colligitur ex L. *si partem*, § *si per fundum ff. quemadmodum seruitutes amittantur.* Plura citato *cap. seq. quæst.* 3. Item quando res aliqua in pignus traditur; aut hypothecę subijcitur, siue pactione inter debitorem & creditorem, siue iuris dispositione subiiciatur, creditor acquirit ius in re, vt inde sibi debitum soluatur, quando aliundè non fuerit, vnde soluatur. Vnde ad quemcunque res illa transit, cum illo onere reali ac obligatione transit. Ita colligitur ex L. *Quid de creditore.* Et ex L. *eorum* ff. *de damno infecto.* Vbi dicitur, creditorem habere ius in re, & sermo est de creditore, cui pignus aut hypotheca constituta est. Et ratio est, quia contractus pignoris, aut hypothecæ, ad nihil aliud inuentus & institutus fuit, nisi ad concedendum ius in re, in pignore & hypotheca, ad securitatē debiti. Interest autē inter pignus & hypothecā, quòd nomine pignoris intelligatur res quæ simul traditur creditori, maximè si mobilis sit. Nomine autem hypothecæ intelligatur res, quæ sine traditione, nuda conuentione tenetur. Institut. *de actionib.* §. *Item Seruiana.* Aliquando tamen pignus latè sumitur, vt etiā hypothecam complectatur, L. 1. ff. *de pigneratitia actione*, quæ sic habet: *Pignus contrahitur non solùm traditione, sed etiam conuentione, et si non traditum est.*

CAPVT II.

De Dominio.

PRimò agendum est de natura dominij, *Secundò*, de subiecto, id est, quis sit capax dominij. *Tertiò*, de obiecto, id est, quæ res cadant sub dominium. *Quartò*, de diuisione rerum & dominiorum, *Quintò*, de translatione.

QVÆSTIO I.

Quid sit dominium.

1. PRIMA CONCLVSIO. Dominium est *Ius perfectè disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur.* Ita Bartholus in L. *Si quis vt* §. *differentia* num. 4. ff. *de acquirenda possessione*, quem alij passim sequuntur. Ac *Primò*, dicitur Ius, quia ius est genus dominij. *Secundò*, dicitur *Ius perfectè disponendi de re*, id est, omni modo, & propria authoritate vtendi re sua; hoc enim proprium est perfecti dominij vt possis re tua vti, seu abuti sine cuiusquam iniuria, eo modo quo libuerit, v.g. eam vendendo, donando, abiiciendo, destruendo. Hinc excluduntur omnia iura, quæ vel omnino non sunt dominium, vel non sunt integrum & perfectum dominium, quòd solum hîc definitur. *Tertiò*, dicitur *Ius disponendi de re corporali*, quam particulam addit Bartholus, quia putat rerum incorporalium, id est Iurium non esse propriè Dominium, sed quasi Dominium: Neque possessionem, sed quasi possessionem; ac proinde censum, Ius patronatus, beneficia Ecclesiastica, & similia iura, non possideri vero dominio. Sed de hoc alibi. *Quartò*, dicitur, *nisi lege prohibeatur*, quia licet dominium naturā suā tale sit, vt tribuat potestatem ad quemcunque vsum, tamen aliquando potestas illa ligatur lege, ne possit in actum prodire. Sic pupillus prohibetur rem suam alienare vsque ad certum tempus, cum tamen sit verus dominus Galat. 41. Sic Maioratus, & alia bona vinculata, non possunt alienari ex dispositione legis, cum tamen vero dominio possideantur.

2. Dices. Videtur implicare, vt quis habeat Ius perfectè disponendi dę re sua, & tamen propter legis prohibitionem non liceat illi disponere. Resp. Aliud est Ius disponendi, aliud actus disponendi. Ius manet integrum, solus actus prohibetur. Quia cessante lege prohibente non confertur nouum Ius, & tamen cessante tali lege constat esse Ius perfectè disponendi; ergo illud Ius non fuit ablatum per legem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Dominium minus latè patet, quàm Ius in re, omne enim dominium est Ius in re, non tamen omne Ius re est dominium: Nam v. g. coniuges habent Ius in re alter in corpus alterius; non tamen dominium. Similiter vsufructuarius in agrum, vsurarius in commodatum, depositarius in depositum.

QVÆSTIO II.

Quotuplex sit dominium.

1. PRIMA CONCLVSIO. Dominium *aliud est Iurisdictionis, aliud proprietatis.* Prius consistit in iure gubernandi subditos, & est duplex, nempè Ecclesiasticum & sæculare. De hoc non agimus, nec suprà dicta definitio illi conuenit.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Dominium proprietatis, de quo solo agimus, diuiditur in *Plenum*, & *Non Plenum*. *Plenum* est, quando quis potest perfectè disponere de re aliqua iuxta definitionem assignatam. *Non Plenum* est, quando non potest perfectè disponere, sed vna pars iuris pertinet ad vnum, & alia ad alium, vt v.g. quando ad vnum pertinet proprietas, & ad alium vsusfructus. Hoc dominium subdiuiditur à Bartholo in *directum* & *vtile*. *Directum* vocat, quando quis habet proprietatem sine vsufructu. *Vtile*, quando habet vsufructum sine proprietate, id est, ius vtendi & fruendi re aliena, salua ipsius substantia, quale est in nudo vsufructuario, in Empytheuta & feudatario, Bartholum sequuntur alij communiter.

3. DICES. Nudus vsufructuarius non est dominus rei, sed solius proprietatis; ergo dominium non rectè diuiditur in Directum & Vtile. Antecedens patet ex L. 1. ff. *si ager vectigalis*, quæ lex apertè negat vsufructuarium esse dominum, & colligitur ex L. 1. ff. de *vsufructu*, & *instit. eodem tit.* Quia vsusfructus est ius vtendi & fruendi re aliena. At rei alienæ non potest quis esse dominus. Resp. Iura non eodem modo loquuntur de hac re. Nam sicut lex citata negat vsufructuarium esse dominum: ita aliæ affirmant, præsertim, Lex *possessores. C. de fundis patrimonialibus*, quæ Emphyteutam appellat, Dominum fundi, cum tamen non sit dominus proprietatis, sed tantùm vsusfructus. Et hac lege nititur Bartholus. Sunt tamen, qui conantur leges conciliare. Sed quicquid sit, diuisio illa dominij non pleni in directum & vtile, communiter recepta est. Si tamen rigidè loquendum esset, dominium vtile non est tam propriè dominium, quàm dominium proprietatis.

QVÆSTIO III.

Quid requiratur ad Dominium?

1. PRIMA CONCLVSIO. Ad comparandum dominium alicuius rei, præter titulum requiritur ordinariè traditio, seu apprehensio, vt suprà dictum etiam de iure in re. Ita habetur L. *traditionibus*, *C. de pactis*, & *institut. de rerum diuisione.* Vide Couarr. *lib.* 2. *variar. resol. cap.* 19. *num.* 1. vbi citat alia iura.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Sunt tamen aliqui casus in quibus non requiritur traditio, seu apprehensio. *Primus* est quando Ciuitatibus, Ecclesijs, Monasterijs, Hospitalibus & alijs locis pijs, vel etiam in redemptionem captiuorum hæreditas aliqua, legatum

tum, aut fidei commissum est relictum, vel donationis titulo aliquid eis datum, aut etiam venditum: tunc enim statim absque vlla traditione transit in eius dominium. Ita habetur L. *vt inter diuinum C. de SS. Ecclesiis.* Vnde si idem vendatur & tradatur secundo emptori, inualida est talis emptio. *Secundus*, est in hærede, siue ex testamento, siue ab intestato succedat in bonis defuncti. Nam statim ac hæreditatem adit, acquirit dominium sine vlla traditione, & apprehensione, vt patet ex L. *cum hæredes*, ff. *de acquirenda possessione*, quæ sic habet. Cum hæredes instituti sumus adita hæreditate, omnia quidem iura ad nos transeunt: possessio autem, nisi naturaliter comprehensa sit, ad nos non pertinet. Ex quibus verbis constat ad solam possessionem hæreditatis comparandam, non autem ad dominium, requiri traditionem, vel apprehensionem. Idem patet ff. *de acquirenda hæreditate, per totum.* Et est communis sententia, apud Couarr. de testamen. C. *Heunutius.* §. 20. *num. 6.* Notandum tamen est de iure quidem communi hæredem non acquirere possessionem hæreditatis, nisi prius illam apprehendat vt ex dictis patet, tamen in quibusdam locis Galliæ, & Italiæ, peculiari lege statutum est, vt possessio bonorum defuncti transeat ad hæredem, vnà cum dominio, sine vlla apprehensionem, eo ipso quòd hæreditatem adit, vt patet apud Couarr. *lib. 3. var. resol. cap. 5. num. 6.* Porro hæreditas tunc adiri dicitur, cum hæres eam acceptat, & profitetur se velle esse hæredem, vt habetur *instit. de hæred. qualitate.* §. *vlt.* Medio autem tempore; nempe à morte defuncti, vsque ad hæreditatis aditionem, hæreditas iacere dicitur, quia scilicet caret Domino. Nam prior Dominus est mortuus, & alter non nisi adita hæreditate fit Dominus. *Tertius* est, quando aliquid determinatum in singulari, vt v. g. talis fundus, aut talis seruus, aut aliquid simile legatur alteri: tunc enim legatarius acquirit dominium illius, sine vlla traditione, eo ipso quòd hæres adit hæreditatem, etsi legatarius ignoret aditam esse hæreditatem, & sibi relictum tale legatum. Imo iuris fictione eo ipso, quòd hæredes hæreditatem adit, censetur dominiũ rei legatæ transisse in legatarium à puncto mortis testatoris. Ita colligitur L. *A Titio ff. de furtis*, & est communis sententia apud Couarr. de testam. C. *Reinaldus.* §. 1. *num.* 1. Quando verò legatur aliquid alicui, certum quidem in quantitate, sed incertum in indiuiduo, vt v. g. tres mensuræ vini, aut tritici, aut certa summa pecuniæ, licet adita hæreditate non acquirat dominium illius, eo quòd incertum sit; conceditur tamen illi actio hypothecaria, vt habetur L. 1. *C. communia de legatis*, & est communis sententia apud Antonium Gomerium *tit.* 1. *Nauarr. resol. c.* 19. *n.* 8. Concedi verò actionem hypothecariam nihil aliud est, quàm bona defuncti ad quemcunque perueniant, manere obligata ad solutionem talis legati; ita scilicet vt legatario detur non solùm actio personalis contra hæredem; sed etiam in defuncti hæredem detur illi realis actio in bona à defũcto relicta, vt qui illa possident, vel legatum soluant, vel ea tradant, vel ex iis soluatur legatum. Hæc eadem actio hypothecaria competit etiam, quando legatum est aliquid determinatum in singulari, vt v. g. fundus, aut hæc domus. Inseruiet verò, quando res legata fuerit consumpta culpa hæredis, aut delata in loca longinqua, ita vt pateat legatario; tunc enim proderit hypothecaria actio, vt legatarius tutiùs petat & obtineat legati valorem quando res ipsa legata tradi ei non potest. *Quartus* est, quando quis donauit alteri rem aliquam ea lege seu conditione, vt donatarius alimenta illi tribuat: tunc enim non seruata tali conditione statim dominium rei donatæ regreditur ad donantem: absque alia traditione, vt habetur, L. 1. *C. de donationibus quæ sub titulo.* *Quintus* est, quando quis donauit aliquid alteri ea lege, vt finito certo tempore res illa deueniat ad aliquem tertium; tunc enim transacto illo tempore transit dominium in illum tertium, etsi ille absens sit, & nihil sciat de tali donatione. Ita sentit Decius, & quidam alij apud Couarr. L. 1. *var. resol. cap.* 14. *num.* 2. & colligitur ex L. *Quoties C. de donationibus quæ sub modo*; Alij tamen non admittunt hunc casum, vt Couarr. *loc. cit.* Anton. Gomer, ad L. 48. *Tauri, num.* 25. & Molina, *tract.* 1. *de iustitia, disp.* 265.

3. Quæres. An sicut lege constitui potest, vt solo titulo, sine vlla traditione dominium transferatur: sic etiam princeps, cuius est legem condere, eo ipso, quòd absque traditione, solo titulo, velit dominium suarum rerum in alium transferre, reuera illud in ipsum transferat. Multi affirmant apud Couarr. *lib.* 2. *variar. resol. cap.* 19. *numero* 3. quia inquiunt præsumendum est eam esse principis voluntatem. Contrarium docet Couarr. *lib. cit.* scilicet in contractibus non transferri dominium nisi constet de voluntate principis. Nam potius præsemendum est, principem velle contrahere vt alij contrahunt, præsertim, cum id in eius commodum vergat. Secus est de donationibus & priuilegijs in quibus præsumendum est eam principis esse voluntatem.

QVÆSTIO IV.

De titulo & traditione seu apprehensione.

1. Quia ad dominium acquirẽdum requiritur titulus, & traditio, breuiter explicandum est, quid vtrumque sit.

2. Prima Conclvsio. Titulus iuris, ac dominij, nihil aliud est, quàm radix & origo, vnde dominium, aut ius quoduis oritur, vt v. g. Emptio, donatio, successio sunt tituli, quibus acquiritur dominium rei emptæ, donatæ, hæreditatis. Similiter, electio, propagatio, victoria sunt tituli, quibus dominium iurisdictionis acquiritur in aliquo regno, & collatio est titulus in beneficio Ecclesiastico.

3. Secvnda Conclvsio. Titulus aliquando est verus, aliquando præsumptus. Verus est, quando est vera radix & origo dominij ac iuris. Præsumptus, quando præsumitur vera causa & radix, & tamen non est, vt v. g. quando quis bona fide emit rem aliquam, aut dono accipit ab eo, cuius res illa non est credens illum esse legitimum dominum, aut saltem procuratorem legitimi domini: talis enim emptio, vel donatio, licet non sit vera & sufficiens causa ad transferendum dominium, præsumitur tamen talis esse, quando bona fides adest. Vnde, qui hoc modo possidet rem aliquam, bona fide dicitur illam possidere cum titulo non quidem vero, sed præsumpto. Hæc doctrina seruit pro materia de præscriptione, de qua infrà.

4. Tertia Conclvsio. Apprehensio, quæ præter titulum requiritur, est duplex: Naturalis seu vera, qua res manibus apprehenditur, seu pedibus premitur; Moralis seu ficta, quando fit aliquid, quod pro rei qualitate censetur sufficiens ad apprehẽsionem. Vnde res aliqua dicitur verè apprehendi, quando accipitur manibus, si sit mobilis, aut intratur pedibus, si sit immobilis. Fictè dicitur apprehendi, quando interuenit aliquis alius actus, qui ex iuris dispositione sufficiens sit ad acquirendum dominium, aut ius in re: eo enim actu iuris fictione censetur res apprehensa. Porrò, qui sint illi actus in particulari, quibus res fictè apprehenditur, dicam paulò post in materia de possessione.

KKk

QVÆSTIO V.

De vsu-fructu & proprietate.

1. EX dictis constat, duas esse partes integri & perfecti dominij nempe proprietatem, & vsum fructum. De vtraque dicendum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Proprietas, per quam res dicitur propria esse alicuius, nihil aliud est, quàm ius in re, per quod res obligatur alicui, vt sine ipsius voluntate non possit fieri alterius, & ad ipsum pertineant omnia emolumenta rei, quæ ipse alteri non communicauerit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vsus fructus aliquando, est coniunctus cum proprietate in eodem homine, aliquando est superatus: ita vt proprietas sit in vno, vsusfructus in alio. Hinc Iure consulti distinguunt duplicem vsumfructum. Alterum vocant causalem, qui scilicet in eodem homine causatur à proprietate. Nam ex eo, quòd quis habet proprietatem rei, consequenter habet vsumfructum, nisi alteri eum communicet. Alterum vocant formalem, qui scilicet est superatus à proprietate. De hoc solo agimus.

4. TERTIA CONCLVSIO. Vsusfructus *est ius vtendi & fruendi rebus alienis, salua ipsarum substantia.* Ita habetur lib. 1. ff. *de vsufr.* & Institut. *eodem titulo in principio.* Ac *primò* dicitur *ius*, quia non loquimur de vsu actuali, quem Iureconsulti vocant vsum facti, sed de ipso iure vtendi & fruendi. *Secundò*, dicitur *ius vtendi*, vt excludatur ius, quod habet detentor pignoris, vel depositi. *Tertiò* dicitur *Ius fruendi*, vt excludatur nudum ius vtendi, quod non extendit se ad fructus, sicut hoc ius, quo non solùm datur potestas vtendi re illa, in qua constitutum est. v. g. domo, vel agro, sed etiam percipiendi omnes fructus agri, ita, vt hoc ipso, quo illos percipit, habeat in iis plenum dominium. Si tamen vsufructuarius moriatur antequam perceperit fructus, etiamsi maturi sint, acquiruntur Domino proprietatis, non hæredibus fructuarij, vt habetur institut. *de rerum diuisione.* §. *Is vero.* Et ratio est, quia fructus, antequam percipiantur, sunt adhuc vniti, & colligati cum reipsa. Nomine autem fructuum in pecoribus, & aliis animalibus, intelliguntur non solùm lana & lac, sed etiam omnes fœtus & partus vt habetur, Instit. *de rerum diuisione.* §. *In peculium.* *Quartò* dicitur *rebus alienis*, vt excludatur ius vtendi, fruendi rebus propriis, de quo hîc non agimus. Nam, vt suprà dixi, sermo est de vsufructu formali, qui separatus est à proprietate. *Quintò* dicitur *salua eorum substantia*: quia fructuarius debet rem integram proprietario reseruare. Vnde fit, vt vsusfructus non possit propriè in iis constitui rebus, quæ vno vsu consumuntur, vt in vino, frumento, pecunia. Quomodo tamen in his impropriè constituatur, dicam in sequenti conclusione. Ex hac vltima particula sequitur *primò*, vt qui habet vsumfructum totius gregis, etiamsi possit frui lacte, lana, fœtu, tamen in locum capitum demortuorum, vel inutilium, debeat de fœtu substituere alia, quæ postquam substituit, cedunt in dominium proprietarij, &, si pereant, ipsi pereunt. *Hoc tamen* non habet locum, quando conceditur vsusfructus gregis non totius, collectiuè, sed singulorum capitum; tunc enim non tenetur substituere, vt habetur institut. *de rerum diuisione.* §. *citato*, & l. *vetus* ff. *de vsufr.* Ratio est, quia grex est quasi æternus, sed singula capita seorsim pereunt. *Secundò*, sequitur, si vsusfructus sit constitutus in sylua, aut vinea, tenetur vsufructuarius loco arborum, & vitium demortuarum alias plantare, nisi tempestate destructæ sint. Ita habetur *l. arbores ff. de vsufructu*, & institut. *de rerum diuisione.* §. *cit.* 3. Sequitur si in ædibus sit constitutus vsusfructus, tenetur ad modicam earum reparationem proprio sumptu, vt integræ permaneant. Et præter hæc tenetur ad alia tria. *Primò* ad tributa rei imposita *l. vsusfructu relicto. ff. de vsufructu.* *Secundò*, ad rationabilem rei vsum, sicut bonus & diligens paterfamilias. *Tertiò*, ad dandam cautionem proprietario, se boni viri arbitrio vsurum, fruiturum re ipsius, eamque restituturum finito tempore præscripto. Ita habetur l. 1. ff. *vsufructuarius quemadmodum caueat.*

5. QVARTA CONCLVSIO. Vsusfructus propriè constituitur in iis tantũ rebus, quæ vno vsu non consumuntur, vt sunt vinum, oleum, triticum, pecunia, vt habetur instit. *de vsufructu.* §. *constituitur* & ff. *de vsufructu earum rerum, quæ vsu consumuntur, per totum.* Dixi *propriè*, quia vt ibidem habetur, statutum est, vt etiam in his rebus esset vsusfructus impropriè, idque hoc modo, si quis v. g. legaret alicui vsumfructum omnium suorum bonorum, tunc bona, quæ vsu consumuntur debent certo pretio æstimari, & legatario tradi; præstita cautione, quod transacto tẽpore vsusfructus reddet illorum æstimationem. Hinc colligitur differentia inter vsumfructum proprium, & improprium. Nam in improprio dominium rerum, quarum habetur vsusfructus, transit in vsufructuarium, ac proinde, si pereant, ipsi pereunt: finito autem tempore non tenetur eas reddere, sed earũ æstimationẽ. At in proprio vsufructu dominium rerum non transit in vsufructuarium, ac proinde si pereant sine ipsius culpa, non ipsi pereunt, sed proprietario.

6. Quæres inter quas res debeant computari vestimenta, quando in iis constituitur vsusfructus? Resp. Inter res vsu consumptibiles, quia licet vno vsu non consumantur, tamen valdè minuuntur, & teruntur. Ita habetur Instit. *de vsufructu.* §. *constituitur*, & l. 1. ff. *de vsufructu rerum, quæ vsu consumuntur.*

QVÆSTIO VI.

Quot modis constituatur vsusfructus?

PRIMA CONCLVSIO. Vsusfructus constituitur duobus modis, nempè lege, & priuata hominis dispositione. Hinc Iureconsulti distinguunt duplicem vsumfructum: Alterum vocant *legalem*, quia lege constituitur; Alterum vocant *conuentionalem*, quia conuentione, id est, pacto constituitur, licet etiam aliis modis constitui possit, vt dicam in tertia conclusione.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Legalis est, *qui lege patri conceditur in bonis filij aduentitijs, non autem in castrensibus, aut quasi castrensibus*, vt habetur *l. Quæcunque, & l. cum oportet C. de bonis, quæ liberis.* Sunt tamen aliqui casus in quibus pater non habet vsumfructum in bonis filii aduentitijs. *Primus* est, quando filio aliquid donatur, aut testamẽto relinquitur ea conditione, vt pater vsumfructum inde non habeat: tunc enim vsusfructus pertinet ad filium: Ita habetur in authentica, *excipitur, C. de bonis quæ liberis.* *Secundus*, est quando pater relinquit filio vsumfructũ bonorum aduentitiorum, & habetur l. *cum oportet*, citata. *Tertius*, quãdo quis donat, aut relinquit aliquid filio patre renuente, nec volente, vt id filius accipiat, si enim contra patris voluntatẽ id obtineat, vsusfructus non pertinet ad patrem. *l. vltima C. de bonis quæ liberis.* *Quartus* est, quando filio datus, aut relictus est vsusfructus alicuius rei: tunc enim nõ pertinet ad Patrẽ, sed ad solum filiũ. Ratio est, quia vsusfructus est quædam seruitus, & seruitutis non est seruitus, vt habetur l. 1. ff. *de vsufructu legato.* *Quintus* est, quando aliquid à rege, vel regina, vel principe donatur filio, aut filiæ: hoc enim reputatur ac si esset bonum castrense, & ideo vsusfructus illius non pertinet ad patrem, sed ad filium *l. cum multa, C. eodem titulo.*

3. Tertia Conclusio. Vsus fructus cōuentionalis aliquādo constituitur donatione, venditione, permutatione, aut alio contractu, vt habetur Inst. *de vsufructu. §. vsus fructus.* & *ff.* & *C. eodem tit.* variis in locis. Aliquando constituitur vltima voluntate, vt quando testator legat alicui vsum fructum alicuius rei: tunc enim proprietas pertinet ad hæredem, vsus fructus verò ad legatarium: quando verò testator legat alicui proprietatem deducto vsufructu, tunc vsusfructus pertinet ad hæredem, & proprietas ad legatarium. Quòd si vni leget proprietatem, alteri verò vsumfructum, iam sunt duo legata, & ad vnum legatarium pertinet proprietas, quam transmittere potest ad hæredes: ad alterum verò vsusfructus, qui finito tempore debet redire ad proprietarium.

4. Dices. Non videtur vsusfructus vendi posse, quia id prohibetur in *l. si vsusfructus ff. de iure dotium.* Resp. Non potest vendi ab vsufructuario sine cōsensu proprietarii; potest tamen vendi & ab ipso proprietario, & ab vsufructuario cum illius consensu.

5. Quarta Conclusio. Differunt vsusfructus legalis, & conuentionalis. *Primò*, quia pater non tenetur satisdare, quando est vsufructuarius in bonis filii aduentitiis. Qui autem habet vsumfructum conuentionalem tenetur cautionem præstare, vt præcedenti q. dictum est, nec potest eximi ab hac obligatione. Nam l. 1. *C. de vsufructu* statutum est, si vxor leget marito vsumfructum suorum bonorum, & eam expressè eximat ab obligatione satisdādi, teneri nihilominus satis dare, & l. penultima C. *vt in possessionem*, id in vniuersum statuitur de omni vsufructu, testamento relicto, quare testator non potest legatario cui vsumfructum relinquit, remittere eiusmodi cautionem.

6. Dices. Quid si vsufructuarius non posset satisdare, eo quòd pauper sit, & ideo fideiussorem non inueniat. Resp. Tunc sufficit iuratoria cautio, præsertim si non sit persona suspecta; si autem est suspecta, tunc bona, in quibus cōstitutus est vsus fructus, debent alteri tradi, de cuius manu vsum fructum sumat. Ita Bartolus. *l. vsus fructus C. de vsu fructu* Panormit. c. vltimo *de pignoribus* num. 6. Et alij apud Antonium Gomez *tom. 2. variar. resol. c. 15. num. 3.* Secundo differunt, quia pater, qui est vsu fructuarius in bonis filij aduentitiis, tenetur ad maiores sumptus ex ipsis fructibus, si ad refectionem, & conseruationem bonorum, quibus vtitur, necessaria sint, imò etiam tenetur ad sumptus litis, si quæ circa ea bona oriatur, vt colligitur ex l. 1. *C. de bonis maternis.*

QVÆSTIO VII.

Quot modis finiatur vsus fructus?

1. Prima Conclusio. Vsus fructus formalis finitur sex potissimum modis. *Primò*, quandò vsufructuarius vel cedit vsumfructum proprietario, vel ipse acquirit proprietatem, & hoc vocatur consolidatio. Ita habetur instit. *de vsufructu. §. finitur. Secundò*, quando elapsum est tempus, quo concessus est vsusfructus. *Tertiò*, quando vsufructuarius eo non vtitur tempore, ad præscribendam proprietatem rei immobilis necessario, iuxta ea, quæ infra dicemus de præscriptione. Ita habetur *l. corruptione C. de vsufructu. Quartò*, quando destruitur res, in qua habetur vsusfructus, etsi ædes incendio consumatur, aut corruant: tunc enim ita finitur vsusfructus, vt neque areæ vsusfructus maneat. Ita habetur *Instit. §. cit.* Id tamen non habet locum in vsufructu patris in bonis filij aduenititiis. Nam id, quod destructa re aliqua filii remanet, pertinet etiam ad dona ipsius aduentitia, ergo etiam in ea pater habet vsumfructum. *Quintò*, quanto vsufructuarius naturali morte moritur. Ita habetur Instit. *§. cit. l. corrupt. C. de vsuf.* Nam si vsusfructus ad hæredes transiret, inutilis esset proprietas. Vnde si ita cōstituatur, vt ad hæredes fructuarii transeat, id intelligi debet de hæredibus proximis, non verò remotis, vt definitum est in l. *Antiquitas. C. de vsuf.* Quod si vsusfructus aliquis relinquatur ciuitati, communitati, Ecclesiæ, aut alicui pro loco sine temporis præfinitione, censetur ei relinqui per spatium centum annorum, quia ille est finis vitæ longæui hominis, vt habetur *l. An vsusfructus, ff. de vsufructu.* 6. finitur maxima & media capitis diminutione vsufructuarii, vt habetur Instit. *de vsufructu. §. Finitur, & l. corruptionem. C. eodem tit.* Nota Diminutionem capitis in iure esse triplicem: nempè, Maximam, cum quis scilicet & libertatem, & ciuitatem amittit: Mediam, cum amittitur ciuitas, sed libertas retinetur. Minimam, cum ciuitas retinetur & libertas, sed status hominis commutatur. Vide instit. *de capitis diminutione.*

2. Secunda Conclusio. Sunt alii duo casus, in quibus quæri potest an finiatur vsusfructus, & si finitur, ad quem perueniat. *Primus*, est, quando fructuarii bona confiscantur propter aliquod delictum. *Secundus*, quando fructuarius fit religiosus & emittit professionem. Ad *primum*, Respon. cum distinctione. Nam si delictum; propter quod bona fructuarii confiscata sunt, tale est; vt de iure communi finiri debeat vsusfructus, iuxta sextum casum præcedentis conclusionis, tunc regreditur ad proprietarium. Si non est tale, tunc perceptio vsusfructus pertinet ad fiscum, vsque ad mortem delinquentis, & post mortem redit ad proprietarium. Ita apertè colligitur *ex l. si postulauerit §. iubet. ff. ad legem Iuliam de adulteriis. In 2. casu.* distinguendum est. Nam vsusfructus vel est legalis, qualis est in patre circa bona filii aduentitia, vel est conuētionalis, qualis est in aliis fructuariis. Ac *Primò* si sit conuentionalis, tunc, si fructuarius fiat religiosus, seruet vsumfructum vsque ad mortem, & monasterium percipit fructus, iuxta authenticam, *Ingressi. C. de sacrosanctis Ecclesiis.* Excipio Monasteria, quæ in bonis suorum religiosorum non succedunt, vt est nostra Societas, & Religio Minorum. Nam in illis perseuerat vsusfructus in religioso vsque ad professionem, & emissa professione extinguitur, & redit ad proprietarium. Hæc est communior sententia. Si autem vsusfructus sit legalis, tunc, si pater fiat religiosus, Quæstio est. An retineat vsumfructum in bonis filii aduētitiis. Tres sunt opiniones. *Prima* est vsumfructum finiri, & redire ad filium, cum pater edit professionem. Ita Couarr. *de testamento, capite secundo, numero octauo. Secunda* est, dimidium vsusfructus pertinere ad filium, & dimidium ad Monasterium in fauorem patris, sicut fieri solet in emancipatione filij: tunc enim pater retinet dimidiū vsusfructus in bonis filii aduentitiis, quasi in remunerationem beneficii collati, vt patet l. *cum oportet §. Cum autem. C. de bonis quæ liberis*, Ita Bartholus in authentica. *Idem est. C. de bonis quæ liberis.* Panor. c. in *præsentia, de probationib.* numero quinquagesimo septimo. *Tertia* est, totum vsumfructum pertinere ad Monasterium, quandiu pater viuit. Ita Nauar. c. *Non dicatis* numero 70. & 87. Hoc tamen debet intelligi, nisi filius per matrimoniū egrediatur patriam potestatem. Deinde de solis bonis aduentitiis quæ filius ante professionem patris habebat.

QVÆSTIO VIII.

De Vsu & habitatione.

1. Prima Conclusio. Vsus est *Ius vtendi rebus alienis salua earum substantia, non autem fruendi*: in quo differt ab vsufructu. Definitio patet ex dictis. Addo *salua rerum substantia*; vt excludatur vsus quo res vno actu consumuntur, vel alienantur, qui non

est propriè vsus, de quo hîc agimus. Porro iisdem modis constituitur & finitur vsus, quibus vsusfructus, vt habetur. Instit. *de vsu & habitatione.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. In vsu parum est iuris; ac *Primo*, qui habet ius vtendi alieno fundo, potest quidem in eo ambulare, & commorari, ita tamen, vt Domino fundi molestus non sit, nec impediat eos per quos opera rustica exercentur. Potest etiam accipere poma, olera, flores; fœnum, & ligna ad vsum quotidianum: non tamen potest donare, aut quicquam horum alteri vendere, nec locare, aut concedere alterius ad fructus percipiendos, quod tamen potest vsufructuarius. *Secundò*, qui habet vsum domus, potest cum sua familia in ea habitare, & hospites recipere, non potest tamen ius suum in alium transferre. *Tertiò*, qui habet serui aut iumenti vsum, potest ipse solus vti ministerio illorum, non tamen id alteri concedere. *Quartò*, qui habet vsum pecorum, non potest vti lana, nec fœtu, nec lacte, nisi forte modico, vt habetur *l. plenum ff. de vsu & habitatione*, sed solùm iis potest vti ad stercorandum suos agros, non verò alienos. Hæc omnia habentur *Instit.* & ff. *de vsu & habitatione.*

3. TERTIA CONCLVSIO. Habitatio est aliquid medium inter vsum & vsumfructum domus, & ab vtroque distinguitur. Ac *primò*, in eo distinguitur ab vsu, quod vsuarius cui vsus domus concessus est, non possit eam locare, & acquirere sibi pretium locationis, quod tamē potest iis, cui habitatio concessa est. *Secundò*, distinguitur ab vsufructu, quia vsusfructus variis modis finitur, vt dictum est: Habitatio verò solùm finitur morte eius, cui concessa est, vt habetur l. *Habit*, & *l. cum antiquitas. C. de vsufructu & habitatione*, & *l. si habitatio*, ff. *de vsu & habitatione.*

QVÆSTIO IX.

An vsus distinguatur à dominio in rebus vsu consumptibilibus?

1. ERgi de vsu propriè dicto, qui constituitur in rebus permanentibus, de quo dubium non est, quin distinguatur à dominio, vt patet ex ipsius definitione. Est enim ius vtendi rebus alienis. Nunc quæritur de vsu impropriè dicto, qui est in rebus vsu consumptibilibus: An scilicet ius vtendi talibus rebus distinguatur à dominio earundem rerum. Sunt duæ sententiæ celebres occasione Minoritarum, qui dicunt se nullius rei habere dominium, ne quidem in communi. *Prima* est Ioannis XXII. Pontificis in extrauag. *ad conditorem*, vbi asserit tale ius non distingui à dominio, ac proinde Minoritas habere verum dominium vsu consumptibilium, & ne dicant, vt ipsi dicunt, illud esse apud sedem Apostolicam, Ioannes expressè à se, & à sede Apostolica abdicat. Hanc sententiam sequuntur Antoninus, *p. 4. tit. 12. art. 4. §.* Syluester verbo *Dominium.* Turre-cremata *l. 3. summæ c. 112.* *Secunda sententia* est planè contraria, nempè in his rebus hæc duo distingui, ac proinde Minoritas, licet habeant vsum earum rerum, non tamen habere dominium: sed hoc esse penes sedem Apostolicam. Ita declarauit Nicolaus III. in extrauag. *Exijt qui seminat*, & postea Clemens V. in Clementina. *Exiui de paradiso.* Ante Nicolaum in eadem sententia fuerunt Innocentius IV. Alexander IV. & Gregorius IX. quos Nicolaus pro se citat. Idem docet Dom. Soto. *l. 4. de Iustitia, quæst. 2. art. 2.*

2. PRIMA CONCLVSIO. Ius, seu facultas vtendi potest esse separata à dominio, etiam in rebus vsu consumptibilibus. Dupliciter enim potest alicui concedi vsus talium rerum. *Primò*, vt detur illi potestas & ius consumendi eas absolutè & irreuocabiliter, & hoc ius non differt à dominio. *Secundò*, vt detur ei reuocabiliter, & dependenter à voluntate concedentis, vt quouis modo possit reuocari sine vlla iniuria vsuarij, & hoc ius sine dubio distinguitur à dominio, vt patet ex definitione dominij, quia non est ius perfectè disponendi, cùm omnino pendeat ex nutu & arbitrio alterius. Et tale est, quod singuli religiosi habent in vestes, libros, cibos, qui illis à Superiore conceduntur. Non enim ita conceditur illis ius vtendi, quin ad nutum Superioris reuocari possit: hoc enim intrinsecè includit religiosa paupertas. Deinde fieri etiam potest, vt quis alteri det ius absolutè, non tamen ad omnium vsum, sed solùm ad determinatum, v. g. ad consumendum, non autem ad vendendum. Quod ius, licet aliquam affinitatem habeat cum dominio, est tamen valdè diminutum & imperfectum, quia non est ius disponendi de re quouis modo.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Minoritæ etiam in rebus vsu consumptibilibus habent nudum vsum, separatū ab omni dominio. Patet ex decreto Nicolai & Clementis. Et ratio est, quia cum hæc possint separari, nihil mirum, si de facto in aliquo ordine sint separata. Confirmatur, quia certum est Religiosos singulos solùm habere talem vsum qui reuocari possit & ab alio depēdeat; ergo nihil est incommodum, si idipsum in aliqua communitate constituatur, ita, vt ipsa tota nihil habeat, nisi nudam rei concessionem ad vsum, sine vlla proprietate & dominio.

4. Dices *Primò*, Si ipsa communitas non habet harum rerum dominium, quis ergo habet; præsertim, cum Ioannes XXII. renuntiauerit illi dominio. Respond. Fideles, qui res illas largiuntur, vel intendunt sibi seruare dominium, donec consumantur, vel non intendunt: Si primum, manet apud ipsos dominium, si secundum, transit ad sedem Apostolicam, vel potius Ecclesiam. Nam post illam renunciationem Ioannis XXII. alij Pontifices rursus illud admiserunt, vt habetur in priuilegio Minoritarum.

5. Dices *secundò*, vsus formalis, seu separatus à dominio est, qui competit alicui in rem alienam saluâ substantia, vt ex dictis patet, ergo vsus quo quis potest rem consumere, non est separatus à dominio, ac proinde Minoritæ habent dominium. Resp. Nego consequentiam, quia obiectio procedit de vsu propriè dicto, de quo supra egimus. Hic autem quæstio est de vsu impropriè dicto.

6. Dices *tertiò*, D. Thomas *infra quæst.* 78. art 1. docet in rebus consumptibilibus cum vsus conceditur, concedi etiam rem ipsam, & dominium eius. Vnde colligit talium rerum non posse exigi vsuram, id est, pretium vsus distinctum à pretio rei; ergo sentit ius vtendi his rebus non distingui à dominio. Resp. D. Thom. loquitur de Iure vtendi absolutè, & independenter ab alio, qui sanè non distinguitur à dominio rei.

7. Dices *quartò*, si ita est: ergo Ioannes XXII. errauit. Resp. Ioannes locutus est de vsu independente, qui non differt à dominio: alij verò de vsu dependente, quare conueniunt in re, & solùm differunt in facto: An Minoritæ habeant vsum dependentem, an independentem.

QVÆSTIO X.

De Emphyteusi.

1. EMphyteusis, Feudum, libellus, & superficiarius contractus habent affinitatem cum vsufructu, & ideò explicanda sunt.

2. PRIMA CONCLVSIO. Emphyteusis *est contractus, quo res aliena immobilis alicui fruenda traditur sub certa pensione.* Traditur verò aliquando in perpetuum, aliquando ad aliquas vitas, aliquando ad certum tempus, quod non minus sit quàm decennium; si

enim decennium non attingat, non censetur Emphyteusis, sed contractus locationis. Porrò is, qui tradit rem aliquam in Emphyteusim, vocatur *proprietarius*; qui accipit, *Emphyteuta*; res quæ traditur, *Emphyteutica*.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Emphyteuta differt à communi vsufructuario. *Primò*, quia potest vendere, aut alio modo transferre ius suum in aliud, quod communis vsufructuarius non potest. *Secundò*, vsusfructus finitur morte vsufructuarij: Emphyteusis non item; nisi in vitam Emphyteutæ concessa sit. *Tertiò*, vsusfructus communis constitui potest in rebus etiam mobilibus, Emphyteusis in solis immobilibus.

QVÆSTIO XI.

De Feudo.

1. PRIMA CONCLVSIO. *Feudum est concessio alicuius rei immobilis, aut quæ pro immobili habeatur, quoad dominium vtile, pro fidelitate & seruitio personali exhibendo, retenta proprietate*, vt quando Imperator concedit Nobili castrum, aut oppidum. Is, qui concedit vocatur *Infeudator, Dominus, & Proprietarius*. Is verò, cui conceditur *Vasallus & Feudatarius*.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Feudum differt ab Emphyteusi. *Primò*, quia in Emphyteusi imponitur onus reale, vt, v. g. annua pensio, siue in pecunia, siue in aliqua alia re. At in Feudo imponitur onus personale, vtrumque tamen imponitur in recognitionem dominij directi. *Secundò*, Feudum ad solos descendentes masculos, non verò ad fœminas censetur deuenire, nisi in concessione fuerit aliud expressum. *Tertiò*, in Feudo interuenit inuestitura, quæ duplex est; vna propria, realis & corporalis, vt quando Dominus feudatarium inducit in corporalem possessionem castri, aut oppidi, quod illi in feudum concedit: Altera abusiua, vt cum feudatarium inuestit per traditionem annuli, ensis, pilei, aut alterius rei. In priori feudatarius acquirit ius in re, & vtile dominium illius: in posteriori solùm accipit facultatem adeundi possessionem, & acquirendi ius in re. Vide Iul. Clarum. l. 4. *sententiarum*. §. *feudum* quæst. 26.

3. Nota. Hæc intelligi de Feudo propriè dicto, & vt plurimum. Nam aliquando fit, vt etiam in Feudo imponatur onus reale, vt annua pensio auium, equorum, aut alterius rei: Aliquando etiam Feudatarius liberatur ab obsequio personali.

QVÆSTIO XII.

De libello, & superficiario contractu.

1. PRIMA CONCLVSIO. Libellus, seu contractus libellarius est, *quo Emphyteuta aut vasallus pro pensione sibi soluenda concedit alteri rem, quam ipse ab alio habet in Emphyteusim aut Feudum*. Ita Iul. Clarus. l. 4. §. *Emphyteusis* q. 1. Aluarus Valastus *de iure Emphyteut*. p. 1. q. 35. & alij apud eosdem. Vnde fit, vt libellus nihil aliud sit, quàm Emphyteusis aut feudum, alteri Emphyteusi aut feudo subalternatum. Is, qui à Domino directo accipit emphyteusim aut feudum, dicitur Emphyteuta, aut Feudatarius. Is verò, qui ab iis accipit eandem rem pro pensione, appellatur peculiari nomine Libellarius. Nota, hæc vocabula aliquando confundi, & vnum sumi in significatione alterius. Hæc tamen acceptio, quam posui, vsitatior est.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Superficiarius is dicitur, qui in alieno solo non quidem habet solum ipsum, sed tantùm superficiem, aut aream ad domum construendam, oliuetum plantandum, aut aliquid simile. Potest autem superficies concedi multis modis, *Primò*, liberali donatione in perpetuum, *secundò*, gratuita donatione ad certum tempus. *Tertiò*, venditione in perpetuum. *Quartò*, elocatione ad certum tempus. *Quintò*, annua pensione, siue in perpetuum, siue ad certum tempus.

QVÆSTIO XIII.

De seruitute.

1. EX dictis constat Vsum fructum, Vsum, Habitationem, & similia in eo consistere, vt quis capiat vsum aut fructum ex re aliena. Hinc fit, vt res aliena dicatur seruire illi, qui vsum aut fructum ex ea capit. De hac seruitute hîc agimus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Seruitus *est quædam subiectio, seu obligatio, qua res aliena alteri subiecta est, & seruire debet*. Dico *res aliena*, quia nemini res sua seruit, sed aliena tantùm, vt habetur l. *vti frui*. ff. *si vsus fructus petatur*. Vnde subiectio rei, in qua habeo dominium, non est seruitus formalis, quamuis causalis dici possit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc seruitus est duplex, *Realis & personalis*. *Realis* est, quæ à re debetur rei. *Personalis*, quæ à re debetur personæ, v. g. alienus fundus, vel seruit personæ meæ, si inde habeam vsumfructum: vel fundo meo, si per illum fit transitus in meum. Rursum realis diuiditur in *Rusticam & Vrbanam*, id est, in eam quæ prædio rustico, aut vrbano debetur. Prædium vrbanum in iure vocatur omne ædificium, siue sit in vrbe, siue in villa. Rusticum quoduis aliud prædium, siue hortus. Seruitutes igitur vrbanæ sunt, vt v. g. Petrus non erigat altius suas ædes, ne officiat vicini luminibus: vt patiatur tignum immitti in suum parietem à vicino, vt recipiat stillicidium alterius in suam aream. Rusticæ sunt, vt liceat tibi per fundum alterius ire in tuum, vel iumentum agere, vel aquæ ductum facere. Vndè Instit. *de seruitutibus prædiorum*, & l. 8. ff. qui totus est de seruitute.

4. TERTIA CONCLVSIO. Personalis seruitus est potissimum triplex, quarum prima respôdet vsufructui. Secunda nudo vsui. Tertia habitationi, verbi gratia, alienum prædium potest mihi seruire, vel quoad vsumfructum, vel quoad nudum vsum, vel quoad habitationem. Ad hanc triplicem reuocantur omnes aliæ, quæ sunt in emphyteusi, feudo, libello, & superficie.

5. QVARTA CONCLVSIO. Seruitus iterum diuiditur in *Continuam*, *Quasi Continuam*, & *Discontinuam*; quæ diuisio prodest pro materia de præscriptione. *Continua* est, cuius actus continuè durat, vt seruitus aquæ ductus aut tigni suscipiendi. *Quasi continua* est, cuius actus non quidem continuè, sed tamen certis temporibus semper fit, vt seruitus stillicidij. *Discontinua* est, cuius actus pendet ex voluntate hominis, vt iter, actus, via, aquæ haustus.

QVÆSTIO XIV.

Quomodo seruitutes constituantur & finiantur.

1. PRIMA CONCLVSIO. Seruitutes personales constituuntur & finiuntur iisdem modis, quibus vsusfructus, vsus, habitatio, Emphyteusis, Feudum, libellus, & superficies, iuxta ea, quæ dicta sunt. Ratio est, quia hoc ipso, quod aliquis acquirit vsumfructum in re aliena, incipit illi seruire res aliena, & quando cessat vsusfructus, cessat etiam seruitus. Idem est de vsu, habitatione.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Seruitutes reales constituuntur variis modis nempe lege, Testamento, donatione, pactionibus & præscriptione. Finiuntur autem potissimum quatuor modis. *Primò*, finito tempore, pro qua lege, pacto, donatione aut testamento fuerint constitutæ. *Secundò*, remissione seruitutis. *Tertiò*, præscriptione. *Quartò*, si emas aut acquiras ali-

quod prædium, quod ante emptionem habebat seruitutem realem respectu alterius prædij tui; tunc enim in illo prædio desinit esse seruitus, vt expressè habetur. l. 1. ff. *quemadmodum seruitus amittatur* & *l. si quis. ff. De seruitutibus prædiorum vrbanorum.* Et ratio patet ex dictis, quia seruitus est tantùm in re aliena, prædium autem, quod iam emisti, non est alienum, & ideò est liberum à seruitute. Vnde si illud vendas alteri, non recipiet priorem seruitutem, nisi expressè addas te non aliter vendere, nisi cum eadem seruitute, vt habetur, *l. si quis citata.*

QVÆSTIO XV.

De Possessione.

1. HActenus dictum est de dominio directo & vtili, & quæ eò spectant. Nunc agendum est de possessione, quæ est quasi complementum & vltima perfectio dominij.

2. PRIMA CONCLVSIO. Possessio dicitur à pedum positione, vt habetur, *l. 1, ff. de acquirenda possessione.* Nam per pedum positionem supra bona immobilia quæ sunt potissima vt super agrum, vel fundum, solet acquiri possessio. Et quamuis hoc nomen aliquando sumatur pro ipsis rebus possessis, tamen hîc sumitur pro actu & iure possidendi, à quo homo denominatur possessor, & res possessa. Hic autem actus sumitur duobus modis. *Primò*, pro acquisitione possessionis. *Secundò*, pro ipsa processione.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Possessio priori modo sumpta *est rei corporalis apprehensio, seu detentio, corporis, & animi & iuris adminiculo.* Ita Couarr. ad regulam, *possessor, p. 2. num.* 1. & alij passim: *ac primò* dicitur *apprehensio rei corporalis*, quia secundùm Iuristas res incorporales, vt Census, Beneficia, seruitutes non possidentur; sed quasi possidentur. *Secundò*, dicitur *adminiculo corporis*: quia vt rem aliquam incipias possidere, debes eam aliquo modo corporaliter apprehendere, vel manibus, vel pedibus, vel oculis, vel simili modo, siue per teipsum, siue per procuratorem, filium, seruum. *Tertiò*, dicitur *adminiculo animi*, quia debes eam apprehendere animo possidendi. Vnde depositarius non dicitur possidere depositum, nec creditor pignus, quia non apprehendit illud animo retinendi. *Quartò*, dicitur *adminiculo iuris*, non quod omnis possessio sit iusta (nam fur verè possidet rem furtiuam, non tamen iure) sed quia ius facit, vt talis apprehensio censeatur sufficiens ad constitutionem possessionis, nec impedit eam, sicut impedit ne apprehensio & detentio rei sacræ facta à laïco censeatur esse possessio, vt patet Lege. *Qui vniuersitas, ff. de acquir. possess.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Possessio posteriori modo sumpta est *ius insistendi alicui rei tanquam suæ non prohibitæ possideri.* Ita Bartholus l. 1. ff. *de acquirenda possessione.* Couarr. & alij passim; *ac primò*, dicitur *Ius*, vt excludatur possessio priori modo sumpta, quæ est quasi acquisitio possessionis, ex qua oritur hoc ius si iusta fuerit. Quod si illa apprehensio, vel acquisitio fuerit iniusta, non oritur ex ea ius in conscientia, sed tãtùm in foro ciuili. *Secundò*, dicitur *Ius insistendi*, vt excludatur dominium, quòd per se & formaliter est ius perfectè disponendi de re. Propria autem ratio possidendi est, quod possessor possit rem pacificè tenere, & iuris remediis tueri aduersus perturbantes. *Tertiò* dicitur *non prohibitæ possideri*, quia nemo potest habere ius possidendi contra iuris dispositionem, vt v. g. possidendi res sacras, si laïcus sit. *Quartò* dicitur *tanquam suæ*, quia si quis insistat rei alterius, alter possessor erit. Vnde tutor non est possessor bonorum pupilli, sed pupillus possidet per tutorem: sic etiam possum aliquid possidere per filium, procuratorem, seruum. Vt autem possideam rem per alium requiritur, vt his non habeat animum retinendi: si enim pro suâ intendit retinere, non possideo per illum, quia non meo nomine retinet, excipio tamen seruum, & filium nondum emancipatum. Hi enim cum sint eius conditionis, vt non acquirant sibi, acquirunt patri, & Domino, cum hunc animum non habeant.

5. Dices. Possessio non videtur esse ius insistendi, sed potius ipsa insistentia in reipsa. Ratio, quia is, qui iniustè possidet, verè possidet, vt passim conceditur, & patet exemplo furis, qui verè rem possidet, & tamen non habet ius insistendi rei, quam possidet, quia hoc ius est in eo, qui à possessione eiectus est. *Secundò*, quia possessio diuiditur in iustam; & iniustam, & illa, quæ iusta est, non aliundè habet quod iusta sit, quàm à iure insistendi; ab insistentia verò habet, quod sit possessor, ergo essentia possessionis non est posita in iure insistendi, sed in insistentia. *Tertiò*, qui iniustè possidet, sed bona fide, reuera simpliciter & absolutè possidet, & quidem tali possessione, quæ sufficit ad præscriptionem; & tamen reuera non habet ius nisi in sua existimatione. *Resp.* Hæc sententia valde probabilis est, quam sequitur Molina *tractat. 2. cap. 17.* Altera tamen fuit explicanda, quia communis est apud Iureconsf. Et exponi potest possessionem esse ius insistendi, non quòd in conscientia semper sit iusta, sed quia in foro ciuili censetur talis.

QVÆSTIO XVI.

Quotuplex sit possessio.

1. PRIMA CONCLVSIO. Possessio diuiditur *primò* in *Iustam* & *Iniustam*. Iusta requirit iustum titulum: Iniusta illo caret. *Secundò in possessionem bonæ, & malæ fidei. Tertiò* in *Coloratam* cuius scilicet titulus est verisimilis, id est, non apertè nullus, & *Non coloratam* cuius titulus est apertè nullus. *Quartò*, pro varietate titulorum diuiditur in varias species, quę sumunt nomina ab ipsis titulis, quo pacto dicimus rem aliquam possideri pro empta, pro donata, pro legata, id est, *titulo* emptionis, donationis, aut legati.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vsitatissima diuisio est in possessionem *Ciuilem* & *Naturalem*: *Ciuilis* est, quæ solo animo retinetur. Quamuis enim initio, vt incipias possidere, requiratur adminiculum animi & corporis; tamen, vt posteà retineas, & continues possessionem sufficit animus retinendi rem; nec desistendi à possessione, vt habetur institut. *de interdictis* §. *possidere.* Hoc modo possidet is, qui abest à rebus suis. Dicitur autem possessio hæc *ciuilis. Primò*, quia magis constat modo ciuili quàm naturali, cum naturalis modus sit per corporalem insistentiam. *Secundò*, quia parit effectus ciuiles, vt præscriptionem & vsucapionem. *Naturalis* est, quæ corpore scilicet & animo retinetur. Vt quando quis rem occupat, vt suam. Hæc aliquando coniungitur cum ciuili, vt quando quis per se, vel per alium est præsens rebus, quas ciuiliter possidet: tunc enim dicitur ciuiliter & naturaliter possidere. Quæ possessio est firmissima secundùm iura: aliquando est separata à ciuili, vt quando fur occupat rem meam: tunc enim ego ciuiliter, ille naturaliter possidet. Et hæc possessio infirmior est; valet tamen ad hoc, vt quis non possit ab extraneo deturbari, ne quidem ab ipso Domino publica authoritate.

3. Dices. Fur non tantùm naturaliter, sed etiam ciuiliter possidet rem furtiuam, quia corpore & animo retinet illam vt suam. *Resp.* Secundùm iure dicitur quis naturaliter tantùm possidere, quando rem ciuiliter ab alio possessam occupat animo retinẽdi. Nam quandiu per ius ciuile alter non censetur cadere è sua possessione ciuili, tandiu hic intrusus, qui occupat, non censetur ciuiliter possidere, sed naturaliter

tantùm, vt colligitur ex *l. clam possidere. ff. de acquirenda possessione.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Fieri potest, vt quis per se ipsum possideat rem ciuiliter tantùm, & per alium naturaliter; quo pacto locator per se possidet prædium ciuiliter; & per colonum, aut inquilinum naturaliter, vt habetur l. 3. §. *Quod si seruus, & §. saltus, ff. de acquirenda possessione.* Similiter dicitur quis naturaliter possidere per depositarium, commodatarium, & generatim per eum omnem, qui rem tenet, & non possidet, vt habetur Instit. *De interdictis, §. possidere.*

5. Quæres. An vsus fructuarius, Emphyteuta & Feudatarius dicantur possidere rem, cuius habent vsumfructum: An verò solus proprietarius per eos possideat? Disputat de hac re Couarr. ad regulam *Possessor, p. 2. n. 4.* & Aluarus Valasf. *de iure emphyteutico, q. 18.* Respon. cum distinctione. Nam si sermo fit de re, in qua constituitur vsusfructus, illam ciuiliter possidet proprietarius per se ipsum, & naturaliter per alios, qui vsumfructum inde habent: si autem sit sermo de fructibus ex ea re perceptis, illi naturaliter, & ciuiliter possidentur ab iis, qui habent vsumfructum: si denique de iure vtendi & fruendi, naturaliter & ciuiliter etiam possidetur, vel quasi possidetur ab iisdem.

QVÆSTIO XVII.

Quibus modis acquiratur possessio?

1. DIxi superiùs possessionem acquiri cum res apprehenditur. Est autem duplex apprehensio. Vera, & Ficta: sunt item duplices res, quæ apprehenduntur, aut quasi apprehenduntur. Corporales, & Incorporales.

2. PRIMA CONCLVSIO. Vera apprehensio rerum corporalium fit duobus potissimum modis, nempè manibus, vel pedibus, vt per se patet. Nota *Primò*, ad possidendam totam domum, aut totum agrum, sufficere si aliquam eius partem pede premas, vel ingrediaris, modò id facias animo possidendi totum, vt habetur *l. 3. ff. De acqui. possess. Secundò*, quando id, cuius possessio apprehenditur, non est commune toti fundo, sed peculiare alicuius partis, vt v. g. seruitus itineris, aut aquæ ductus, tunc oportet intrare, vel actum seruitutis exercere in totam illam partem. *Tertiò*, quando res aliqua, quæ possidenda est, non solet apprehendi per aliquam sui partem, sed per aliquid aliud, vt equus per capistrum, aut vinum per vas, tunc satis est eam apprehendere per id, per quod solet apprehendi.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ficta apprehensio fit variis modis. *Primus* est, si antiquus possessor tradat alteri claues domus, in qua sunt merces possidendæ, vt v. g. vinum, oleum, triticum, vt habetur *l. Clauibus ff. de contrahenda emptione*, & in aliis iuribus. Ratio est, quia dum emptor apprehendit claues, censetur apprehendere res ipsas intus reconditas. *Secundus* est, si alteri tradat instrumentum quo constet de titulo, & iure, quo rem possidebat, vt colligitur ex *l. 1. C. de donationibus*; & est communis sententia. Ratio est, quia in tali instrumento censetur res ipsa cōtineri. *Tertius*, si antiquus possessor cominus, vel eminus ostēdat mihi fundum, & dicat se tradere illius possessionem, & ergo significem me acceptare, vt habetur l. *Quod meo. §. si venditorem. ff. de acquir. possess.* Ratio est, quia oculi sunt veluti longæ manus, quibus res visas quasi contrectamus. *Quartus*, quando post contractum consentiente antiquo possessore, apponitur custodia nomine eius, ad quem res transfertur, siue sit res mobilis, vt pecora, vel aliæ merces, siue immobilis, vt castrum, domus, oppidum. Item siue res sit præsens, siue absens vt colligitur ex L. *Quarum rerum ff. de acquirend. possess. Quintus* est, quando antiquus possessor vendit vel donat alteri rem aliquam reseruato sibi vsufructu. Nam eo ipso censetur illi tradere proprietatem, & alter incipit possidere, vt habetur L. *Quisquis, & L. Si quis argentum, C. de donationibus.* Ratio, quia nemo propriè est vsufructuarius, nisi dominium directum sit apud alium: ergo hoc ipso, quod quis vendit rem aliquam custodiendo se vsufructuarium illius, censetur amittere eius proprietatem, & transferre in alium possessionem. *Sextus* est, quando antiquus possessor vendit, vel donat alteri rem aliquam, constituendo se conductorem eiusdem rei Nam hoc ipso alter acquirit possessionem, vt habetur L. *Quædam mulier, ff. de rei vindicatione*, & l. *Qui bona fide. §. 1.* & *L. Interdum, §. vltimo. ff. de acquirenda possessione.* Ratio, quia conductor possidet nomine locatoris. *Septimus* est, quando quis vendit aut donat alteri rem suam apud quem erat deposita, locata, vel commodata. Nam hoc ipso acquirit alter possessionem virtute prioris detentionis: nisi fortè aliquis alius tertius ciuiliter eam rem possideret. Ita habetur L. *siue autem, §. si quis rem ff. de publiciana, & L. certi condictio, §. vltimo. ff. si certum petat. Octauus* est, quando quis emit duas trabes è numero multarum, aut duo pecora de toto aliquo grege, & venditor concedit illi, vt designet duas trabes, aut duo pecora, tunc accipit eorum possessionem, per hanc ipsam significationem, vt colligitur ex L. *Quod si neque, ff. de commodo & periculo rei venditæ. Nonus*, si antiquus possessor (facta venditione, aut donatione alicuius rei) constituat se possidere nomine emptoris, & emptor id ratum habeat: tunc enim transfertur possessio in emptorem. Hoc Iurisperiti appellant tradere possessionem per clausulam constituti, hoc est, per clausulam appositam in instrumento alienationis, qua venditor constituit se possessorem nomine alterius. Nam hoc ipso incipit emptor possidere per venditorem. Ita colligitur ex L. *Quod meo*, & L. *Qui bona fide*, & L. *Interdum, ff. de acquirenda possessione.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Ficta apprehensio non habet locum, quando possessio non acquiritur voluntate prioris possessoris, qui eam nobis tradat: tunc enim debet interuenire vera apprehensio. Patet ex dictis. Quia omnes illi modi, quibus fit ficta apprehensio, supponunt voluntatem, & consensum prioris possessoris. Hinc fit. *Primò*, vt possessio earum rerum, quæ ante nullius erant propriæ, sed efficiuntur primò occupantis, vt ferarum, thesaurorum, & similium, non acquiratur, nisi per veram apprehensionem, vt patet Institut. *de rerum diuisione. §. illud. Secundò* fit, vt possessio nunquam acquiratur vi, aut clam, nisi per veram apprehensionem. Vnde si depositarius velit clā acquirere possessionem rei apud se depositæ, debet eam apprehendere, & mouere, de loco suo, vt patet ex l. 3. §. *Si rem, ff. de acquirenda possessione. Tertiò*, fit vt qui auctoritate iudicis mittitur in possessionem rei quam alius possidebat, non aliter acquirat possessionem, quàm si eam verè apprehendat, nisi scilicet accedat voluntas prioris possessoris, tunc enim potest eam acquirere per actum fictum. Ita Bartholus; Panormit, & alij apud Antonium Gomez. ad l. 45. *Tauri. num. 34. Quartò* fit, vt hæres non aliter acquirat possessionem bonorum defuncti, cum adiuit hæreditatem, quàm per veram apprehensionem, eò quòd nullus sit possessor, qui eam illi tradat.

5. QVARTA CONCLVSIO. Possessio iurium, & seruitutum apprehenditur duobus modis. *Primò*, si mittam alterum in agrum, in quo volo ei seruitutem constituere, & ille eat. *Secundò*, si quis vtatur ali-

quo iure, tanquam ad se pertinente, sciente & ferente eo, cuius interesat concedere vel prohibere, qui modus est generalis, & extendit se etiam ad ea iura, quæ non sunt in re aliqua constituta, cuiusmodi est ius eligendi, præsentandi, & similia de quibus Couarr. ad regulam *possessor*, p. 2. §. 8. qui citat varia iura pro hac re. Quomodo autem acquiratur possessio beneficij, docet idem Couarr. *l. 3. variar. resol. cap. 16. num. 10.*

QVÆSTIO XVIII.

Quomodo amittatur possessio?

1. PRIMA CONCLVSIO. Possessio rerum mobilium, tum ciuilis, tum naturalis, amittitur. *Primò*, sola voluntate possessoris, nolentis eam amplius possidere. *Secundò*, per furtum, aut rapinam alterius. *Tertiò*, si alterius custodiæ subesse incipiat, qui eam detineat tanquam suam. *Quartò*, per fugam, si sint animalia, vt si pecus aberrauit à grege, aut gallinæ, vel aues domesticæ auolauerint, nec habeant consuetudinem per se redeundi, vt patet *l. 3. §. Item feras, ff. de acquirenda possessione.* Dixi, *si sint animalia*, quia possessio serui, & ancillæ non amittitur per ipsorum fugam, vt patet ex *l. Pomponius ff. eodem tit.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Possessio rerum immobilium ciuilis, & naturalis amittitur. *Primò*, si possessor longo tempore sit absens (putà ferè decennium) ita, vt nec per se, nec per alium rei insistat, neque etiam protestetur, se nolle amittere possessionem. *Secundò*, si rem ab alio sciat occupatam, & tamen negligat. *Tertiò*, si reuersus statim repetat possessionem suam, sed ab occupante repellatur. *Quartò*, si timens repulsam non audeat repetere, aut inuadere possessionem. *Quintò*, si res ita sit occupata, vt non sit probabilis eius recuperatio, vt si vir valde potens eam occupet, vel mare aut flumen assiduè inuadat. Quandiu autem possessor est in ipsa re, aut saltem ita prope, vt præstò possit adesse, cum opus fuerit, retinet illius possessionem, tum naturalem, tum ciuilem.

QVÆSTIO XIX.

Quid priuilegij conferat possessio?

1. COnclusio. Possessio, præsertim si sit bonæ fidei habet hæc priuilegia. *Primò*, parit præscriptionem, & facit, vt res quæ non est tua, elapso tempore certò fiat tua. *Secundò*, si oriatur dubium de rei dominio, ante tempus præscriptionis, & per moralem diligentiam non possit statim finiri, tunc melior est cōditio possidentis. *Tertiò*, parit in iudicio præscriptionem dominij: vnde possessor non debet probare rem esse suam, sed alter, qui eam repetit, qui, nisi id sufficienter probet nihil obtinebit. *Quartò*, potest quis acriùs suam possessionem tueri, vim vi repellendo. *Quintò*, si possessor expulsus sit, potest armis suam possessionem repetere, modò id fiat statim. *Sextò*, si Dominus rei iniustè expellat possessorem à possessione, amittit dominium, & applicatur expulso: si autem non sit dominus, tenetur reddere possessionem expulso, & insuper æstimationem eius. Vt habetur. l. *Si quis in tantam C. vnde vi*, Sed hæc lex non videtur amplius esse in vsu, vt docet Couarr. *lib. 3. variar. resol. cap. 16. num. 7.*

CAPVT III.

De subiecto Dominij.

COnstat Dominium esse ius perfectè disponendi de re, quod qui impedit iniuriam facit. Vnde sequitur eos solos esse capaces dominij, qui sunt capaces iuris, ac iniuriæ, circa perfectam, & liberam rerum dispositionem, id est, solas naturas rationales, vt Deum, Angelos, homines. De dominio Dei & Angelorum hic non agimus. De dominio hominum potest, *Primò*, generatim quæri, quod sit fundamentum dominij in illis. Deinde speciatim, de variis hominum generibus, vt de paruulis, de amentibus, de filijs-familias, de seruis, de Religiosis, de Clericis, de Pontifice. An scilicet habeant dominium, vel simpliciter vel aliquarum rerum.

QVÆSTIO I.

Qua ratione conueniat homini Dominium?

1. PRima Opinio est Vualdensium, Vvicleff, & Ioannis Huss, qui asserunt dominium fundari in gratia & charitate. Ita, vt soli existentes in gratia sint veri domini eorum, quæ possident; amissa autem gratia per peccatum, simul amitti dominium: ac proinde peccatores nullum habere dominium. Loquuntur autem de dominio, tam iurisdictionis, quàm proprietatis; quamquam hoc loco de posteriori potissimum agimus. Fundamentum eorum sumitur ex quibusdam scripturæ locis, de quibus postea.

2. Secunda Opinio est Hostiensis c. *Quia super his*; *Extra de voto*, vbi docet fidem esse fundamentum dominij, ac proinde infideles non habere dominium, nec iurisdictionis, nec proprietatis. Putat enim omne dominium translatum esse ad Ecclesiam fidelium, iuxta illud Isaiæ 60. 12. *Gens, & regnum, quod non seruierit tibi, peribit.*

3. Tertia opinio est Gersonis *de vita spirituali, consid.* 15. & Conradi *tract. 1. q. 2.* qui docent iustos, in gratia constitutos, acquirere nouum ius, & dominium in omnes creaturas inferiores, quod amittant per quoduis peccatum mortale. Concedunt nihilominus, peccatores retinere apud se dominia earum rerum, quas iustis titulis antea possidebant, neque per peccatum amittere, in quo differunt à Vualdensibus.

4. PRIMA CONCLVSIO. Dominium earum rerum, quas homo possidet, non innititur gratiæ & charitati, quasi gratia vel charitas sit titulus, vel fundamētum alicuius dominij temporalis. Ita definitum est in Concilio Constantien. sess. 15. contra auctores primæ opinionis. Et colligitur ex scripturis. Nā ex iis constat Cyrum, Nabuchodonosorem, & alios malos homines habuisse dominium iurisdictionis, & proprietatis, & quidem ex donatione, & consensu Dei. Vt patet Isaiæ. *cap. 45. vers. 1.* Ieremiæ. *cap. 27. vers. 6.* Dan. *cap. 2. vers. 37.* Exod. *cap. 29. vers. 20.* Hinc August. *lib. 5. ciuit. cap. 21.* dicit, hoc interesse inter regnum Cœlorum, & terrenum, quod hoc æquè detur piis & impiis, illud solis piis. Et ostendit hoc exemplis. Qui dedit (inquit) Constantino Christiano, ipse dedit Apostatæ Iuliano. Et ratio est, quia Deus non prouidisset benè Reipul. humanæ, si titulum dominij voluisset, esse gratiam, & charitatem. *Primò*. Quia tunc omnia dominia essent incerta, nec quicquam coram iudice probari posset. Nemo enim potest ostendere se esse in gratia. *Secundò*. Qui sibi essent conscij de peccato aliquo mortali non possent tuta conscientia conseruare res suas. *Tertiò*. Subditi nollent obedire principibus, quos putarent non habere gratiam & charitatem. Ex his omnibus sequeretur magna confusio, & perturbatio in Republica.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Dominium non fundatur in fide, nec infideles, ob defectum fidei desinunt esse Domini earum rerum, quas alioquin possident iusto titulo. Loquor de infidelibus, non Apostatis. Nam Apostatæ per Ecclesiam priuari possunt dominio bonorum suorum, vt constat ex tractatu de fide. Conclusio sequitur ex dictis. Nam Cyrus, Nabuchodonosor, Iulianus, fuerunt infideles, & tamen habuerunt temporale dominium. Ratio generalis est

Quia primum fundamentum, seu capacitas dominij temporalis est, habere facultatem liberi arbitrj, quæ est etiam in infidelibus: ergo si accedat aliquis titulus, qui sit proximum fundamentum, statim potest resultare dominium. Antecedens deducitur ex illo Gen. 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram, & præsit piscibus maris, & volatilibus cæli.* De quo vide Perer. in eundem locum.

6. Tertia Conclusio. Charitas, & gratia non tribuunt homini nouum ius & dominium rerum temporalium, quod peccatores non habebant. Ratio est, quia bona temporalia æquali iure dantur iustis, & iniustis, iuxta illud Mat. 5. 45. *Qui solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super iustos & iniustos.* Confirmatur *Primò*, quia Deus semper concedit iustis illa, ad quæ habet ius ex charitate, vt patet ex his quæ cadunt sub meritum. Sed bona temporalia non semper eis concedit; ergo ex charitate non habent vllum ius ad illa. *Secundò*, Quia Christus dehortatur iustos, non solùm à cupiditate illorum bonorum, sed etiam ab eorum possessione, iuxta illud Matth. 16. 21. *Vade & vende*: Ergo charitas non facit nos Dominos rerum temporalium.

7. Quarta Conclusio. Dominium rerum temporalium, generatim loquendo, fundatur in triplici titulo, *Primò*, in iure naturali: quo pacto fructus, terræ, & animalia, subiecta sunt dominio hominis. *Secundò*. In iure diuino, quo pacto Iudæi acceperunt dominium terræ promissionis. *Tertiò*, In iure humano, siue gentium, siue ciuili: quo pacto fit aliquis dominus titulo hæreditatis, donationis, emptionis, præscriptionis, aut similis alicuius contractus. Hinc sequitur, non minus peccatores, quàm iustos; nec minus infideles, quàm fideles, posse habere dominia rerum temporalium. Quod etiam constat ex præcedentibus Conclusionibus.

8. Prima Obiectio. Scriptura docet propter solum peccatum amitti dominium vt patet ex illo Eccles. 10. *Regnum à gente in gentem transfertur propter iniustitiam.* Et ratio est, quia non est dominium, nisi à Deo: Deus autem non confert dominia improbis. *Primò*, Quia sunt eius hostes. *Secundò*. Quia videretur abusum dominiorum approbare. Resp. Scriptura docet Deum aliquando punire homines propter peccata, transferendo ab eis regna & dominia: Non tamen docet, homines, hoc ipso quò peccant, amittere regna & dominia. *Tertiò*. Verum est dominium esse à Deo, decet tamen benignitatem Dei, vt etiam hostibus suis benefaciat, vt habetur Matth. 5. 45. Neque propterea approbat abusum: nam ob alias causas id facit. *Primò*. Vt hoc beneficio peccatores ad se alliciat. *Secundò*. Vt remuneret quædam moralia illorum benefacta. *Tertiò*. Vt puniat peccata subditorum. Vide D. August. 5. *Ciuit.* 15. 19.

9. Secunda Obiectio. Fundamentum dominij in eo consistit, quod homo sit conditus ad imaginem & similitudinem Dei, vt habetur Gen. 1. 26. sed per peccatum mortale amittit imaginem Dei, quia comparatur iumentis insipientibus. Resp. Fuit olim hæresis Origenistarum, hominem per peccatum mortale imaginem Dei amittere. Amisit quidem Adam institiam originalem, cuius beneficio appetitus sensitiuus subiiciebatur rationali, & hac amissa, factus est similis iumentis insipientibus, propter concupiscentiam carnis & appetitus sensitiui, non tamen amisit naturalem libertatem arbitrij, in qua consistit imago & similitudo Dei.

10. Tertia Obiectio. Iusti ex eo præcisè, quia iusti sũt, videntur habere aliquod peculiare ius, & dominium rerum temporalium, iuxta illud Rom. 8. v. 31. *Qui proprio filio non pepercit; quomodo non etiam cum illo omnia nobis donauit?* & 1. Cor. 3. v. 33. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi*, & 1. Cor. 7. v. 10. *Nihil habentes, & omnia possidentes.* Ratio est; quia amicorum omnia sunt communia; inter Deum autem, & iustos, vera est amicitia. Resp. ad *primum locum*, Paulum consolari & hortari iustos ad tolerantiã ærumnarum huius vitæ, asserendo Deum nunquam defuturum in necessariis. Quod probatur à maiori. Nam si pro nobis tradidit filium suum, quantò magis dabit, quæ viderit fore necessaria? Ad *secundum* Resp. omnia propter iustos facta sunt, quo sensu dixit Apost. 2. Timoth. 2. v. 10. *Omnia sustineo propter electos. Secundò*, quia omnia prosunt iustis ad salutem, iuxta illud Rom. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Ad *tertium*, Resp. sensum esse, quod iusti, licet aliquando pauperes sint, vt reuera erant Apostoli, tamen nil deesse illis ad sustẽtationem, perinde ac si omnia possiderent. Ad rationem. Resp. amicitiam Dei erga iustos, præcipuè elucere in communicatione bonorũ supernaturaliũ.

11. Quarta Obiectio. Isaias prædixit omne dominium transferendum esse ad Ecclesiam fidelium, vt supra citatum est. Resp. Isaias hoc solum prædixit, gentem, quæ Christo non seruierit, perituram, id est, extra Ecclesiam Christi nullum fore saluum. c. *Firmiter, Extra. de Trinitate.*

QVÆSTIO II.

An paruuli, & amentes habeant dominium?

1. Prima Conclusio. Paruuli sunt veri domini suorum bonorum, etiam ante vsum rationis, iuxta illud Apostoli Gal. 4. v. 1. *Quanto tempore hæres paruulus est, non differt à seruo, cum sit dominus omnium.* Ratio est, quia paruulus est verè hæres secundùm iura: hæres autem dicitur, qui succedit in dominium bonorum defuncti. Confirmatur, quia qui bona paruulorum vsurpant, verè faciunt illis iniuriã.

2. Dices. Paruuli propter defectum vsus rationis non possunt disponere de rebus, ergo non habent dominium. Respondeo, satis est, quod habeant ius disponendi, etsi non possit prodire in actum, propter defectum vsus rationis.

3. Secunda Conclusio. Amentes sunt etiam domini suorum bonorum, propter eandem rationem. Vnde sicut paruulis, sic etiam illis designantur à Repub. tutores, qui illorum bona administrent; neutri enim possunt per se administrare.

4. Dices. Perpetuò amentes non gaudent beneficio præscriptionis: ergo non habent dominium. Sequela patet; quia lex præscriptionis est propter dominia: ergo, qui nõ potest præscribere, non potest præscribẽdo acquirere dominium. Respondeo, fortè amentes possunt præscribere per suos tutores. Deinde etiamsi demus non posse præscribere: non tamen sequitur, eos non esse veros dominos, quia ad præscriptionem requiritur bona fides, quam amentes non habent. Quod tamen non requiritur ad dominium. Loquor de dominio, quod habetur sine præscriptione.

QVÆSTIO III.

An filij-familias habeant dominium?

1. Loquor de iis, qui constituti sunt sub potestate patris.

2. Conclusio. Quatuor bonorum genera possunt huiusmodi filiis competere. *Primò*, Castrensia, quæ in militia acquisierunt. *Secundò*. Quasi Castrensia, quæ officio publico. *Tertiò*, Profectitia, quæ patris occasione proueniunt. *Quartò*. Aduẽtitia, quæ illis donantur non patris intuitu, vel acquiruntur propria industria. Castrensiũ, vel quasi castrensium habent proprietatem, & vsumfructũ: Aduentitiorum solam proprietatem: Profectitiorum, nec proprietatem, nec

vsumfructum, sed solam administrationem.

QVÆSTIO IV.

An serui habeant verum Dominium?

1. Conclusio. Iura ciuilia non videntur illis vllum dominium concedere, sed quicquid acquirunt, quauis causa, dominis acquirere, vt habetur Instit. *Per quas personas cuique acquiritur*, & l. *Id vestimentum. ff. de peculio.* Sed consuetudo hoc mitigauit. Possunt enim in quibusdam casibus habere aliquod dominium. *Primò*, Si domini tacitè vel expressè consentiant. *Secundò*, si donetur, vel legetur illis aliquid cum consensu dominorum. *Tertiò*, si iis absolutè aliquid donetur, non tamen Dominis inuitis. *Quartò*, si Domini aliquid illis debeant propter iniuriam illatam. *Quintò*, si lucrentur aliquid de suo peculio, aut aliquid sibi subtrahant, nullo tamen domino damno illato.

QVÆSTIO V.

An religiosi habeant dominium?

2. Ratio dubitandi est, quia votum paupertatis videtur repugnare dominio. Nota, nos posse loqui vel de integra communitate alicuius Religionis: vel de singulis Religiosis in particulari, siue sint professi, siue non sint, vel denique de superioribus beneficiarijs, qui habent beneficia regularia.

3. Prima Conclusio. Probabile est Religiosos Professos posse habere dominium rerum temporaliũ in communi, ita vt ipsa communitas vero dominio eas possideat. Probatur. *Primò*, ex Concil. Trident. *sess.* 25. *cap.* 3. *de Regularibus*; vbi conceditur omnibus monasterijs, & domibus, tam virorum, quàm mulierũ, etiam mendicantium, exceptis Cappucinis, & Minoribus de Obseruantia, vt deinceps liceat iis possidere bona immobilia. *Secundò*, quia Nicolaus III. in extrauag. *exiit*, docet dominium rerum, quibus Franciscani vtuntur, ad Papam pertinere: non autem ad eorum cõgregationẽ. Indicans in aliis Religionibus, quibus licet bona habere in communi, dominium pertinere ad ipsas cõgregationes. Dixi, *hoc esse probabile*, quia Nauarr. *commen.* 1. *de Regularibus*, contrarium docet asserens solam administrationem bonorum concessam esse communitati: dominium verò esse apud Christum & eius Vicarium, quod valde probabile est. *Primò*, quia communitas non potest alienare bona immobilia, sed debet transmittere ad posteros: ergo non habet verum dominium. *Secundò*, quia Pontifex aliquando adimit huiusmodi bona vni communitati, & concedit alteri; ergo signum est dominium esse apud Pontificem. *Tertiò*, quia contraria argumenta non videntur conuincere. Non primum, quia possidere non est idem, quod habere dominium. Nec secundum, quia Nicolaus nihil definit de hac re.

3. Secunda Conclusio. Certum est Religiosos Professos nõ posse in particulari habere vllum dominium, aut vsumfructum, aut possessionem rerum temporalium, siue mobilium, siue immobilium. Est communis sententia. Et patet ex c. *Non dicatis*, &c. *expedit*, &c. *cui portio.* 12. q. 1. &c. *cum ad Monasterium*, &c. *Monachi*, Extrau. *de statu Monachorum*, & ex Concil. Trid. *sess.* 25. c. 2. *de Regularibus.*

4. Quæres *primò*. Vnde oriatur illa incapacitas dominij: An scilicet ex natura voti, an aliunde? Resp. Non oritur præcisè ex natura voti, vt patet in voto simplici, quod non minus est in ratione voti, quàm solemne; neque etiam ex nuda vouentis intentione, vt patet in Religione non approbata à sede Apostolica. Sed oritur ex voto solemni, vel potius ordinatione Ecclesiæ: quæ statuit, vt votum solemne, seu professio in Religione approbata, habeat talem effectum, nempe incapacitatem dominij.

5. Ex dictis sequitur Religiosum, peccare. *Primò*, si aliquid recipiat, & retineat, sine expresso, vel tacitò consensu superioris. *Secundò*, si aliquid donet, vel alienet, sine eodem consensu. *Tertiò*, si abscondat, ne superior inueniat. *Quartò*, si possideat aliquid cum consensu superioris, sed tamen non sit paratus illud dimittere ad arbitrium superioris. *Quintò*, si murmuret, tanquam iniuria affectus, quando ipsi aliquid adimitur.

6. Quæres *secundò*. Quam grauiter peccet in his omnibus? Respondeo. Peccatum hoc in genere suo est mortale, quamuis ex leuitate materiæ, aut alia de causa possit fieri veniale. Prima pars patet exemplo Ananiæ & Sapphiræ, qui morte puniti sunt, eò quòd aliquid proprij sibi clam retinuerint. Quod signũ est peccasse mortaliter. Secũda pars patet ex communi regula, qua dicitur, furtũ, & similia peccata, tametsi ex genere suo mortalia sint, posse tamen fieri venialia, vel ex paruitate materiæ, vel ex defectu deliberationis. Dixi in conclusione. *Religiosos esse incapaces dominij rerum temporalium*, quia iurium, & bonorũ supernaturalium possunt habere dominium, vel quasi dominium. Nam Regulares beneficiarij habent dominium, vel quasi dominium, & possessionem suorum beneficiorum, & possunt agere nomine proprio ad eorum dominium vindicandum, adipiscendum, retinendum, recuperandum. Similiter simplex Religiosus proprio nomine potest agere super iure eligendi, competendi, & manendi in tali, vel tali monasterio. Vide Nauarr. *quæst.* 1. *de redit. Eccles. num.* 9. Ratio est, quia Religiosi per votum paupertatis non renunciant iuribus, & bonis spiritualibus.

7. Tertia Conclusio. Religiosi non professi, sed tamen per totum simplex acceptatum ab Ecclesia facti veri Religiosi, non sunt incapaces dominij: sed retinent illud, quamdiu superiori videtur. Non tamen possunt habere vllum bonorum suorum, vel alienorum, sine superioris consensu. Patet ex constitutione Gregor. XIII. edita de hac re, Anno 1584. quæ incipit, *Ascendente Domino.*

8. Quarta Conclusio. Relgiosi beneficiarij vt Abbates, Præpositi, Commendatores, Præceptores, & similes, habentes beneficia Regularia habẽt ius liberè administrandi, & disponendi bona suorum beneficiorum, nempe ad decentem suum statum, & ad pias causas, nisi particulari aliquo statuto impediantur. Nam hoc est eis cõcessum à sacris canonibus. De qua re, *Vide Nauarr. q.* 1. *de Regular. Canon.* 2. *n.* 11. *& seqq.*

9. Quinta Conclusio. Superiores Religiosi non possunt alicui Regulari subdito concedere vlla bona stabilia vt sunt reditus, fũdi, ædium locationes, etiam ad vsum tantummodo, vel administrationem, vt patet ex Trident. *sess.* 25. *cap.* 2. *de Regularibus.* Vnde sequitur *primo.* Non posse superiores concedere subditis certas annuas pensiones, aut census, quos ipsi administrent pro vestibus, & alijs necessitatibus; secus tamen si ipsi non administrent, sed officialis, à quo pecuniam & necessaria petant. *Secundò*, Sequitur census vitales, qui aliquando dantur pro alimentis, & alijs necessarijs vsibus ingredientium monasterium, non posse permitti ingredientibus, vt eos administrent, sed solis officialibus ordinarijs, qui tamen eorum fructus debent impendere ad vsus destinatos.

10. Sexta Conclusio. Possunt superiores concedere aliqua bona mobilia, etiam pecuniam, ad vsus tamen pios suis subditis, nempe vestes, libros, & similem supellectilem, vt est communis sententia. Hæc tamen debent statui eorum esse consentanea, nec in iis quicquam debet esse superflui, vt habet Trident. *loc. cit.*

QVÆSTIO VI.

An Clerici non Religiosi habeant aliquod bonorum dominium?

1. Nota *primò* ex Nauarr. huiusmodi clericos posse habere triplicia bonorum genera. *Primò* patrimonialia, qualia sunt, quæ vel hæreditate, vel industria, vel donatione, vel alio modo, vt laici acquirunt. *Secundò* quasi patrimonialia, quæ acquirunt non ratione beneficij, sed dicendo Missas, audiendo confessiones, docendo, agendo vicarios temporales. Nam Vicaria perpetua est beneficium. *Tertiò* merè Ecclesiastica, vt sunt ea, quæ recipiuntur ratione Episcopatus, Canonicatus, vel alterius beneficij.

2. Nota *secundò* hæc bona Ecclesiastica rursum esse multiplicia. *Primò* quædam sunt immobilia, vt villæ, castra, prædia, & alia huiusmodi à fidelibus donata Ecclesiæ. *Secundò* sunt annui reditus deputati pro aliqua memoria in aliqua Ecclesia agenda. *Tertiò* sunt decimæ. *Quartò* oblationes quotidianæ. *Quintò* bona vtensilia, vt sacræ vestes, calices, ornamenta.

3. PRIMA CONCLVSIO. Clerici non Religiosi habent verum dominium bonorum patrimonialium. Ratio, quia per Clericatum neque fiunt incapaces dominii, nec se abdicant dominio.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Habent etiam bonorum quasi patrimonialium dominium. Ita Couarr. in c. *cum in officijs, de testamentis* num. 4. Ratio est, quia hæc datur vel per modum Eleemosynæ sub certo onere constitutæ, vel per modum stipendij, seu mercedis, pro labore præstito. Nec refert, quod huiusmodi stipendia aliquando excedant laborem: quia liberè à fidelibus constituta sunt. Idem dicendum est de quotidianis distributionibus, quas accipiunt Clerici pro personali præsentia, vt ex communi sententia tradit Couarr. *loc. cit.* Quamuis contrarium sentiat Nauarr. *in tract. de red. Eccl. qu. 1. nu.* 74. Nam de illis est eadem ratio, quæ de stipendiis pro aliis ministris, vt colligitur *ex c. vnico de clericis non residentibus.*

5. TERTIA CONCLVSIO. Clerici non habent absolutum, & plenum dominium bonorum Ecclesiæ immobilium, cuiusmodi sunt villæ, castra, oppida, quæ Ecclesiæ donata sunt, vel Episcopatui, vel alicui alteri prælaturæ annexa. Ita D. Aug. *tract. 6. in Ioannem circa finem, & Tho. Vualdens. l. 1. 4. cap.* 43. contra calumniam Wiclefi, qui obiiciebat clericis, quod vsurparent eiusmodi bona non aliter, quàm laici, quod tamen falsum est. Nam clerici non possunt huiusmodi bona alienare, nec etiam locare, nisi certis conditionibus, vt docent Canonistæ super tit. *De rebus Ecclesiæ non alienandis*, & Summistæ verbo *alienatio*. Idem dicendum est de bonis vtensilibus, quia est eadem ferè ratio de ijs, vt patet ex authentica *Præterea C. de sacro-sanctis Ecclesijs*, & ex Sylu. verbo *abalienatio*.

6. Quæres. An Episcopi, & alij prælati non Religiosi, habeant plenum dominium circa fructus, & prouentus, quos percipiunt ex bonis immobilibus. Affirmant Dom. Soto *l. 10. de iust. qu. 4. art.* 3. & Caiet. *infrà q.* 185. *art.* 7. Ratio, quia percipiunt eiusmodi fructus immediatè ob titulum secularem: ergo non minus iuris ad eos habent, quàm si essent Principes seculares. Antecedens patet; quia qui donarunt Ecclesiæ villas, castra, & oppida, donarunt tanquam Domini temporales, & prælati administrant & possident ea, tanquam Domini temporales; ergo hi eodem titulo percipiunt fructus, quo illi. Confirm. quia hæc bona non videntur Ecclesiæ donata ad alendos pauperes, sed ad honorem & splendorem Ecclesiæ, & præterea ad suffragia eius obtinenda.

7. QVARTA CONCLVSIO. Episcopi, Canonici, & alij beneficiarii fiūt Domini eorum fructuum, & prouentuum, quos accipiunt ex decimis, & oblationibus fidelium, saltem quoad eam partem, quæ necessaria est ad status eorum honestam sustentationem. Est cōmunis sentētia. Ratio est, quia hæc pars est iusta merces eorū qui Ecclesiæ seruiunt. Dignus est enim operarius mercede sua. Vnde sequitur, si quid velint sibi ex hac parte detrahere, posse de eo disponere sicut de bonis secularibus. Sed tota difficultas est de illa parte fructuum, quæ non est necessaria personæ, vel statui, sed superflua. Nauarr. *in tract. de reditibus Ecclesiasticis* conatur summis viribus ostendere, Clericos non esse dominos illius partis redūdantis, sed tantùm dispēsatores, ita vt ex iustitia teneātur expendere in pias causas: Et si secus fecerint, tenecātur ad restitutionem. Idem sentiunt Alexander Halen. Richar. Palud. Antoninus, Gabriel. Maior. Petrus à Soto, Michaël Medina, & alij citati à Couarr. in c. *cum officijs de testam.* num. 3. Est communis sententia Canonist. Addit Nauarr. idem sentiendum esse de illis, qui habent pensiones ex reditibus Ecclesiæ. Nā res, inquit, transeunt cum suo onere. Hæc sententia probatur. *Primò*, quia in Canonibus dicuntur bona Ecclesiastica donata esse Domino Deo, vt patet 12. qu. 2. c. *Qui Christi* & qu. 1. c. *Res Ecclesiasticæ. Secundò* quia in Ecclesia semper intellectū est huiusmodi bona particulariter pertinere ad pauperes, & viduas, & alias pias causas, vt patet ex Clemente l. 2. constitut. Apostolicarum c. 29. & *ex decretis* 12. q. 1. c. *Præcipuus*, &c. *Ex his* 3. quia si essent Domini non prohiberentur liberè de iis testari, & disponere. At prohibentur iure canon. *Quartò*, quia in variis canonibus habetur illos esse tantùm dispensatores, & non Dominos, vt 16. qu. 1. c. *Decimæ*, & vigesima tertia q. 7. c. *Quod autem*, & extrauag. *de donationibus*, cap. 2. *Quintò*, quia in quibusdam canonibus vocantur raptores, & interfectores pauperum, qui non elargiuntur superflua, vt dist. 42. c. *Ordinamus* & 12. qu. 2. c. *Gloria*. & alibi sæpè. *Sextò*, quia portio pauperum est confusa cum Ecclesiasticis reditibus: ergo quæ superflua ex illis sunt debentur pauperibus. *Septimò*, quia fideles ea conditione dederunt sua bona Ecclesiasticis, vt ex superfluis alerent pauperes: ergo non aliter aquirunt dominium, quàm cum hac conditione, quia donationes conditionales non valent nisi conditione impleta, vt patet ex iure ciuil. c. *de donationibus quæ sub modo, vel conditione*, & ex canon. *extra de conditionibus appositis c. verum.* Hæc sententia nimis rigida est, sit ergo.

8. QVINTA CONCLVSIO. Post erectionem beneficiorum, & certorum prouentuum assignationem singulis titulis factam, Clerici beneficiarij, & Episcopi, fiunt domini omnium prouentuum titulo suo annexorum, nec tenentur ad restitutionem, si eos non expendant in pias causas; quamuis sub mortali ad hoc obligentur. Ita D. Thom. infrà *quæst.* 185. *art.* 7. & Clarus quodlib. 6. *art.* 12. vbi distinguit duplicis generis bona, quædam primariò deputata Ecclesiasticis & secūdariò pauperibus, cuiusmodi dicit esse reditus præbendarum; & loquitur de præpendis, sicuti iam sunt. Addit vero, si Clerici hæc bona non conferant in pauperes, non teneri ad restitutionem, licet mortaliter peccent. *Alia*, inquit, *bona sunt primariò deputata pauperibus, vt bona hospitalium. Et hæc nisi Ecclesiastici dent pauperibus, tenentur*, inquit, *ad restitutionem.* Idem cum D. Thoma sentiunt Adrianus *in 4. de restitutione quæst.* 12. Syluest. *verbo Clericus* 4. *quæst.* 20. Dom. Sotus *l. 10. de iustitia q. 4. art.* 3. Couarr. supra & alij recentiores. Dixi, *post erectionem beneficiorum*, quia antequam essent instituta, & singulis sua portio assignata, erat alia ratio. Pro quo.

9. Nota *primò* non semper eandem fuisse rationem

administrandi bona Ecclesiastica. Nam ab initio Ecclesiastici sequebatur institutum illud vitę communis quod apud fideles omnes viguit Hierosolymis tempore Apostolorum, de quo Act. 2. Bona enim, quæ Ecclesiis donabantur in communi, possidebantur à Clericis, & eorum dispensatio committebatur Episcopo, qui in suum, & aliorum pios vsus fideliter distribuebat, vt patet ex Canone. 54. Apost. vbi iubetur Episcopus deponi, & communione priuari, qui non fideliter egisset.

10. Nota *secundò*, postea secutum esse alium gubernandi modum. Nam cumulus bonorum Ecclesiæ diuisus fuit in 4. partes quarũ prima Episcopo, secunda Clericis, tertia fabricæ, & cultui diuino, quarta pauperibus deputabatur. Hanc diuisionem fieri curauit Syluester papa vt patet ex *Synodo Romana*, sub ipso celebrata, c. 4. & posteà à pluribus Pontificibus confirmata est, vt constat ex variis *canonibus* 12. *quæst*. 2.

11. Nota *tertiò*, hanc distributionem, neque statim ab omnibus receptam, nec eodem vbique modo factam esse: ac *primò*, non fuit vbique recepta tempore D. August. quia aliqui Episcopi adhuc viuebant cum Clericis, *vt patet* 12. *quæst*. 1. *c*. *Certè ergo*. Similiter in quibusdam Ecclesijs non tantùm quarta pars, sed etiam tertia contingebat Episcopo, vt patet ex c. *Requisiuisti*, Extra *de testamentis*, vbi dicitur, vt Episcopi accipiant tertiam, vel quartam, iuxta cuiusque loci consuetudinem. Imò alicubi media pars eorum, quæ offerebantur cedebat Episcopo, vt patet 10. qu. 1. c. *Antiquos*, ex Concil. Aurelian.

12. Nota *Quartò*, ex hac varietate factum esse, vt iam vix in aliqua Ecclesia reperiatur illa quarta pars deputata pauperibus; omnia enim bona videntur tantùm in tres partes distributa, ita vt pars pauperum sit confusa cum alijs, nec ab ijs separata: Aliqui tamen putant partem illam pauperum deuenisse ad hospitalia, vel certè ex ea constituta esse beneficia præstimonialia quæ scilicet deputata sunt studio eorum, qui futuri sunt Clerici. Sed neutrum est probabile. Non primum, quia pleraque hospitalia habent certos fundatores. Nec secundum, quia beneficia præstimonialia videtur potius successisse beneficiis, quibus annexa erat cura aliquarum Ecclesiarum, quæ vel neglectæ omnino erant, vel collapsæ. Hæc tamen non sunt omnino certa.

13. Nota *quintò*, in ijs locis, in quibus diuisio adhuc obtinet illa quadripartita, Episcopos esse veros Dominos quartæ portionis ad se pertinentis, ac proinde non teneri ex iustitia quicquam ex ea largiri pauperibus, vt apertè colligitur ex iure Canonico. Nam 12. *quæst*. 2. *c*. *de redit*. *& alibi*, vbi mentio fit illius diuisionis, perspicuè dicitur, vt Episcopus tollat sibi quartam partem, & illam retineat: tenentur tamen partem deputatam pauperibus dare; peccant aliàs contra iustitiam, & tenentur restituere. Hæc certa sunt.

14. Nota *sextò* in aliis locis (vbi illa diuisio non est, sed pars, quæ destinata est pauperibus, est confusa cum alijs rebus) posse Ecclesiasticos, tanquam veros dominos, vsurpare sibi ex beneficiis Ecclesiasticis tantum, quantum est necessarium ad decentem sustentationem, vt ex communi sententia dictum est in quarta Conclus. Quæstio manet de superfluis, de quibus in 5. Conclus. dixi habere Ecclesiasticos verum eorum dominium, nec teneri ad restitutionem, si non expendant ad pios vsus, quamuis sub mortali ad hoc obligentur.

15. Prima pars, quæ præcipua est, probatur *primò*, quia nemo est priuandus dominio, vel proprietate bonorum ipsi attributorum, nisi sufficienter constet eũ nõ posse habere, aut de facto non habere tale dominium. Item, nemo est cogendus ad restitutionem eorum, quę possidet, nisi sufficienter constet esse aliena; atqui non constat sufficienter, Clericos non habere dominium huiusmodi bonorum, aut hæc bona ex iustitia alijs esse debita: ergo veri sunt domini. Maior est regula iuris. Minor probatur, quia neque constat ex modo donationis fidelium, quo hæc bona ad Ecclesiam translata sunt, neque ex Ecclesiæ dispositione. Non primum, quia fideles donarunt hæc bona, tum ad poscenda suffragia, & orationes Ecclesiæ, tum ad eius splendorem & dignitatem, tum denique ad maiorem Dei honorem. Quod autẽ donauerint cũ onere alendi pauperes, certò constare, aut probari non potest.

16. Dices. Saltem decimas donarunt cum hoc onere. Respond. falsum est. Nam fideles non possunt Clericis imponere talem obligationem ratione decimarũ: Quia decimæ debẽtur illis ex iustitia ratione ministerij Ecclesiastici, vt docet D. Thom. *infra q*. 77. *art*. 1. Ratio est, quia tenetur ex iustitia populus sustentare eos, qui præbent illi spiritualia, quod etiam Ethnici agnoscunt lumine naturali: lege autem positiua, & consuetudine introductum est, vt decima pars fructuũ daretur, ad imitationẽ legis veteris, vbi licet pauciores essent sacerdotes, tamen decima pars fructuum fuit diuinitus illis determinata. Itaque ius Decimarũ est omnino spirituale, quia pendet ex titulo spirituali, ac proinde ad eas nullũ omnino habẽt ius pauperes: Sed neque ex dispositione Ecclesiæ carent dominio Clerici, quia Canones nusquam id definiunt, &, quæ ex illis in contrarium allata sunt, facilè diluuntur, vt paulò post patebit. Imo ex iure canonico probari potest Clericos habere dominium. Nam c. *vnico*, *de Clericis non residentibus* in 6. dicitur, quod, qui diuinis officijs non intersunt, nisi iusta ex causa excusentur, non acquirant dominium quotidianarum distributionum, neque faciant eas suas, sed ad restitutionem sic perceptarum obligentur. Supponit ergo Canon, alios qui intersunt, acquirere dominium.

17. Respondet Nauarr. & nonnulli Canonistæ acquirere dominium, quoad fidelem administrationem; sed hæc est violenta explicatio. Nam Canon non solùm dicit, eos acquirere dominium distributionum, sed etiam facere eas suas. Idem probatur ex Concil. Trident. *sess*. 23. *cap*. 3. *de Reformatione*, vbi statuitur, vt Episcopi qui vltra tres menses sine legitima causa absunt à suis Ecclesijs, non faciant fructus suos, pro rata temporis absentiæ, sed teneantur fabricæ, vel pauperibus erogare. Similiter *sess*. 24. *cap*. 12. *de Reformatione* statuitur, vt prouisi de beneficijs, vt curam animarum habentibus, aut canonicatibus, vel dignitatibus, fidei professionem faciant intra duos menses à die adeptæ possessionis, alioquin, vt non faciant fructus suos. Item in eodem c. statuitur vt obtinentibus in cathedralibus, aut collegiatis Ecclesiis dignitates, Canonicatus, Præbendas, aut portiones, non liceat abesse ab iisdem Ecclesijs vltra tres menses quolibet anno, alioqui primo anno priuetur vnusquisque dimidia parte fructuum, quos ratione etiam præbendæ, ac residentiæ fecit suos. Quod si iterum eadem fuerit vsus negligentia, priuetur omnibus fructibus, quos eodem anno lucratus fuerit. Ex his omnibus patet Clericos esse dominos suorum fructuum, quia vt loquitur Concil. Trid. *lucrantur illos & faciunt illos suos*.

18. Probatur *secundò*, hæc sententia, quia ministri Ecclesiæ non debent esse peioris conditionis, quàm ministri Regum, ac Principum. At hi fiunt veri Domini suorum stipendiorum: ergo illi. *Tertiò*, quia Ecclesia nõ rescindit pacta, vel donationes, quibus Clerici fructus redundantes alienant. At si non essent Domini, donationes eorum essent rescindendæ, tanquam inualidæ.

inualidæ. Imo esset magna negligentia in Ecclesia quod non ageret pro pauperibus, si ad eos ex iustitia pertinerent superflua ex bonis Clericorum. *Quartò* quia ex contraria sententia sequerentur duo absurda in praxi. *Primum* quod pauperes possent clam surripere Clericis, qui non dant superflua. *Secundum* quod deberet illis in iudicio concedi actio contra eosdem Clericos.

19. Secunda pars conclusionis, quod scilicet Clerici peccent mortaliter contra charitatem, si expendant superflua in vsus profanos, vel ad ditandos suos amicos, est communis sententia. Et probatur *primò* ex canonibus supra allatis pro Nauarr. Nam etsi ex iis non rectè probetur, Clericos ex iustitia obligari ad erogandum superflua in pauperes, tamen sufficienter probatur, eos, vt minimum ex charitate adhoc obligari ac proinde si non faciant, peccare contra charitatem. *Secundò*, quia est expressum Ecclesiæ præceptũ in Concil. Trid. *sess.* 25. *cap.* 1. *de reform.* quo Episcopis & aliis Ecclesiasticis interdicitur, ne ex reditibus Ecclesiæ consanguineos, aut familiares suos augere studeant. Idem patet ex Canonibus Apost. qui ibidem pro hac recitantur, & D. Paul. 1. *Tim.* 3. *v.* 2. *& ad Tit.* 1. *v.* 8. vult Episcopos esse hospitales. Imò Concil. Trid. *sess.* 23. *cap.* 1. *de Reform.* dicit præcepto diuino mandatum esse Episcopis, vt gerant curam pauperum, & aliarum personarum miserabilium.

20. Ad *primum* argumentum pro Nauarr. allatum Resp. Bona clericorum donata esse Deo, id est, donata esse ministris Ecclesiæ, ad honorem, & cultum Dei. Itaque ex eo, quòd donata sint Deo, nõ sequitur Clericos non habere dominium illorum, alioqui neque illius partis, quæ illis necessaria est ad sustẽtationem, haberent dominium, quia etiam illa pars donata est Deo, à fidelibus iuxta sensum prædictum. Ad *secundum* Respondeo. Bona Ecclesiastica peculiariter pertinere ad pauperes, non quòd pauperes habeant eorum dominiũ, sed quia Ecclesiastici obstricti sunt strictissimo præcepto ad impertiendum pauperibus, non tamen ex iustitia, sed charitate. Ad *tertiũ*. Resp. Quamuis Ecclesiastici prohibeantur liberè testari de bonis Ecclesiæ, id tamen non obstare eorum dominio. Nam sicut iure ciuili sunt quædam bona vinculata, quæ ob certam causam à legitimis dominis non possunt alienari, ita iure canonico prohiberi potuit, vt Clericis non liceat sua bona testando alienare. Hoc autẽ ideo fit, tum ne nimium sint auari in colligendis pecuniis, quas testamẽto relinquant suis propinquis, tum etiã, vt in vita sint liberaliores erga pauperes. Addo tamen eos posse testari in quibusdã casibus. Primò si in aliquo loco sit talis consuetudo, vt habet Antonius. 3. *p. tit.* 10. *cap.* 3. & Couarr. in c. *Cum in officiis de testam.* Secũdò, iure communi possunt testari ad pias causas. Tertiò, ad remunerandum honestè officium famulorum, vel consanguineorum. Ad *quartum* Respondeo. Ecclesiasticos vocari dispensatores, & non dominos, habito respectu ad illud tempus, quo bona nondum erant diuisa: tunc enim nullius erãt propria in particulari, sed totius communitatis. Ad *quintum* Respõdeo. Ecclesiasticos, qui nihil dant pauperibus, per quãdam exaggerationẽ vocari raptores: & interfectores, quia scilicet strictissimo præcepto obligãtur dare pauperibus. Vnde, si non dant, sunt quodãmodo causa sua ex parte, cur pauperes fame moriãtur. Quod autem hęc obligatio nõ sit iustitiæ, sed tantùm charitatis ex eo patet, quia SS. PP. eodem loquendi modo inuehuntur etiam in Laicos auaros, quos tamen constat non teneri ex iustitia ad dandas eleemosynas, nisi in extrema pauperum necessitate. Ad *Sextum*. Respondeo. Non satis constare quid factum sit de quarta illa parte pauperum. Nam præter eos, qui putãt ex ea cõstituta hospitalia vel erecta beneficia pręstimonialia de quibus supra dixi, sũt, qui putãt deuenisse ad Episcopos; non verò ad clerum, vel fabricam. Sed quicquid sit, etsi deuenerit partim ad Episcopum, partim ad clerum, & fabricam, adhuc tamen non tenentur clerici dare ex iustitia pauperibus. Ratio est, quia ante diuisionem bonorum Ecclesiasticorum vnaquæque Ecclesia, vel communitas habebat verum dominium suorum redituum, & Episcopus erat dispensator: sicut ergo pontifex potuit facere diuisionẽ, vel quadripartitam, vel tripartitam, pro suo arbitrio: ita potuit eam reuocare, vel mutare pro arbitrio, cum ergo in his locis sit tantùm tripartita diuisio, quã Pontifex tot annis approbauit, saltem tacitè consentiendo, nihil ex illa diuisione debetur pauperibus ex iustitia, sed totũ ex præcepto Ecclesiæ, & charitatis. Ad *septimum* Respondeo. In illa donatione fidelium duo spectari posse ex parte donantiũ. *Primò* intentionem & finem quem habuerunt sibi propositum. *Secundò* modum, & conditionem, sub qua facta est donatio. Primarius illorum finis fuit, tum vt augerent splendorem, & cultum Ecclesiasticum, tum vt haberẽt suffragia, & orationes Ecclesiæ. Secundarius fortè fuit, vt alerẽtur pauperes ex superfluis, sed nec primarius, nec secundarius finis inducit obligationem iustitiæ. Quamuis autem cõditio sub qua donatio fit, inducat huiusmodi obligationem, tamen nullo modo probari potest, donationem fuisse factam cum hac cõditione, vt ex superfluis alerẽtur pauperes. Et sanè si ita facta esset, Clerici auari nullum haberẽt planè dominium bonorum Ecclesiasticorum, ne quidem partis ad sustentationem necessariæ. Ratio est, quia quãdo tota donatio est cõditionata, nullum habet planè effectum deficiente conditione. Hoc autem ne aduersarij quidem concederent.

QVÆSTIO VII.

An Pontifex habeat dominium temporale totius orbis?

1. Affirmant Aug. Triumphus in summa *de potestate Ecclesiæ*, *quæst.* 1. *a.* 1. Aluarus Pelagius *lib.* 1. *de planctu Ecclesiæ*, *cap.* 13. Hostien. in c. *Quod super his*; de voto & voti redemptione. Panormitanus in c. *Nouit. de iudiciis.* Syluester verbo *Papa*, & alij non pauci ex Iurisconsultis. Loquuntur autem de dominio temporali, tam iurisdictionis, quàm proprietatis, asserentes vtrumque diuino iure competere Pontifici. Fundamentum est, quia Christus habuit supremum dominium totius orbis, non tantùm spirituale, sed etiam temporale, iuxta illud Matth. 28. v. 18. *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra.* At Christus vtramque potestatẽ dedit Petro, quando porrexit illi claues, vt fatetur Nicolaus Papa in Epist. ad Michaëlem his verbis. *Christus B. Petro vitæ æternæ clauigero, terreni scilicet, & cælestis imperij iura commisit.* Huic etiam spectat quod Christus concesserat Petro duos gladios, *Luc.* 22. 38. Cum enim discipuli dicerent. *Ecce duo gladij hic*, non dixit Christus, Nimis est; sed *satis est.* Vnde D. Bernard *lib.* 4. *de consid.* & Bonifac. VIII. in Extrauag. *Vnam sanctam*, de Maioritate & obedientia, ex hoc loco deducunt Pontificem duos gladios habere ex Christi institutione.

2. Prima Conclusio. Christus homo non fuit Rex temporalis, nec habuit dominiũ, aut Iurisdictionem temporalem in hoc mundo. Ratio est, quia regnum temporale potest acquiri quatuor modis, aut titulis. *Primò*, Hæreditate. *Secundò.* Electione populi. *Tertiò.* Iure belli. *Quartò.* Speciali donatione superioris. At Christus nullo horum modorũ acquisiuit. Nõ primò, quia tametsi natus fuerit ex regia familia Dauidis, tamen regnum ablatum fuit ex illa familia,

antequam Christus nasceretur, vt patet Ieremiæ 22. versu 30. Nec secundò, quia noluit acceptare electionem suam in Regem. *Ioannis 6. v. 15. Cum cognouisset, quia venturi essent, vt facerent eum Regem, fugit iterum in montem solus.* Nec tertiò quia nunquam gessit bellum cum Principibus terrenis ad inuadendum regnum. Nec quartò quia pater dedit illi regnum spirituale, non temporale, *Luc. cap. 1. v. 32. Dabit illi Dominus Deus sedem Dauid patris eius, & regnabit in domo Iacob in æternum.* Et Matt. c. 21. v. 18. *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Et Psalmo 2. v. 6. *Ego autem constitutus sum Rex ab eo.* Hæc, & similia loca debent intelligi de regno spirituali, vt ipsemet Christus explicat Ioan. 18. v. 36. cum ait: *Regnum meum non est de hoc mundo.* Porro regnum illud spirituale acquisiuerat iure belli, quia scilicet vicit Diabolum, qui regnabat in cordibus hominum, per vitia, & peccata; & in iisdem cœpit ipse regnare per fidem & charitatem. Vnde Ioan. cap. 12. v. 32. dicit, *Nunc Princeps huius mundi eiicietur foras.* Confirmatur conclusio. *Primò.* Quia potestas temporalis non erat CHRISTO vtilis ad suum finem consequendum: venerat enim ad redimendum genus humanum, & ad persuadendum hominibus contemptum rerum terrenarum. Ad hoc autem nihil prodest iurisdictio temporalis, præsertim in eo qui intus operatur in corde, & non per externam vim, & coactionem. Confirmatur *Secundò*, quia Christus nunquam exercuit potestatem temporalem. Nam (vt ipse de se fatetur) venerat ministrare, & non ministrari.

3. Dices. Exercuit illam, eiiciendo è templo ementes & vendentes. Resp. Hoc non est signum potestatis Regiæ. Nam Sacerdotes possunt aliquem eiicere è templo, etiam ipsum Regem, vt patet 2. Paralip. 26. 20. vbi Ozias Rex à Sacerdotibus vi eiicitur è templo. Et Prophetæ solent aliquando diuino quodam zelo incitari ad simile aliquid perpetrandum, quo pacto Elias occidit Prophetas Baal. Simili zelo vsus est Christus. Vnde dicebant Iudæi, *quod signum ostendis nobis, quia hæc facis*, id est, vnde sciemus te Prophetam, & missum à Deo cum tali potestate.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Pontifex, quatenus Christi vicarius est, directè non habet vllum dominium temporale iure diuino; quamuis habeat indirectè. Prima pars sequitur ex dictis, quia iure diuino non habet nisi vicariam potestatem Christi. At Christus non fuit Dominus tẽporalis, ergo nec Pontifex. Secunda pars probatur, quia in Ecclesia Christiana potestas temporalis subiecta & subordinata est potestati spirituali: ergo Princeps spiritualis potest imperare Principi temporali & disponere de rebus temporalibus, in ordine ad bonum spirituale. Antecedens patet *primò*, quia finis potestatis temporalis subordinatur fini spirituali. Nam pax & tranquillitas Reip. ciuilis non est absolutè finis vltimus, sed ordinatur ad pacem & tranquillitatem æternam. *Secundò*, Quia Ecclesia Christi est vna tantùm: ergo Princeps spiritualis, & temporalis, constituunt vnam Rempublicam Christianam: ergo sunt mẽbra vnius corporis: ergo inter se connexa, & dependentia vnum ab alio. Sed spiritualia membra non dependent à temporalibus: ergo hæc ab illis. Confirmatur exemplis, quia tam in veteri, quàm nouo testamento sæpè contigit, vt Pontifices & Episcopi imperarent, punirent, aut deponerẽt Reges, & Imperatores. Nam Ozias Rex à Sacerdotibus eiectus fuit è templo. 2. *Paralip.* 26. 20. Item Athalia Regina ob tyrannidẽ iussa est interfici authoritate Pontificis 2. *Paral.* 23. 14. & 4. *Reg.* 11. 9. Item S. Ambros. excommunicauit Theodosium Imperatorem, propter cædem Thessalonicæ factam. Possunt ex historiis peti plura exempla Pontificum, vt Gregor. II. Zachariæ, Leon. III. Gregor. V. & VII. Innoc. III. Clem. V. qui Reges & Imperatores deposuerunt, aut alio modo de rebus temporalibus disposuerunt, in commodum spirituale subditorum.

5. Dices *primò* Pontifex videtur habere hanc potestatem directè: hoc enim significant duo gladij, vt interpretatur Bernard. & Bonif. supra citati, quibus fauet Nicol. Papa in Epist. ad Michaëlem. Respond. Christus (Luc. 22.) non agit de gladio temporali, & spirituali, sed de gladiis propriè dictis: voluit enim monere discipulos tantum fore eorum metum, & trepidationem, quanta solet esse in iis, qui tunicam vendunt, vt emant gladium, ad se defendendum. Atque hic sensus literalis est; quem Bernardus, & Bonif. mysticè interpretati sunt de potestate spirituali, quam habet Pontifex directè, & de temporali quam habet indirectè. Porro verba quæ ex Nicolao allata sunt, citantur quidem à Gratiano d. 22. c. *Omnis*, sed non habentur in Epist. Nicol. Papæ; si tamen sunt Nicolai verba, debent hoc modo intelligi, quod Christus commiserit Petro iura imperij cœlestis, & terreni, i. potestatem soluendi in cœlis, & in terris, iuxta illud Matth. 16. v. 19. *Quodcunque solueris super terram, erit solutum & in cœlis.*

6. Dices *secundò*. Omnes lites, & contentiones, tam spirituales, quàm temporales, pertinent ad iudicium Pontificis, vt expressè habetur, c. *Quicunque litem*, &c. *quæcunque contentiones* 11. *quæst.* 1. ergo Pontifex habet potestatem spiritualem, & temporalem. Resp. Prior canon est Theodos. Imp. qui ex pietate, non autem ex debito, detulit hoc Pontifici, & aliis Episcopis, vt possent iudicare causas ciuiles, quæ ad ipsos deferrentur. Posterior canon est incertæ authoritatis, & ideo notatur per vocem Palea. Posset tamen exponi hoc modo, vt contentiones ciuiles, quæ nequeunt terminari per sæculares iudices, deuoluantur ad iudicium Ecclesiæ per viam correctionis fraternæ, vt docet Innoc. III. c. *Nouit, de iudiciis.* Quando enim vel Iudex sæcularis non vult administrare iustitiam, vel altera pars non vult obedire, recurrendum est ad iudicem Ecclesiasticum qui moneat eos sui officij, &, si contumaces sint, adhibeat excommunicationem.

7. Dices *tertiò*. Vacante Imperio per mortem Imperatoris Pontifex administrat, & vtitur Imperiali potestate, donec nouus Imperator fuerit electus, vt habet Innoc. III. c. *Licet*, de foro competenti, & ex Conc. Viennen. Clement. *Pastoralis*, de sententia & re iudicata: ergo signum est Imperatoriam potestatem à Pontifice tanquam summo temporali Principe dimanare. Resp. Pontifex vacante Imperio non succedit Imperatori in omnibus, sed solùm in authoritate iudicandi, & terminandi eas causas, quæ à solo Imperatore iudicari solent, & non patiuntur facilè moram. Ratio huius non est, quod Pontifex sit summus Princeps temporalis, sed quia causæ omnes, quæ non possunt definiri per temporales Iudices, deuoluantur ad iudicem spiritualem, vt ex Innoc. diximus.

QVÆSTIO VIII.

An Pontifex iure humano habeat dominium temporale?

1. NEgant Hæretici, præsertim, Caluinus, Brentzius, Petrus Martyr, & Magdeburg. qui tria asserunt, *Primò* Pontificem iure diuino nullam habere temporalem potestatem. *Secundò* Nec

posse vllo modo imperare Principibus sæcularibus, neque regnis; & principatu eos priuare, etsi illi priuari alioqui mereantur. *Tertiò*. Non licuisse Pontifici, aut aliis Episcopis accipere temporale dominium, quod nunc habet in quasdam vrbes & prouincias, siue dono, siue vsurpatione. Ratio est, quia ius diuinum prohibet, vt vni homini simul committatur gladius spiritualis, & temporalis. Hinc inferunt Magdeburg. manifestam esse notam Antichristi, quòd Pontifex habeat duos gladios, vndecunque illos acceperit. In *primo* puncto non dissentimus, vt ex dictis patet. Secundum falsum est, vt probaui in concl. 2. præced. quæst. De tertio hîc agitur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Non repugnat iuri diuino Pontificem simul esse Principem temporalem, & spiritualem. Probatur *Primò*, quia nusquam id prohibetur lege diuina. Imo habemus contraria exempla. Nam in lege naturæ Melchisedech fuit Rex, & Pontifex. *Genes*. 14. 18. & *Hebræ*. 7. 3. Item in lege scripta Moses, Heli, Machabæi, præter iurisdictionem spiritualem, & sacerdotium, habuere temporalem. Deniq; in lege Euangelica commendantur Reges & Imperat. qui Pontifici Romano, & aliis Episcopis donarunt principatus temporales, vt Constantinus, Carolus M. Ludouic. Pius. Cõtra verò reprehendũtur illi, qui eiusmodi principatus auferre conati sunt, vt Haistulfus Rex Longob. Henr. IV. & V. Otto IV. Frideric. I. & II. De quibus vide Baron. in Annalibus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Pontifex de facto habet dominium temporale, idque iustè, licitè, & vtiliter. Quod de facto habeat, concedunt Aduersarii. Quod iustè, & licitè habeat, facile probatur. Quia ex liberali donatione Principum habet, vt patet ex authenticis instrumentis, quæ Romæ extant. Denique quòd vtiliter habeat, ex eo patet, quia Pontifex, & Episcopi habentes dominia temporalia, possunt vi & armis defendere religionem Christianam, quando Principes sæculares, aut Hæretici sunt, aut timidi, aut negligentes, aut certè non satis potentes viribus.

4. Obiicitur *Primò*, illud Matth. 20. vers. 25. *Principes gentium dominantur eorum, non ita erit inter vos*. Hinc colligit Caluin. 4. *Instit*. 11. officium pastoris debere separari ab officio Regis & Principis. Respondeo: Christus illis verbis instruit Apostolos tanquam pastores gentium, vt non præsint subditis more Dominorum, sed more patrum. Quod clarius explicat S. Petrus 1. Epist. cap. 5. vers. 2. *Pascite, qui in vobis est, gregẽ Dei, non coactè, sed spontaneè, neque vt dominantes in cleris, sed forma facti gregis ex animo*.

5. Obiicitur *Secundò*, Luc. 12. v. 14. *Homo quis me constituit iudicem, aut diuisorem super vos?* Hic reiicit Christus officium iudicandi temporaliter, tanquam non consentaneum officio prædicandi, sicut etiam Apostoli. Act. 6. v. 2. dixerunt. *Non est æquum nos relinquere verbum Dei, & ministrare mensis*. Respondeo. In vtroque loco monentur Pontifices & Principes, ne minutioribus officiis ita occupentur, vt omittere cogantur maiora. Hoc modo Iethro cùm vidisset Mosen tòto die sedere ad iudicandum, prudenter eum admonuit, non quidem, vt deponeret principatum sæcularem, & seruaret solum Ecclesiasticum, sed vt constitueret minores Iudices, qui illum in causis leuioribus adiuuarent, & ipse circa grauiora occuparetur.

6. Obiicitur *Tertiò*. 2. Timoth. 2. v. 4. *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus*. Resp. Apostolus non prohibet regimen sæculare, sed vanam sollicitudinem circa vitam corporalem: & vt bene monuit Chrysost. dicuntur hæc à Paulo non tantùm Episcopis sed aliis etiam hominibus.

7. Obiicitur *Quartò*, Authoritas D. Bernardi & Nicol. Papæ. Verba Bernar. l. de consid. ad Pontificem Eugenium sunt hæc: *Forma apostolica hæc est: Interdicitur Dominatio, indicitur ministratio*. Et Nicol. Papa in Epist. ad Michaëlem dicit, fuisse quidem ante aduentum Christi eosdem Reges, & Pontifices, sed Christum ista officia separasse. Resp. Bern. loquitur de eo, quod habet Pontifex iure diuino, & Apostolico: non autem de eo, quod habet iure humano, vt ipsemet se explicat. Nicol. verò hoc solùm vult dicere non conuenire, vt idem sit Pontifex totius orbis, & simul imperator totius orbis, non quod repugnet, sed quia non expedit, ad humilitatem conseruandam.

CAPVT IV.

De obiecto Dominij.

HIc examinandum est, quæ res cadant sub Dominium hominis. Sunt autem quædam corporales, aliæ spirituales. Item quædam internæ, quædam externæ. De quibus sigillatim.

QVÆSTIO I.

An homo sit Dominus vitæ suæ, & membrorum?

1. NEgant D. Thom. *quæst*. 95. *art*. 5. *ad* 3. Caiet. *quæst*. 150. *a*. 2. *&* *quæst*. 154. *art*. 6. Dom. Soto. *lib*. 4. *de iustitia*. *quæst*. 2. *art*. 3. Franc. Victoria, *in relectione de homicidio*, *num*. 25. & alij communiter. Ratiò est, quia homo non potest pro arbitrio disponere de vita & membris. Nunquam enim potest iustè se occidere, vt docet D. Thom. *quæst*. 64. ex D. August. 1. *Ciuit*. 19. Confirmatur, quia si quis velit seipsum interficere, potest ab alio impediri: si autem velit suam domum combureræ, vel pecuniam abiicere, nemo potest illum prohibere.

2. Contrarium docet Mart. Ledesma *in* 4. *q*. 18. *art*. 1. dub. 5. Ratio est, quia homo habet ius perpetuò possidendi, vtendi, & fruendi vita sua; & membris pro arbitrio, in quo consistit ratio Dominij. Vnde etiam D. Thom. *quæst*. 64. *art*. 5. dicit vitam esse quoddam donum diuinitus homini tributum, & eius potestati subiectum. Confirmatur ex effectibus. *Primò*, potest homo alteri vendere, vel donare ius vtendi suo corpore & membris, quoad has vel illas actiones. *Secundò*, quià qui mutilat, vel occidit alterum, aut impedit vi ne suas actiones exerceat, facit illi iniuriam: ergo priuat illum suo iure: ergo alter habet ius vitæ & membrorum. *Tertiò*. Potest quis exponere suam vitam euidenti periculo, & si necessitas vitæ postulet, potest sibi membrum abscindere: ergo potest disponere de vita, & membris: ergo habet eorum dominium.

3. Dices *primò*. Non potest se iustè occidere. Contrà, quia hoc non est sufficiens signum, quod non sit dominus. *Primò*. Nam satis est ad dominium posse liberè disponere de re ad omnem vsum lege non prohibitum, vt patet in bonis vinculatis. *Secundò*, quia satis est, vt vsus non sit iniustus, quamuis alioqui sit illicitus. Si quis autem se occidat, licet peccet contra charitatem, non tamen contra iustitiam.

4. Dices *secundò*, peccat contra iustitiam respectu Reip. vt docet Aristoteles 5. *Ethi*. 10. & D. Thom. *qu*. 52. *a*. 3. *ad* 2. Contra, quia hoc non obstat. Nam si aliqua est hîc iniuria contra Remp. illa est contra iustitiam legalem: non autem commutatiuam. At legalis iustitia non obstat proprio dominio.

5. Prima Conclusio. Homo non est simpliciter dominus vitæ suæ, neque membrorum eorum, ex quibus vita pendet, loquendo de dominio directo, seu proprietatis. Ratio est, quia non habet directum ius, seu potestatem in substantiam ipsius vitæ. Nunquam enim potest se occidere, non quidem per accidens ratione prohibitionis, sicut fit in bonis vinculatis, sed per se ex defectu iuris, & potestatis, cuius signum est, quia in aliis rebus, quarum homo simpliciter est dominus, licet aliquando vsus earum sit prohibitus, semper tamen occurrit aliquis casus, in quo sit licitus. Potest enim homo perdere omnes suas facultates etiam vinculatas, propter maius bonum commune: seipsum verò occidere nulla de causa potest. Confirmatur *primò*, quia dominium semper supponit eum, qui debet esse dominus. Fundatur enim in libero eius arbitrio, vt supra dictum est, sed vita non supponit hominem, qui futurus sit dominus, neque pendet ex libero eius arbitrio. *Secundò*, quia dominium requirit quandam habitudinem superioris: ergo neque homo, neque Angelus, neque ipse Deus potest esse dominus propriæ vitæ, quia nemo illorum superior est respectu propriæ vitæ.

6. Secunda Conclusio. Nec respub. habet dominium vitæ suorum subditorum, sed solus Deus. Prima pars probatur, quia resp. non potest pro suo arbitrio disponere de vita hominis, nec vlla de causa innocentem occidere. Quod autem possit occidere nocentes, hoc facit tanquam minister; & instrumentum Dei, cuius loco gladium portat. *Rom.* 13. *v.* 4. Secunda pars patet ex illo *Deut.* 32. *v.* 39. *Ego occidam & ego viuere faciam.* Et Sap. 16. v. 39. *Tu enim es domine, qui vitæ & mortis habes potestatem.* Ratio est, quia Deus titulo creationis Dominus est omnium creaturarum.

7. Tertia Conclusio. Licet homo non habeat dominium directum suæ vitæ, habet tamen dominium vtile, ac proinde licet non sit proprietarius, est tamen vsufructuarius. Hoc probant rationes Mart. Ledesmæ. Et confirmatur, quia est Dominus omnium suarum actionum & iurium, quæ possunt fundari in libertate arbitrij. Hac ratione vnus homo cadit in dominium alterius, vt post dicam.

QVÆSTIO II.

An homo sit Dominus suæ famæ & honoris?

1. Negant Caiet. *q.* 37. *art.* 2. & in summa verbo, *Detractio.* Antoninus *par.* 2. *tit.* 2. *c.* 2. §. 3. Sylu. v. *Detractio*, Maior, *in* 4. *d.* 15. *q.* 16. Affirmant Adrian. *in* 4. *in materia de restitut. qu. penult.* Dom. Soto. *l.* 4. *de iustitia q.* 22. *a.* 3. Nauarr. *c. Inter verba num.* 106. & 332. Et alii recentiores. In vtramque partem citatur D. Thomas.

2. Nota. Duas quæstiones hic debere distingui, *Prima* est, quod ius habeat homo in suam famam. *Altera*, quando peccet se infamando, seu quando obligetur ad defendendam suam famam. De priori hic agitur. De posteriori infra in materia de detractione.

3. Prima Conclusio. Homo simpliciter est dominus suæ famæ. Probatur *Primò*, quia acquirit illam proprio labore & industria sicut diuitias: ergo eodem modo acquirit illius dominium. *Secundò*, Quia potest illam prodigere citra vllius iniuriam: nulla enim lex iustitiæ id prohibet. Imo aliquando est consilium, vt aliquis propter maius bonum priuet se sua fama quod est signum alicuius dominij.

4. Secunda Conclusio. Hoc dominium potest esse aliquando ligatum, & impeditum, vel ita aliis obligatum, vt non liceat vti propria fama in omnem vsum, ne inde nocumentum aliis afferatur. *Primò*, quia fama patris natura sua obligata est filiis. *Secundò*, fama vnius hominis sæpè coniuncta est cum fama consanguineorum. *Tertiò*, quia fama prælati est quasi ex iustitia obligata subditis. Vnde in his casibus non potest quis dispensare ita de fama sua, ac si esset omnino liber, quia tenetur consulere famæ aliorum. Id tamen non est contra rationem dominij, vt patet in simili de bonis vinculatis. Nam etiam paterfamilias, tametsi sit dominus suorum bonorum, tenetur tamen non dissipare illa cum damno familiæ: Sicut etiam principes non cũ damno Reip. Ratio, quia fieri potest, vt aliquis sit Dominus vnius rei, & tamen sit obligatus ad illam alteri conseruandam. Item fieri potest, vt quis habeat domum v. g. ita coniunctam cum domo alterius, vt non possit illam destruere, quin alterius destruatur, & tunc est impeditus saltem ex charitate ad talem vsum rei suæ, non per se, quasi non sit dominus, sed per accidens ratione alterius.

5. Tertia Conclusio. Non obstante dominio proprio, quod singuli ciues habent ad suam famam, respubl. habent etiam suum ius & dominium in alium eiusdem famæ. Probatur *Primò*, Quia ad omnia bona subditorum Respubl. habet tale Ius. *Secundò*. Quia potest vti fama subditorum in omnem vsum necessarium ad bonum communitatis. *Tertiò*. Quia ciuis seipsum infamando, facit aliquam iniuriam Reipubl. saltem contra iustitiam legalem, & potest esse tam magna infamia, vt committatur peccatum magnum, de quo aliàs.

6. Quæres *Primò*. An dominium famæ sit naturale? Respondeo. Affirmatiuè. Ratio est, quia sublato omni iure positiuo, ex solis principiis naturæ, habet homo Ius ad suam famam defendendam, & alii tenentur eodem iure naturali non lædere ipsius famam.

7. Quæres *Secundò*. An hoc dominium possit vendi, vel in alium transferri. Respondeo Duobus modis id fieri potest. *Primò*. Propria voluntate. Nam cum homo sit dominus suæ famæ, potest cedere suo iuri, vel illud in alium transferre, siue per liberalem, siue per onerosum contractum. *Secundò*, Communi voluntate, per legem vel iustam condemnationem, quia aliquis in pœnam sua fama priuatur, sicut alii bonis temporalibus.

QVÆSTIO III.

An homo sit dominus bonorum Spiritualium?

1. Negat Dom. Soto 4. *de iust. quæst.* 2. *a.* 1. Ratio est, quia solus Deus dat gratiam & gloriam. *Secundò*. Quia bona spiritualia non possunt acquiri per industriam humanam, vt definitum est in Concilio Mileuitano. Nam, vt ibidem dicitur, Deus efficit eiusmodi bona in nobis sine nobis. *Tertiò*. Quia homo sine peccato non potest gratiam, & alia bona spiritualia, exponere periculo.

2. Contrarium docet Melch. Canus *in Relect. de pænitentia. p.* 4. *ad* 2. & plerique recentiores. Ratio est, quia homo habet dominium omnium eorum, quæ in ipso sunt, præter propriam vitam, cum eorum facultas, & vsus sit in illius potestate, iuxta Ecclesiast. 15. *Deus fecit hominem rectum, & reliquit illum in manu consilij sui. Ante hominem vita & mors, malum & bonum.*

3. Prima Conclusio. Probabile est hominem aliquo modo esse dominum bonorum suorum spiritualium, quæ pertinent ad gratiam gratum facientem. Ratio est, quia aliquo modo acquiruntur per industriam humanam. Est enim necessaria in homine adulto cooperatio ad recipiendam gratiam sanctificantem. *Secundò*, quia qui peccando amittit gratiam

non peccat spiritualiter contra iustitiam, alioquin in qualibet transgressione mortali essent duo peccata, alterum contra iustitiam, alterum contra aliam virtutem, contra quam peccatur.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Homo non videtur esse dominus bonorum spiritualium, quæ pertinent ad gratiam gratis datam, cuiusmodi est donum prophetiæ, linguarum, miraculorum. Ratio est, quia in his recipiendis merè passiuè se habet: non enim acquirit ea per propriam industriam, sed à solo Deo sine vlla præuia dispositione conferuntur. *Secundò*, quia homo non potest iis liberè vti, quando vult, vt patet in Balaam.

5. Dices. Non requiritur ad dominium, vt aliquis per propriam industriam acquirat rem aliquam: potest enim etiam dominus esse eorum, quæ ex liberali donatione acquirit. Respondeo. Verum est; nihilominus tamen, quando quis in acquisitione alicuius rei merè passiuè se habet, & præterea non habet liberum eius vsum, prout vult, tum non censetur habere perfectum dominium.

QVÆSTIO IV.

An vnus homo possit habere dominium alterius?

1. EX dictis constat non posse haberi directum dominium vitæ & membrorum hominis alterius, quia hoc dominium est in solo Deo, vt qu. 1. dictum est. Est ergo quæstio de dominio vtili. Ratio dubii est, quia homo iure naturali est liber, & seruitus est contra Ius naturæ, vt habetur Institution. §. *seruitus*, de iure personarum, & L. *Libertas*. ff. *de statu hominum*: ergo dominium vnius hominis in alium est contra Ius naturæ: ergo nullo modo licitum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Iustè potuit in homines induci, vt vnus esset verè dominus, & alius verè seruus. Est de fide, quia scriptura expressè appobat hanc seruitutem. (*Exod.* 21. *v.* 5. *& Leu.* 25. *&* 45.) & Apostoli præcipiunt seruis, vt obediant suis Dominis, & obseruent iura seruitutis: (1. *Corinth.* 7. *v.* 21. *Ephes.* 6. *v.* 5. 1. *Timot.* 6. *v.* 1. 4. *&* 1. *Petr.* 2. *v.* 18. Nec dici potest, eos loqui de seruitute latè sumpta pro famulatu, quia loquuntur de ea seruitute, quæ tunc erat in vsu apud Romanos: nempe de seruitute mancipiorum. Hoc indicat Paulus 1. Timot. 6. v. 1. cum ait: *Quicunque sub iugo sunt serui*. Ratio conclusionis est, quia homo habet dominium vtile vitæ & menbrorum, vt patet ex 1. quæst. Ergo potest illud legitimè in alium transferre: ergo vnus potest cadere sub dominium alterius.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Vnus potest effici seruus alterius duobus modis. *Primò*, libera voluntate. *Secundò*, iusta necessitate. Non loquor de homine qui iam seruus est, cuius dominium transfertur in alium. Quia hæc translatio potest fieri iisdem modis, quibus fit translatio aliarum rerum, de quibus infrà; loquor ergo de prima acquisitione dominii in hominem, per quam fit seruus, quæ fieri potest vel libera voluntate eius, qui fit seruus, vel certè iusta necessitate, etiam sine illius consensu.

3. TERTIA CONCLVSIO. Prior modus diuiditur in alios duos modos. Nam potest aliquis propria voluntate transferre dominium sui ipsius in alium dupliciter. *Primò*, per liberalem donationem. *Secundò*, per venditionem, vel alium contractum æquiualentem. Et hic secũdus modus approbatur. *Ex.* 21. *v. & Leu.* 25. *&* 47. Et in iure ciuili, vt infrà citabimus, Primum modum non inuenio probatum in aliqua lege scripta, si tamen solam rationem naturalem attendamus non videtur improbabilis. Nam ex natura rei, quicquid homo potest licitè vendere, potest etiam donare, si ergo potest seipsum pretio vendere, cur non etiam donate,

5. Nota *Primò*, quod sicut ius humanum potest præscribere certum modum in contractibus humanis, sine quo inualidi sint, neque vim habeant transferendi dominium, vt infrà dicemus, ita etiam in proposito facere potest, & reipsa fecit. Adhibuit enim certas conditiones, quæ seruari debent in venditione hominis. *Prima* est, vt is qui se vendit aut ab alio permittit vendi, sit maior 20. annis, L. 1. ff. *quibus ad libertatem proclamare non licet*. *Secunda est*, vt qui se vendit, sit particeps pretij, L. *cit.* & l. *Non ideo*, C. *de liberali causa*. Et per hanc conditionem impeditus videtur iure ciuili modus efficiendi se seruum per liberalem donationem. Nam leges volunt, vt fiat per contractum onerosum, & ob id requirunt, vt qui venditur, participet pretium. *Tertia* est, vt emptor ignoret, eum qui venditur esse liberum, & putet esse seruum. Nam si cognoscat hominem esse liberum, & tamen emat non acquirit dominium secundùm iura, vt patet ex L. *liberis*, ff. *de liberali causa*. Et ratio est, quia iura volunt impedire talem contractum, eo quòd videatur esse contra debitam humanitatem. *Quartam* conditionem addit Glossa §. *Serui*, instit. *de iure personarum*, vt scilicet is qui venditur, sciat se eo tempore, quo venditur esse liberum. Quæ licet non sit expressa in iure, tamen colligitur ex illo, & ex ratione naturali. Quia alioquin non esset contractus voluntarius ex vtraque parte, quod tamen maximè necessarium est. Et ideo iura requirunt ætatem 25. annorum, vt possit reclamare, si iniustè vendatur. l. 4. ff. *quibus ad libertatem*.

6. Nota. *Secundò*, tres priores conditiones esse merè humanas & positiuas, ideoque solùm possunt obligare Imperium Romanum; & nunc non obligant, nisi vbi receptæ sunt. Alibi verò standum est iuri naturali & positiuo cuiusque regni, quod notandum est pro emptionibus & venditionibus Æthiopum.

7. QVARTA CONCLVSIO. Posterior modus diuiditur in tres alios modos: potest enim aliquis fieri seruus iusta necessitate tripliciter. *Primò*, in pœnam delicti, vel per leges humanas, vel per iustum bellum. *Secundò*, iure paterno. *Tertiò*, iure natiuitatis. Quod ad primum attinet, sicut leges humanæ possunt pœnam mortis statuere in delinquentes, ita & pœnam seruitutis, quæ mitior est, Vide in Decretal. C. *Ita quorundam*, *de Iud. & Sarac.* vbi, qui ad Saracenos deferunt arma contra Christianos, vel illis fauent, seruitutè mulctantur. Item dist. 32. c. *Eos qui*, &c. *Tum multa* 15. quæst. 8. vbi mulier contrahens matrimonium cum clerico, in sacris constituto, & filij ex talibus nati dicuntur posse affici seruitutis pœna, item in iure ciuili l. *si manu missus*, §. *de libertis & eorum liberis*. Vbi serui manumissi propter ingratitudinem erga Dominum seruitute puniuntur. De bello est eadem ratio. Nam si hostes possunt iustè occidi, possunt etiam seruitute affici. Hinc ex quadam æquitate introductum est iure gentium, vt iusto bello capti seruarentur in vita, & seruituti subiacerent. Quod ad secundum attinet, iure ciuili concessum est patri vt possit filium vendere: seruatis tamen his conditionibus. *Prima* est, vt hoc non fiat, nisi in magna patris necessitate. L. 2. C. *de patribus*, *qui filios distraxerunt*. *Secunda* est, vt venditio non sit absoluta, sed quasi sub pacto de retrouendendo: vult enim æquitas iuris vt qui à patre emit filium, quandocunque fuerit illi pretium redditum teneatur filio libertatem concedere, habetur L. *cit.* quæ etiam statuit, vt talis filius non subeat postea conditionem Liberti, sed retineat statum Ingenui. Quod ad tertium attinet cautum est iure ciuili, vt, qui nascitur ex matre serua, siue pater sit liber, siue non, iure natiuitatis fit seruus. quia par.

tus sequitur ventrem l. *Partum C. de rei vindicatione.* Instit. *de iure personarum.* §. *penultimo.*

8. Notat tamen D. Thom. *in 4. dist. 36. quæst. 1. art. 4.* extra Imperium Romanum vigere aliam consuetudinem, nempe vt filius sit seruus, siue pater, siue mater sit serua. Atque adeò vt filius sequatur deteriorem conditionem parentis. Quod etiam habetur 32. qu. 4. *C. Liberi.* Quamuis Glossa ibi exponat, filium sequi deteriorem, id est debiliorem, nempe matrem. Addunt Syluester, & Angelus v. *Seruitus*, in quibusdam locis introductum esse, vt natus ex serua, si pater sit liber, nascatur liber, & è contrario. Itaque totum hoc negotium pendet ex humano iure, quod seruandum est, quando non repugnat iuri diuino, aut naturali. Vlterius addo iure ciuili necessarium esse, vt mater sit serua toto tempore à conceptione vsque ad natiuitatem filij. Nam si vel in vno instanti illius temporis sit libera, nascitur filius liber, quia filius in eo instanti fit liber, & postea non redigitur in seruitutem, L. *Et seruorum.* ff. *de statu hominum*, & instit. *de ingenuis*, §. 1.

9. Ad argumentum initio positum. Respondeo hominem iure naturali esse liberum, quia scilicet iure naturæ non habet homo dominium in alterum hominem: omnes enim homines naturæ conditione sunt pares, cùm sint eiusdem naturæ, ex eodem parente, & ad eundem finem conditi. Quod autem obiicitur, seruitutē esse contra ius naturæ introductam, verum est si intelligatur de prima rerum constitutione, qua omnes homines iure naturæ erant liberi. Non tamen verum est, si spectentur circunstantiæ propter quas licitè potuit introduci, vt vnus seruiret alteri. Nam multa facta sunt circa homines post peccatum originale, & alia actualia; quæ repugnant primæ hominum creationi, & statui originalis iustitiæ: non tamen repugnant homini post lapsum & peccatum.

CAPVT V.

De prima Diuisione rerum & Acquisitione.

CONstat initio omnia fuisse communia iure naturæ, & postea secutam esse omnium rerum diuisionem, qua quisque certæ alicuius portionis dominium acquisiuerit. Est ergo quæstio, quomodo facta sit hæc diuisio, & quo iure, & consequenter quomodo acquisita sint dominia.

QVÆSTIO I.

Quomodo facta sit prima rerum diuisio?

1. COnclusio Vnica. Hæc diuisio facta est partim occupatione, partim sortitione. Nam posteri Adæ vt quisque aliquid primò occupabat, ita dominus efficiebatur. Post diluuium verò præsertim post confusionem linguarum, filij Noë sorte diuiserunt terram, & quisque suam partem accepit, Genes. *cap. 10. v. 11.* Postea, crescente genere humano, singulæ partes iterum diuisæ sunt, seruata proportione cuiusque familiæ.

2. Quæres. Quando prima diuisio facta sit. Resp. constat factam fuisse tempore Cain & Abel filiorum Adæ. Nam Cain, & Abel, habuerunt distincta peculia, vt patet Gen. 4. vbi legimus Cain ædificasse sibi ciuitatem, & Abel obtulisse de primogenitis gregis sui.

QVÆSTIO II.

An hæc diuisio fuerit vtilis & licita?

1. PRima Conclvsio. Fuit generi humano valde vtilis, & quodammodo necessaria. Nam si facta non esset sequerentur multa incommoda. Homines enim sunt propensi ad otium, & voluptatem. Itaque si essent omnia communia, nemo vellet pro alijs terram colere: & tamen quisque vellet delicatè viuere. Hinc orirentur rixæ, & dissensiones. Vnde infertur hanc diuisionem non futuram fuisse tam necessariam in statu innocentiæ: tunc enim neque terra fuisset tam sterilis, neque homines obnoxij tam prauis affectionibus.

2. Secvnda Conclvsio. Non solùm vtilis, sed etiam licita fuit hæc diuisio. *Primò*, quia Scriptura eam approbat: præcipit enim dare eleemosynas, mutuare, donare, debita soluere. Item prohibet furari, & aliena retinere: hæc autem omnia supponunt rerum diuisionem, & dominium. *Secundò*, probatur exemplo sanctorum hominum, qui habuerunt proprias facultates, vt Abraham, Isaac, & Iacob. *Tertiò*, quia quidam ab Ecclesia damnati sunt (dicti *Apostolici*) quod assererent dominia esse illicita, neque hominem saluari posse, nisi viueret instar Apostolorum, nudus ab omni diuitiarum proprietate, vt refert August. *in libr. de hæres.* 40. Similiter in Conc. Constantiensi sess. 8. damnatus est Wiclefus, quod docuerit, illicitum esse Ecclesiasticis habere possessiones. *Quartò*, quia nullo iure prohibita est eiusmodi diuisio.

3. Dices *primò*. Iure naturali videtur prohibita, quia iure naturali omnia sunt communia. Respondeo omnia sunt communia iure naturali non eo sensu, quasi Ius naturale præcipiat omnia esse communia & prohibeat rerum diuisionem, ac proprietatem sed in alio triplici sensu. *Primò*, quia ius naturale non constituit vllam diuisionem, & proprietatem, sed relinquit omnia communia, & indiuisa. *Secundò*, quia iure naturali, præcisè spectato, potuit vnusquisque accipere & occupare quicquid vellet, si ab alio non esset occupatum. *Tertiò*, quia contra Ius naturale esset, prohibere aliquem ab vsu rerum quarumcunque, ante factam diuisionem.

4. Dices *secundò*. Clemens docet per iniquitatem factum esse, vt quisque haberet propria, vt *patet ex c. Dilectissimus.* 12. quæst. 2. Respōdeo. Clemens hortatur fideles Hierosolymitanos ad possessionem rerum in communi quoad vsum, qualis erat tempore Apostolorum. Vtitur autem inter alias hac etiam ratione, quia ex prima rerum constitutione & in statu innocentiæ debebant esse omnia communia, sed per iniquitatem, id est, occasione sumpta ex iniquitate peccati originalis; introducta fuit rerum diuisio: non quod ipsa diuisio fuerit iniqua, sed quod ex occasione iniquitatis sit introducta, quo pacto etiam dicit pœnam, seu punitionem, non habuisse locum in statu innocentiæ, sed postea ex occasione peccati subsecutam esse.

QVÆSTIO III.

Quo iure facta sit hæc diuisio.

1. PRima Conclvsio. Non est facta iure naturali. Ratio, quia, vt dixi, iure naturali omnia sunt communia & indiuisa.

2. Dices. Illud fit iure naturali, quod fit dictante lumine naturali, sed prima rerum diuisio facta est dictante lumine naturali. Nam post lapsum Adæ dictabat ratio naturalis, vt fieret diuisio, ad euitanda incommoda, quæ secuta fuissent, si mansissent omnia communia. Respondeo. *Primò*, aliud est obligatio ad faciendam rerum diuisionem: aliud ipsa actualis diuisio. Hæc enim facta est ab hominibus, & non immediatè ab authore naturæ: obligatio verò ad eam faciendam non erat naturalis ante lapsum Adami: post lapsum verò potuit esse naturalis, vt iam dicam. Respond. *Secundò*, Lumen naturale potest aliquid dictare, vt fiat dupliciter. Primò, vt fiat tanquam medium necessarium moraliter ad finem ad quem quis

tenetur, & tunc est de iure naturali. Secundò vt fiat tanquam medium, non quidem necessarium, sed tamen vtile ad finem. Et tunc non est de iure naturali, vt fiat, sed est liberum, vt fiat, vel non fiat. Vnde sequitur, fuisse naturalem obligationem ad diuisionem faciendam, si illa diuisio fuerit medium moraliter necessarium ad euitanda maiora incommoda, & ad maiorem tranquillitatem: secus si non fuerit medium hoc modo necessarium. Nam si fuisset v. g. magna rerum omnium abundantia, & parua hominum multitudo, non fuisset tantopere necessaria diuisio, ac proinde nec obligatio naturalis ad illam faciendam.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Nec iure diuino facta est prima rerum diuisio, sed iure gentium. Nulla enim extat lex diuina de hac re: Ius autem gentium est consensus primorum hominum, qui fecerunt diuisionem. Hoc sensu intelligendus est Aug. *tr. 6. in Ioan.* & refertur in Deo. c. *Quod iure.* dist. 8. vbi sic ait: *Vnde quisque possidet, quod possidet?* Nonne iure humano? & infrà. Iure ergo humano dicitur; Hæc villa est mea.

4. Dices. Si iure gentium facta est diuisio: ergo faciunt contra Ius gentium, qui in communi viuunt. Respond. Non sequitur, quia Ius gentium explicat expedire diuisionem propter incommoda, quæ sequerentur si omnia essent communia. Vnde si in aliqua communitate possint euitari eiusmodi incommoda, per gratiam, & adiutorium Dei: iam vita communis non est contra, sed præter, vel super ius gentium, quod libenter admittimus.

5. TERTIA CONCLVSIO. Sicut diuisio rerum est de iure gentium: Ita de iure gentium est, vt, quæ adhuc nullius sunt, fiant primo occupantis, vt habetur Instit. *de rerum diuisione* §. *Feræ*: & in aliis ribus. Quædam tamen ita communia omnibus relicta sunt, vt ab aliquo tanquam propria occupari non permittantur, cuiusmodi sunt viæ publicæ, & similia, quæ vel in communes vsus omnium hominum, vel certè aliquorum de aliqua communitate deputata sunt.

6. QVARTA CONCLVSIO. Quamuis prima diuisio rerum sit de iure gentium, tamen progressu temporis multa statuta sunt partim iure diuino, partim iure ciuili, circa proprietates, & dominia rerum. De iure ciuili dicam postea in materia de translatione dominij. De iure diuino patet ex Scripturis, Nam Deus concessit Israëlitis terram promissionis. Iisdem dedit vasa Ægyptiorum: Sauli, & Dauidi dedit regnum Israël. Itaque hi omnes iure diuino facti sunt domini istarum rerum.

QVÆSTIO IV.

De acquisitione Dominij animalium per venationem.

1. PRIMA CONCLVSIO. Animalia natura mansueta & domestica, etiamsi potestatem domini longiùs euaserint, non licet capere, vt oues, boues, porcos, gallinas, anseres. Ratio est, quia etiamsi fugiant, adhuc tamen manent in dominio sui domini, vt habetur Instit. *de rerum diuisione* §. *Gallinarum*, Vnde vbicunque ea inuenta fuerint aberrantia, dominis suis restituenda sunt. Similiter si capta à lupo, vel vulpe, eximantur, quandiu aliquid de illis extat. Nec refert, quod periissent Domino.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Animalia fera, seu syluestria vsu mansueta, quæ consuetudinem habent, vt ex libera vagatione redeant ad potestatem Domini, non licet occupare; vt sunt cuniculi, cerui, quos domi nutrimus, columbæ, Instit. *de rerum diuisione* §. *Pauonum.* Vnde qui in suo columbario, appositis illecebris, aliorum columbas eò allicit, tenetur ad restitutionem. Secus res habet, si id sine fraude accidat, vt v. g. si quis commodiùs suas columbas, aut commodiorem stationem aptauerit.

3. TERTIA CONCLVSIO. Si hæc animalia amittant consuetudinem redeundi, licitum est ea occupare, & fiunt occupantis, vt expressè habetur loco citato. Ratio est, quia tunc videntur recepisse se in naturalem libertatem, & non esse amplius in potestate prioris domini. Vnde columbæ tuæ, si se aggregauerint columbis alterius, nec redierint tempore consueto bis ter-ve, fiunt alterius; debet tamen fieri sine fraude, vt dictum est. Vide Nauarr. *c. 17. num. 128.*

4. QVARTA CONCLVSIO. Animalia omnino fera & syluestria, si potestatem Domini euaserint, & in libertatem naturalem se receperint, vbicunque reperiuntur, licet persequi, & fiunt occupantis. Ratio est, quia iam nullius sunt.

5. Vbi nota, eum, qui ceperit animal ferum, vt leporem, columbam, accipitrem, tandiu censeri dominum, quandiu illud sua custodia coercet. Quod si eius custodiam euaserit, rursus fit primo occupantis, vt si ceruus ex sylua, vel prato concluso euaserit. Dicuntur autem huiusmodi animalia recuperasse libertatem naturalem, cum ita euaserint, vt difficulter comprehendi possint. Quod si facilè possent, non censerentur extra dominium. Hæc habentur Instit. *de rerum diuisione* §. *Feræ*, & *l. 3. 4. 5. ff. de acquirendo rerum dominio.* Vnde patet examen apum, cum sylvestris sit naturæ, si ita auolet, vt difficilis sit eius persecutio, posse à quolibet capi, etiam si ex arbore tua pendeat. Sicut enim auis non fit tua, quæ in tua arbore nidificat, ita nec examen apum, quod ex arbore tua pendet. Potest tamen alius, re adhuc integra, prohiberi, ne fundum tuum ingrediatur, vel arborem tuam conscendat, Instit. *de rerum diuisione.* Aduerte tamen in his omnibus habendam esse consuetudinis locorum, & prouinciarum rationem. Nam quæ hactenus dixi vera sunt communi iure Rom. quæ tamen per speciales leges in vnaquaque natione mutari possunt.

QVÆSTIO V.

An principes possint iustè prohibere venationem, piscationem, aucupium in loco publici iuris?

1. HAnc quæstionem fusè tractat Couarr. ad regulam, *Peccatum*, p. 2. §. 8.

2. PRIMA CONCLVSIO. Possunt Principes prohibere hanc venationem, seu captionem animalium in locis publici iuris, ex consensu populi, siue gratis, siue per aliquem contractum præstito. Ratio est, quia populus potest cedere suo iure.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Possunt etiã prohibere, si iudicetur necessarium ad onera Reipublicæ sustinenda, nempe vt confletur sufficiens vis pecuniæ, quæ officio, & administrationi Principis necessaria sit. Ratio est, quia potest Princeps propter eundem finem imponere noua tributa: ergo loco tributorum potest reseruare sibi ius, & vtilitatem venandi, aut piscandi. Hoc titulo solent Principes in Hispania seruare sibi ius piscandi thynnos, vt habet Couarr. *loc. cit. num. 10.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Principes etiam ad solam recreationem possunt sibi reseruare in quibusdam locis ius venandi, sine consensu populi. Ita Couarr. supra, & Dom. Soto 4. *de iustitia quæstio. 6. art. 4.* Ratio est, quia Princeps, cum laborat pro Republica, potest etiam aliqua loca communia suæ reseruare recreationi, præsertim, cum etiam hoc spectet ad Principis dignitatem. Dixi *in quibusdam locis*, quia non potest populum ab omnibus locis publicis excludere, & sibi totam venationem reseruare, nisi fortè

eam ob causam remittat aliquid de tributis sibi debitis, vel aliter compenset. Ratio est, quia nimis inhumanum, & propè tyrannicum est priuare totum populum omni recreatione, & vtilitate venationis, quæ iure naturali, & gentium est concessa: præsertim, cum fiat tantùm proprij commodi, & oblectationis gratia.

5. Nota *primò*. Posse principem personis de Repub. benè meritis attribuere ius venandi, vel piscandi in loco communi, exclusis cæteris, modò id fiat sine notabili incommodo communitatis. Sic videbimus quibusdam Monasteriis, & Nobilibus, varia priuilegia in hoc genere concessa.

6. Nota *secundò*. Etiam consuetudine legitimè præscripta posse huiusmodi ius acquiri tum Principi, tù aliis, vt docet Couarru. suprà Medina C. *de restitutione quæst.* 12. Caietan. *tit.* 1. *opusc. tractat.* 17. *cap. duodecimo.* Ratio est, quia consuetudo habet vim legis, & priuilegij, & sicut alia iura præscriptione acquiri possunt, ita etiam istud. Videndum tamen, ne huiusmodi consuetudo malo titulo, & tyrannicè sit vsurpata.

7. Nota *tertiò*. Principes, qui sibi tale ius reseruant, obligari ad cauenda damna, quæ feræ multiplicatæ, possent agris vicinorum inferre, & si quæ inferant, teneri ad restitutionem. Ita Caietan. & Couarr. suprà. Excipiuntur duo casus. *Primus*, si consensu Reipubl. & eorum qui possident agros vicinos, hoc ius habeant: quiuis enim potest cedere iure suo. *Secundus*, si in terra hostili, à se occupata, tale ius in aliquo saltu instituant, antequam agri vicini diuidantur: tunc enim agri illi transeunt cum hoc onere, seu seruitute, ad suos possessores.

8. Nota *Quartò*, Eum, qui iniustè prohibet alium à venatione, piscatione, aucupio, teneri ad restitutionem probabilis lucri, quod ille, deductis expensis, & laboribus, facturus erat, vt rectè notat. Couarr. *num.* 11. & Nauarr. *cap.* 7. *num.* 120. non tamen ad restitutionem animalium, quæ capta non sunt. Quia illa nôdum fuerunt in potestate eius, qui prohibitus est. Vnde etiam secundùm quosdam non tenetur Ecclesiæ compensare decimas, quas venatores de rebus ei in quibusdam locis soluere solent, (etiamsi Couar. contra sentiat) quia decimæ non debentur, nisi de rebus iam perceptis. Idem iudicium est de eo, qui impedimento fuit agricolæ in agricultura.

QVÆSTIO VI.

An aliquis possit venari in prædio, vel saltu alieno?

ABsolutè loquendò potest id facere, modò illa loca non sint ita conclusa, vt feræ non possint egredi; cauendum tamen, ne quid damni inferatur. Quisque tamen potest ius venandi in suis prædiis sibi reseruare, & aliis prohibere, ne ibi venentur. Inst. *de rerum diuisione.* §. *Feræ.* Hæc tamen prohibitio erit irrationabilis ac proinde parum curanda, si ipse dominus nolit ibi venari, & feræ multiplicatæ damnum inferant. Imo talis Dominus tenebitur tunc ad damnorum restitutionem, quia censetur illorum causa per prohibitionem, vt notat Couarr. *num.* 11.

QVÆSTIO VII.

Quomodo peccet qui contra iustam prohibitionem, venatur, piscatur, aucupatur?

1. VEnatio generatim prohibetur quatuor modis, vt notat Couarr. *Primò* ratione status personæ. Ita prohibetur clericis, & multò magis Monachis, præsertim ea venatio, quæ fit magno strepitu canum, & armorum: vt patet c. 1. *Extra. de clerico venatore*, quod sumptum est ex Conc. Aurelian. Quieta tamen venatio cum retibus, laqueis, paucisque canibus, modò rarò fiat, non est prohibita Ecclesiasticis, vt notat Medina C. *de restitution.* quæst. 12. & Sylu. v. *venatio*, siue fiat causa necessitatis, siue exercitij, siue moderatæ recreationis, vt notat Panorm. in c. *cit. Secundò*, prohibetur ratione temporis. Sic videri possit prohibita diebus festis, & ieiunij, ex c. *An putatis* d. 86. sed hoc intelligendum est, quando propter venationem omitteretur sacrum, vel violaretur ieiunium, alioqui absolutè non est prohibita, cum non sit opus seruile, vt notat Nauarr. *c. nu.* 11. Quamuis in magis festis, & quibusdam ieiunijs, sit valdè indecora, ob nimiam animi effusionem, & corporis agitationem. *Tertiò*, prohibetur ratione publicæ vtilitatis, ne videlicet soboles ferina extinguatur, & ita cibus desit Reipublicæ necessarius. Sic prohibetur interdum venatio illis mensibus, quibus feræ sunt grauidæ. Item quando sunt niues, quia tunc facilè capiuntur. Item prohibetur vsus certorum instrumentorum, vt bombardarum, & retium tenuium, quibus facilè magno numero concluduntur. *Quartò*, prohibetur ratione loci, vt si in aliquo loco à principe statuta sit immunitas, ne quis ibi venari possit, vel si locus sit alienus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando venatio, solùm est prohibita ratione status, vel temporis, ordinariè non est nisi peccatum veniale: modò scandalum absit, & periculum occisionis, vel mutilationis, & animal captum non est necessariò restituendum. Prima pars patet ex dictis; & est Medinæ, Sylu. & aliorum. Secunda probatur, quia conditio personæ, vel temporis, non facit illum actum iniustum, aut rem obnoxiam restitutioni.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Etsi venatio prohibita sit ratione publicæ vtilitatis, tamen non est peccatum magnum; nisi quando modus venandi censetur notabiliter perniciosus Reipub. & idcirco sub graui pœna est prohibitus; vel, quando reipsa notabile damnum bono publico infertur, vt si sobolem ferinam notabili ex parte extingueret. Animalia tamen capta non sunt in foro conscientiæ restituenda. Ita Couarr. §. 8. Ratio est, quia leges in hisce casibus non prohibent ipsam acquisitionem ferarum, sed vsum venationis. Vti autem venatione contra legis mandatum, non censetur notabilis iniuria, vel læsio Reipubl. cum iure gentium liceat occupare quæ nullius sunt. Vnde fit, vt venator non teneatur ad restitutionem ferarum captarum, etsi instrumentis prohibitis vsus fuerit quia feræ non sunt res Reip.

4. Nota tamen si quis aquas inficeret, vnde contingeret magnam vim piscium mori, vel alio modo graue damnum inferret, teneretur ad restitutionem Reipub. faciendam, quæ habebat ius piscandi, quatenus censetur illud ius grauiter læsisse, & spem lucri & oblectationis eripuisse; ipsa tamen animalia non tenetur restituere, sed solùm, quanti illa spes, vel ius piscandi æstimari poterat.

5. Dices. Ergo semper tenebitur ad aliquam restitutionem, etsi vnam tantùm vel alteram feram ceperit, quia scilicet iniustè priuauit Remp. suo iure piscandi & sic censetur læsisse. Respondeo. Non sequitur, quia illud ius piscandi non censetur notabiliter læsum, propter vnam aut alteram feram subtractam, quamuis enim duæ vel tres feræ sint magni momenti, ius tamen venandi respectu earum in magno saltu est parui momenti.

6. TERTIA CONCLVSIO. Qui venatur in alieno fundo, vel prædio, vel sylua, inuito Domino, non tenetur ad restitutionem eius quod cepit: peccat tamen pro ratione iniuriæ, & damni illati, siquod inferat, & tenetur ad eius compensationem. Ita

Couarr. Medina. Prima pars probatur, quia animal syluestre non erat domini illius fundi, sed nullius: ergo transit in dominium primò occupantis. Ratio est, quia animalia non sunt fructus agrorum, syluarum, & fluuiorum, sicut arbores quæ solo hærent, sed alia ex aliis procreantur. Vnde sequitur, etiam si ager, vel possessio, talis sit vt eius fructus in venatione consistant, & ipsa venatio sit alteri elocata, non tamen ideo animalia fiunt conductoris, vel vsum fructum habentis, quandiu naturali libertate fruuntur, sed conductor & vsufructuarius solùm habent ius venandi in tali fundo, quod ius censetur ad fructus agri, vel syluæ pertinere. Secunda pars probatur, quia is, qui venatur in aliena possessione; inuito Domino, facit illi iniuriam: Dominus enim ius habet, vt nemo ibi venetur se inuito. Instit. *de rerum diuisione. §. Feræ*, & *L. Item si fundi*, ff. *de vsufru*. Vnde si damnum aliquod inferat, tenetur ad restitutionem, vt si segetes proculcet, aut sepimenta dissipet. Item si Dominus illam feram venari volebat, & probabiliter erat capturus; tunc enim spectáda est æstimatio istius spei. Denique si ius venandi alteri statuerat vendere, aut locare, & tu crebra venatione effeceris, vt parui æstimetur. Quod si nullum damnum sit illatum, & Dominus ipse nolebat venari, aut ius alteri elocare, non tenetur venator ad illam restitutionem, etiamsi inuito Domino venatus sit, quia notabile damnum non irrogauit, & prohibitio illa parum erat rationi consentanea, cum Dominus ipse eo iure vti nollet. Nota eandem esse rationem extranei venantis in loco publico, atque ciuis venantis in loco prohibito alterius; vterque enim tenetur resarcire damnum, si quod illatum est, non ipsas feras.

7. QVARTA CONCLVSIO. Qui venatur in loco publico, venationi Principum, vel aliarum personarum iustè assignato, peccat venialiter: &, si notabile damnum infert, mortaliter, teneturque ad compensationem damni; non autem ad restitutionem animalis capti. Hæc vltima pars patet ex dictis. Prima probatur; quia lex illa prohibens in tali loco venationē, etiamsi pœnam appositam habet; communi tamen hominum iudicio non censetur inducere grauem obligationem, quamuis ipsi Domini ibi venari soleant. Nam feræ sunt nullius, & syluæ sunt communes, & aliunde non est notabilis læsio. Vnde rationi consonum est, vt reseruatio illa iuris venandi, facta per Principem, non adeo strictè accipiatur.

8. Dices. Si est peccatum veniale, ergo ratione grauitatis materiæ potest esse mortale. Resp. Ipsa materia, secluso damno, ex suo genere est parua, & ita non constituit peccatum mortale, si damnum absit. Secunda pars probatur, quia ratione damni potest censeri peccatum mortale, vt si animalia essent magni pretij, & multa; ita vt Principes non possent tam multa capere, ac aliàs solent. Item si feræ sunt redditæ fugaces, vt difficillimè postea capiantur. Denique si alia ratione damnum sit notabile: potest tamen venator excusari à restitutione, vt notat Medina, quia Principes non solent talem restitutionem curare, sed sufficit iis, vt deprehensi pœnam luant. Hæc autem pœna non debet esse corporalis, vt mutilatio, vel flagellatio, quod rectè notauit Syluest. Nauarr. & alij communiter, sed pecuniaria, quia non censetur graue crimen, etiamsi graue damnum intulerit. Vnde si sit statuta pœna corporalis, non est mandanda executioni nisi quis valde sæpè esset deprehensus, & minoribus pœnis non emendatus: tunc enim posset adhiberi v.g. flagellatio.

9. Quæres *Primò*. Quid dicendum sit de eo qui caperet feras extra locum prohibitum egressas. Resp. Si feræ sponte egrediantur: tunc is, qui eas capit, dicitur capit, & ad nihil tenetur. Si quis autem arte magica, vel praua machinatione feras eliceret, & ita extra syluam caperet, non quidem faceret contra iustitiam: ac proinde non tenetur ad feras restituendas, sed tamen grauiter peccaret, propter modum quo vtitur, & posset puniri eo modo, quo is qui intra syluam prohibitam venatur.

10. Quæres *Secundò*. An feræ quæ naturali libertate fruuntur, possint per aliquam legem alicui Principi addici, vel bono publico seruari, vt non transeant in dominium capientis. Respondeo. Probabile est id posse fieri, modò subsit legitima causa, vt si alia ratione non possit commodè sumptibus quibusdam necessarijs prouideri. Ratio est, quia lex ob iustam causam potest alios reddere inhabiles ad certæ rei dominium comparandum, vt fusè ostendit Couarr. num. 6. & seq.

QVÆSTIO VIII.

An fera à me vulnerata, & postea ab alio capta, sit mea, an capientis?

1. PLerique affirmant esse capientis, & non vulnerantis, vt Couarr. num. 13. & alij, & colligitur ex Instit. *de rerum diuisione §. illud quæsitum*.

2. Conclusio. Ordinariè fera est capientis, potest tamen esse vulnerantis, si hæc tria adsint. *Primò*, si læserit illam quantum satis est ad capiendum. *Secundò*, si læsam insequatur. *Tertiò*, si moraliter certum sit, quod eam sit apprehensurus. Ratio est, quia tunc habet illā quodammodo in sua potestate: censetur enim quasi capta. Vnde alius non potest illum præuertere. Secus est, quando dubium erat, an fera esset euasura: tunc enim fit occupantis, quia adhuc videtur habere suam naturalem libertatem.

QVÆSTIO IX.

An fera meo laqueo capta sit mea, an illius qui fortè superueniens exemit, & abstulit?

1. MVlti dicunt esse eximentis, vt Couarr. num. 13. Nauarr. c. 17. num. 176. & alij. Et probant ex l. *in laqueum ff. de acquirendo dominio*. Ratio est, quia non acquiritur dominium feræ, nisi per apprehensionem: is autem, qui laqueum posuit, non apprehendit, ergo non fit illius, sed eximentis. Hæc sententia probabilis est.

2. Conclusio. Probabilius tamen est, & rationi naturali magis consentaneum, vt sit eius, qui laqueum posuit. Ratio est; quia hic eam apprehendit, & occupauit per suum instrumentum, adempta ei libertate naturali. Quæ apprehensio videtur sufficiens, vt debeat illius censeri. Sicut enim manibus, ita instrumētis aliquid apprehendere possumus, & in nostram potestatem reducere. Confirm. ex l. *cit.* in qua hic ipse casus proponitur, & respondetur feram meam esse si in meam potestatem deuenerit: atqui venit in meam potestatem per meum laqueum. Quod si talis apprehensio non est sufficiēs ad comparandū dominium (quod tamen euidenter probari non potest:) nihilominus sufficiens est ad comparandum ius ad rem, quod in eo consistit; quod tu exclusis aliis possis eam apprehendere ita vt, si alius præueniat & te impediat, teneatur ad restitutionem. Ita molina *tract.* 2. *disp.* 42.

3. Nota tamen *primò* si fera se erat extricatura; potuisset ab alio occupari, quia tunc nō peruenerat omnino in tuam potestatem, nec tu eam habiturus eras.

4. Dices. Si autem caueæ conclusam teneam, parumque absit, quin erumpat, & tu superueniens eam eximas, mihi est restituenda, quia needum effugerat: ergo similiter fera meo laqueo capta. Resp. Non sequitur; quia hæc fera nondum facta est mea, cum nondum eam omninò occupauerim; illa enim auis

iam ante erat mea. Vnde, nisi reipsa assequatur naturalem libertatem, mihi est restituenda.

5. Nota *secundò*, Si fera, quam ergo persequor, incidat in laqueum tuum, vterque habet ius occupandæ; tu, quia laqueo tuo capta: ego, quia mea industria incidit. Itaque erit alterutrius, qui prior illam occupauerit.

6. Nota *tertiò*. Si nassam in flumine intenderim piscibus capiendis, pisces captos meos esse. Eadem enim est ratio, quæ laquei. Quod si tu, vbi plena fuerit, exemptis piscibus euacuata, eam eodem loco, vel alibi, reponas, quod secundò loco captum erit, tuum erit, si prior occupaueris, quia etsi meo instrumento, tamen hoc factum tua industria, quod nassam ibi tuo nomine posuisti: meum verò erit, si prior occupauerim, quia meo instrumento captum. Hoc maximè æquitati conuenit.

QVÆSTIO X.

An venæ metallicæ auri & argenti, fiant primò occupantis?

1. GEneralis regula est, quæ nullius sunt, fieri primò occupantis, vt sæpè dixi. Hinc sequitur, lapillos, gemmas, quæ in littore maris, vel promontoriis, vel fluminibus inueniuntur, fieri primò occupantis, quia in nullius sunt dominio, vt habetur Inst. *de rerum diuis.* §. *Feræ*: Et §. *Item lapilli*, sed difficultas est de venis metallicis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Valde probabile est, huiusmodi venas in nullius dominio censeri. Ita Dom. Soto. *l.* 5. *de iustitia quæst.* 3 *art.* 3. Ratio est, quia Principes passim sibi vendicant ius effodiendi hæc metalla, & concedunt priuatis ius ea inquirendi vbilibet, & in agro alieno, & bonam partem sibi reseruādi, compensato duntaxat damno, quod infertur loco. Hæc autem non facerent, si ista metalla essent in dominio eius, cuius est ager: Vnde sequitur, si quis eruisset aurum, vel argentum in alieno agro, etiam inuito Domino, non teneri ad restituendum aurum Domino agri: sed solùm ad æstimationem damni illati. In quo spectanda est etiam spes illa, & verisimilitudo, qua Dominus putabatur auro illo potiturus: si tamen pars aliqua auri eruti per regni leges esset attributa Principi, ea esset persoluenda.

3. TERTIA CONCLVSIO. Etsi tales venæ nullius sint, & res eruta sit occupantis, tamen seclusa omni lege, & consuetudine particulari, potestas & ius effodiendi tantùm competit ei, quia est Dominus loci. Vnde si locus est hominis priuati, ius etiam est priuati: si est publicus, competit Reipublicæ. Ratio patet ex dictis, quia si cuique competit ius venandi animalia in suo fundo, multò magis ius effodiendi metalla, cum metalla sint fundo permixta, & inhærentia: animalia autem sint vaga. Vnde sequitur Indos Occidentales iure potuisse prohibere Hispanos ab occupatione talium venarum in sua regione, vt rectè docet Dom. Soto loc. cit. quamuis contrarium senserit Francis. Vict. *in relatione de Indis pag.* 3. *num.* 4. Hoc tamen intellige antequam illæ prouinciæ Hispanico Imperio essent subiectæ. Nam quælibet Resp. potest prohibere extraneum à venatione in sylua publici iuris. Et similiter quilibet priuatus alium à venatione in suo fundo, vt suprà dictum est: ergo multò magis ab eruendis metallis.

4. Dices. Lapidicina quæ est in meo fundo mea est, vt ostendit Couarr. *c.* 37. *qq. practicarum num.* 3. Et colligitur ex l. *vir in fundo*, *ff. de fundo dotali.* Idem sentiendum est de fodina carbonaria, & cretaria: ergo similiter de venis metallicis. Respondeo. Non sequitur. *Primò*, quia venæ metallicæ sunt maximæ æstimationis, ac proinde non est æquum illas cedere vilissimo fundo, qua ratione in Instit. de rerum diuisione. §. litteræ, dicitur *ridiculum esse picturam Apellis, vel Parrhasij, in accessionem vilissimæ tabulæ cedere.* *Secundò*, quia venæ istæ ab ipsa natura in ius publicum, non autem priuatis vsibus institutæ videntur, vt Dom. Soto notat. Et præterea sunt rarissimæ & difficillimæ inuentionis.

QVÆSTIO XI.

Quomodo acquiratur dominium in thesauris.

1. NOta Thesaurum dictum quasi τίθημι εἰς αὔριον quod in crastinum, seu futurum reponatur, vt ex Alciato docet Couarr. in Regula, *Peccatum.* pag. 3. §. 2. Definitur autem *l. Nunquam ff. de acquirendo rerum dominio.* hoc modo. *Thesaurus est vetus quædam depositio pecuniæ, cuius non extat memoria, vt iam Dominum non habeat.* Vbi nomine *pecuniæ* intelliguntur quæuis opes mobiles, vt catenæ, gemmæ, vasa nummi aurei, & argentei. Quod si non sit vetus, non censebitur thesaurus. Vnde non fiet inuentoris, sed si Dominus inueniri nequit, expendi conuenit in pios vsus, sicut alia bona incerti dominij.

2. PRIMA CONCLVSIO. Iure naturali, & gentium, thesaurus transit in dominium inuentoris occupantis. Est communis sententia. Ratio, quia quæ nullius sunt, fiunt primò occupantis. At thesaurus in nullius dominio censetur, vt patet ex definitione: ergo.

3. Dices. Quid si possit sciri à quorum maioribus sit conditus. Respondeo. Nihil refert, quia quod tanto temporis spatio desiit possideri, desiit etiam esse in dominio cuiusquam. Hæc de iure naturali, & gentium.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Iure ciuili thesaurus inuentus in proprio fundo totus est inuentoris, inuentus autem in fundo alieno (etiamsi fundus is Principis fuerit) siquidem fortuitò sit repertus, dimidium erit inuentoris, & dimidium Domini fundi: Si autem de industria quæsitus, sine consensu Domini, totus erit Domini, Prima pars habetur *Instit. de rerum diuisione* §. *thesauros*, & *l. vnica. c. de thesauris.* Secunda pars ibidem habetur, & est seruanda in foro conscientiæ, etiam ante omnem Iudicis sententiam. Ratio, quia hæc dispositio iuris non est pœnalis, sed definitiua proprietatis rerum, vt rectè docet Nauarr. *c.* 17. *num.* 175. Caiet. *infrà quæst.* 66. *art.* 5. Tertia pars, vt totus sit Domini, si de industria quæsiuisti, non videtur obligare in conscientia ante sententiam Iudicis, sed sufficit dare dimidiam partem Domino fundi, parte altera dimidia retenta. Ratio est, quia ista dispositio est pœnalis, ad puniendam iniuriam, quam inuentor videtur intulisse Domino loci, quærendo absque eius consensu in eius fundo. Confirmatur ex l. *cit.* vbi innuitur, compulsionem iudicis esse expectandam, ac proinde legem esse pœnalem.

5. TERTIA CONCLVSIO. Si Dominus fundi consensit, vt alter quæreret thesaurum, sciens, quod ille quæreret, standum est pacto, si quod initum est: si autem nullum sit pactum, totus thesaurus erit inuentoris. Ita Nauarr. *c.* 17. *num.* 72. Prima pars per se patet. Secunda probatur, quia tunc videtur illi partem suā condonasse, nisi fortè inuentor sciuerit, ibi latere thesaurum, & simulauerit se nihil scire: tunc enim Dominus deceptus non censetur condonasse, vt notat Syluest. v. *inuentum* quæst. 3.

6. QVARTA CONCLVSIO. Qui scit alicubi thesaurum latere, & emit locum antequam eruat, efficitur Dominus totius thesauri *Nauarr. nu.* 175. Dom. Soto *l. de iustitia q.* 3. *art.* 3. Ratio est, quia eruit illum ex loco proprio, nec tenebatur Domino priori indicare, sed poterat vti sua scientia emendo agrum illum

secundùm communem æstimationem, ad quam nihil facit thesaurus reconditus cuius nulla habetur suspicio.

7. Quæres primò. Quid dicendum sit de thesauro inuento in loco publ. Couarr. in Reg. *Peccatum*. p. 3. §. 2. nu. 3. & alij ab ipso citati, putant totum esse inuentoris. Alij contra putant dimidium esse inuentoris & dimidium fisci, vel ciuitatis, Instit. de rerum diuisione §. Thesaurus. Quod videtur probabilius.

8. Quæres *secundò*. Quid si inueniatur in loco sacro, vel Religioso. Resp. si casu, aut fortuitò inuenitur, totus est inuentoris. Inst. *loc. cit.* Idem docet Glossa ad c. *si quid inuenisti* 14. quæst. 5. & Rosella v. *Furtum* nu. 11. Contrarium tamen est etiam probabile, quod tenet Couarr. & multi alij, asserentes dimidium deberi Ecclesiæ, vel Prælato, reliquum inuentori.

9. Quæres *tertiò*. Quid si per magiam repertus sit? Resp. tunc totus pertinet ad fiscum, vt docent communiter DD. ex l. *vnica* C. *de thesauris*. Nota tamen *primò*, inuentorem non teneri illum tradere antequam à Iudice compellatur Nauarr. *num.* 75. Ratio est, quia lex illa pœnalis est, & quidem sententiæ ferendæ, non latæ.

10. Nota *secundò*. Si Thesaurus quæsitus sit arte magica, loco alieno, solùm eam partem adiudicandam fisco per sententiam, quæ fuisset inuentoris, quia Dominus loci propter maleficium alterius non debet suo iure priuari. Quæ hactenus dicta sunt de Thesauris procedunt secundùm ius commune. Vnde si in aliqua prouincia sint alię leges particulares, vel consuetudines hac de re iustæ, seruari debent.

QVÆSTIO XII.

An iustè prohiberi possit pastio, vel lignatio, in pascuo, vel sylua Reipubl.?

1. PRIMA CONCLVSIO. Respub. potest hoc iustè prohibere etiam suis ciuibus, saltem secundùm certum modum, & mensuram, v. g. ne tali loco, vel tempore pascant: ne exscindant stirpem talem, aut tali modo: ne maiorem molem lignorum auferant. Ratio est, quia id potest aliquando expedire bono publico, atque potestas Reip. extendit se ad omnia, quæ bono publico conducibilia videntur. Non videtur autem omninò & in totum posse prohibere. Quia singuli ius habent inde necessaria sumendi; quo iure absque suo consensu non possunt spoliari. Nisi fortè aliunde sit illis sufficienter prospectum. Vide plura apud Couarr. c. 37. *pract. qq.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si contra iustam prohibitionem ciuis aliquis in loco publico communitatis pascat, vel ligna cædat, solùm peccat venialiter, neque ad restitutionem tenetur, nisi magnum detrimentum communitati censeatur illatum. Ita Dom. Sotò *lib.* 4. *q.* 6. *ar.* 4. Ratio est, quia in hisce rebus communibus non censetur notabilis iniuria committi per eos, qui aliàs ius habent, nisi fortè enorme damnum inferatur, vt si multæ stirpes notabiles exscindantur, si arbores ædificiis idoneæ sternantur.

3. TERTIA CONCLVSIO. Idem dicendum de incolis dominiorum, pagorum, vel oppidorum, habentium loca compascua, vel syluas cæduas, si alteri in alterorum syluis hinc inde lignentur. Ratio est; quia etsi incolæ huius loci non habeant ius lignandi in sylua communi alterius loci, nec vicissim: tamen, quia passim scitur contrarium fieri ab vtraque parte, censetur cōmunitas vicissim condonare, quod ereptū fuerit, contenti mulcta, si qui in facto deprehendātur.

4. QVARTA CONCLVSIO. Si pascas, vel ligneris in loco alicuius priuati, vel Reip. cuius ciues non possunt idem facere in loco Reip. tuæ, vel si id facias in loco communi, elocato alteri, peccas pro ratione rei ablatæ, vel damni illati, & teneris ad restitutionem. Ita Dom. Soto. supra patet ex dictis.

QVÆSTIO XIII.

Quæ dicantur haberi pro derelicto, ita vt dominium illorum primo occupantis censeatur?

1. PRIMA CONCLVSIO. Illud habetur pro derelicto, quod Dominus ea mente abiecit, vt id in numero rerum suarū esse nolit. Inst. *de rerum diuisione* §. *penult.* Vnde sequitur ea, quæ in tempestate proiiciuntur leuandæ nauis causa, non haberi pro derelicto, vt habetur *loco cit.* §. *vltimo*. Quia ea libentissimè Dominus seruaret, si posset. Et postquam proiecit & in portum euasit, summè desiderat ea recuperare. Vnde iniqua est consuetudo, quæ in quibusdam locis seruatur, vt Dominus prouinciæ, vel territorij occupet bona naufragorum, quasi possessore careant. *Primò*, quia est contra ius naturale, cùm sit alieni occupatio. *Secundò*, quia est magna in miseros crudelitas. *Tertiò*, quia est contra ius Cæsareum. Authentica. nauigia. *C. de furtis*. Et si sint bona Christianorum, occupantes ea incurrunt excommunicationem Bullæ cœnæ Domini.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Pro derelicto videtur etiam haberi res ea, quæ fluctibus procul abrepta est, & Dominus sciens, vbi sit quærenda, non curat eam recuperare; vel quia parui eam facit, vel quia essent magnæ expensæ faciendæ. Ratio est, quia Dominus non videtur velle talem rem habere in suis bonis, ob incommodum adiunctum. Secus est, quando omninò vellet eam recuperare, si aliquo modo posset.

CAPVT IV.

De translatione Dominij per donationem, & promissionem.

DOminium transferri potest, vel volente priorē Domino, vel inuito. Volente fit tripliciter. Donatione, vltima voluntate, contractu: Inuito totidem modis. *Primò*, Iure belli. *Secundò*, auctoritate legis, idque vel sine culpa Domini, vt lege præscriptionis, vel ob culpam eius, vt ob crimen hæresis, læsæ Maiestatis, incestas nuptias, *Tertiò*, sentētia iudicis, vt si fur damnetur in quadruplū. Hi modi explicandi sunt exceptis paucis, de quibus alibi dictum, aut dicendū est.

QVÆSTIO I.

Quid sit donatio & promissio?

1. LOquor de donatione & promissione gratuita, quæ fit vel ex mera liberalitate, vel etiam ex gratitudine.

2. PRIMA CONCLVSIO. Donatio *est datio liberalis*. Per *donationem* intelligitur actio donantis natura sua sufficiens ad dominium transferendum, quæ fit vel traditione rei, vel verborum officio. Est enim triplex donatio; vna incipit à reali traditione, vt quando res ipsa simul traditur, & hæc est completa donatio transferens dominium. Altera incipit à promissione, vel à verbali traditione, vt cum dico: *Do tibi meum equum, qui absens est.* Hæc donatio verbalis sufficiens est natura sua ad dominium transferendum, tamen iure positiuo impeditur, ne dominium transferat, nisi secuta reali traditione, vt dictum est c. 2. q. 3. Vnde si quis rem sic donatam Petro, donaret aut venderet Paulo, & eidem traderet, Paulus acquireret illius rei dominium, & Petrus solùm haberet actionem personalem in donatorem, vt compenset rei æstimationem. Vide, quæ dicta sunt c. 1. q. 5. concl. 2.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Promissio *est deliberata, & spontanea fidei obligatio, facta alteri de re quapiàm bona, & possibili.* Dicitur *primò* Deliberata. id est, cum plena deliberatione & attentione, qualis

requiritur ad peccatum mortale, ad meritum, & ad votum validum, vt notat Nauarr. *cap.* 18. *num.* 7. Vnde si quis promittat aliquid cum semiplena deliberatione, non satis aduertens quid faciat, non obligatur ad implendum, ne sub veniali quidem. Ratio est, quia cum hæc obligatio sit onus quoddam, quod sponte suscipitur, non debet censeri cuipiam impositum, nisi perfectè in illud consenserit, quod non fit absque perfecta deliberatione, & animaduersione. Vnde sequitur etiam Votum Deo factum cum imperfecta deliberatione non obligare, ne sub veniali quidem, quamuis violatio voti validi facta ex imperfecta deliberatione sit venialis, de quo infra in materia de voto. *Secundò*, dicitur *spontanea*, vt excludatur promissio metu aut fraude extorta, quæ non est valida, vnde eam non tenemur implere, nisi sit iurata, vt docet D. Thom. *quæst.* 87. *art.* 7. Nec refert (saltem in foro conscientiæ) etiamsi metus ille leuis fuerit, iuxta Sylu. *v. restitut.* 1. §. 7. & Nauarr. *c.* 17. *num.* 30. Ratio est, quia qui metu etiam leui, vel fraude extorquet promissionem, iniuriam facit. Vnde ratione iniuriæ potest promissor non soluere promissum. *Tertiò*, dicitur *obligatio fidei*, quia non sufficit dicere; Ego faciam, sed oportet, vt fides detur, & obligetur; id est, vt homo se obliget alteri ex virtute fidei, seu fidelitatis, vt rectè docet Sotus *l.* 7. *de iust. qu.* 1. *art.* 2. Vnde etiam non est satis dicere. Ego promitto me hoc facturum, si solùm intendat significare animi sui propositum: non autem dare fidem, vt sæpè fit. Si tamen ex tali modo loquendi alter deciperetur cum notabilli suo detrimento, teneretur ille sub peccato mortali implere, quod verborum specie promisit, vt notat Nauarr. *cap.* 18. *num* 6. quia non implendo daret causam damni. Similiter non sufficit dicere. Ego promitto me facturum, quicquid iusseris, si id dicas, vt affectum tuum, & animi promptitudinem ad alteri placendum testeris, non autem, vt te illi obliges, quod etiam frequens est apud homines. Ratio est quia hæ, & similes formæ loquendi sæpè vsurpantur voluntatis, vel testandi animi causa; non autem ex intentione se absolutè obligandi. Vnde tunc absolutè non obligant: cum enim omnis vis obligandi promissionis sit ab intentione, non possunt vltra intentionem obligare.

4. Dices. Quid si promissor sit dubius, quo animo verbis promissoriis vsus fuerit? Respondeo. In vtroque foro inclinandum est in fauorem eius, quia in dubio non imponendum onus, quod non nisi sponte suscipitur.

5. Quartò dicitur *de re quapiam bona*, vt excludatur promissio operis, quod sine peccato expleri nequit; quia nulla potest contrahi obligatio ad id, quod sine peccato præstari non potest, vt patet ex *c. vltimo de pactis.* Id enim contradictionem implicat: sic enim fieret, vt idem esset peccatum & virtus, & bonum & malum: & vt homo peccaret, non minus omittendo peccatum, quàm faciendo.

6. Dices. Ergo promissio prodiga non obligat, cum profussio rerum suarum sit opus malum. Respondeo. plerique concedunt promissionem, qua parte prodiga est, non obligare, idque verum esse quidam aiunt, etiamsi iuramento confirmata sit, vt Dom. Soto *l.* 4. *quæst.* 7 *art.* 1. *ad* 2 & Dom. Bannes, *quæst.* 62. *art.* 5. *dub.* 5. quam sententiam in quibusdam casibus veram censeo. *Primò*, quando ita est prodiga, vt eius executio absolutè sit illicita. *Secundò*, quando aliquid est promissum in modum pretij, nec promissor aliter intendit dare: tunc enim non tenetur ad excessum, nisi iuramentum interuenerit, vt patet in promissione vsurarum, & pretij enormis. *Tertiò*, quando meritò præsumi potest, promissorem fuisse deceptum; aut promissionem non fuisse omnino liberam. Extra hos casus non video, cur promissio prodiga non obliget, maximè iuramento accedente; etsi enim imprudenter & cum peccato facta fuerit: multa tamen imprudenter & cum peccato fiunt, quæ tamen facta tenent, nec facilè rescindi possunt. Vt si virgo nobilis contra voluntatem parentum, & cum familiæ indignatione promittat nuptias ignobili, & pauperi: tunc enim peccat promittendo: tamen verè obligatur. Pari modo etiamsi promissio aliquando peccatum sit ob circunstantias, vel quia prodiga: tamen fieri potest, vt impletio eius peccatum non sit. Suppono enim rem esse in plena potestate promittentis, neque alteri priori debitam. Ratio est, quia etsi prodiga largitio, quæ est executio pro missionis peccatum sit, dum adhuc liber es, & non obstrictus: tamen posquam te obligasti promissione, vel iuramento, non est peccatum, sed actus iustitiæ, vel fidei, vel Religionis, prout intendisti te obligare, neque amplius habet immediatè rationem donationis, sed solutionis debiti.

QVÆSTIO II.

Quomodo differant Donatio, Promissio, Pollicitatio, Pactum, & Stipulatio?

1. PRIMA CONCLVSIO. Promissio natura sua (seposito iure positiuo) non habet vim transferendi dominij. Donatio, etsi tantùm verbis fiat, habet. Ratio est, quia promissio respicit donationem futuram. Donatio verò est translatio rei in alterum in præsens. Dixi *natura sua*, quia posito iure, quo impeditur translatio dominij per donationem verbalem, parum videtur interesse inter donationem & promissionem.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Pollicitatio est offerentis solius promissum *l.* 3. *de pollicitationibus* seu: Est nuda promissio nondum secuta acceptatione. Vnde omnis pollicitatio est promissio, non contra.

3. TERTIA CONCLVSIO. Pactum est duorum consensus, atque conuentio, *L.* 3. *iam cit.* Vnde ad rationem pacti requiritur consensus duorum. Ad rationem pollicitationis solùm vnius. Transit autem pollicitatio in pactum, quando is, cui facta est, eam acceptat.

4. QVARTA CONCLVSIO. Stipulatio est contractus verborum, vel formula contrahendi, quæ fit præcedente interrogatione creditoris, & secuta responsione debitoris, v. g. spondes dare tantùm; spondeo, Promittis centum? Promitto. Vide *infra in materia de contractibus.*

QVÆSTIO III.

An promissio ob turpem causam obliget?

1. NOn loquor præcisè de promissione gratuita, de qua in 4. qu. sed generatim de omni promissione, etiam onerosa, quæ requirit vtriusque partis consensum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Omnis promissio, & pactio quæ fit propter opus malum, vt v. g. propter fornicationem, aut homicidium, inualida est ante opus præstitum, & neutram partem obligat. Ratio est, quia nemo potest obligari ad peccatum: ergo promissor operis mali non tenetur: ergo nec promissor pecuniæ opere nondum præstito tenetur: cum eius promissio fuerit conditionata, seu respectiua, vt potè solo intuitu illius operis facta. Imò tenetur eam reuocare tanquam iniquam, & ad malum directè allicientem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Patrato opere malo verius est promissorem obligari soluere promissũ. Colligitur ex Couarr. ad Reg. *Peccat. p.* 2. §. 2. *nu.* 1.

Caiet.

Caiet. *quaestion.* 2. *artic.* 2. Medina C. *de restitut. quaestion.* 28. Etsi enim hic putet solutum debere restitui, eo quòd opus turpe sit inuendibile: tamen dicit promissum debere solui, vt fidem suam promissor liberet. Verùm non tantùm ex virtute fidei, vt vult Medina, sed etiam ex iustitia videtur teneri. Ratio est, quia non fuit promissio gratuita, sed onerosa, vt v. g. Promitto tibi catenam pro maleficio: ergo si labor, vel opera in maleficio præstita iudicio humano tanti valet quanti res promissa vbi præstita fuerit, nascetur obligatio iustitiæ in promissore: quando enim altera pars impleuit contractum, tenetur altera lege iustitiæ.

4. Nota in opere præstito non solùm considerandam esse malitiam, sed etiam laborem, periculum, detrimentum fortunarum, & similia, quæ executor tua causa subiit. Item fidelitatem, quam tibi præstitit, & voluptatem, aut vtilitatem, quæ tibi inde prouenit. Hæc autem apud homines æstimantur digna pretio, vt rectè notat Caiet. ergo si pro his pretium aliquod promisisti, teneris illud soluere ex iustitia, quando illa præstita sunt.

5. Dices, Malitia est illis connexa. Respondeo. Nihil refert, quia possunt illa seorsim à malitia considerari. Simile est in bonis operibus, in quibusdam labor, periculum, damnum possunt spectari per se, & præcisa ab operis sanctitate. Hinc est quod non committatur simonia, si quis paciscatur dare sacerdoti 110. aureos, vt in loco, in quo est periculum capitis, semel faciat sacrum. Nam periculum abstrahitur ab operis sanctitate, & æstimatur pretio, sine culpa simoniæ: ergo similiter in malis operibus poterit periculum, & labor præcisè spectari, & æstimari pretio absque malitia. Hinc sequitur mercedem opere præstito accipi & exigi posse, quia debetur iure naturali, qui eam accipit non obstringit se ad aliquid, quod si peccatum, nec approbat peccatum iam commissum: potest enim illud detestari quia peccatum, & dolere se fecisse; tamen, quia factum est, potest persequi commodum, & ius quod eo obuenit.

6. Tertia Conclusio. Probabile nihilominus est eum, qui aliquid promisit pro opere malo, quod legibus punitur, vt pro homicidio, adulterio, furto, non teneri ad implendum promissum, etiam opere secuto, & patrato. Est communis sententia Doctorum vtriusque Iuris, vt docet Couarr. supra num. 6. & confirmatur ex l. *si flagitij ff. de verborum obligatione*, vbi sic dicitur. *Si flagitij faciendi, facti-ve causa concepta sit stipulatio, ab initio non valet.* Et l. *generaliter*, ff. *eod. tit.* vbi sic dicitur. *Generaliter nouimus turpes stipulationes nullius esse momenti.* Quamuis responderi possit, leges illas, & similes, ita accipiendas esse, vt significent non valere tales stipulationes ante factum, neque etiam post factum dari ius petendi promissum in foro externo. Non autem earum mentem esse tollere obligationem naturalem; quæ ex huiusmodi promissionibus onerosis oritur.

QVÆSTIO IV.

Quænam promissiones sint irritæ iure naturali, aut positiuo?

1. Prima Conclusio. Iure naturali irritæ sunt omnes promissiones, quarum impletio est illicita. Ratio est, quia nemo potest obligari ad peccatum. Vide conclus. 1. præced. quæst.

2. Secunda Conclusio. Iure positiuo probabile est esse irritas. Primò, omnes eas promissiones, quæ factæ sunt ob turpem causam, quæ legibus punitur, etiamsi earum impletio illicita non sit. Quamuis contrarium verius videatur, vt dictum est paulò ante. Secundò, irritæ sunt omnes promissiones, quæ præbent occasionem peccandi, vt si promittas alicui, quod non tenebitur in posterum de dolo, de vi, de iniuria, de furto, vt patet l. 27. ff. *de pactis*, si tamen post iniuriam commissam libere eam condones, valet condonatio. Non enim leges impediunt condonationem, sed volunt, ne ex vi promissionis, aut pacti præcedentis tenearis condonare. Tertio, irritæ sunt, quæ adimunt libertatem disponendi de rebus suis, vt si promittas alicui quòd institues eum hæredem, quod non reuocabis testamentum, quòd recedes ab intestato, quòd dabis 100. coronatos; si non instituas hæredem, vt habetur l. *Stipulatio* §. *hoc modo ff. de verb. oblig.* Propter eandem causam inualida est donatio præsentium & futurorum, quia aufert potestatem testandi. Similiter inualidum est pactum circa bona eius qui adhuc viuit, sub conditione: si ad ipsos, aut eorum aliquem bona deueniant, nisi in tali pacto is consentiat cuius sunt bona, vt habetur l. *vltima de pactis*. Item pactum pœnæ appositæ non stanti sponsalibus nullum est, vt habetur *C. gemmæ.* Extra, *de sponsalibus*, eo quòd matrimonia libera esse debeant, & id eorum deroget libertati. Hæc omnia comprehenduntur l. *pacta C. de pactis.* vbi sic dicitur. *Pacta, quæ contra leges constitutionesque, vel contra bonos mores fiunt, nullam vim habere indubitati iuris est.* Contra leges ea dicuntur fieri, in quibus promittitur aliquid, quod leges prohibent, vt homicidium, furtum. Contra bonos mores fiunt. Primò, quæ dant occasionem malè agendi, vt si promittas alicui, quòd non tenebitur in posterum de dolo, vi, furto, iniuria. Secundo, quæ impediunt bonos mores, quos expedit esse in Republica bene constituta, vt v. g. quæ impediunt potestatem liberè testandi, aut disponendi de rebus suis.

3. Tertia Conclusio. His non obstantibus promissiones, & omnia pacta, quorum executio non est illicita, nisi iuramentum accesserit, sunt seruanda in foro conscientiæ. Ita Sylu. v. *Pactum* n. 11. Et apertè colligitur ex c. *Quamuis pactum, de pactis in 6.* Quia vt ibi dicitur, eius iuramenti obseruatio non vergit in æternæ salutis dispendium.

4. Dices. Hæc pacta dicuntur esse contra bonos mores. Iuramentum autem contra bonos mores non est obligatorium, v. habetur in Reg. *Iuris in 6. Reg.* 58. Respondeo. Non sunt contra bonos mores naturales, de quibus intelligenda est illa Regula, sed ciuiles, id est, non sunt contra virtutem, ita vt res promissa sit peccatum, sed possunt incommodare moribus, quos expedit esse in Repub. Hoc modo pactum, quod filia dum nuptui datur, cum patre init, vt dote contenta nullum ad bona paterna regressum habeat, est contra bonos mores, & irritum iure ciuili, & tamen si iuramento confirmetur seruari debet, vt constat ex citat. cap. *Quamuis peccatum.* Similiter promissio vsurarum est contra bonos mores, quia præbet occasionem exigendi vsuras, & tamen impleri debet, si iuramentum accesserit c. *Debitores.* Extra *de iureiurando.* Potest tamen in huiusmodi pactis peti dispensatio iuramenti ab Episcopo, si in illis aliqua iniuria intercessit, & tunc non opus est seruare promissum, vt dicam in materia de contractibus.

QVÆSTIO V.

An Promissio vel donatio interna obliget?

1. Prima Conclusio. Etsi promissio, vel donatio purè interna, facta Deo, obliget nos Deo cordium inspectori, non tamen facta homini obligat homini. Est communis. Sed difficultas est, vnde id prouenjat: An scilicet ex solo iure positiuo? An ex iure naturali? Aliqui putant huiusmodi promissum, vel donationem internam, siue Deo, siue homini

facta sit, inducere veram obligationem, spectato solo iure naturali. Quod autem non obligat, quando homini facta est, putant prouenire ex solo iure positiuo. Ita Ledesma *in* 4. *p.* 2. *qu.*18. *art.* 1. *dubit.* 13. Et inclinat Sotus. *l.* 7. *qu.*1. *art.* 2. Et Molina *disp.* 266. Probatur Primò, quia promissio interna addit aliquid supra nudum propositum, ergo magis obligat. Secundò, quia actu interno, quo quis non vult amplius aliquam rem habere in suis bonis, potest amitti possessio & dominium eius rei, ergo etiam potest causari obligatio ad alterum. Tertiò, quia tota vis obligandi promissionis est à voluntate interna; ergo hæc sufficiens est ad obligandum. Quartò, quia exterior expressio non est necessaria, nisi vt possit cognosci & acceptari promissio, vel donatio. Hæc autem acceptatio non est necessaria iure naturali.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Probabilius est promissionem, & donationem internam, quæ homini fit iure naturæ esse insufficientem, & inualidam ad obligandum. Colligitur ex D. Thom. *quæst.* 88. *art.* 2. vbi dicit: Promissionem vnius non posse alteri fieri, nisi per signa externa: Deo autem posse fieri per internam cogitationem. Idem passim docent Thomistæ. Ratio est, quia promissio, & donatio, sunt signa quædam practica, quæ efficiunt quod significant: qui enim dicit: Promitto tibi, vel do tibi, non solùm significat internam cogitationem, & effectum dandi: sed etiam ipsum actum donationis, & promissionis, qui in hisce verbis sub tali intentione prolatis formaliter consistit, & affectum eius, scilicet obligationem, quæ nascitur in promittente: & ius, quod nascitur in promissario. Quare cum actus interni non sint idonea signa ad alteri significandum, non sunt etiam ideonea instrumenta ad se alteri obligandum. Nam hæc aptitudo fundatur in significatione ad alterum: si tamen alter posset cognoscere internas cogitationes sicut possunt angeli, quando ad eos diriguntur, tunc per actum internum optimè posset donatio, & promissio fieri. Confirmatur, quia promissio vel donatio non obligat, nisi sit acceptata, vt seq. qu. est. sed interna promissio, vel donatio, non est acceptata: ergo.

5. Ad primum Respond. Interna promissio addit supra propositum aliquam inchoationem promissionis, quæ tamen adhuc non est sufficiens ad causandam obligationem. Ad secundum. Respondeo. Et si possessio & dominium possint amitti actu interno, vt cum res habetur pro derelicto: non tamen possunt transferri in alterum, quia ad hoc plura requiruntur. Nam faciliùs est aliquid desinere, quàm incipere esse aut in altero produci. Ad tertium Respond. Et si tota vis obligandi sit à voluntate, tamen voluntas non potest eam immediatè in homine causare absque actu externo, tanquam instrumento, sicut nec iurisdictio potest alicui conferri sine externo actu, vt communiter Theologi docent. Ad quartum Respond. Non ideo tantum requiruntur externa signa, vt alteri significetur voluntas donandi, sed etiam, vt ipsa donatio, & promissio per illa fiat, tanquam per instrumenta.

QVÆSTIO VI.

An promissio vel donatio externa obliget ante acceptationem?

1. PRIMA CONCLVSIO. Promissio, vel donatio ante acceptationem ordinariè non obligat ciuiliter, neque actionem parit in foro ciuili. Est communis sententia & patet ex l. 1. ff. *de pollicitationibus*, & ex l. *absenti.* ff. *de donationibus*. Vnde sequitur ante acceptationem semper reuocari posse, quod tum ex prædictis iuribus, tum ex aliis clarè deducitur & l. *multum interest.* C. *si quis alteri vel sibi*, & l. *si pater*, ff. *de manumissis vindicta*. Idem in omnibus aliis contractibus locum habet. L. *contractus*, C. *de fide instrumentorum*. Ratio est, quia obligatio non nascitur, nisi ex mutuo duorum consensu, l. 1. ff. *de pactis*. Ergo priusquam alterius consensus accedat, prior potest pœnitere, & suam oblationem reuocare. Hinc sequitur. Primò, mortuo donatario ante acceptationem, inualidam esse donationem, quia amplius acceptari non potest.

2. Dices. Poterit acceptari ab hæredibus. Resp. ex rigore iuris non potest, quia ad illos directa non fuit. Videtur tamen posse ex quadam æquitate, tum quia hæredes personam defuncti repræsentant: tum etiam, quia præsumendum est eam esse mentem donatoris, nisi de contrario constet. Quod intellige si illi hæredes sint liberi: non autem si extranei. Secundò sequitur, quando donatio defertur per nuntium, si contingat illum mori ante insinuationem, vel traditionem, tacitè censeri reuocatam, quia per mortem mandatarij soluitur mandatum, lib. 37. ff. *mandati*. Vnde consensus donatoris, qui illi commissus, & per illum deferendus erat ad donatarium, quasi euanescit. Hoc tamen intellige si nuncio commissum erat, vt verbis, & traditione reali rem perageret: secus, si solùm literas deferendas habuit. Hæ enim si ad manus donatarij peruenerint, sufficiunt ad donationem insinuandam, vel deferendam. Vnde ipse vicissim per literas poterit eam acceptare.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Licet donatio & promissio, ordinariè non obligent ante acceptationem, vt dictum est: excipiuntur tamen aliquæ pollicitationes quæ obligant antequam acceptentur, nempe, quæ fiunt ciuitati, vniuersitati, vel Ecclesiæ, vel Hospitali. In iure tamen non inuenitur expressè, nisi de promissione facta ciuitati, ad instruendas ruinas, vel ob honorem ab ea receptum, aut recipiendum, vel ad opus aliquod faciendum, si hoc opus iam sit inchoatum, vt patet, ff. *de pollicitationibus, per totum*. Sed DD. id extendunt etiam ad eas promissiones, quæ fiunt vniuersitati, vel Ecclesiæ, vel Hospitali. Ratio est, quia donationes, & promissiones ad pias causas, videntur æquari donationibus, & promissionibus factis ciuitati, si priuilegia spectemus, vt patet L. *illud.* & L. *vt inter.* C. *de sacrosanctis Ecclesiis*.

QVÆSTIO VII.

Vnde proueniat, quòd promissio, vel donatio, non obliget ante acceptationem?

1. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est id prouenire ex solius positiui iuris dispositione, ac proinde, stando intra limites iuris naturalis, sufficere consensum ad obligationem. Ita Couarr. in c. *Quamuis pactum, p.*2. §. *nu. vlt.* Et Molina *disp.* 263. Probatur primò, quia ex pollicitatione facta ciuitati oritur obligatio, vt dictum est: ergo hic actus ex natura sua ad hoc sufficiens est. Sequela patet, quia ius ciuile non tribuit contractibus maiorem vim, quam natura sua habeant: quamuis interdum propter bonum publicum possit vim illis afferre. Secundò, quia in gratuitis promissionibus acceptatis obligatio non oritur ex acceptatione, sed ex gratuita promissione quæ non spectat obligationem reciprocam. Ex hac sententia sequitur, promissiones, & donationes ad pias causas, esse validas, ante omnem acceptationem. Quod tenet Felinus cap. 1. *de pactis*, *num.* 7. citatque pro se Bartholum, Bald. Panorm. Ratio est, quia iure naturali sunt validæ: & iure ciuili non sunt inualidæ. Nam leges ciuiles, quæ irritas reddunt tales promissiones, & donationes, non habent vim in iis causis,

eo quòd iure canonico (ad quod eæ res pertinent) non inueniantur approbatæ.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Probabilius est, quòd pro nissio & donatio non habeant vim obligandi ante acceptationem, id non prouenire tantùm ex iure ciuili; sed etiam ex iure naturali, vel iure gentium: Est communior sententia: Probatur Primò, quia in contractibus onerosis ante acceptationem licitum est vbique gentium pœnitere, & reuocare suam obligationem, vt in contractu emptionis, sponsalium, Matrimonij, & aliis. Nec opus est expectare, donec acceptet, aut recipiat: ergo idem licitum erit in promissionibus & donationibus gratuitis nisi lex positiua adimat hanc potestatem. Secundò, sicut promissio, vel donatio onerosa, qua quis se obligat, habet tacitam conditionem: nempe si alter vicissim se velit obligare: ita etiam promissio, & donatio gratuita habet tacitam conditionem, si scilicet acceptetur. Nam vt dicitur in l. *qui absenti. ff. de acquirenda possessione.* Qui promittit vel donat non videtur animum se obligandi habere, nisi alter acceptet: ergo sicut ibi nondum, conditione impleta potest reuocare obligationem: ita & hic.

3. Ad Primum Respond. ius ciuile non efficit, vt pollicitatio facta ciuitati, vim habeat ante acceptationem, (nihil enim tale colligi potest ex vlla lege toto tit. de pollicit.) sed ne possit reuocari pro libito, sicut ex natura rei posset, vt patet ex l. 3. *eod. tit.* Vnde fit, vt talis promissio semper possit acceptari, & promissum peti, quæ petitio videtur necessaria, vt tenearis soluere, vt iisdem legibus indicatur. Nec tenetur promissor suam promissionem ciuitati insinuare: nulla enim lex id præcipit. Idem dicendum videtur de pollicitationibus ad causas pias, nisi ex intentione promittentis habeant vim voti. Nam tunc sponte solui debent. Itaque ex omni pollicitatione nascitur quædam obligatio velut conditionata, & suspensa, donec acceptetur, vel reuocetur, quam reuocationem positiuum potest impedire. Vnde in tali casu ius ciuile non tribuit propriè pollicitationi vim, quam iure naturali, vel gentium, non habet, sed impedit, ne possit reuocari.

4. Ad Secundum Respond. obligatio non oritur ex acceptatione, tanquam ex causa directa, sed tanquam ex conditione necessariò requisita. Sicut enim ignis est sufficiens causa calefactionis aquæ, & tamen ex eo non potest nasci calefactio, nisi aqua debitò modo applicetur: ita promissio est sufficiens causa obligationis, & tamen non potest vim suam exercere, nisi acceptetur.

QVÆSTIO VIII.

Quomodo promissio, vel donatio, absenti facta validè possit acceptari?

1. PRIMA CONCLVSIO. Vt donatio absenti facta validè possit acceptari, requiritur primò, vt donator eam deferat, vel insinuet absenti per epistolam, vel nuncium, cui id commiserit, id enim necessarium est, vt duorum voluntas in vnum concurrat, vt colligitur ex l. *absenti ff. de donationibus*, & l. 1. *ff. de contrahenda emptione.* Vnde si alius quispiam præcurrens, cui id mandatum non fuit, donationem illi insinuet, non sufficit vt validè acceptari possit. Quæ est communis sententia DD. & colligitur ex glossa in l. *Nec ambigi. C. de donationibus.* Ratio est, quia cum promissor non intendat per hunc hominem suum consensum & obligationem in alterum dirigere, non potest alter accipiendo aliquid iuris acquirere. Nam cui nihil validè offertur, nihil etiam potest validè acceptare. Cum autem ipse nuntium mittit: tunc in verbis nuntij suum consensum, & obligationem ponit, vt per eum ad absentem deferatur: & sic dum absens coram nuntio acceptat, duorum consensus concurrunt. Quod ad rationem pacti est necessarium, vt quæst. 2. dictum est.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si donatio per nuntium offeratur absenti, necesse est, vt hic eam coram nuntio acceptet, nec sufficit eam acceptare coram alijs, vt ex multis authoribus ostendit Sancius l. 1. de matrim. *disput. 7. num. 35.* Ratio est, quia alioqui duorum consensus non concurrunt, nec vicissim innotescunt. Quarè acceptatio debet exprimi illi, qui eam offert, id est ipsi promittenti, vel eius nuncio qui eius locum supplet. Nam hoc ipso, quo quis destinatur ad absentem: vt offerat ei promissionem alterius, constituitur etiam ad recipiendam eius acceptationem; vel si promissio sit onerosa, eius repromissionem. Vnde sequitur contra Sylu. v. *Matrim. 5. qu. 14.* & quosdam alios, quando contrahitur per nuntium, vel literas non sufficere, vt absens exprimat consensum suum alijs. Debet enim consensus absentis exprimi illi qui eum petit, & qui sub conditione illius sibi rependendi, in alterum consentit: nisi constet, aliam esse promittentis mentem. Quod addo, quia non est de essentia contractus, vt consensus absentis, cum quo contrahis, tibi innotuerit: si enim mens tua est, vt statim contractus valeat, posito alterius consensu, etiam antequam innotescat, statim valebit. Hoc tamen non præsumitur, nisi clarè sit expressum.

3. TERTIA CONCLVSIO. Si verò per literas promissionem tuam absenti obtuleris, vt acceptatio eius sit valida, ita vt retrocedere nequeas, necesse est, vt ea tibi vicissim per literas, vel per nuntiū ad te missum innotescat. Ita Sācius supra. Probatur Primo, quia requiritur acceptatio exteriùs expressa, ita, vt promissor possit eam intelligere. Secundò, quia alioqui non concurrunt consensus duorum in vnum. Tertiò, quia antequam tibi innotescat consensus alterius, potest ille suum consensum reuocare: ergo & tu potes tuum. Quod maximè locum habet in promissionibus respectiuis, quæ requirunt repromissionē. Hæ enim omnes hanc tacitam conditionem habent, si is cui promittis, vicissim repromittat, & se obliget, quod fit signo externo, ad promissionem directo. In gratuitis tamen promissionibus, vel donationibus, non puto necessarium, vt literæ acceptationis, vel nuncius, ad donatorem peruenerint: quia non tamen interest, eum, qui gratis donat, scire suam donationem acceptari, quàm eum, qui sub onere aliquid offert, & repromissionem expectat, nosse alterum repromittere. Cuius signum est, quòd donator gratuitus non sit multùm de eo cognoscendo sollicitus.

4. QVARTA CONCLVSIO. Requiritur etiam, vt non reuoces donationem ante acceptationem: si enim reuoces, & nuncio quem misisti id innotescat, non potest quicquam efficere l. *si verò, ff. mandati*, quia extinctum est mandatum, vt ibi dicitur, ac proinde omnis potestas insinuandi vel tradendi ei, adempta est. Si autem innotescat ante executionem, tunc distinguendum est, vel enim ille se habet solùm instar nuncij referentis donationem alterius, aut rem tradentis: vel habet mandatum faciendi donationem. Si priori modo se habeat facta reuocatione nihil fit: quia deest omninò consensus, ex parte donantis. Nam nuncius solum habet officium nuntiandi, aut tradendi, non autem tribuendi aliquid iuris. Si secundo modo, valent eius acta, non quidem ad transferendum dominium, sed ad tribuendum Donatario ius ad rem, & donatori iniciendam obligationem ad consensum. Colligitur ex l. *si mandas-*

sem, & l. *inter causas ff. mandati.* Tenetur enim mandator ratum habere, quod ex vi mandati bona fide eius nomine gestum est.

QVÆSTIO IX.

An post mortem donatoris possit donatio validè acceptari?

1. SVpra qu. 6. concl. 1. dictum est: An possit validè acceptari, mortuo donatario, aut etiam nuntio ad donatarium misso. Nunc quæritur de morte donatoris.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando ipsa donatio ante mortem facta est ex parte donatoris, & missa est epistola, vel nuntius, qui illam absenti insinuet, vel rem tradat, si contingat donatorem mori ante insinuationem, probabilius est nihilominus validè acceptari posse. Ita Sancius *lib. 1. de Matrim. disp. 6. num. 5.* Ratio est, quia donatio illa ex parte donantis fuit valida, etsi reuocabilis, vt habetur L. *Nec ambigitur. C. de donationibus.* Et manet virtualiter impressa literis, vel nuncio, vt ad donatarium transeat: ergo perseuerat post mortem donantis; ac proinde potest tum acceptari. Confirmatur. Primo, quia donatio, mortuo donatore, non potest reuocari per hæredem etiamsi nondum sit acceptata, vt Couarr. *lib. 3. variar. resol. cap. 14.* nu. 17. Iul. Clarus. §. *Donatio.* q. 13. & alij passim, quod est signum, illam posse validè acceptari post mortem. Quorsum enim adimeretur hæredi potestas reuocandi, si non possit acceptari. Secundo, quia donatio est gratia quædam: quando autem gratia facta est ex parte concedentis, potestas executoris non expirat morte concedentis, vt expressè habetur C. *Si super gratiam, de officio delegati* in 6. Contraria tamen sententia est multorum DD. vt ostendit Sancius, quorum fundamentum est, quia mandatum morte mandantis soluitur. Verum sic non est propriè mandatum donandi, sed donatio ipsa, vt dictum est. Itaque illud fundamentum pertinet ad alium casum. De quo sit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quando donatio ante mortem donatoris non est facta ex parte ipsius, sed solum mandata fieri, vt si misit rem per nuntium, vel procuratorem, cum mandato vt suo nomine det absenti: tunc si antequam illo munere suo fungatur, contingat donatorem mori, non potest donatio validè acceptari, ac proinde res illa restituenda est hæredibus donatoris. Ratio est, quia ante mortem donatio facta non fuit, sed solùm datum fuit mandatum donandi, Mandatum autem morte mandantis expirat, vt habetur *l. inter causas ff. mandati.* Vnde procurator ille non potest donationem nomine sui mandatoris facere: & si fecerit nullius momenti erit, ac proinde nec acceptatio. Hoc tamen intelligendum est nisi mandatum fuerit in fauorem piæ causæ, quia illud morte mandantis non expirat, vt docet Couarr. *l. 1. variar. resolut. cap. 14. num. 16.* Vnde etiam post mortem est exequendum. Ratio est, quia quisque præsumitur ita tacitè voluisse in vita: cum opera pietatis tum maximè sint homini necessaria. Confirmatur ex l. *Si pater, ff. de manumissis vindicta.* Vbi mandatum de manumittendo seruo non expirat morte mandantis fauore libertatis: ergo multo magis idem dicendum est, fauore piæ causæ, & salutis animæ. Hinc sequitur, si culpa nuncij donatio non fuerit tempestiuè ante mortem donantis facta, ipsum teneri ad duplicem restitutionem. Nam hæredibus defuncti tenetur ratione rei: quæ tunc illorum est: donatario ratione damni, quod eius culpa contraxit, vt rectè notauit Molina *disp. 203.* Posito enim tali mandato tenebatur nuncius lege iustitiæ adhibere diligentiam, & mandatum, ex mente mandantis, in commodum donatarij implere.

QVÆSTIO X.

Quinam possint promissionem, vel donationem absenti factam acceptare?

1. IVrisperiti proponunt hanc quæstionem hoc modo: Quinam possint pro absente stipulari?

2. PRIMA CONCLVSIO. Multi hoc possunt præstare, Primò, qui ab altera generalem, vel specialem habet promissionem. Secundo, qui est sub alterius potestate, ita vt non sit sui iuris, vt filiusfamil. pro patre: seruus, pro Domino: Religiosus, pro Prælato. Ratio est, quia censetur vna persona. Non tamen famulus mercenarius, pro suo Domino; aut subditus, pro Principe: quia sunt sui iuris, Vnde inst. *de inutilibus stipulationibus.* §. *Si quis alij*, dicitur. Si quis quàm ei, cuius iuri subiectus sit, stipuletur, nihil agit. Tertiò. Qui aliorum curam gerunt, vt tutor, pro pupillo: Curator pro furioso. Item princeps, pro subdito; quia cum hic possit facere alteri potestatem stipulandi pro altero, multò magis eam ipse habet. Item Notarius publicus: præsertim, si de eo conficiat instrumentum. De quo vide Couarr. *loc. cit. num. 11.* Quartò, Is, qui ex donatione, vel promissione facta absenti, commodum reportat, vel aliquo onere liberatur, vt patet §. *sed & si quis*, instit. *de inutilibus stipulationibus.* Vt credito, pro debitore; socius, pro socio; vxor, pro marito. Quintò, Quilibet priuatus potest stipulari, & acquirere Ecclesiæ, aut piis causis, iuxta Gloss. communiter receptam in c. *Quoties cordis* 1. quæstione 7.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Præter enumeratos, nemo potest iure communi validè pro absente stipulari, seu acceptare promissionem, in fauorem absentis factam; ita vt inde nascatur aliqua stricta obligatio. Ratio est, quia iura resistunt tali stipulationi, eamque irritam reddunt, vt patet §. *si quis alij*. Instit. *de inut. stipulat.* & l. *si quis ita stipulatus. ff. de verborum obligationibus.* Deinde quia promissio facta alicui, cuius nihil interest, impleri censetur solùm verbis illi facta: reipsa autem solùm est facta tertio in quem est exequenda. Nihilominus secundùm communem vsum hominum, amicus pro amico ita stipulari solet, vt nascatur aliqua leuis obligatio, si tamen hæc iuramento confirmetur, non solum in foro conscientiæ ligat, sed etiam in foro ciuili tribuit actionem, vt patet ex dictis *quæst. 4. conclus. 3.*

QVÆSTIO XI.

Quomodo obliget Promissio externa legitimè acceptata?

1. ALiqui putant illam per se solùm obligare sub peccato veniali, quamuis per accidens ratione damni possit sub mortali obligare. Ita Caiet. *infra quæst. 113. art. 1.* Henriquez de *excommunicatione cap. 17.* Fumus, v. *Perfidia.* Alij contra putant obligare sub mortali si materia notabilis sit, quæ est communior sententia. Alij denique distinguunt, obligationem promissionis pendere ex intentione promittentis asserentes. Vnde si promittens intendat se solùm obligare ex honestate morali, solùm tenebitur sub peccato veniali: si verò intendat se obligare ex iustitia, tunc tenebitur sub mortali. Ita Molina *disp. 362.*

2. Nota Primò, Non satis est explicare, quantum obliget promissio ex intentione promittentis, sed etiam explicandum est, quantum obliget ipsa per se, & ex natura sua, præscindendo ab extrinseca intentione.

3. Nota Secundò. Hoc pendet ex alia quæstione, nempe, ex qua virtute, obliget promissio. An scilicet ex virtute tantùm veritatis, vt putat Caiet. An ex virtute

fidelitatis, vt putat Henriquez, & Fumus. An ex virtute iustitiæ, vt plerique alij.

4. PRIMA CONCLVSIO: Promissio obligat ex virtute veritatis, sed non tantùm. Probatur prima pars ex argumento Caiet. quia sicut ex virtute veritatis tenemur dicere verum, & facere, vt verba respondeant menti, ita ex eadem virtute obligamur, vt opera respondeant verbis. Secunda pars probatur contra Caiet. Primò, quia promittere, non tantum est affirmare se daturum vel facturum, sed vlterius, est obligare se alteri, & consequenter ius illi tribuere ad exigendum. Vnde dici solet omne promissum cadere in debitum. Secundò, quia alioqui sequeretur eum, qui promittit non magis obligari, quàm eum, qui absque promissione affirmat se aliquid facturum, quod tamen constat falsum esse, communi hominum vsu, & sensu.

5. Nota Virtutem veritatis nos obligare ad duo. Primò, vt dicta nostra conformemus menti, ne committamus mendacium. Secundò, vt facta conformemus dictis, ne dicamus falsum: vtrumque enim requiritur, vt quis sit verax in dictis: magis tamen obligat ad non mentiendum, quàm ad non dicendum materialiter falsum. Itaque si promissio solùm obligaret lege veritatis, minus peccatum esset violare promissum, quàm officiosè mentiri, quod tamen manifestò falsum est. Vnde sequitur, promissionem non tantùm obligare ex virtute veritatis: sed etiam ex virtute fidelitatis, quæ vocatur fides promissionum.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Probabile est promissionem obligare non solùm ex virtute veritatis, & fidelitatis, quod ex dictis patet, sed etiam ex virtute iustitiæ. Probatur Primò, quia omnis promissio, si fiat per formulam stipulationis, tribuit actionem in foro externo, & promissor cogitur eam implere, vt omnes DD. tradunt: ergo inducit obligationem iustitiæ.

7. Dices Primò. Hoc solùm probatur de promissione, quæ fit interueniente stipulatione: non autem, quæ fit simpliciter. Respondeo. Formula stipulationis non reddit promissionem firmiorem in foro conscientiæ, sed solùm in foro externo, quia præsumitur maiori deliberatione facta, quando hæc interuenit. Deinde etsi iure digestorum requisita fuerit stipulatio, vt promissio simplex tribueret actionem in foro externo, tamen iure codicis non videtur requiri, vt colligi potest l. *si quis argentum c. de donationibus*. Adde, quidquid sit de iure ciuili, tamen iure canonico conceditur actio ex promissione acceptata, etiam si formula stipulationis non interuenerit, vt patet ex c. 1. *de pactis*. Et est communis sententia, teste Couarr. in c. *Quamuis pactum p.* 2. §. 4. *num.* 24. Nec refert, quòd ius canonicum requirat expressionem causæ, quia dum causam non exprimis, cur promittas, videris, per errorem promittere, quæ tamen præsumptio cessat in foro conscientiæ. Vide Sylu. v. *pactum*, num. 3. Probatur. Secundò, quia promissio onerosa acceptata obligat lege iustitiæ, vt omnes fatentur: ergo etiam gratuita. Sequela patet, quia etsi inonerosa sit perfectior obligatio, eo quòd pro obligatione rependatur æqualis obligatio; tamen hoc non facit obligationem promittentis esse alterius generis, aut non pertinere etiam ad virtutem iustitiæ.

8. Dices. Secundò. Qui facit promissionem gratuitam, non videtur se tam strictè velle obligare, sed solùm ex virtute fidei, ita vt si non seruet, faciat contra fidelitatem, non tamen contra iustitiā. Respondeo, virtus fidei est ea, quà quis seruat promissum, quia promisit, & se verbis obstrinxit. Vnde quomodo obliget promissio, non est spectandum ex virtute fidei, sed contra quomodo fides obliget, diiudicandum est ex natura promissionis. Atqui promissio ex natura sua obligat supra simplicem assertionem, vt in prima conclusione ostensum est: ergo fides, cuius est implere promissum, plus obligat, quàm virtus veritatis, cuius est verificare assertum. Neque intelligi potest, quæ sit hæc maior obligatio, nisi sit iustitiæ. Tertio, probatur, quia promissione datur ius ad rem, quod etiam ad hæredes promissarij transit, sicut & obligatio promissionis ad ipsius hæredes traiicitur. Atqui huiusmodi iuri respondet obligatio iustitiæ. Nam promissarius dicit rem sibi deberi, & potest debitum exigere, vel condonare: quod signum est esse debitum iustitiæ.

9. TERTIA CONCLVSIO. Probabilius est præcipuam obligationem promissionis non esse iustitiæ: sed fidelitatis, quæ tamen sit valde affinis iustitiæ. Hæc posterior pars probatur ex dictis. Prima patet, quia debitum ex iustitia, & debitum ex fidelitate distinguuntur. Atqui obligatio promissionis est fidelitatis, vt passim conceditur: ergo non iustitiæ. Maior patet communi modo loquendi DD. qui solent dicere, deberi quippiam ex fidelitate, non ex iustitia. Oeconomus, & omnis qui officium aliquod nomine alterius administrat, dicitur ad quædam teneri ex fidelitate, & non ex iustitia.

10. Quæres. Quomodo debitum fidelitatis distinguatur à debito iustitiæ. Respondeo. Debitum fidelitatis, quod ex liberali promissione oritur, est multò imperfectius quàm debitum iustitiæ quod oritur ex contracta vel ratione damni dati. Primo, quia promissio solùm tribuit ius ad rem, & remotum. Secundo, potest multis modis reuocari. Tertio, pendet ex liberalitate promittentis, & non rependitur æquiualens. Quartò, non astringit, vt si violes tenearis ad compensationem lucri cessantis. Quinto, non necessariò respicit eum, qui est sui iuris, vt patet in promissione Domini ad seruum, patris ad Filium, & Dei ad hominem. Sexto, non impedit, quo minus res promissa dicatur postea gratis dari. Debitum autem iustitiæ longè maius est: & si non soluatur, obligat ad compensationem lucri cessantis, & solum est ad eum, qui est sui iuris, & impedit donationem gratuitam: sunt ergo distincta hæc debita; & consequenter iustitia, & fidelitas sunt virtutes distinctæ.

11. QVARTA CONCLVSIO. Promissio seriò facta, animo promittendi, in re magni momenti, vbi acceptata fuerit, obligat sub peccato mortali ad sui impletionem. Ita Nauarr. *c.* 19. *num.* 6. Sotus *l.* 7. *quæst.* 2. *art.* 1. *ad* 1. Anton. 2. *p. tit.* 10. *c.* 1. §. 4. & videtur esse communis Canonist. apud Couarr. in c. *Quamuis pactum*. §. 4. Ratio sumitur ex dictis, quia omnis obligatio iustitiæ ex genere suo est sub mortali. Sed promissio obligat, vel ex iustitia, iuxta secundam conclusionem, vel ex fidelitate, quæ est affinis iustitiæ, iuxta tertiam conclusionem: ergo obligat sub mortali, præsertim in re magni momenti.

12. Quinta Conclusio. Si quis vtatur verbis promissoriis: non tamen animo serio promittendi, sed tantùm ad significandum firmum propositum, vel ad firmiùs asseuerandum, vt ei credatur, non obligabitur sub peccato mortali ad implendum, nisi fortè ratione damni inde secuti. Ratio, quia talis non obligatur, nisi lege virtutis, qua tenetur dicta sua efficere vera, & cauere ne dixerit, falsum. Atqui ad hoc non obligatur sub mortali, vt est communis sententia. Hoc modo multorum promissiones, qui leuiter solent multa promittere, sunt intelligendæ: non enim mens est

lorum se seriò obligare, aut tribuere aliis ius exigendi, sed tantùm firmiter asserere. Idem dicendum de iis qui non intendunt se obligare absolutè, sed sub hac conditione, nisi fuerit incommodum aliquod, vel nisi aliquid melius occurrerit.

QVÆSTIO XII.

An promissioni, vel donationi, iam acceptata, possit apponi aliquod onus?

1. PRIMA CONCLVSIO. Ante acceptationem promissionis, vel donationis, potest onus imponi, vt si dem tibi domum, vel agrum sine onere, priusquam acceptes, possum imponere onus, vt mihi tenearis inde soluere aliquam pensiunculam annuam. Ratio est, quia tota potest reuocari: ergo multò magis onus apponi.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Post acceptationem non potest vllum onus apponi, sine consensu promissarij. Ita Couarr. *lib. 1. variar. resolutio c.14. num.1.* Ratio est, quia iam consecutus est ius ad rem sine onere: ergo sine onere est debita.

3. TERTIA CONCLVSIO. Si acceptes donationem, cum onere in fauorem tertij apposito, ille tertius hoc ipso acquirit ius, vt illud onus ei praestes, quod onus transit ad ipsius hæredes. Est tamen hoc ius reuocabile à donatore, vsque ad tempus, quo onus est implendum nisi fuerit à tertio acceptatum. Ita Couarr. *numero 3. & 11.* Prior pars colligitur ex l. *Quoties C. de donat. sub modo.* Posterior ex l. *cum qui. ff. Qui sine manumissione ad libertatem peruenerint*; vbi dicitur in potestate venditoris esse, qui grauamen in fauorem tertij apposuit, illud reuocare ante tempus, quo erat implendum. Sed dubium est, an sit reuocabile à donatore, priusquam tempus aduenerit, verbi gratia, dedi tibi domum cum onere, vt prius quinquennio cedas eam Petro. Transactum est quinquennium nondum cessisti, nec Petro quicquam est significatum: an possim te hoc onere liberare, vel domum meam repetere, vt mihi seruem. Negat Iulius Clarus §. *dono* quæstio 13. numero 5. & multi alij, quos citat. Et videtur colligi ex l. *Quoties c. de donationibus sub modo.* Vbi corrigitur ius vetus, quo post tempus elapsum si onus appositum in fauorem tertij non erat præstitum à donatario, concedebatur, vt à donatore & hæredibus eius posset reuocari. Contrarium tenet Couarr. numero 13. & Bartho. in l. *Qui Romæ, de verborum oblig.* Ratio, quia donatio ante acceptationem non est valida: ergo cum tertius ille non acceptauerit eam, per se, vel per alium, poterit reuocari. Nec obstat L. *Quoties*, quia ad eius interpretationem satis est, vt hæredes donatoris non possint eam reuocare, & vt illi tertio competat actio in donatarium, volente donatore: non autem nolente, & reuocante onus impositum. Nota tamen si tertius ille, in cuius fauorem onus impositum est donationi, sit ciuitas, vel pia causa, statim ac fuerit acceptata à donatario, acquirit ius irreuocabile, & actionem in rem donatam, L. *vt inter. C. de sacrosanctis Eccles.*

4. Quæres Primò. Quare à donatore possit reuocari onus, & non ab hæredibus? Respondeo: Quia eius est reuocare, qui donationem liberè fecit. Vnde mortuo donatore onus impositum fit irreuocabile.

5. Quæres Secundò. An viuo donatore non possit fieri irreuocabile? Respondeo, potest in duobus casibus. Primo, quando impositum est in fauorem ciuitatis, vel piæ causæ, vt dixi. Secundò, quando cœptum est impleri, quia tunc censetur tertius acceptasse.

QVÆSTIO XIII.

Quibus casibus Promissio acceptata, & ante valida, desinat obligare?

1. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est tunc desinere obligare, quando ita mutatur status rerum, vel personarum, vt si promissor hanc mutationem primò cogitasset, promittere vel donare noluisset. Hanc regulam tradit Nauarr. c. 18. *num. 7.* & quidam alij: Et in multis casibus est idonea; præsertim, quando promissio, vel donatio, facta est homini: quando autem Deo facta est, sæpè, habet difficultatem. Multi enim vouent castitatem, vel Religionis ingressum, non præcogitantes difficultates obuenturas, quas si præuidissent, noluissent promittere, vt ipsimet testantur: & tamen omnium iudicio manent obligati, debebant enim omnia hæc præcogitare, ac proinde, si non fecerint, ipsis imputandum est.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Facilior est hæc regula, si dicamus Promissionem desinere obligare. Primò, quando res promissa sit illicita, vel inutilis, vel impossibilis, vt est communis sententia. Secundò, si status rerum, & personarum ita mutetur, vt promissor, secundùm iudicium prudentum, non videatur illum euentum voluisse comprehendere. Confirmatur, quia lex, quæ absolutè lata est, non obligat in iis casibus, quos legislator, expressè, vel interpretatiuè, voluit exceptos. Atqui promissio est lex quædam particularis, quam sibi quis sponte imponit: ergo non obligat in iis casibus, quos expressè, vel tacitè, ex prudentum interpretatione censetur excepisse, vt verbi gratia, si promisisti operam tuam alteri, certo tempore, & filius tuus eodem tempore in morbum incidat, vt non possis eum deserere, non teneris præstare promissum. Nec refert, etiamsi iuramento promissionem, confirmaueris, quia iuramentum non dat vim promissioni, nisi secundùm eam mentem, qua promissio censetur facta, etiam in donationibus non respectiuis, vt si nunc promittam tibi, tu mihi post medium annum, non respectu huius meæ donationis, tu si non stes promissis, nec ergo stabo. Quartò. Quando aliquid promissum est ob causam, quæ non subest, vt si promiseris Petro aliquid, eo quòd putes accepisse te ab ipso aliquod beneficium, cùm non acceperis: tunc enim non teneris implere.

QVÆSTIO XIV.

Qui possint donare, qui non possint?

1. PRIMA CONCLVSIO. Communis regula est, illos solos posse liberè donare, qui habent dominium, & administrationem, & facultatem alienandi. Nam qui tantùm habent dominium, non possunt donare, quia donatio pertinet ad regimen, & administrationem bonorum: qui tantùm administrationem, non possunt nisi secundùm mentem domini, vel in eius commodum: Qui carent facultate alienandi, non possunt nisi prout ius, vel superior, id eis permittit.

2. SECVNDA CONCLVSIO. In particulari loquendo non possunt liberè donare. Primò, carentes vsu rationis. Secundo, Impuberes. Tertio, Filiifamilias, etiamsi puberes sint. Quarto, Minorennes qui subsunt procuratori. Quinto, prodigi, qui à magistratu positi sunt sub curatore. Sexto, vxor. Septimo, Ecclesiastici, quoad superflua bonorum Ecclesiasticorum. Octauo, Religiosi. Ratio patet ex suprà dicta regula.

QVÆSTIO XV.

An donatio inter coniuges sit valida?

1. PRIMA CONCLVSIO. Donationes coniugum inter se iure communi sunt inualidæ, Ita vt ad arbitrium donantis sint reuocabiles. Est communis sententia D D. ex L. *cum hic status* C. *de donationibus inter virum & vxorem.* Hoc ideo iure statutum est, ne coniuges mutuo amore se bonis suis spoliarent.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Hæ donationes duobus modis confirmantur. Primò, iuramento, vt si coniux iuret se eas non reuocaturum. Secundò, morte donantis, modò hæc præcedat mortem donatarij: sicut legatum, & donatum causa mortis, confirmatur morte, vt patet ex l. *cit.* Vt tamen morte confirmetur, requiritur, vt res ante mortem fuerit aliquo modo tradita, ita vt donatarius eius possessionem aliqua ratione acceperit, vt docet Couarr. Rubric. *de testam.* pag. 3. num. 3.

3. TERTIA CONCLVSIO. Sunt tamen quidam casus, quibus hæ donationes statim valent, neque expectanda est mors donatoris. *Primus* est, si Imperator det Imperatrici; vel contra, l. 26. *c. de donat. inter virum & vxorem. Secundus*, si coniux coniugi det ad instaurationem ædium succensarum, l. 14. ff. *eod. tit. Tertius*, si donans ex donatione non fiat pauperior, id est si nihil ei detrahatur ex bonis, vel iuribus iam quæsitis, vt si maritus repudiet hæreditatem, & perueniat ad vxoré, statim valet. L. *Si sponsus* ff. *eod. tit. Quartus*, si donatarius non fiat ditior, vt si maritus det vxori ad dandas eleemosynas, vel ad fucos, & vnguenta l. 7. ff. *eod. tit. Quintus*, si alter det alteri, vt aliquam dignitatem consequatur, v.g. vt fiat Doctor, vel Consul. *l. quod adipiscendæ* ff. *eod. tit. Sextus*, si fiat causa remunerationis, vt si maritus senex, donet vxori iuueni, vel ignobilis, nobili, quia potius est remuneratio, quàm simplex donatio, vt colligitur ex l. *quod autem* ff. *eod. tit.*

QVÆSTIO XVI.

An donatio inter liberos & parentes sit valida?

1. PRIMA CONCLVSIO. Donatio patris in filium nondum emancipatum est inualida, ita vt pro arbitrio patris reuocari possit L. 2. 6. *de inofficiosis donationibus*, & L. *cum de bonis* C. *de donationibus.* Ratio est, quia quandiu filius est sub potestate patris, censetur quasi vna persona ciuilis cum patre, & ita pater videtur sibi donare. Hinc sequitur, donationem matris in filium esse validam, quia filius non est in potestate matris, sed patris.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Donatio patris in filium nondum emancipatum duobus modis confirmatur. Primò, iuramento. Secundò, morte donantis, si res ante fuerit tradita, vt dictum est de donatione inter coniuges.

3. TERTIA CONCLVSIO. Sunt tamen aliqui casus, quibus donatio patris in filium nondum emancipatum statim valet. Primò, si aliquid det in dotem, vel ad matrimonium: Secundò, si det bona mobilia proficiscenti ad bellum. Tertiò, si professuro aliquam disciplinam det libros. Hæc enim duo genera efficiuntur statim castrensia bona. Quarto, si vsum fructum, quem habet in bonis aduentitiis filij, condonet filio. Quinto, si aliquid det in remunerationem obsequiorum. Denique omnibus penè casibus in quibus donatio inter coniuges statim valet, etiam valet donatio patris in filium, teste Nauarr. c. 17. *num.* 147. Vide etiam Sylbest. v. *Donatio.* 11. quæst. 7. Nota tamen in his omnibus, si donatio excedat illam quantitatem, de qua parens potest disponere, eam secundùm hunc excessum reuocari, ne legitimæ parti reliquarum prolium officiat.

QVÆSTIO XVII.

Quantum possit quis validè donare.

1. PRima Conclusio. Donatio, qua quis donat alicui omnia sua bona, tam futura, quàm præsentia, iure communi est inualida. Est communis sententia, ex L. *stipulatio hoc modo. ff. de verb. oblig.* Vt docet C. *l.* 3. *variar. resol. c.* 11. *num.* 4. Ratio est, quia per hanc donationem aufert sibi homo potestatem liberè testandi, quod leges improbant tanquam contra bonos mores, quos in Repub. benè constituta esse decet. Hinc sequitur validam fore donationem. Primò, si donator det alicui præsentia omnia, non autem futura, Secundò, si reseruet sibi aliquid ex suis bonis, vel saltem vsum fructum. Tertiò, si donet omnia præsentia, & futura, donatione causa mortis, sicut sæpe fit inter coniuges, cùm paciscuntur, vt superstes habeat omnia. Ratio est, quia donator in his casibus non aufert sibi potestatem liberè testandi. De primo & secundo constat. De tertio probatur, quia qui donat omnia sua bona, donatione causa mortis, potest alium hæredem instituere, non obstante tali donatione, quia etsi teneatur postea donatario dare iuxta conuenta in donatione, potest tamen detrahere falcidiam, id est, quartam partem, eamque sibi reseruare. Vide Iulium Clarum *quæst.* 19. & Couarru. *loco cit.*

2. Secunda Conclusio. Sunt tamen duo casus, in quibus donatio inter viuos omnium bonorum præsentium & futurorum valet. Prior est, si fiat Ecclesiæ, vel in aliquam piam causam. Ita Clarus *quæst.* 20. *num.* 3, & Couarr. rubric. *de testam. p.* 2. *num.* 13. Et ratio est, quia talis donatio non potest censeri contra bonos mores: si enim possum personam meam tradere Ecclesiæ, vel Monasterio, cur non etiam omnia bona? Posterior est, si iuramento confirmetur. Ita Couarr. *num.* 4. etsi plerique Iurisperiti contra sentiant. Ratio illorum est, quia iuramentum contra bonos mores non est obligatorium, vt habet 58. Regula iuris in 6. sed donatio omnium bonorum est contra bonos mores, ergo. Hæc tamen ratio non concludit, quia regula iuris loquitur de iuramento, quod est contra bonos mores naturales: non autem ciuiles, vt suprà *l.* 3. *quæst.* 4. *concl.* 3.

3. Tertia Conclusio. Potest quis validè donare vsque ad 500. solidos: vltra verò hanc summam donatio est inualida quoad excessum, nisi fiat cum insinuatione. Habetur expressè L. *penul. C. de donationibus* sub finem. Quod ideo statutum est, ne homines, metu, vel fraude, vel inconsulta temeritate impulsi, se donationibus exhaurirent. Quanti sint 500. solidi, vide Iul. Clarum *quæst.* 15. *num.* 1. Insinuatio hæc est simplex suæ mentis declaratio, qua quis declarat Iudici se liberè donare huic tantum, vel tantum. Non requiritur causæ cognitio, vel facultas à Iudice: sed sufficit eius præsentia, vt docet Clarus *num.* 5. Iudicis autem est inquirere: An donatio sit omnino libera, an coacta. Hinc sequitur. Primò, si quis donet pluribus, & excedat prædictam summam, donationem quoad excessum esse inualidam, modò illa donatio simul, & vno quasi animi impetu fiat. Detrahendum autem tunc singulis secundum proportionem: si tamen diuersis temporibus, animique motibus fiat, erit valida, patet in L. *sancimus C. de donationibus.* Secundò, sequitur, si quis debitum aliquod liquidum, hanc summam excedens, remittat, inualidam esse remissionem; quia remissio est instar donationis. Ita Clarus *quæst.* 16. *num.* 2. Nota tamen eum, cui vltra hanc summam donatum est, posse retinere, nisi à donatore, vel eius hæredibus repetatur. Quia leges non intendunt obligare donatarios, vt sponte restituant, sed vt restituant, si donator, vel eius hæredes velint. Non enim reddunt

donatarium inhabilem, sed tribuunt donatori potestatem pro arbitrio repetendi. Quandiu ergo non repetit, potest alter retinere.

4. QVINTA CONCLVSIO. Excipiuntur tamen aliqui casus, quibus donatio absque insinuatione est valida, etiamsi 500. solidos excedat. Primò, si iuramento confirmetur. Secundò, si fiat ad redemptionem captiuorum. Tertio, si ad reparationem ædium, incendio, vel ruina destructarum. Quartò, si magister militum det militi mobilia, quamuis ea magni sint pretij. Quintò, si donatio sit remuneratoria obsequiorum, & beneficiorum. Sextò, si quis renuntiet bonis, vel iuribus speratis, nondum obtentis. Septimò, si quis det Ecclesiæ, vel ad piam causam. Hæ exceptiones partim habentur L. *vlt. C. de donat.* partim apud Iulium Clarum *quæst. 16. 17. 18.*

QVÆSTIO XVIII.

Quibus casibus donatio inter viuos possit reuocari?

1. DVplex est donatio: *altera inter viuos: altera mortis causa.* Donatio inter viuos est, *cum quis sic donat, vt etiam se viuo velit rem absolutè esse alterius*, Donatio mortis causa est, *cum sic donat, vt rem non velit absolutè, & irreuocabiliter esse alterius, nisi post suam mortem*, vt si dicam: Dono tibi hanc rem post mortem meam, vel cum moriar, vel quia nunc timeo mori. Vide Sylu. v. *donatio 1. num. 1.*

2. PRIMA CONCLVSIO. Donatio inter viuos, etiamsi sit acceptata, & res sit tradita, generatim triplici ex causa potest reuocari. Primo, ob ingratitudinem donatarij. Secundò, ob prolem susceptam. Tertiò, si sit inofficiosa. Vide Iul. Clarum *qu. 21. num. 1.* Et Gomez, *tract. 2. c. 4. num. 1.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ratione ingratitudinis reuocatur in quinque casibus L. *finali. C. de reuocandis donat.* Primus est, si donatarius atroces iniurias in donatorem effuderit. Secundus, si manus impias intulerit. Tertius, si iacturam non leuem bonis eius attulerit. Quartus, si periculum vitæ ei creauerit. Quintus, si conditionem donationi appositam non impleuerit. His addunt Doctores textum, si inopia pressum non aluerit. Quod est notandum pro simplicibus, qui omnia donant suis libertis, & postea negliguntur vt rectè Sylu. *supra num. 17.* Clarus *num. 3.* Gomez *num. 4.*

4. Notanda tamen hic sunt tria. Primum, hæc non habere locum, quando donatio est ob causam, vt propter obsequia, quæ eam merebantur: neque in donatione facta Ecclesiæ, vel monasterio: quia censetur facta Deo, & ob gratiæ n causam. Secundum, donatarium non teneri ad restitutionem ante sententiam, quia est pœna, vt colligitur ex L. *cit.* Vnde debet interponi querela & ingratitudo probari: si tamen res nondum sit tradita, potest non tradere, & petentem exceptione ingratitudinis repellere. Cui enim datur repetitio post traditionem, seu solutionem, datur etiam exceptio ante traditionem, vt non teneatur soluere, vt dicam *infrà in materia de contractibus.* Quod si donatarius re tradita per iniuriam impediat querelam, potest donator via compensationis occultè sibi consulere, quia per iniuriam patitur damnum. Tertium, si donator non reuocauit in vita propter causam ingratitudinis, nec hæredes eius posse reuocare, vt expressè habetur L. *finali C. de reuocandis donationibus.* Quod intellige; nisi fortè donator per ignorantiam ingratitudinis in se commissæ eam non reuocauerit: tunc enim hæredes eam reuocare possunt, teste Syluest. num. 18.

5. TERTIA CONCLVSIO. Ratione prolis susceptæ potest etiam reuocari donatio, vt si quis prole carens magnam partem bonorum suorum donauit, & postea nascatur ei proles. L. *si vnquam. C. de reuocan. donat.* Ratio est, quia præsumitur fuisse facta sub tacita conditione, nisi nascerentur ei liberi. Et quidem si facta sit donatio extraneo, reuocatur tota: si facta sit alicui ascendentium, vt patri, vel auo, reuocatur solùm quoad legitimas filiorum postea susceptorum, iuxta Gomez. *num. 14.* Sunt etiam hic tria notanda, Primum, donatarium non teneri ad restitutionem, donec donatum repetatur. Secundum, si donator expressè, & in specie renuntiet priuilegio. L. *si vnquam*, dum donet, non posse reuocare dum viuit, etiamsi nascantur ei liberi: poterunt tamen liberi post eius mortem reuocare, quatenus donatio eius fuit inofficiosa, id est, quatenus legitimam eorum læsit. Quia renuntiatio patris non potest tollere ius filiorum, quod post mortem patris habent ad suas legitimas. Tertium, si iurauit se non reuocaturum donationem, nihilominus potest reuocare suscepta prole. Ratio est, quia hoc iuramentum non excludit tacitam conditionem, quæ ex iuris dispositione inest tali donationi: si tamen ille expressè excluderet illam conditionem, velletque donationem valere, etiamsi filij nascerentur, eamque iuramento confirmaret, non posset eam reuocare. Vide Iulium Clarum *quæst. 22. 23.*

6. QVARTA CONCLVSIO. Postremò reuocatur donatio, si sit inofficiosa, id est, si sit contra officium pietatis paternæ in filios, quod tunc fit, quando pater tantum donat, vt filij priuentur sua portione legitima L. 1. *& seqq. C. de inofficiosis donationibus.* Ac Primò, si facta est alicui ex filiis, reuocatur solùm vsque ad legitimam aliorum L. 5. *& 8. C. eod. tit. Secundò*, si facta est extraneo, animo fraudandi liberos, reuocatur tota: si autem eo animo non est facta, reuocatur solùm quoad legitimas filiorum, teste Couarr. *l. 1. variarum resolutionum, c. 19.* Hic duo notanda sunt. Primum. donationem inofficiosam, quam parens liberos habens fecit, non reuocari, nisi post mortem parentis. Nam tunc primò debetur filiis sua legitima, ac tum primum, incipit illa donatio cedere in filiorum præiudicium. Secundum, donationem inofficiosam, etsi valida sit vsque ad mortem donantis, tamen non fieri sine peccato: quia fit in damnum liberorum, quod post mortem donantis sentient. Vnde, etsi quis promittat aliquid inofficiosè, & promissionem iuramento confirmet; non tamen tenetur implere, quia sine peccato implere non potest, vt colligitur ex multis iuribus *c. de inofficiosis donationibus.*

QVÆSTIO XIX.

Quibus casibus donatio mortis causa reuocari possit.

1. COnclusio. Donatio quæ mortis causa facta est, potest reuocari ob tres causas. Primò, si pœniteat donatorem: sicut enim testamentum & legatum pro arbitrio testatoris vsque ad mortem reuocari potest: ita etiam donatio, quæ mortis causa fit; nec refert, an expressè pœniteat, an implicitè vt colligitur ex L. *Qui mortis causa*, ff. *de mortis causa donation.* Secundo si donator dedit intuitu alicuius periculi instantis, ex quo metuit mortem incurrere. Nam hoc ipso, quod periculum euaserit, censetur tacitè reuocata donatio, L. 3. *& seqq. ff. eod. tit.* Tertio, si donatarius moriatur ante donationem, ipso iure est reuocata.

QVÆSTIO XX.

An donatio vel promissio conditionalis sit valida?

1. PRIMA CONCLVSIO. Conditio præsentis, vel præteriti, addita donationi, vel alicui alteri contractui, non suspendit eam: sed, si conditio existit, valet donatio: si non existit, non valet. Vt, do tibi hanc vestem, si Romæ fuisti; si es meus cognatus. Ita habetur L. *cum ad præsens*, & duabus seqq. ff. *si certum petatur*, & L. *conditio in præteritum*, ff. *de verb. oblig.*

Idem dicendum si conditio est de eo, quod necessariò vel omnino certò futurum est, vt v. g. do tibi hoc, si es moriturus, si iudicium est futurum, L. *si pupillus. ff. de nouationibus.* Ratio est, quia quod certò est futurum, censetur quasi præsens.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Conditio futuri incerti suspendit donationem, & alias dispositiones, vsque ad euentum conditionis, vt v.g. Promitto tibi 100. aureos, si fias sacerdos. Ratio est, quia ante euentum conditionis, non potest certò constare, an extabit. Vnde qui ita donat, non intendit, vt donatum fiat donatarij, nisi conditio euenerit.

3. TERTIA CONCLVSIO. Conditio impossibilis non suspendit, sed irritam reddit donationem, & quemuis alium contractum, excepto contractu matrimonij, & dispositione vltimæ voluntatis, de quibus paulò post. Ita Gomez *tract. de legat. cap. 12. num. 67.* Et colligitur ex. L. *impossibiles, ff. de verb. obligat.* & L. *non solùm, ff. de actionibus, & obligationibus.* Vbi etiam ratio innuatur, quia omnium ea cogitatio est, vt nihil agi existiment, apposita ea conditione quam sciunt esse impossibilem.

4. QVARTA CONCLVSIO. Conditio dupliciter dicitur impossibilis, nempe reipsa, & Iure. Reipsa impossibilis est, quæ fieri nequit siue id ex natura rei proueniat, vt si lunam detraxeris; siue ex impotentia illius, cui imponitur vt si dederis mihi 100. aureos, cum sis pauper. Iure impossibilis dicitur, quæ stante, & inuiolato iure, fieri nequit, vt est omnis conditio turpis, quæ peccatum continet. Item, quæ nihil boni in se continet, & alicui bono est impedimento, vt si non dederis eleemosynam.

5. QVINTA CONCLVSIO. Si conditio priori modo sit impossibilis, irritum reddit contractum, siue sit de futuro, siue de præsenti, vel præterito. Ratio est, quia talis conditio est signum non adesse serium consensum in contractu. Si autem posteriori modo sit impossibilis, non irritat contractum, nisi sit conditio de futuro. Ratio est, quia, quando est de futuro, obstringit, vel alicit alterum directè ad peccatum. Atqui nemo potest obligari ad seruandam promissionem, qua alius obstringatur, vel alliciatur ad peccatum. Itaque ante conditionem impletam omnes eiusmodi donationes & promissiones sunt inualidæ: impleta tamen conditione obligant, quia non amplius ad peccatum obstringunt. *Vide quæ supra dicta sunt quæst. 3.*

6. SEXTA CONCLVSIO. Quamuis conditio impossibilis reddat irritam promissionem, & alios contractus, vt dictum est. Excipitur tamen Primò, contractus matrimonij propter *cap.* fin. de *conditionibus appositis, Extra.* Vbi Gregorius IX. statuit conditionem impossibilem, & turpem contractui matrimonij adiectam, debere propter eius fauorem pro non adiecta haberi, ac proinde non irritare contractum, exceptis iis conditionibus, quæ sunt contra substantiam matrimonij. De hac re latiùs agitur in materia de matrimonio. Secundò. Excipitur dispositio vltimæ voluntatis. Nam conditio impossibilis, vel turpis apposita, non reddit eam irritam, sed habetur pro non adiecta, vt constat. L. 1.4.6.8.9. ff. *de conditionibus institutionum*, & instit. *de hæred. institutione.* §. *impossibilis.*

7. Nota hanc posteriorem exceptionem habere locum in vtroque foro: priorem verò in foro tantùm externo, non autem in foro cõscientiæ. Ratio est, quia Ius humanum non potest supplere consensum in matrimonio, eo quòd in matrimonio quisque sit sui iuris, nec vlla potestas humana possit alteri dare facultatem mei corporis, ad vsum matrimonij, sine meo consensu: potest autem supplere consensum in vltimis voluntatibus, quia res externæ subsunt dispositioni iuris humani.

CAPVT VII.

De translatione dominij per vltimam voluntatem.

PEr vltimam voluntatem intelligitur. Primo, Testamentum. Secundo. Codicillus. Tertio, Legatum. Quarto. Fideicommissum. Quintò. Donatio causâ mortis. Hic potissimum agimus de testamento.

QVÆSTIO I.

Quid sit Testamentum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si vim nominis spectemus, testamentum dictum est quasi mentis testatio, vt habetur instit. *de Testam.* §. 1. Alij vocant testamentum, quasi testamen: seu proprium testatoris de vltima sua voluntate testimonium, vt Gellius, Valla. Vide Couarr. *in Rubric. de Testamen. p. 1.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Quod ad rem attinet definitur ab Vlp. l. 1. ff. *de testam.* Testamentum *est voluntatis nostræ iusta sententia, de eo quod quis post mortem suam fieri vult*: sed quia definitio hæc conuenit etiam aliis vltimis voluntatibus, nempe codicillo, legato, fideicommisso, & donationi causâ mortis, ideò DD. addunt hanc particulam, *cùm directa hæredis institutione.* Nam per hanc particulam distinguitur ab aliis vltimis voluntatibus, quia nulla ex illis continent directam hæredis institutionem, nisi fortè ex priuilegio, vt dicam paulò post de codicillo militari. Vnde propriè loquendo. Testamentum est hæredis institutio. Vide instit. *de legat.* §. *antè hæredis institutionem.* Et instit. *de fideicommissis.* §. *in primis*, & L. *vlt. ff. de codicillis*, vbi habentur hæc verba. *Testamenta vim ex hæredis institutione accipiunt, & ob id veluti caput, ac fundamentum intelligitur totius testamenti hæredis institutio.* Hoc olim tam rigidè seruabatur, vt si legatum aliquod, vel fideicommissum præcederet in testamento hæredis institutionem, non esset ratum, & ea solùm vim obtinerent, quæ post hæredis institutionem in eo testamento disponebantur. Hic tamen vigor sublatus est à Iustin. instit. *de legat.* §. *ante hæredis institut.* Vbi sancitur, vt omnia sint valida, quæ in testamento disponuntur, siue præcedant hæredis institutionem, siue sequantur.

3. TERTIA CONCLVSIO. Testamentum differt à codicillo dupliciter. Primo, directa hæredis institutione. Nam codicillus non fit ad instituendum hæredem, (nisi interdum ex priuilegio, quale concessum est militi, vt patet L. *Milites codicillis, ff. de testamento militis*:) sed fit ad legata instituenda, ad fideicommissarias, seu indirectas substitutiones, & ad declarandum, immutandum, corrigendum-ve aliquid in testamento. Hinc patet, cur dixerim, *directa hæredis institutione.* Nam indirecta institutio hæredis potest fieri codicillo; vt si testator in codicillo fidei committat hæredi ab intestato, vel in testamento instituto, vt hæreditatem alicui alteri restituat, qui eo ipso tenebitur eam restituere, reseruando sibi solam quartam partem hæreditatis, quam Trebellianicam appellant, vt patet Institut. *de fideicommissaria hæreditate*, *sed quia hæres.* Secundo. Differt, quod in codicillo sufficiant quinque testes, etiamsi non sint rogati, masculi, & puberes, vt ex seq. patebit. Hinc fit, vt clausula codicillaris testamento addita, qua significat testator, se velle suam dispositionem valere, per modum vel testamenti, vel codicilli, vel generatim se velle eam valere meliori modo, quo potest, eam vim habeat, vt etiamsi testamentum ob defectum solemnitatis non valeat, qua testamentum, id est, quoad institutionem hæredis directam, valeat tamen qua codicillus. Vnde efficitur. Primo, vt legata tali testamento relicta sint

soluenda. Secundò, Si testator, non habens liberos, instituat extraneum hæredem: institutio illa habebit vim substitutionis fideicommissariæ. Nam frater, vel alius, qui ab intestato succedit, tenebitur illi tradere hæreditatem, retenta solùm quarta parte. Tertiò, Si verò habet liberos, illi habebunt solum legitimam; extraneus vero sic institutus habebit reliqua. Vide Molin. *disp.* 132. q. 2.

QVÆSTIO II.

An testamentum factum ad piam causam sit validum, si desint solennitates iuris?

1. IVs ciuile requirit has solennitates in testamento. Primò, vt adsint 7. testes. Secundò. Vt omnes sint masculi. Tertiò. Vt puberes. Quartò. Vt rogati. Quintò Vt omnes subscripserint. Vt patet L. *Hac consultissima, C. de testamento.* Est ergo quæstio: An testamentum factum ad piam causam sit validum, si desint omnes, vel aliquæ ex his solennitatibus. Dicitur autem factum ad piam causam, quando hæres instituitur pia causa, vt Ecclesia, Monasterium, Pauperes.

2. PRIMA CONCLVSIO. Vt testamentum ad pias causas sit validum, etiam in foro externo, non requiruntur solennitates iuris ciuilis, sed sufficiunt ea, quæ sunt iuris gentium. Nempe, vt duo testes adsint. Ita Couarr. 11. *de testam.* n. 9. & apertè colligitur ex c. *Relatum primo, de testamentis*, vbi Alexand. III. mandat, vt Iudex non secundùm leges ciuiles, sed secundùm canones tractet eas causas, quibus agitur de iis, quæ relicta sunt Ecclesiis, duobus vel tribus tantùm legitimis testibus requisitis. Neque requiritur præsentia Parochi, vt quidam volunt. Nam Pontifex dicit non nisi duos legitimos testes requirendos. Potuit autem Pontifex in hac re derogare legibus ciuilibus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vt tale testamentum sit validum in foro conscientiæ, non sunt necessarij duo testes. Ratio est, quia neque iure ciuili, neque iure canonico sunt necessarij. Non primum, quia nulla solennitas iuris ciuilis requiritur in testamento ad piam causam, vt iam probatum est. Nec secundum, quia licet Ius Canonicum requirat duos testes: non tamen ideo requirit, vt dispositio sit valida in foro conscientiæ: sed vt possit probari in foro externo, quantum satis est, vt Iudex pro ea sentétiam ferat, vt colligitur ex cit. cap. *Relatum.* Hinc sequitur. Primò, in tali testamento, vt validum sit, non requiri hæredis institutionem. Ratio est, quia hæc necessaria tantùm est iure ciuili, sed vt testamentum ad pias causas validum sit, nihil requiritur solo iure ciuili introductum. Secundò. Sequitur, etsi testamentum aliquod ad causas profanas defectu solennitatis sit inualidum, tamen legata pia in eo contenta valida esse. Ratio est quia Alex. Papa c. *cit.* loquitur generatim de omnibus ad piam causam relictis: ergo etiam comprehendit legata. Tertiò, sequitur legata profana, posita in testamento ad pias causas minus solenni, valere, & soluenda esse. Ratio, quia solennitas quæ sufficit ad institutionem hæredis, sufficit etiam ad legata illi apposita: accessorium enim sequitur naturam principalis.

QVÆSTIO III.

An testamentum, factum ad causam profanam, sit validum sine solennitate iuris?

1. COnstat non esse validum in foro externo. Quæritur ergo de foro conscientiæ. Couarr. c. 10. *de testament. num.* 12. docet in vtroque foro esse inualidum, ita, vt hæres tali testamento institutus, & legatarius, teneatur ad restitutionem hæredibus ab intestato.

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabilius est tale testamentum in foro conscientiæ validum esse, ac proinde licitè retineri quicquid ex tali testamento possidetur, siue titulo hæreditatis, siue legati. Adrian. *quodl.* 6. *art.* 1. Angelus v. *Hæres num.* 5. Tabiena ibid. *numer.* 4. Syluest. v. *testam.* 1. *quæst.* 5. Ioannes Medina, *de Restitutione*, quæst. 23. Et apertè colligitur ex L. *Et si inutiliter. C. de fideicommissis.* Et institutione *de fideicommissarijs hæreditatibus*, §. *vltimo* Ratio est, quia ex testamento minus solenni oritur obligatio naturalis, vt est communis sententia DD. V. I. Et fatetur Couarr. *num.* 10. Atqui hoc nihil aliud est quàm tale testamentum in foro conscientiæ esse validum. Ita vt hæres ab intestato teneatur eis satisfacere, & institutus possit relictum petere, & retinere, quamuis Ius ciuile ex eo non concedat actionem. Respondet Couarr. illam sententiam Iurisperitorum intelligendam esse de obligatione naturali non stricta, ratione cuius hæres ab intestato teneatur ex iustitia, sed laxa, qua teneatur solùm ex honestate morali, ac proinde eum qui sic institutus est, non posse retinere hæreditatem vel legatum, quia non habet Ius iustitiæ. Hæc responsio non satisfacit. Primò. Quia obligatio naturalis apud Iuristas vocatur ea, quæ præciso omni iure positiuo oritur ex natura actus, & à iure positiuo superueniente non irritatur: sed præciso iure positiuo oritur obligatio iustitiæ ex tali testamento, ergo loquitur de obligatione iustitiæ. Secundò, quia Iurisperiti ex hac sententia concludunt hæredem ab intestato teneri in foro conscientiæ restituere hæreditatem ei, qui sic institutus est: ergo loquuntur de obligatione stricta. Confirmatur Conclusio, quia numerus testium, & similes solennitates, solum requiruntur in testamentis, vt fidem faciant in foro externo, seu vt falsitas, & omnis deceptio euitetur, vt expressè dicitur L. *Quæstionum C. de fideicommissis*: ergo non fuit mens legislatorum reddere irrita talia testamenta in foro conscientiæ, sed tantùm in foro externo non assistere, seu non dare actionem, sicut non dant actionem ex nuda promissione, nisi formulâ stipulationis, vel simili modo sit præstita.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ex his sequitur. Primò, Hæredem ab intestato, si sciat voluntatem defuncti, teneri restituere hæreditatem, & soluere legatarijs, quibus testamento minus solenni debentur. Secundò, Si dubius sit de voluntate testatoris, debet cum illis componere ratione dubij. Ita Molina disp. 81. Ratio est, quia cum nec ipse nec alij cœperint adhuc possidere bona fide, in dubio par est eorum conditio. Tertiò, Si hæres ab intestato retineat hæreditatem, & legata, possunt illi quibus aliquid per tale testamentum est relictum, vti occulta compensatione. Ratio est, quia reuera res relictæ sunt ipsorum. Quartò. Si hæres ab intestato fateatur mentem testatoris fuisse, vt hæreditatem nomine fideicommissi alteri traderet, vel legatum aliquod solueret aut si oblato iuramento iurare noluerit, cogendus etiam in foro externo hæreditatem tradere (detracta tamen quarta parte, quam vocant Trebellianam) & soluere legatum, vt patet instit. *de fideicommissarijs hæred.* §. *vlt.* & L. *quæstionum. C. de fideicommissis.*

4. Obiectio prima. Leges ciuiles apertè docent huiusmodi testamenta, in quibus deest solennitas iuris inualida esse, & pro infectis haberi, vt patet L. *Hac consultissima, C. de testam.* & instit. *Quibus modis testamenta infirmentur.* §. *Ex eo.* Respondent quidam has leges niti præsumptione fraudis, quæ præsumitur commissa in talibus testamentis, quando desunt præscriptæ solemnitates. Vnde quando constat nullam fraudem commissam, sed hanc esse veram, & liberam voluntatem testatoris, leges illas non habere locum.

Hæc solutio non placet. Primò, quia non potest prudenter præsumi fraus ex eo, quòd vnus, vel duo testes, vel subscriptio alicuius, desint. Nam multis modis fieri potest, vt aliquid horum sit omissum. Secundò. Quia quatuor testes possunt sufficere, vt constet non subesse fraudem: sufficiunt enim in rebus maioribus, vt in causa criminali, in qua agitur de vita. Tertiò Etiamsi iudices sciant nullam subesse fraudem, tamen non adiudicabunt ex tali testamento hæreditatem, nisi hæres ab intestato fateatur hanc fuisse mentem testatoris, vel nisi recusauerit oblatum iuramentum. Vnde aliter Resp. leges illas intelligi de foro externo, quia scilicet in foro externo non datur actio ex tali testamento. Lex. n. ciuilis ei non assistit. Hoc autem fit ob iustas causas. Primò. Ad vitandas lites. Secundò. Ad excludendas fraudes & machinationes.

5 Obiectio secunda. Si eiusmodi testamenta essent valida in foro conscientiæ, malè facerent Iudices adiudicando hæredibus ab intestato, quia facerent apertam iniustitiam, & præberent illis occasionem iniquè petendi, quod aliis relictum est. Respond. Iudices non adiudicant hæredibus ab intestato bona, quæ aliis relicta sunt, tanquam absolutè ad illos pertineant: sed solùm non concedunt actionem iis, qui nituntur tali testamento: hi enim repelluntur, tanquam destituti probatione quam leges requirunt.

QVÆSTIO IV.

Quinam possint testari, qui non?

Conclusio. Non possunt testari qui vel sufficienti vsu rationis carent, vel iuris dispositione prohibentur. Inter hos primò est impubes, id est, masculus ante 14. & fœmina ante 12. annum expletum L. *à qua ætate*. ff. *qui testamenta*. *Secundò*. Filius-familias, qui tamen, si pubes sit, potest testari de bonis castrensibus & quasi castrensibus L. *nemo*. C. *qui testamenta*. *Tertiò*. Religiosi. Quartò. Clerici quoad bona Ecclesiastica C. *quia nos* & C. *Relatum* 2. & C. *cum in officiis, de testamentis*. Ex consuetudine tamen, multis locis recepta, possunt de his ad pia opera testari. Quintò. Damnati ad mortem naturalem, vel ciuilem, vt eiecti in perpetuum exilium, & perpetuos carceres. Habenda tamen est ratio locorum, & consuetudinum, quia Ius codicis, & ff. non vbique seruatur. *Sexto*. Qui commiserunt aliquod crimen cui iure annexa est pœna, qua ipso facto sunt intestabiles L. *is cui*, & L. *cum lege*, ff. *Qui testamenta*. Huiusmodi sunt hæretici L. *Manichæos*. C. *de hæreticis*. Item credentes, receptores, defensores, & fautores eorum, vt patet Authent. *Credentes*, C. *de hæreticis*. Item damnati propter libellum famosum, L. *is cui*, ff. *qui testamenta*. Denique persecutores, aut percussores Cardinalium C. *felicis*, de pœnis in 6.

QVÆSTIO V.

Quinam possint, aut non possint scribi, aut institui hæredes, vel legatarij?

Conclusio. Non possunt Primò hæretici, & Apostatæ, L. *finali*. C. *de hæret*. Et L. *Hi qui sanctum*, C. *de apostatis*. *Secundò*. Credentes, receptores, & fautores hæreticorum, si tamen intra annum non pœnituerint, vt patet ex Auth. *cit*. Vnde sequitur hæredes catholicos posse tales hæredes excludere, & si impediantur, vti aduersus eos occulta compensatione, quia ius non habent. Tertiò. Qui persequuntur, aut percutiunt Cardinalem, vt supra citaui. Quartò. Qui ob crimen aliquod est intestabilis actiuè, ita vt non possit condere testamentum est etiam intestabilis passiuè, vt non possit capere ex testamento, vt docet Glossa in L. *is cui* ff. *qui testamenta*, quam communiter approbant DD. V. I. Quintò. Fratres minores, vt patet ex Clement. *Exiui, de verb. signif*. §. *quia igitur*. Vide cætera apud Sylu. v. *Hæreditas*, 2. quæst. 1. Non tamen placet, quod putet excommunicatum non posse esse hæredem, cum id nullo iure probetur.

QVÆSTIO VI.

An illegitimus possit institui hæres?

1. Illegitimi sunt duplices: alij vocantur Spurij: alij Naturales. Naturales sunt, qui nascuntur ex parentibus inter quos tempore conceptionis, vel natiuitatis, nullum erat impedimentum dirimens, vt docet Couar. de *Matrimon*. p. 2. *cap*. §. 4. n. 4. Etsi enim iure Cæsareo solum dicebatur Naturalis, qui natus erat ex vnica concubina domi retenta; tamen iure Canonico omnes illi vocantur Naturales, qui ex dictis parentibus geniti sunt, omnesque eodem iure gaudent, quod etiam consuetudine receptum est in foro ciuili, vt docet Panormitanus in C. *per venerabilem*. *Qui filij sunt legitimi*. Spurij dicuntur, qui nati sunt ex parentibus, inter quos tempore conceptionis, & natiuitatis erat impedimentum dirimens, vt verbi gratia, qui nati sunt ex soluta & coniugato, vel ex soluta & sacerdote. Sub his duabus speciebus comprehenduntur, qui Nothi, & Manceres appellati, quæ nomina variè ab authoribus vsurpantur, nec quicquam ad rem explicandam faciunt. Vide Couar. loco citato.

2. Prima Conclusio. Spurius non potest aliquid capere à patre, siue ex testamento, siue ab intestato, siue ex contractu inter viuos, vt patet ex Nouel. 74. c. 6. *Nulla eis participanda clementia est, sed vt supplicium etiam hoc patrum, vt agnoscant eos nihil habituros*. Hinc sequitur. Primò, Si pater relinquat filio spurio aliquid in testamento, præter alimenta, nihil iuris acquiri filio, sed teneri in conscientia legitimis hæredibus. Ratio est, quia ipse per leges factus est incapax, Secundò. Sequitur spurium à patre non posse substitui, nec vulgari, nec fideicommissaria substitutione. Ratio est, quia perinde est, an immediatè capiat aliquid à patre, an ab alio, ex patris ordinatione. Tertiò, sequitur, si pater hæredem instituens roget eum, vt hæreditatem restituat spurio, & ille promittat se id facturum, non teneri illum hæredem implere promissum, quia promissio fuit nulla, vtpote contra legem. Vnde potest hæreditatem sibi retinere, tanquam verus hæres à testatore institutus. Conditio enim, seu grauamen appositum à testatore, cum sit contra legem, censetur tanquam non appositum in vltimis voluntatibus, vt patet ex L. *impossibilis*, ff. *de verb. oblig*.

3. Dices Primò. Hæres tenetur restituere fisco, quia bona illa hoc ipso, quod hæres promittit se daturum ea spurio, sunt confiscata, vt patet ex L. *penult*. ff. *de iure fisci*. & L. *præteris* ff. *de petitione hæreditatis*. Respond. Non tenetur ante sententiam, quia est pœna constituta hæredi à legibus in punitionem illius promissionis iure prohibitæ. Pœna autem non debetur ante sententiam condemnatoriam. Vnde si à Iudice interrogetur: An tale quid promiserit testatori, non tenetur fateri, nisi præcesserit infamia. Ratio est, quia agitur de crimine occulto, ob quod grauiter, si verum fateatur, mulctabitur: nempe confiscatione non solùm illius hæreditatis, sed etiam omnium bonorum, & deportatione in insulam, eo quòd sponte non reuelauerit, vt patet L. *vnica C. de iis, qui se deferunt*. Si tamen sponte reuelasset antequam interrogaretur, concessa ei fuisset tertia pars bonorum in præmium, vt patet ex ead. L. cit. Quartò, sequitur si hæres institutus nihil promisit testatori de hæreditate restituenda spurio, potest eam restituere ex sua liberalitate, & spurius potest eam accipere, qui accepit eam voluntate veri domini nulla lege vetante. Si verò tacitè, vel expressè promisit testatori id petenti, peccauit quidem mortaliter promittendo, sicut & testator ita disponendo.

si tamen illa bona tradat, potest ea spurius retinere. Ita Couarr. *num.* 11. Quod mortaliter peccarit, patet; quia leges sub grauissima pœna talem promissionem vetant. Quòd tamen promissio valeat, patet, quia fit ab eo qui est dominus bonorum, & lex etsi prohibet promissionem factam testatori, non tamen prohibet, quin hæres, qui est verus dominus illorum, possit ea dare, & tradere spurio.

4. Dices secundo. Hæc traditio fit ex voluntate parentis: ergo spurius est incapax illius per legem. Respondeo. Cum hæres sciat se neque sua promissione, neque ex dispositione testatoris obligari, non censetur ea dare ex vi illius dispositionis, sed ex sua liberalitate. Quod si putaret se obligari, & idcirco ea daret spurio, tunc spurius non efficeretur illorum dominus, quia donatio non esset voluntaria: procederet enim ex ignorantia.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Spurius qui natus est ex coitu damnato, & punibili per legem humanam, non potest etiam succedere matri, etiamsi nulla alia proles superſit. Ita Couarr. §. 5. *num.* 29. & Molina *disp.* 197. vbi dicit omnium doctorum esse sententiam. Et colligitur ex authent. *licet*, C. *de naturalibus liberis.* Et ex Nouell. 47. *cap.* 6. Ratio, quia illegitimus, qui non potest succedere patri, non potest etiam succedere matri, nisi sit aliqua specialis exceptio in iure, vt colligitur ex L. *citat.* Atqui nulla de successione spurij in bonis maternis extat in iure exceptio, sicut de aliis illegitimis, vt patet ex L. *Si qua illustris. C. ad Senatusconsult. Orficianum.*

6. Nota tamen primò: Etiam spuriis deberi alimenta, si aliunde se non possunt sustentare, vt est communis sententia. Et patet ex ca. *cum haberet.* De eo qui duxit. Ratio est, quia parens iure naturali tenetur alere prolem, si possit.

7. Dices. Iure ciuili vetitum est ne proles ex damnato concubitu alatur à patre, vt patet authent. *ex complexu C. de incertis nupt.* Respondeo. Ius Canonicum illud sustulit, tanquam minus consentaneum naturali pietati.

8. Nota secundò. Matrem teneri alere prolem primo triennio, vel suis sumptibus curare ali, si possit. Post hoc triennium tenetur pater, donec filius sua se industria possit iuuare, vt expressè habetur L. *nec filium C. de patria potestate.* Idem insinuat Greg. IX. c. *finali*, de conuersione infidelium: dum ait; *Pueri post triennium apud patrem ali debent.*

9. TERTIA CONCLVSIO. Filius naturalis potest institui hæres vniuersalis à suis parentibus, si ipsi legitimas proles non habeant, vt patet authent. *Licet C. de naturalibus liberis*: Quod si filius naturalis non instituatur hæres, non succedet patri ab intestato, nisi in duabus vnciis, id est, in sexta parte bonorum, vt habetur in authent. *cit.* Quod si pater habeat liberos legitimos, tunc filius naturalis non succedit cum illis ab intestato, potest tamen ei relinqui vncia, id est, duodecima pars bonorum.

10. QVARTA CONCLVSIO. Filius naturalis succedit matri, si non habeat legitimos, etiam intestatæ, vt hæres ex asse: habenti autem legitimos succedit ex æquo cum illis, vt expressè habetur L. *si qua illustris, C. ad Senatusconsult. Orficianum.*

QVÆSTIO VII.

Quibus modis aliquis possit hæredi substitui?

1. PRIMA CONCLVSIO. Hoc generatim fieri potest. 6. modis, nempe Substitutione vulgari, Pupillari, Exemplari, Fideicommissaria, Reciproca, & Compendiosa. Quatuor priores sunt simplices. Duæ reliquæ sunt compositæ ex pluribus. Vide Couarr. c. 16. *de testam. per totum*, & Gomez. *t.* 1. *c.* 3. *vsque ad* 8.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Substitutio vulgaris est, *qua quiuis, iure non prohibitus, potest substitui à quouis testatore.* Per hanc substitutionem testator solùm substituit sub conditione: nempe, si is, qui ex testamento, vel ab intestato successurus erat, non velit, aut non possit esse hæres, vt v. g. si moriatur ante testatorem; si propter crimen fiat incapax; si repudiet hæreditatem. Nam in his casibus succedet substitutus. Hæc autem conditio in omni substitutione vulgari, vel exprimitur, vel saltem tacitè subintelligitur: fit enim tribus modis. Primò, verbis generalibus, vt si testator dicat, Titium instituo hæredem; & Sempronium substituo. Et tunc non exprimitur vlla conditio, sed subintelligitur. Secundò, verbis specialibus, vt Titium instituo hæredem; & si is hæres non erit, substituo ei Sempronium. Hic exprimitur conditio, sed verbis specialibus, sub quibus continentur diuersæ conditiones singulares. Tertio, fit verbis singularibus, vt quando exprimitur conditio specialissimè.

3. TERTIA CONCLVSIO. Substitutio Pupillaris est, *qua quis proli impuberi, in sua potestate constitutæ aliquem substituit.* Cum enim nemo ante pubertatem possit condere testamentum, iura concesserunt, vt pater impuberis possit loco illius quodammodo testari, in suo testamento directè substituendo ei hæredem, si ante pubertatem decesserit. Per quam substitutionem fit, vt non solùm bona illius pupilli, quæ à patre obtinuerit; sed etiam alia ad substitutum perueniant, perinde ac si ipsemet testamentum fecisset, vt patet instit. *de pupillari substitutione.* §. *igitur.* Vbi sic dicitur: *pupillari substitutione duo sunt quodammodo testamenta: alterum patris; alterum filij, tanquam si ipse filius sibi hæredem instituisset.*

4. Nota Primò. Vt hæc substitutio sit valida, duo requiri. Primum, vt testator eum cui substituit, habeat in sua potestate. Vnde mater non potest pupillariter substituere, quia liberi non sunt in potestate matris: Nec pater filio illegitimo, ob eandem causam. Secundum, vt pupillus, cui substitutio fit, non recidat per mortem testatoris in alterius potestatem. Vnde auus non potest nepoti pupillariter substituere, si pater viuit, quia nepos, post mortem aui, recidit in potestatem patris.

5. Nota secundò. In hac substitutione semper exprimi, vel certè subintelligi conditionem, si in ætate pupillari, id est, ante pubertatem decesserit.

6. Nota tertiò. Substitutionem pupillarem expressam fieri posse tripliciter, vt ante dictum est de vulgari. Primò, verbis generalibus, vt si testator loquens de filio suo impubere, non tamen exprimens specificè, quòd sit impubes, dicat: Instituo filium meum hæredem, & ei Titium substituo. Secundò, verbis specialibus, vt si mentionem faciat pupillaris ætatis. Tertiò, verbis specialissimis, vt si exprimat etiam conditionem, dicens: instituo filium meum impuberem hæredem; si in pupillari ætate, post mortem meam decesserit, substituo ei Titium. Quandocunque autem vno ex his tribus modis facta est substitutio, tunc substitutus pupillaris excludit matrem pupilli, si pupillus in ætate pupillari mortuus fuerit.

7. QVARTA CONCLVSIO. Substitutio exemplaris est, *cum filio amenti, vel surdo simul & muto, vel prodigo, cui bonorum administratio interdicta est, fit substitutio.* Vt si testator habens talem filium dicat; Instituo filium meum, & ei substituo Titium. Quòd si hic filius nondum fuerit pubes, eadem substitutio etiam erit pupillaris; Si autem contingat filium mori ante testatorem, erit etiam substitutio vulgaris. Denique si post pubertatem redeat ad mentem, erit fideicommissoria: tunc enim substitutus succedet ex tacito fideicommisso-

commisso dicitur autem hæc substitutio exemplaris, quia ad exemplum pupillaris institutionis est inuenta.

8. QVINTA CONCLVSIO. Substitutio fidei commissoria est substitutio indirecta, seu obliqua, qua hæres grauatur, vt hæreditatem totam, vel partem eius aliquotam, restituat alteri, qui fideicommissarius dicitur.

9. Nota primò. Cæteras substitutiones esse directas, quia per eas directè, & immediatè hæreditas à testatore defertur substituto: hæc autem est indirecta, seu obliqua, quia per eam defertur hæreditas ministerio alterius. Vnde sequitur hanc fieri posse codicillo, cæteras minimè.

10. Nota secundò. Hæredem sic institutum & grauatum restituere, posse detrahere quartam partem eius, in quo institutus est: tum ne vana sit hæredis institutio; tum etiam vt alliciatur ad acceptandum, & præstandum, quod testator cupit. L. 1. & seq. C. *ad Senatus. consf. Trebel.* Et instit. *de fideicommissarijs hæredit. §. sed quia stipulationes.*

11. SEXTA CONCLVSIO. Substitutio reciproca est, qua instituti sibi vicissim substituuntur. Hæc complectitur plures substitutiones quoad personas, vt si dicam: Instituo Petrum & Paulum meos hæredes, & eos inuicem substituo.

11. SEPTIMA CONCLVSIO. Substitutio compendiosa est, *quæ plures complectitur substitutiones quoad diuersa tempora*, vt si testator dicat: Instituo filium meum hæredem, & quandocunque ex vita decesserit substituo ei Titium. In hoc casu, si filius moriatur ante patrem, Titius substitutus succedet ex vulgari; Si verò filius fiat hæres, & moriatur in ætate pupillari, succedet Titius ex pupillari: Si verò filius moriatur post pupillarem ætatem, succedet Titius ex fideicommissaria, detracta legitima & quarta Trebellianica.

QVÆSTIO VIII.

An testamentum iuratum possit reuocari?

1. CONSTAT testamentum, per se spectatum, vsque ad mortem posse reuocari, & mutari, vt docent omnia iura, & patet ex illo Heb. 9. v. 17. *Testamentum in mortuis confirmatum est, alioqui nondum valet, dum viuit, qui testatus est*: Solùm ergo quæritur, an reuocari possit, si iurauerit testator se non reuocaturum.

2. Prima Opinio est posse reuocari, & iuramentum ad nihil obligare. Ita Barthol. & alij multi Iurisperiti apud Couar. *supra num.* 48. Probatur primò, quia iuramentum sortitur naturam actus illius, cui adhæret c. *Quemadmodum*, de iureiurando; sed testamentum est actus natura sua reuocabilis: ergo iuramentum illi additum non obligat. Secundò, quia iuramentum contra bonos mores non obligat, vt habetur in regula 2. Sed testamentum iuratum est contra bonos mores, quia præbet hæredibus occasionem desiderandi mortem testatoris. Tertiò, quia pactum, quo aliquis dicit, constituo te hæredem, & nisi præstitero, spondeo tibi tantam pecuniam, est iniquum, estque non obseruandum, quia est contra naturalem libertatem testandi, L. *stipulatio hoc modo*, ff. *de verb. obligat.* sed idem fit per testamentum iuratum: ergo.

3. Secunda Opinio est testamentum iuratum, si nihil iniquum contineat, ita esse validum & firmum, vt non possit reuocari, ne quidem nouo testamento subsequente. Ita Wilh. Durant. tit. *de instrumentorum editione.* Probatur primò. Quia contractus, & pacta, quæ ex se obligatoria non sunt, neque contra salutem animæ, si iuramento confirmentur, fiunt irreuocabilia; ne iniuria aliqua Deo irrogetur: sed testamentum non est contra salutem animæ, nec natura sua obligat, ante mortem testatoris: ergo si confirmetur iuramento, fit irreuocabile, c. *cum contingat, de iureiurando.* *Secundò*, quia non est intrinsecè malum se priuare libertate testandi: potest enim homo renunciare sæculo, & omnibus quæ habuit. Hinc c. *si Religiosus*, de electione in 6. de Augustino dicitur: *Testamentum nullum fecit, quia pauper Christi, vnde faceret non habuit.*

4. Tertia Opinio est testamentum iuratum esse reuocabile de facto, non de iure, id est, si post testamentum iuratum aliud conficiat, illud posterius valere in vtroque foro: testatorem tamen esse periurum. Ita Ioan. And. reg. *Quod semel.* de reg. iuris in 6. Archidiac. & Felin. apud Couarr. loc. cit. Probatur primò. Quia iuramentum priuati hominis non potest mutare naturam contractus: sed testamentum natura sua reuocabile est: ergo non desinit esse reuocabile, etiamsi iuretur. Secundò, quia actus contra iuramentum factus, etiamsi agens periurus sit, validus est, modò prior actus fuerit mutabilis: vt patet in simplici voto iurato. Nam qui hoc modo vouet castitatem: & postea contrahit matrimonium, validè contrahit, etiamsi periurium committat: ergo idem dicendum est de testamento iurato.

5. PRIMA CONCLVSIO. Testamentum malè dispositum, & continens aliquid contra leges iustas, etiamsi iuramento confirmatum sit, reuocandum est. Ratio, quia iuramentum in re illicita non obligat. Hinc dici solet, iuramentum non debere esse vinculum iniquitatis.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Testamentum bene dispositum, & ex omni parte perfectum, ita vt nulla possit de nouo occurrere iusta causa mutandi, si iuratum est, & à testatore reuocetur erit de facto reuocatum, & posterius in vtroque foro valebit: peccabit tamen grauiter reuocans, & erit periurus. Prior pars probatur argumentis primæ, & tertiæ opinionis. Posterior pars ex argumentis secundæ opinionis, quæ solùm concludunt, testatorem peccare, & periurum esse, si reuocat testamentum iuratum.

7. TERTIA CONCLVSIO. Testamentum bene dispositum, sed tamen imperfectum, id est, in quo non est benè omnibus futuris euentibus præuisum, si sit iuratum, & nulla de nouo iusta causa subsit illud mutandi, & à testatore reuocetur, reuocatio valebit, & reuocans erit periurus; si autem iusta causa subsit, licitum erit absque vllo peccato illud reuocare. Prima pars patet ex secunda conclus. Altera probatur, quia qui condit testamentum imperfectum & illud iurat, vel ita iurat, vt statuat non mutare illud, etiamsi iusta causa se postea offerat: vel statuit non seruare illud quando noua causa se offert, quæ secundùm rectam rationem exigat aliquam mutationem; Si primum, iuramentum fuit iniquum, & non obseruandum. Si secundum, testator prudenter retinuit facultatem mutandi testamentum, oblata iusta causa; quod cum laude præstat, adueniente tali causa.

CAPVT VIII.

De translatione Dominij per contractus.

HIc breuiter agam de contractu in genere. Nam postea, cum D. Thoma, disputandum est de emptione, & aliis contractibus in particulari.

QVÆSTIO I.

Quid sit contractus?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si strictè loquamur. Contractus *est vltro citroque obligatio, vt habetur l. 19. ff. de verb. signif.* quæ definitio non sic est intelligenda, quasi contractus formaliter sit obligatio, sed quòd sit causa obligationis in contractibus. Nam formaliter est locutio, vel scriptura, vel aliud externum

quo homines exprimunt mentem suam, & sese vicissim alter alteri obligant. Hinc sequitur donationem, & promissionem, non esse propriè contractus, quia non efficiunt obligationem, nisi in altera parte.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si latiùs loquamur, contractus *est conuentio duorum, obligationem saltem in alterutro producens*, & sic non distinguitur à pacto, & comprehendit promissionem, & donationem acceptatam, vt patet L. *Contractus*. C. *de fide instrumentorum*, hoc modo hìc agimus de contractu.

QVÆSTIO II.

Quotuplex sit contractus?

1. PRima Diuisio. Contractus alij perficiuntur re: alij scriptura: alij verbis: alij consensu. Re perficiuntur, qui non consistunt in sola conuentione, sed requirunt rei Traditionem, vt depositum, commodatum, mutuum, permutatio, pignus, donatio. Scriptura perficiuntur, qui ante scripturam rati non habentur, vt emphyteusis, & omnis contractus, quem contrahentes nolunt concludere, nisi coram Notario qui instrumentum conficiat. Verbis perficiuntur, qui requirunt certam verborum formulam, vt sunt omnes stipulationes. Consensu perficiuntur, qui non requirunt certam verborum formam, sed sufficit consensus quouis modo exteriùs vtrimque explicatus, vt emptio, venditio, locatio, conductio.

2. Secunda Diuisio. In contractum *Nominatum* & *Innominatum*. *Nominatus est*, qui habet speciale & proprium nomen, quo ab alijs distinguitur: vt emptio, venditio, mutuum, locatio, commodatum, pignus, depositum & similes. *Innominatus est*, qui non habet nomen speciale, sed genericum tantùm. Huius sunt 4. species, vt Do, vt des: Do vt facias: Facio vt des: Facio vt facias.

3. Tertia Diuisio. In contractum *bonæ fidei*, & *stricti iuris*. *Contractus bonæ fidei* sunt, in quibus Iudex potest multa ex æquo & bono arbitrari, vt sunt emptio, locatio, societas, commodatum, depositum, pignus, mutatio, & similes. *Contractus stricti iuris* sunt, in quibus Iudex ad verba astringitur, vt fit in stipulationibus, in contractu feudali, & emphyteutico.

4. Quarta Diuisio. In *Lucratiuum*, & *Onerosum*. *Lucratiuus* est, in quo nihil rependitur vt promissio, donatio, commodatum. *Onerosus* est, in quo, loco eius quod datur, aliquid debet reddi, vel præstari; vt mutuum, emptio, locatio, conductio, feudum, emphyteusis.

5. Quinta Diuisio. In *pactum nudum*, & *vestitum*. *Nudum* dicitur, quod in mera conuentione consistit, & omni alio firmamento caret; vt donatio ante traditionem rei. *Vestitum* dicitur, quod habet aliquid amplius, vnde iure ciuili robur obtineat. Vestitur autem 6. modis. Primò reipsa, vt si altera saltem ex parte sit impletum. Secundò, verbis, vt si accedat formula stipulationis. Tertiò literis, vt si literis fatearis tibi esse satisfactum, etiam si satisfactum non sit, quod vocatur acceptilatio. Quartò specifico nomine contractus, vt omnes contractus nominati, si alioquin in suo genere perfecti sint. Quintò cohærentia cum contractu vestito, vt si vendam tibi domum 100. aureis, cum pacto, vt illam adhuc inhabitem: hoc enim pactum accessorium, est per se nudum, & tamen quia cohæret cum venditione, quæ est pactum vestitum, censetur etiam vestitum. Nam accessorium sequitur naturam principalis. Sextò iuramento de quo paulò post.

QVÆSTIO III.

An omnis contractus obliget in vtroque foro?

1. PRIMA CONCLVSIO. Omnis contractus etiam nudus parit obligationē naturalem, seu in foro conscientiæ, si habeat has conditiones. Primò, si spontè ac liberè sit factus. Secundò, si contrahentes sint habiles: Tertiò, si materia contractus sit legitima. Quartò, si iure positiuo non sit irritus. Est communis sententia teste Couarr. in c. *quamuis pactum p. 2. §. 4. n.* 23. Ratio est, quia vt aliquis se obliget, sufficit animus obligandi externo signo expressus, nisi aliunde impediatur. At non potest aliunde impediri, si adsint conditiones assignatæ. Hinc è contrario sequitur non esse validum contractum. Primò, si vi, dolo, aut errore factus sit. Secundò, si contrahentes sint inhabiles. Tertiò, si desit legitima materia, vt si fur vendat rem alienam. Quartò, si iure ciuili sit irritus. Potest enim ius humanum, vel omnino irritare pactum aliàs validum, ita vt non obliget, vel alteri contrarium tribuere ius obligationem elidendi, vt patet in contractu impuberis, in alienatione fundi dotalis, & in similibus, qui iure naturali, & gentium essent validi, nisi ius positiuum iis resisteret.

2. Secunda Conclusio. Contractus qui dicitur Pactum nudum, non parit obligationem in foro ciuili. Est communis sententia, & patet L. *Iure gentium. ff. de pactis*, vbi dicitur, *Nuda pactio obligationem non parit, sed parit exceptionem.*

3. Nota. tamen si huiusmodi contractus ex altera parte completus fuerit, per rei traditionem; iam obligare in foro ciuili, in fauorem eius, qui impleuit, l. 1. ff. *de rerum permutationibus*: tunc enim vestitur reipsà, vt dictum est *præced. quæst. diuisione quinta*.

QVÆSTIO IV.

An contractus per se inualidi confirmentur iuramento?

1. EX dictis patet qui contractus, ex se validi, aut inualidi sint, tam in foro externo quàm interno. Nunc quæritur: An illi, qui ex se inualidi sunt, fiant validi per iuramentum?

2. Nota Non esse idem, iuramentum esse validum, & iuramentum confirmare cōtractum. Iuramentum enim validum dicitur, quandocunque est seruandum ob honorem diuini Numinis, etiam si ei, in cuius fauorem fit, nullum ius per illud acquiratur. Confirmat contractum quando non solùm seruandum est; sed etiam alteri, in cuius fauorem fit, ius tribuit, & contractum in sua specie validum efficit.

2. Prima Conclusio. Vt sciamus, quando iuramentum sit validum, quando non sit. Nota has duas regulas. Prima, Quando id, quod iuramento alicui promittitur, sine vllo promittentis peccato seruari potest, tunc iuramentum est validum, & seruandum. Intellige, si ille, in cuius fauorem factum est, illud seruari velit, & alias legitimè non relaxetur. Secunda, Quando id, quod promittitur, sine peccato promittentis seruari non potest, iuramentum est inualidum. Vtraque colligitur ex c. 2. *de pactis in 6.* & c. *cum contingit, de iureiurando*, & ex *Regul.* 58. *de Regulis iuris in 6.* Ratio prioris Regulæ est, quia honor & reuerentia diuinæ maiestatis postulat, vt non faciamus illam esse testem falsi, ac proinde vt præstemus, quod promisimus, ratio posterioris est, quia nemo potest obligari ad peccatum.

3. Secunda Conclusio. Vt autem sciamus, quando iuramentum confirmet contractum, aut non confirmet. Nota primo, has duas regulas. Primo, Quando contractus est iure naturali irritus, aut irritari potest (ita testamentum conditum ad mortem vsque reuocabile est, & irritari potest.) non confirmatur iuramento, quamuis iuramentum sit seruandum, si id, quod promittitur non est illicitum. Secunda. Quando contractus inducit obligationem naturalem, confirmatur iuramento, etiamsi aliàs sit iure ciuili irritus, vel in irritum reuocabilis: modo vis, vel fraus non intercesserit. Ra-

tio prioris eſt, quia non confirmatur, niſi quod aliquam vim habet: ergo ſi contractus non obligat iure naturali, non poteſt confirmari iuramento. Ratio poſterioris eſt, quia quod habet aliquam vim, poteſt confirmari: ergo ſi contractus obligat iure naturali, poteſt confirmari iuramento.

5. Nota Secundo. Quando quis iurat contractum irritum, præſertim ſi irritus ſit, quia vi, vel dolo extortus eſt: tunc is qui iurauit, poteſt petere relaxationem iuramenti, quia iniuriam paſſus eſt.

6. Tertia Concluſio. Ad has regulas melius intelligendas notandum eſt, dupliciter poſſe iuramentum addi contractui. Primo, ſi iures te contrahere. Secundo, ſi iures te non reuocaturum contractum. Prius iuramentum eſt aſſertorium, de quo hic non agimus. Poſterius eſt promiſſorium, de quo intelliguntur ſupradictæ regulæ.

QVÆSTIO V.

Quinam poſſint contrahere?

CONcluſio. Generatim loquendo omnes illi poſſunt contrahere, qui habent adminiſtrationem bonorum, quatenus illa adminiſtratio ſe extendit. Qui vero carent adminiſtratione, non poſſunt niſi ex conſenſu eorum, quibus ſubſunt. Solet eſſe difficultas de Pupillo, & Minore. Reſp. Breuiter poſſe eos validè contrahere in ſuum commodum, ſine authoritate Curatoris, vel Tutoris, non tamen in ſuum incommodum. Non enim poſſunt ſine authoritate eorum, quibus ſubſunt, aliis validè & efficaciter obligari: quamuis poſſint alios ſibi obligare. Eſt communis ſententia, & expreſsè habetur *Inſtitut. de autor. tutorum*, in principio.

CAPVT IX.

De tranſlatione Dominij per præſcriptionem.

DIſputant Iuriſtæ de hac re in C. & *Inſtitut.* de vſucapionibus, & præſcript. Canoniſtæ in 6. quæſt. 9. & in Regulam, *Poſſeſſor.* de Regulis iuris in 6. Theologi in 4. diſtinct. 15. Summiſtæ, v. *vſucapio*, & v. *præſcriptio*.

QVÆSTIO I.

Quid ſit Præſcriptio & Vſucapio?

1. PRIMA CONCLVSIO. Nomen Præſcriptionis tripliciter accipitur apud Iureconſul. Primo generatim, vt ſit idem, quod exceptio, quæ opponitur ad excludendam actionem intentatam ab actore. Eſt autem duplex exceptio: Altera dilatoria, vt ſi opponas Iudicem non eſſe competentem, teſtes infames, actorem excommunicatum; altera peremptoria, vt ſi opponas te mandato principis feciſſe, te iam ante ſoluiſſe, quod petitur. Idem eſt de præſcriptione, quando ſumitur pro exceptione: aut enim eſt dilatoria aut peremptoria. Hoc modo accipitur in tit. *de exceptionibus & præſcriptionibus*; l. 44. ff. Simili modo accepit Tertull. in l. quem inſcripſit *de præſcriptionibus aduerſus hæreticos*. Nam in illo lib. agit de iis, quæ hæreticis, per doctrinam quaſi litem nobis intentantibus opponi poſſunt à Catholicis, ne ab iis vincantur. Secundo accipitur ſpecialius pro exceptione peremptoria, prouenien te ex eo, quod tempore legibus definito rem aliquam poſſedimus, vel iure aliquo vſi ſumus; vel quod alius tali tempore ab vſu alicuius rei ceſſarit, vt patet ex tit. *Codicis*, de præſcriptione longi temporis, & de præſcriptione triginta, & quadraginta annorum. Tertio accipitur pro dominij acquiſitione, vel iuris alieni eliſione, ex tempore legibus definito, proueniente. Hoc modo dicimur præſcribere domum, vineam, agrum, id eſt, acquirere dominium domus, vineæ, agri. Sic tamen non accipitur in iure ciuili, ſed in iure pontificio, & paſſim ab interpretibus vtriuſque iuris, vt docet Couar. ad reg. *poſſeſſor.* §. *vnico*, n. 6. Ratio, cur ſic acceperit, eſt, quia qui dominium alicuius rei per continuatam eius poſſeſſionem comparauerat, ſi impetebatur à priori Domino præſcribebat, id eſt, excipiebat, & opponebat certi temporis poſſeſſionem; per quam fecerat rem ſuam, & ita actionem perimebat. Hinc ipſa vſucapio, & dominij acceptio, cœpta eſt vocari præſcriptio; cum tamen præſcriptio ex vſucapione oriatur, vt patet L. *Emptor C. de præſcript.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Ex his patet, quid ſit præſcriptio. Nam ſi primo modo ſumatur, nihil aliud eſt, quàm exceptio, ſeu oppoſitio aduerſus actionem actoris. Si ſecundo modo, eſt exceptio peremptoria contra priorem dominum, ex tempore legibus præfinito vim habens. Si tertio modo, eſt dominij acquiſitio, vel alieni iuris, ſiue realis, ſiue perſonalis, peremptio, per continuationem temporis, lege præfiniti.

3. Nota. Si acceptionem dominij paulò latiùs accipiamus, non opus eſt addere (vel alieni iuris peremptio) quia qui ius alterius perimit, acquirit dominium ſuæ libertatis: liberatur enim ab obligatione, qua alteri erat obſtrictus.

4. TERTIA CONCLVSIO. Vſucapio *eſt acquiſitio dominij, per continuationem temporis lege definiti*, vt habetur L. 3. ff. *de vſuc.* quæ definitio non eſt formalis, ſed cauſalis. Nam vſucapio non eſt formaliter acquiſitio dominij, ſed potius cauſa acquiſitionis: formaliter verò nihil eſt aliud, quàm quædam poſſeſſio rei alienæ. Vnde dicimus vſucapionem interrumpi; poteſt tamen etiam accipi pro ipſa acquiſitione dominij.

5. QVARTA CONCLVSIO. Ex dictis colligi poteſt differentia præſcriptionis ab vſucapione. Si enim ſumatur primo vel ſecūdo modo res eſt clara. Quia præſcriptio his modis eſt oppoſitio contra actorem. Si tertio modo, ſic eſt magis commune, quàm vſucapio: omnis enim vſucapio eſt præſcriptio; non contra. Nam præſcriptio, qua extinguitur actio perſonalis, vel realis alterius, non eſt propriè vſucapio: generaliter tamen poſſet vocari vſucapio, quatenus ius, & libertas ab aliqua obligatione, poteſt dici vſucapio. Et ſic æquè latè patent præſcriptio, & vſucapio.

6. Nota tamen, Interpretes iuris paſſim diſtinguere præſcriptionem ab vſucapione: quod vſucapio ſit mobilium: præſcriptio verò immobilium, Sed hæc differentia non eſt fundata in iure. Nam vſucapio eſt etiam immobilium, vt patet Inſtit. *de vſucapione in principio*, & Lege *vnica*. C. *de vſucapione transformanda*: ſimiliter præſcriptio in rebus etiam mobilibus locum habet. Nam quando eas vſucapimus, vtimur præſcriptione, ſeu exceptione contra priorem dominum.

QVÆSTIO II.

Quæ conditiones requirantur ad præſcriptionem; & primum an requiratur poſſeſſio?

1. COmmunis ſententia eſt requiri quatuor conditiones nempe poſſeſſionem & titulum probabiliter præſumptum, bonam fidem, & continuationem poſſeſſionis cum bona fide per tempus lege præſcriptum. Hoc loco examinanda eſt prima concluſio. De cæteris dicam in ſequentibus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ad præſcribendum neceſſaria eſt poſſeſſio, quia vt habet regula iuris in 6. *ſine poſſeſſione præſcriptio non procedit*. Debet autem hæc poſſeſſio eſſe, qua quis nomine ſuo poſſidet; non autem alieno. Nam qui alieno nomine poſſidet, non eſt verè poſſeſſor: ſed alter, qui per illum poſſidet.

3. Quæres. Cum triplex ſit poſſeſſio: *Vna* ciuilis tantùm: *Altera* naturalis tantùm: Tertia naturalis & ciuilis ſimul, quænam potiſſimum neceſſaria ſit. Reſp. Primò hæc vltima eſt aptiſſima. Secundò ne-

turalis tantùm non sufficit. Tertiò ciuilis tantùm, quia solo animo rei nostræ etiam absentes insistimus, sufficit, vt probat Couarr. ad regulam, *Possessor* p. 1. §. *vnico*, num. 7. Hæc enim ideo etiam ciuilis dicitur, quod hunc ciuilem effectum pariat.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Ob defectum huius conditionis sequitur. Primò loca sacra & Ius Decimarum non posse præscribi à Laico. Ratio est, quia Laicus non est capax possessionis ciuilis talium rerum, cum ius ei resistat, vt patet L. *Qui vniuersas*, ff. *de acquirenda, vel amittenda possessione*. Secundò. Religiosum Professum non posse quicquam præscribere, seu vsucapere; quia nihil potest suo nomine possidere. Tertiò, Fructuarium, feudatarium, emphyteutam non posse rei proprietatem præscribere, quia hanc non possident nisi naturaliter. Dominus enim directus possidet illam ciuiliter. Deinde non possident eam suo nomine, sed directi Domini: possunt tamen præscribere ius, & vtilitates, quia hoc ciuiliter possident, vt pote suo nomine. Quartò, neminem posse præscribere, quandiu apud ipsum non est possessio ciuilis, sed apud alium. Nam præscriptio incipit ab eo die, quo prior dominus amittit possessionem ciuilem, vt est communis sententia, teste Couarr. *loc. cit.*

QVÆSTIO III.

An ad præscriptionem requiratur titulus?

1. PRIMA CONCLVSIO. Requiritur titulus probabiliter præsumptus, id est, qui bona fide putetur validus, vt donatio testamenti, emptionis, permutationis: non est autem necesse vt ille titulus sit verus, id est, validus. (Nam hic sufficit ad transferendum dominium sine præscriptione) sed satis est, vt probabiliter putetur verus, quamuis reuera inualidus sit, vt si v.g. venditor non habuit potestatem vendendi: tunc enim ius facit, vt res aliena, exacto tempore definito, fiat tua.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Licet ordinariè, non tamen semper requiritur titulus ad præscriptionem, Couarr. *p.2.§.8.* quia sæpe fit vt tituli obliuiscamur: multa enim habemus in rebus nostris, de quibus non constat, an emptione, donatione, testamento, an aliter acceperimus; requiritur tamen, vt breuiore, vel ordinario tempore fiat præscriptio.

QVÆSTIO IV.

An ad præscriptionem requiratur bona fides?

1. PRIMA CONCLVSIO. Requiritur bona fides vt patet ex Regula iuris in 6. quæ ait: *possessor malæ fidei non præscribit*. Idem habetur in c. *fin.* de præscriptionibus. Est autem hoc loco bona fides nihil aliud, quàm credulitas, qua quis sibi prudenter persuadet rem esse suam, vel saltem nescit esse alienam. Dico, *prudenter*, quia si ex ignorantia crassa, vel ex inordinata cupiditate illa persuasio procedat, non erit bona fides. Quæres. An censeatur bona fide rem possidere, qui dubitat, an res sit sua. Pro quo sit.

2. Secunda Conclusio. Qui dubitat, non censetur habere bonam fidem ad inchoandam possessionem, quandiu manet dubitatio. Ita Couarr. suprà, Ioannes Medina c. *de restitutione*, quæst. 17. & alij passim. Ratio est, quia qui dubitat, an res sit sua, an aliena, iniquè faceret, eam sibi arrogando, cùm non sit melior ipsius conditio, quàm alterius.

3. TERTIA CONCLVSIO. Qui dubitat, censetur habere bonam fidem sufficientem ad continuandam possessionem, bona fide inchoatam. Ita Couarr. Medina, & alij contra Adrian. *in 4. quæst. de præscriptione*, & quosdam alios, qui putant bonam fidem per tale dubium interrumpi, ac proinde præscriptionem non procedere. Ratio conclusionis est, quia in pari dubio melior est conditio possidentis: ergo potest rem retinere & possessionem continuare: ergo potest etiam præscribere. Nam sola illa possessio est inutilis ad præscribendum, quæ non est sine peccato, vt patet ex dicto c. *finali*.

Dices. Bona fides est existimatio, qua quis prudenter existimat rem esse suam, vt dictum est in *prima* conclus. sed qui dubitat, non existimat prudenter rem esse suam: ergo non habet bonam fidem. Respondeo non tantùm est bona fides, cùm quis positiuè credit non esse suam: sed etiam cum nescit esse alienam, vt patet c. *fin.* de præscriptione, & ex c. *si virgo*. 34. quæst. 1. Vnde cum dubitans nesciat esse alienam, censetur habere bonam fidem, non quidem ad inchoandam, sed continuandã possessionem. Nam capita citata loquuntur de continuatione possessionis, non inchoatione. Ex dictis solui potest dubium quod tractat Couarr. *num. 1.* An scilicet detur medium inter bonam & malam fidem. Respond. dari medium, si speculatiuè loquamur, non autẽ si practicè. Nam qui dubitat speculatiuè, nec bonam, nec malam fidem habet; quia nec credit positiuè rem esse suam, nec alienam, sed hæret in medio. At in ordine ad praxim, vel bonam, vel malam fidem habet: Bonam, si agatur de continuatione possessionis benè inchoatæ: Malam, si agatur de possessione primum inchoanda.

QVÆSTIO V.

Vnde proueniat bona fides, quæ ad præscriptionem requiritur?

1. DIxi, bonam fidem in eo consistere, vt quis prudenter credat rem esse suam quę sua non est, aut nesciat esse alienam, quæ aliena est. Hoc debet prouenire ex aliquo errore, vel ignorantia, siue iuris, siue facti. Quæritur ergo: An error qui inducit bonam fidem sufficientem ad præscribendum sit error iuris, an facti. Est autem præcipua quæstio de errore iuris, v.g. comparasti rem aliquam contractu vsurario, *quem putabas* esse iustum, & licitum; vel accepisti vestem à Religioso, nesciens illum non posse donare. Quæritur. An cum tali errore currat præscriptio? Ioannes Medina C. *de restitutione quæst.* 17. docet quamlibet ignorantiam inculpatam, tam iuris, quàm facti, sufficere ad præscribendum in foro conscientiæ.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ignorantia clara iuris non sufficit ad pręscriptionem rei, etiam si sit omnino inculpata, sufficit tamen, si inculpata est ad præscribendos fructus ex re illa perceptos. Prima pars est communis sententia, teste Couarr. Reg. *possessor. p. 2. §. 7. num. 6.* & patet ex L. *nunquam*, ff. *de vsucapione*, vbi sic dicitur: *Nunquam in vsucapionibus iuris error possessoribus prodest.* Item ex L. *iuris* ff. *de iuris & facti ignorantia.* Vbi sic dicitur, *iuris ignorantiam in vsucapione negatur prodesse: facti verò ignorantiam prodesse constat.* Similia habentur L. *error.* ff. *eodem titulo.*

3. Quæres. An hoc verum sit in vtroque foro. Respondeo, probabilis est sententia Medinæ tantùm in foro externo verum esse. Nam in foro conscientiæ videtur sufficere, ignorantia iuris ad præscribendum, modò sit inculpata. Ratio est, quia leges, ideo videntur iuris ignorantiam reiicere à præscriptione, quod is, qui ignorat ius contractuum, præsumatur non bona fide inchoasse possessionem; quia tenebatur adhibere diligentiam, vt sciret leges contrahendi: ergo si in foro conscientiæ, vbi cessat præsumptio nulla fuerit negligentia, aut culpa, videbitur posse vsurpare, Ant. patet ex regula iuris in 6. vbi dicitur. *Qui contr. iura mercatur, bonam fidem non præsumitur habere.* Secunda pars conc. est Nauarr. & aliorum, quos ipse citat L. 1. *consil. tit. 6.* de officio Iudicis. Ratio est, quia error circa fructus videtur esse error

facti: putat enim possessor se eos percipere ex re sua.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Ignorantia iuris valdè dubij, & etiam verè dubij, sufficit ad præscriptionem rei. Ita Nauarr. *loc. cit.* Couarr. §. 7. *num* 12. & alij. Ratio est, quia quando ius aliquod est verè dubium, id est, de quo vtrimque sint multorum sententiæ, prudenter possumus in praxi vtramlibet sequi, perinde ac si ius planum esset: ergo potest vsucapere is, qui aliquid acquisiuit contractu ambiguo. De quo vtrimque sunt opiniones DD.

5. TERTIA CONCLVSIO. Ignorantia, vel error facti, sufficiens est ad præscribendum, vt expressè habetur, l. *iuris*, & l. *error. ff. de iuris & facti ignorantia*. Vnde si rem aliquam emeris à fure nesciens esse furem, tenes illam bona fide, & potes præscribere. Idem est si emeris, vel dono acceperis à pupillo, nesciens esse pupillum, vt patet l. *pro emptore. ff. pro emptore*. Pari modo si emas à prælato rem Ecclesiæ, putans capitulum consensisse, est error facti, & potes præscribere, etiamsi Capitulum non consenserit. Si autem emeris à prælato, putans non requiri consensum capituli, est error iuris, nec potes præscribere nisi fructus rei; non autem rem ipsam, iuxta ea, quæ dicta sunt.

QVÆSTIO VI.

An aliquando cum mala fide procedat præscriptio?

1. RAtio dubij est, tum quia leges ciuiles videntur id affirmare, tum etiam quia in quibusdam casibus videtur ita fieri.

2. Prima Conclusio. Propriè loquendo numquam procedit præscriptio cum mala fide, vt ex dictis patet: leges autem ciuiles, quæ statuunt præscriptionem 30. aut 40. annorum, etiam cum mala fide procedere, sunt abrogatæ iure Canonico, vt patet c. fin. de præscriptionibus. Hinc sequitur primò, vt præscribam contra debitum pecuniarium, vel contra actionem ad tale debitum, quam habet Petrus in me, non sufficere, vt Petrus toto tempore non exigat debitum, aut non meminerit, sed requiritur, vt ego certo temporis spatio, bona fide existimem, me nihil debere Petro, v. g. vt putem esse condonatum, vel solutum, vel vt omninò memoria exciderit. Ratio est, quia alioqui non censebor bona fide possidere ius non soluendi. Similiter etsi famulus intra biennium, ex quo desiit famulari, non petat stipendium à Domino, non tamen Dominus potest præscribere contra debitum illud, nisi bona fide putet solutum esse.

3. Dices. Aliqui docent cum mala fide posse præscribi contra actionem personalem, ita vt si certo tempore creditor non exigat debitum, posteà non possit illud petere in iudicio, eique denegetur actio. Ita Adrianus *quodlib. 6. articul.* 3. Vnde etiam Carolus V. Anno M. D. XL. Bruxellæ statuit, vt famuli mercedem pactam petant à Dominis intra biennium, à die qua seruire cessauerint: alioquin non possint eam petere in iudicio, nisi scripturam producant. Respondeo. Et si hoc ita sit, non tamen ideo liberatur Dominus in conscientia, si mala fide retinet pecuniam famulo debitam. Immo, si constaret, illum mala fide retinere, condemnaretur etiam in foro externo. Secundò sequitur, vt quis præscribat ius eligendi, præsentandi, pascendi, aut venandi in alieno prædio, requiri vt bona fide vtatur tali iure, tempore per legem constituto. Si enim mala fide vtitur, sciens se non rectè facere, non currit præscriptio.

4. Prima Obiectio. Is, cuius bona per legem pœnalem addicta sunt fisco, & hæredes illius præscribunt contra fisci actionem, cùm tamen sciant bona sua deberi fisco: ergo aliquando cum mala fide currit præscriptio. Respondeo. Iurisperiti putant tales habere malam fidem. Theologi rectius docent esse bonam fidem, non quidem qua sibi persuadeant hæc bona absolutè, & pleno iure esse sua, sed qua iudicent licere sibi ea retinere; donec per fiscum auferantur, & se non teneri fisco ea offerre.

5. Secunda obiectio. Possum præscribere contra eum, qui habet ius seruitutis Rusticæ in meo prædio, etiamsi sciam ipsum hoc ius verè habere: ergo possum præscribere cum mala fide. Respondeo, Non sequitur. Nam aliud est, acquirere aliquod ius agendi in re alterius; aliud verò extinguere ius, quod alter habet in re mea, ratione prædij Rustici. Hoc enim nihil aliud est, quàm præscribere libertatem mearum rerum, quod fieri potest, etiamsi sciam alterum ius habuisse. Itaque altero habēte ius seruitutis in meo prædio, cùm non requiratur vllus actus in me, vt ego contra ius illud præscribam, sed sufficiat, vt ipse iure suo certo tempore non vtatur, lege. *Hæc autem iura. ff. de seruitute Vrban. prædiorum*, non sum in mala fide, etiamsi sciam illum ius habere. Nam nihil facio illicitum, nec aliquid omitto quod debeam facere. Non enim teneor illum monere, vt iure suo vtatur, itaque sum in bona fide, quia bona fide permitto illum iure suo non vti, & mihi sponte libertatem creari. Vide Medinam C. *de restitutione*, quæst. 17.

QVÆSTIO VII.

Quantum temporis requiratur ad præscribendum, res mobiles?

1. ANte tempora Iustiniani sufficiebat biennium pro rebus immobilibus, & annus pro mobilibus. Hoc ipse postea reformauit, vt patet ex LL. infrà citandis. Hanc autem reformationem amplectitur ius Canonicum, & ideo secundum illam procedendum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ad vsucapionem rerum mobilium priuati hominis, vel etiam cuiusuis Ecclesiæ, cum titulo requiritur, & sufficit possessio per triennium, bona fide continuata. Est communis sententia. Prior pars de rebus priuatorum habetur L. *vnica*, C. *de vsucapione transformanda*. Et institut. *de vsucap.* §. 1. Posterior de rebus Ecclesiæ habetur Authentica. *Quas actiones C. de SS. Ecclesiis*, quæ Authentica recepta est à iure Canonico 16. *quæst.* 3. *c. vlt. & penult.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ad vsucapionem rerum mobilium sine titulo, requiruntur anni 30. siue sint hominis priuati, siue Ecclesiæ. Prior pars de rebus priuatorum patet ex L. 9. C. *de præscriptione*. 30. *vel* 40. *annorum*, vbi contra priuatum res immobiles præscribuntur 30. annis sine titulo. Idem ergo censendum est de mobilibus, cum nihil de his statutum sit absente titulo. Posterior de rebus Ecclesiæ probatur, quia cum Ecclesia in mobilibus non habeat priuilegium, sed solùm in immobilibus, eodem iure censeri debet quo priuatus. Vide Couarr. ad Reg. *Possessor. p.* 2. §. 5. *num.* 2.

QVÆSTIO VIII.

Quantum temporis requiratur ad præscriptionem rerum immobilium?

1. PRIMA CONCLVSIO. Ad præscribenda bona immobilia priuatorum, cum titulo, requiruntur 40. anni inter præsentes; 20. inter absentes, sine titulo requiruntur anni 30. Est communis DD. in. c. *Sanctorum*, de præscriptione. Prior pars habetur Institu. *de vsucapione*, & L. *cum sit longis*, C. *de præscriptione longi temporis*.

2. Nota Primò. Longum tempus in hac materia vocari spatium 10. annorum inter præsentes, & 20. inter absentes: longissimum autem 30. vel 40. annorum, vt patet ex L. *citata*.

3. Nota secundò. Præsentes dici qui in eodem ter-

ritorio habitant; absentes, qui in diuersis, vt notat Panorm. in c. *de quarta, de præscriptione*. Posterior pars Conclusionis, nempe sine titulo requiri 30. annos patet ex c. *Sanctorum*, de præscriptionibus, & ex L. *si quis emptionis* C. *de præscriptionibus 30. vel 40. annorum*. Vbi notandum, quando agitur de præscriptione 30. vel 40. annorum, ordinariè non requiri titulum, sed sufficere bonam fidem cum possessione tanti temporis, vt docet Couarr. §. 5. *num*. 2. Et est communis. Dixi *ordinariè* quia interdum exigitur tituli probatio, nempe quando præsumptio iuris est contra præscribentem, vt fit v.g. quando Episcopus vnius diœcesis vult præscribere Decimas in alia diœcesi, vt habetur c. 1. *de præscriptione in 6*. Tunc enim ex possessione 40. annorum non præsumitur titulus, sed requiritur tituli probatio, vel certè possessio continuata ab immemorabili tempore.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Contra pupillum, quandiu est in illa ætate, nulla datur præscriptio, siue mobilium: siue immobilium, vt patet Lege *sicut in rem*, C. *de præscript. 30. ann.* Si autem non sit pupillus, sed minor, id est, nondum habens expletos 25. annos, requiruntur. 30. anni, L. *vltima* C. in quibus causis in integrum restitutio necessaria non est. Ita constitutum fuit in fauorem illius ætatis.

5. TERTIA CONCLVSIO. Ad præscribenda bona immobilia contra Ecclesiam Romanam requiruntur 100. anni: contra aliam Ecclesiam, vel Hospitale, vel Monasterium, vel pias causas, requiruntur anni 40. Est communis. Prior pars de Ecclesia Romana habetur Authentica, *Quas actiones* C. *de sacrosanctis Ecclesiis* & in multis canonibus tit. *de præscript*. Posterior pars de aliis Ecclesiis habetur c. *de quarta, de præscriptione*.

6. Nota primò. Quibusdam Monasteriis & Collegiis Regularium concessum esse, vt res immobiles non possint contra ipsos præscribi: nisi annis 60. Concessit hoc Eugenius IV. Ordini Sancti Benedicti, & Iulius II. congregationi Sancti Saluatoris. Idem concessum est illis Ordinibus qui horum priuilegiis participant; vt Societati nostræ, & quibusdam aliis.

7. Nota secundò. Nomine bonorum immobilium hîc etiam intelligi iura & actiones ad immobilia. Item beneficia, census, reditus, Ius patronatus, vsusfructus, & seruitutes. Hæc enim omnia fixa manent, & instar immobilium commodum & vtilitatem afferunt. Itaque de his iudicandum est iuxta ea, quæ dicta sunt. Sed tamen quia in his est aliqua diuersitas, breuiter de singulis agendum.

QVÆSTIO IX.

Quanto tempore præscribantur seruitutes & quanto amittantur?

1. PRIMA CONCLVSIO. Seruitus merè personalis, quæ debetur personæ à persona, nullo tempore præscribi potest, id est, vsucapione acquiri L. *fin.* C. *de longi temporis præscript.* idque verum est, etiamsi bona fide putans esse seruum, emeris. Ratio est, quia æquitas non patitur, hominem liberum fieri seruum ex errore opinionis, seruus tamen præscribit libertatem contra Dominum, si per 20. annos putauerit bona fide se esse liberum, etiamsi titulum libertatis non habeat L. 2. C. *de longi temporis præscriptione*, quæ pro libertate.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Seruitus mixta, quæ à te debetur personæ, vt est vsusfructus, præscribitur cum titulo 10. annis inter præsentes, & 20. inter absentes, sine titulo 30. annis. L. *fin.* C. *de longi temporis præscriptione*. Vnde si aliquis, qui non erat Dominus rei, vel non habeat potestatem, constituit tibi vsum fructum in agro, & tu hoc ius bona fide possedisti per 10. annos præsente eo, ad quem pertinebat, retinebis illud ad vitam, vel ad tempus constitutum, quia iam tuum effectum est lege præscriptionis. Quod si Dominus ad quem pertinebat sit absens, requiruntur anni 20. si autem non habes titulum, quo ad te peruenit hoc ius (vt si dictum tibi fuit ad te pertinere, nescias autem qua ratione) & sic bona fide per triginta annos possideas, tuum erit ad vitam. Idem dicendum est de feudo, & emphyteusi.

3. Tertia Conclusio. Seruitus merè realis, siue sit continua, vel quasi continua, vt tigni immittendi, oneris ferendi, stillicidij, aquæductus, siue discontinua, & eundi per tuum prædium, agendi iumentum, ducendi currum, cum titulo & bona fide præscribitur 10. annis, præsente eo contra quem agitur. 20. vero, eo absente. Est communis ex L. *fin.* C. *de præscription. longi temporis*. Verbi gratia, si is, qui reuera non erat Dominus rei, tamen putabatur esse, concessit tibi ius immittendi tignum in murum, vel stillicidium in aream, & tu bona fide hoc ius per 10. annos possideas, præsente eo cuius interest, reuera efficieris Dominus talis iuris, lege præscriptionis.

4. Quarta Conclusio. Seruitus merè realis, si sit continua vel quasi continua absque titulo, cum scientia & patientia aduersarij, præscribitur decennio inter præsentes; vicennio inter absentes. Discontinua vero absque titulo non præscribitur, nisi tempore immemorabili, id est, cuius initij non extat memoria. Prior pars est communis ex L. 1. & 2. C. *de seruitutibus & aqua*. Posterior est etiam communis, ex L. *seruitutes 4. ff. de seruitutibus*.

5. Quinta Conclusio. Vsusfructus, & omnis seruitus, quæ non vsu amittitur, extinguitur 10. annis inter præsentes, & 20. inter absentes: vt habetur L. *penult.* C. *de seruitutibus*.

6. Nota primo. Aliud esse acquiri seruitutem lege præscriptionis; aliud vero extingui beneficio *eiusdem*. De priori actum est in quatuor primis Conclus. De posteriori in hac quinta.

7. Nota secundo. Differentiam esse inter seruitutes rusticas & vrbanas. Nam rusticæ, sicut & vsusfructus, extinguuntur per solum non vsum, nec requirunt vt dominus prædij aliquid faciat, quod incipiat vsu capere suam libertatem, vel vt nesciat te ius habere. Itaque ius itineris, agendi iumenti, ducendi plaustri, deriuandæ aquæ per prædium alterius, pascendi pecoris, aquandi, arenæ fodiendæ, & similia amittis solo non vsu per decennium, si præsens sis: si absens sis, per 20. annos. Vrbanæ autem seruitutes non amittuntur solo non vsu, sed requiritur, vt possessor loci debentis seruitutem aliquid faciat bona fide: quo incipiat vsucapere suam libertatem; verbi gratia, habens ius immittendi tigni in murum alterius, si eximas tignum, & possessor nihil faciat, quo impediat ne rursus immittas, non perdis vnquam ius tuum; sed si ille foramen obstruat, & tu per 10. annos non vtaris tuo iure, perdis ius tuum. Similiter, si habes ius, ne alius propius ædificet, vel altius murum extollat, non amittis ius, nisi ille contra faciat, & tu post illud factum, 10. annis præsens sileas. Habentur hæc omnia L. *hæc autem iura. ff. de seruitute vrbanorum prædiorum*.

QVÆSTIO X.

Quanto tempore præscribatur ius patronatus, id est, ius præsentandi ad beneficium?

1. NOta Ecclesiam, in qua est beneficium, vel fuisse olim liberam à tali iure, vel non fuisse liberam, vel non constare an fuerit libera, nec ne.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si constet olim liberam fuisse Ecclesiam, ius patronatus non potest præscribi à laico. Est communis. Ratio est, quia præscriptio iuris

illi resistit. Cum enim ius præsentandi sit spirituale, non censetur competere homini laico præsertim non habenti titulum, & in Ecclesia, quæ semper fuerit libera.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quando dubium est, An Ecclesia parochialis fuerit olim libera, ius patronatus potest præscribi à Parochianis 40. annis cum titulo; tempore immemorabili sine titulo. Prior pars patet, quia cum titulo colorato, vel præsumpto possunt præscribi à laico bona immobilia, & iura contra Ecclesiam, ergo etiam ius patronatus, quod est minoris momenti. Nec præsumptio iuris est contra ipsos, cum credibile sit ipsos esse fundatores illius Ecclesiæ, quando de alio non constat. Posterior pars probatur, quia ex possessione huius iuris, per tempus immemorabile, præsumitur iustus titulus in Parochianis.

4. TERTIA CONCLVSIO. Similiter, quando dubium est, An Ecclesia Collegiata fuerit olim libera, ius præsentandi Rectorem seu prælatum in tali Ecclesia potest eodem modo præscribi à laico, & multò magis eius præsentandi ad simplicia beneficia. Ratio est, quia tali Ecclesia præsumitur à laico fundata, ac proinde putatur sibi hoc ius præsentandi prælatum cum consensu Episcopi reseruasse, cuius sufficiens signum est, quod à tanto tempore hoc ius possideat. Quamuis enim ex eo, quod quis sit fundator talis Ecclesiæ non competat eius præsentandi Prælatum, eò quòd eius electio iure communi pertineat ad Capitulum, tamen si in fundatione hoc ius sibi reseruet cum consensu Episcopi, verè hoc ius obtinebit, & ita præsumitur fuisse.

5. QVARTA CONCLVSIO. In Ecclesia non libera, ius Patronatus à laico contra verum Patronum præscribi potest cum titulo colorato 10. annis inter præsentes 20. inter absentes. Sine titulo annis 30. Est communis teste Couarr. Et probatur, quia est eadem hîc ratio, quæ bonorum immobilium, & iurium contra priuatum. Nam in hoc casu non præscribitur contra Ecclesiam, sed contra priuatum hominem, qui ante habuit ius Patronatus.

6. QVINTA CONCLVSIO. Beneficium Ecclesiasticum cum titulo præscribi potest contra alium, ad quem verè pertinebat, decennio inter præsentes, vicennio inter absentes, sicut alia iura, quæ bonis immobilibus annumerantur. Sine titulo non potest præscribi, quia nihil præscribitur, nisi cuius possessio prius fuerit acquisita. At possessio beneficij non acquiritur sine Canonica institutione, ac proinde nec sine titulo, ergo sine titulo non potest præscribi beneficium.

7. SEXTA CONCLVSIO. Qui pacificè aliquod beneficium absque simoniaco ingressu per triennium possedit, præscribit contra actionem cuiusuis impetitoris, vt patet ex *reg. 33. Cancellariæ*. Hîc dubium est, an hæc possessio bona fide per triennium continuata præscribat proprietatem beneficij, ita vt possessor postea non teneatur illud resignare. Couarr. putat non præscribere, ac proinde beneficium in foro conscientiæ esse dimittendum, simul atque constiterit collationem non fuisse validam. Alij probabilius contrarium tenent, quia cum Pontifex post triennium nemini alij concedat actionem ad illud beneficium, videtur possessorem reddere securum in conscientia, vt deinceps possit retinere.

QVÆSTIO XI.

Quanto tempore præscribantur debita, hypothecæ, legata, fideicommissa?

1. PRIMA CONCLVSIO. Debita rerum mobilium & immobilium præscribuntur, cum bona fide annis triginta contra creditores, & excluditur omnis actio ad eá petenda. Est communis ex L. *sicut in rem. C. de præscript. 30. & 40. annorum.* Vide Couarr. §. 11. n. 4.

2. Secunda Conclusio. Si res hypotheca possideatur à debitore, vel hæredibus eius, non extinguitur actio hypothecaria, quam creditor habet, nisi 40. annis. Si verò possideatur ab alio, extinguitur decennio inter præsentes, & vicennio inter absentes. L. *cum notissima. C. si aduersus creditorem.*

3. Tertia Conclusio. Quando bona alicuius, ob non solutum vectigal, vel ob similem causam ipso facto sunt commissa, id est, fisco addicta præscribuntur à reo, & hæredibus eius contra actionem fisci quinquennio; ita vt, si quinque annis à die commissi non petantur, expiret ius fisci. L. 2. C. *de vectigalibus & commissis.*

4. Quarta Conclusio. Quando ob aliud crimen sunt commissa, v. g. ob crimen perduellionis, aut incestas nuptias, reus, quandiu puniri potest, non potest ea præscribere. Alij tamen, siue hæredes sint, siue non sint, ad quos ea bona deueniunt, præscribunt illa quinquennio contra fiscum, præterquam in casu hæresis. Prima pars patet, quia quandiu reus puniri potest, habet ius vendicandi sibi fiscus. Secunda probatur ex *lib. 2. supradicta*, quæ generaliter loquitur. Excipio casum hæresis, quia bona Hæretici Apostatæ nunquam possunt præscribi contra actionem fisci, nec ab ipso, nec ab hæredibus eius, neque ab aliis, ad quos ea deuenerint, nisi ipsi ignorauerint illum Hæreticum esse, & 40. annis cum hac ignorantia ea possederint, vt colligitur ex c. 2. *de præscriptionibus in 6.* De quo *vide Couarr. in Epit. 4. decreti p. 2. c. 6. §. 8.*

5. Quinta Conclusio. Legata & fideicommissa non possunt præscribi contra legatarium, & fideicommissarium, nisi spatio 30. annorum, & colligitur ex L. vlt. C. *Communia de legatis.* Vide Couarr. ad reg. *Possessor. 3. p. §. 3. n. 6.*

QVÆSTIO XII.

Quanto tempore possit præscribi contra Principem?

1. QVinque bonorum genera possunt pertinere ad Principem. Primo, quæ per sententiam eius fisco sunt tradita. Secundo, quæ quis debet illi in recognitionem subiectionis suæ, & supremæ potestatis ipsius; vt sunt census, tributa, obedientia. Tertio, quæ sunt Principi reseruata, vt posse indicere vectigal, instituere tabelliones, legitimare, & similia. Quarto, quæ coronæ annexa sunt, vt prata, saltus, viuaria, prædia rustica & vrbana, oppida, castra. Quinto, priuata, quæ Princeps possidet, vt priuatus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quæ fisco Principis illata sunt non possunt præscribi, nisi 40. annorum spatio. L. *omnes*, C. *de præscript. 30. vel 40. annorum.*

3. Obiici potest §. *res fisci* Instit. *de vsucap.* Vbi sic dicitur, *Res fisci vsucapi non potest.* Resp. Hoc intelligendum est tempore ordinario, quo res priuati hominis potest vsucapi, vt tribus, decem, viginti annis: non autem extraordinario, *vt ibidem notat Glossa.*

4. Quæres. Quid si fisco nondum sit tradita, sed adhuc maneat apud reum, vel hęredes eius. Resp. Tum potest pręscribi quinquennio, vt dictum est *præcedenti qu. Conclus. 3.*

5. SECVNDA CONCLVSIO. Quæ debentur Principi in recognitionem supremæ potestatis, vt sunt census & tributa, horum exemptionem & immunitatem nemo potest præscribere, vt docet Panorm. in c. *cum nobis*, & in c. *ad audientiam, de præscrip.* & alij passim.

6. Quæres Primo. An idem sit de immunitate ab indictionibus & collectis, quæ non in recognitionem su-

premæ potestatis, sed pro expensis alicuius belli, vel pro simili aliqua publica vtilitate penduntur. Resp. negatiuè. Hæc enim immunitas potest præscribi contra ciuitates án. 40. vt ostendit Couarr. ad reg. *possess. p.2.§.2.n.10.* Idem dicendum aduersus Principem, vt colligitur ex L. *omnes*. C. *de præscript. 30. vel 40. an.* nisi aliud particulari lege statutum sit.

7. Quæres Secundò. An à subditis præscribi possit immunitas ab obedientia Principis, vel ipsius correctione, vel vt ad eum non possit appellari. Resp. Negatiuè, quia potestas præcipiendi, iudicandi, & castigandi est omnino intrinseca auctoritati Principis respectu subditorum: potest tamen subditus præscribere exemptionem & libertatem, per quam desinat esse subditus, & non agnoscat illum superiorem in temporalibus: quod fecerunt multi Principes, qui aliquando fuerunt subditi Imperio Romano; ad hoc autem sufficiunt 40. anni cum titulo, & sine titulo tempus immemorabile.

8. Quæres Tertiò. An subditus eodem modo possit præscribere exemptionem & libertatem à potestate Pontificis in spiritualibus, Respond. Negatiuè, quia nec ipse Pontifex potest aliquem à iurisdictione sua eximere: hæc enim iure diuino annexa est Pontificatui in omnes Christianos, iuxta illud Christi, *Pasce oues meas*.

9. Tertia Conclusio. Quæ Principi reseruata sunt, vt posse indicere vectigalia, instituere tabelliones, legitimare & similia, possunt per præscriptionem acquiri ab inferiori spatio 40. annorum cum titulo. Sine titulo per tempus immemorabile. Est communis apud Couarr. Ratio est, quia princeps potest hæc communicare alicui subdito: ergo si subditus à tempore immemorabili hæc vsurparit; præsumitur vsurpasse concessione Principis.

10. Quæres. Quare 40. anni non sufficiant sine titulo; Respond. Quia si subditus non ostendat titulum v. g. concessionem alicuius, præsumptio est contra eum, quod mala fide vsurpauerit, vt patet in simili cap. 1. de præscriptione in 6. vbi Episcopus sine titulo non potest præscribere Decimas alterius diœcesis. Similiter modo cum hæc iura Principum sint propria, præsumptio malæ fidei est contra subditum. Tollitur autem hæc præsumptio, vel ostensione tituli colorati, vel possessione temporis immemorabilis.

11. Quarta Conclusio. Bona Principũ, quæ coronæ sunt annexa, vt prata, oppida, castra, non possunt præscribi contra Principem, nisi 100. annis. Est communis, & probatur ex L. *vt inter diuinum C. de SS. Ecclesiis*, vbi in præscribendo legato, vel donato, vel empto, contra ciuitates requiruntur 100. anni: ergo multò magis contra Regnum vel Prouinciam: bona autem Principum sunt Regni, vel Prouinciæ.

12. Dices. Ergo dicendum idem de fisco Principis. Resp. Fiscus non gaudet priuilegio præscriptionis centenariæ, sed tantum 40. annis, sicut neque ciuitates, contra quas etiam 40. annis præscribitur, exceptis iis, quæ habentur. L. *cit.* vt sunt hæreditas, legatum, fideicommissum, donatum, emptum. Nam vt hæc contra ciuitatem aliquam præscribas, requiruntur 100. in cæteris sufficiunt 40.

13. Quinta Conclusio. In iis bonis, quæ Princeps possidet vt priuatus, quiuis præscribit contra Principem, sicut contra priuatum. Ita Couarr. ex Baldo & aliis. Ratio est, quia etiam res patrimoniales clericorum præscribuntur contra eos; sicut contra alios: neque vllum ius extat quo Principus in hac parte priuilegium aliquod præ cæteris tribuatur.

QVÆSTIO XIII.

Quanto tempore præscribat, qui rem accepit à possessore, malæ fidei, vel ab eo, qui mala fide tradidit?

1. Prima Conclusio. Is, qui accepit eam vt hæres immediatus, nullo tempore potest eam præscribere, etiamsi bona fide acceperit, & possederit. Est communior apud Couarr. §. 9. & expressè colligitur est L. *cum hæres*, ff. *de diuersis temporalibus præscript.* Ratio est, quia hæres succedit in omne ius defuncti, vt habetur *lege cit.* Sed defunctus propter malam fidem non poterat præscribere: ergo nec immediatus hæres.

2. Secunda Conclusio. Is, qui bona fide accepit eam non vt hæres immediatus, sed alio titulo, vt legati, donati empti à possessore malæ fidei, potest eam præscribere tempore ordinario L. *an vitium*. ff. *de diuersis temporalibus præscriptionibus*. Excipiuntur tamen duo casus. Primus est si ut res immobilis, & is, contra quem præscribitur, ignoret eam ab alio possideri, vt colligitur ex authent. *malæ fidei*, C. *de longi temporis præscriptione*. Secundus est, si illa res si furtiua, vel vi possessa: tunc enim requiruntur 40. anni. Ratio est, quia res furtiuæ, & vi occupatæ, etiamsi postea ab aliquo bona fide emptæ fuerint, non possunt præscribi spatio longi temporis, id est, 10. vel 20. annorum, vt expressè habetur §. *furtiua*. Instit. *de vsucap.* Quare fallitur Sotus lib. 4. *de iust. quæst. 5. art. 4.* vbi docet latronis filium, si bona fide paternam hæreditatem adiuit, & toto tempore præscriptionis bona fide possedit, esse tutum in conscientia, etiamsi postea intelligat fuisse alienam. Idem dicunt de emptore, qui bona fide emit à latrone. Sed est apertè contra ius: hæres enim nunquam præscribit, vt dictum est: emptor verò non præscribit tempore ordinario, sed tantum post quadraginta annos, vt colligitur ex L. *omnes*, C. *de præscript. 30. & 40. ann.*

QVÆSTIO XIV.

Quænam res præscribi possint?

1. Prima Conclusio. Nullo modo præscribi possunt. Primo, exemptio ab obedientia superioris. Secundo, res vsibus publicis deputatæ, vt forum, via publica, pons. Tertio, ius Decimarum à laicis præscribi nequit post Concil. magnum Lateran. Quarto, limites Prouinciarum, Episcopatuum, & Parœciarum, si de iis constet. Nam si non constet, præscribi possunt. Quinto, res indiuisa communis pluribus, nullo tempore ab aliquo eorum præscribi potest, quia nullus eorum possidet proprio nomine, sed aliorum.

2. Secunda Conclusio. Sunt alia quæ in iure dicuntur non posse præscribi, quia ordinario tempore non præscribuntur, vt v. g. res furtiuæ, bona fisco tradita, fundus dotalis, legatum, fideicommissum, bona aduentitia filijfamilias.

QVÆSTIO XV.

Quando præscriptio dicatur non procedere, dormire, interrumpi?

1. Prima Conclusio. Præscriptio dicitur non procedere, quando ob aliquam causam non incipit, vel non potest incipere. Hoc fit potissimum ob *quatuor* causas. Primo, si desit possessio ciuilis. Secundo si desit titulus, non potest incipere præscriptio triennalis, decennalis, aut vicennalis; potest tamen triennalis; *vt quæst. 8. dictum est.* Tertio, si desit bona fides. Quarto, si res non possit alienari lege resistente. *Vide Couarr. §. 12.*

2. Secunda Conclusio. Præscriptio dicitur dormire, quando iam inchoata aliquanto tempore cessat; ita tamen, vt illo exacto, rursum vim habeat,

& continuetur cum tempore priore. Sic dicitur dormire. Primò, tempore belli, quando ius non dicitur, vel homines diffugiunt in aliud territorium. Similiter tempore pestis. Secundò, quando Ecclesia caret Rectore, cessat contra Ecclesiam. Tertiò, quando is, contra quem præscribitur, non potest agere, vt est filius familias, pupillus, vxor viuente marito.

3. Tertia Conclusio, Interrumpi dicitur, quando inchoata ita cessat vt si rursus reuiuiscat, non continuetur cum præcedenti tempore, sed de nouo debeat inchoari. Hæc interruptio fit dupliciter. Primo, naturaliter, vt quando incipit aliquid deesse, quod est necessarium ad naturam præscriptionis, vt possessio, vel bona fides. Secundo, ciuiliter, vt quando per aliquem actum iuridicum interpellatur, vt per litis contestationem, vel citationem, vt docet *Couarr.* §. 12. *ex Panorm. & aliis.*

4. Quæres. An quælibet præscriptio possit hoc modo interrumpi? Respondeo Primo. Triennalis non interrumpitur litis contestatione: si tamen is, qui volebat ita præscribere, condemnetur, debet rem restituere: si non condemnetur, & maneat in bona fide, expleto triennio potest eam retinere. Respondeo. Secundo, Decennalis, vicennalis, & triennalis interrumpitur litis contestatione, facta coram Iudice competente: si tamen actor succubuerit in lite, vel si litem sponte deseruerit, vel si animo tantum interrumpendi præscriptionem litem mouerit, non interrumpitur. Respondeo. Tertio, Præscriptio contra actionem fisci interrumpitur sola citatione. *Vide Couarr. loco citato.*

QVÆSTIO XVI.

An qui legitimè præscripsit rem aliquam, & postea cognoscit fuisse alienam, teneatur restituere?

1. MVlti putant talem teneri restituere, nisi intercesserit negligentia domini in re sua inquirenda. Ita Adrian. *in 4. quæst. 2. de præscript.* Ioannes Medina C. *de restitutione q.* 18. Scotus *in 4. d. 15. quæst. 2.* Gabr. *ibidem q.* 14. *ar.* 1. Ratio est, quia lex præscriptionis potissimum instituta est in pœnam negligentiæ domini: ergo vbi negligentia non interuenerit, ibi non habet locum.

2. Prima Conclusio. Non solùm quando domini prioris intercessit negligentia, sed etiam quando constat nullam intercessisse, res legitimè præscriptæ transeunt in dominium præscribentis, ita vt non teneatur eas restituere, nisi prior dominus per Iudicem restituatur in integrum. Ita Couarr. ad reg. *possessor. p.* 5. §. 2. *nu.* 3. Sotus. *l.* 4. *de iust. q.* 5. *art.* 4. *& alij passim.* Probatur Primo, quia l. 3. ff. *de vsucap.* definitur vsucapio, quod sit acquisitio dominij per continuationem temporis lege definiti; ergo transacto illo tempore acquisitum est dominium; ergo nulla est obligatio restitutionis. Secundo, quia leges præscriptionis nusquam dicunt eam institui in pœnam negligentiæ dominorum, sed ob bonum publicum, vt patet L. 1. ff. *de vsucap.* & L. *vltim. ff. pro suo.* Tertio, quia canones indistinctè & absque restrictione negligentiæ approbant præscriptiones bonæ fidei.

3. Secunda Conclusio. Præscriptio non solum transfert dominium vtile, sed etiam directum, non solum in bonis mobilibus, sed etiam in immobilibus. *Ita Couarr.* §. 1. *& passim Theologi contra Iurisperitos.* Ratio est, quia leges & canones indistinctè loquuntur de dominio, nec restringunt ad dominium vtile, vt patet c. 3. 4. 6. *de præscriptione, & ex c. Clerici, quæst.* 3. vbi dominium acquisitum per præscriptionem vocatur proprietas. Idem colligi potest ex l. cit. & ex toto titulo C. *de præscript.* 30. *annorum.*

4. Dices. Primo, Nemo sine culpa debet priuari re sua: ergo debet intercessisse negligentia. Respondeo. Antecedens verum est, nisi ratio boni communis aliud postulet, vt fit in proposito.

5. Dices Secundò. Fundamentum præscriptionis est Bona fides: ergo postquàm constiterit rem fuisse alterius, subuertitur præscriptio, quia subuertitur eius fundamentum. Respondeo. Non subuertitur bona fides ex eo, quod peracta præscriptione constet rem fuisse alienam, quia tunc verè potest iudicare rem esse suam, quamuis antea fuerit alterius.

QVÆSTIO LVIII. D. Thomæ.

De Iustitia.

IVstitia sumi potest dupliciter. Primò, pro complexione omnium virtutum, vt Matth. 5. v. 6. *Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam.* Secundò, pro virtute particulari, qua voluntas inclinatur ad reddendum vnicuique ius suum ad æqualitatem. Hoc modo hîc sumitur.

QVÆSTIO I.

Quid sit Iustitia?

1. PRIMA CONCLVSIO. Tres sunt præcipuæ eius definitiones. Prima Aristotelis 5. *Ethicorum.* c. 1. Iustitia est habitus, quoad agendas res iustas homines idonei efficiuntur. Secunda, August. l. 19. *Ciuit. cap.* 21. Iustitia est virtus, quæ sua cuique distribuit. Tertia Vlpiani L. *Iustitia* ff. *de iust. & iure.* Iustitia est constans & perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Hanc explicat D. Thom. articul. 1. hoc sensu: Iustitia est habitus, secundùm quem aliquis constanti & perpetua voluntate ius suum cuique tribuit.

2. Quæres. An hæc definitio sit sufficiens; Buridanus 5. *Ethicorum, quæstione* 2. negat. Primò, quia non continet omnem actum Iustitiæ, sunt enim tres ipsius actus: scilicet, honestè viuere, alterum non lædere suum vnicuique tribuere, vt habet *Vlp. loco citato.* At definitio continet vltimum tantùm actum. Secundò, quia qui patitur pœnam à Iudice sibi impositam, seruat iustitiam & tamen nihil tribuit: ergo, non est de essentia iustitiæ tribuere alteri ius suum. Tertiò, quia Iustitia legalis nulli tribuit ius. Nam qui eam violat, non tenetur ad restitutionem. Quartò, quia non solùm Iustitiæ, sed etiam charitati conuenit, dare vnicuique quod suum est 1. *Corinth.* 13. *vers.* 4. Ad primum Resp. Vlpianus non dicit esse tres actus Iustitiæ, sed tria præcepta iuris, id est, legis. Deinde per illum vnum actum in definitione Iustitiæ positum, reliqua duo explicantur. Nam eo ipso quod tribuis vnicuique ius suum, censeris neminem lædere, & honestatem circa proximum seruare. Vbi notandum quod honestè viuere possit sumi dupliciter. Primò, generatim pro eo, quod est studiosè agere, & sic est commune omni virtuti. Secundò, speciatim pro eo quod est seruare honestatem proximo debitam, quod fit non violando iura, & soluendo debita, & sic pertinet ad Iustitiam, estque idem, quod tribuere vnicuique ius suum. Eodem modo alterum non lædere sumitur dupliciter. Primò, negatiuè, & sic non est actus, sed negatio. Secundò, positiuè pro firmo proposito non lædendi alterum: & sic continetur sub illo actu ius suum vnicuique tribuere. Ad secundum. Qui patitur pœnam sibi impositam non solum tribuit ius suum alteri, nempe Reipubl. vel parti læsæ; sed etiam ipsi tribuitur ius suum, quia tribuitur illi pœna, quæ iustè ipsi debetur. Ad tertium, de Iustitia legali dicam infrà. Ad quartum, Charitas spectari potest dupliciter. Primò, quoad actus elicitos, & sic tribuit alteri dilectionem, amorem, non ex obligatione Iustitiæ, sed honestatis. Secundò, quoad actus imperatos, & sic tribuit

alteri, quidquid omnes aliæ virtutes alteri tribuunt.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ex definitione Iustitiæ constat, Primo, Iustitiam esse virtutem, vt etiam docet D. Thom. art. 3. Ratio est, quia reddere cuique ius suum, & constituere debitam proportionem, & æqualitatem in actibus, quibus homines inter se communicant, est per se honestum, & rectæ rationi consentaneum: ergo est actus virtutis. Secundo, constat hanc virtutem esse in voluntate, quia inclinat illam, vt velit vnicuique tribuere ius suum.

4. Dices. Omnis actus virtutis est laudabilis, sed actus Iustitiæ non est laudabilis, quia sæpè habentur infames qui illum exercent, vt patet in ministris Iustitiæ vindicatiuæ. Respondeo. Actus virtutis secundum se est semper laudabilis; aliquando tamen vituperatur propter vilitatem, aut improbitatem eius, qui eum exercet. Hoc sensu dixit Apost. 2. Corinth. 6. vers. 3. *Nemini dantes vllam offensionem, vt non vituperetur ministerium nostrum*, id est, de nostra culpa efficiamus, vt ministerium ex se laude dignum vituperetur.

QVÆSTIO II.

An Iustitia sit ad alterum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Iustitia propriè dicta debet esse ad alterum suppositum. *Ita D. Th. art.* 2. Ratio est, quia disponit hominem, vt tribuat vnicuique ius suum, & nemini faciat iniuriam, nullus autem facit sibi iniuriam, sed alteri. Hinc sequitur Primo, hominis ad seipsum non esse propriè Iustitiam. Secundo, nec inter patrem & filium, aut inter dominum & seruum, qua tales. Ratio est, quia nemo potest alteri facere iniuriam, nisi habenti proprium ius, cuius violatio constituit iniuriam. At filius non habet proprium ius distinctum à patre, nec seruus à Domino: ergo inter illos non est propriè Iustitia.

2. Dices. Hinc sequitur inter Christum & Deum non potuisse esse Iustitiam. Tum quia Christus non est suppositum distinctum à Deo: tum quia secundùm humanitatem est seruus Dei, ac proinde non habet ius proprium & distinctum à Deo. Respondeo, de hac re disputandum est in 3. p. de Incarnat.

3. Secunda Conclusio. Iustitia impropriè & metaphoricè dicta potest esse vnius partis ad alteram, in vno eodemque homine. Ita *D. Thom. ibidem.* Ratio est, quia vnum membrum potest alteri præstare obsequium debitum, vt manus capiti. Hoc sensu dixit *Augustin.* 2. *Genes. ad lit. cap.* 1. Iustitiam pertinere ad omnes animæ partes, & *libr. de moribus Ecclesiæ cap.* 15. Iustitiam exigere, vt ratio imperet appetitui, & appetitus obediat rationi.

QVÆSTIO III.

An iustitia versetur tantùm circa actiones?

1. DIuus Thomas artic. 9. ponit hoc discrimen inter Iustitiam, & alias virtutes morales, quod illa versetur tantùm circa actiones; reliquæ circa passiones. Hoc oppugnat *Burid.* 5. *Ethic.* 5. *quæst.* 5. Quia Iustitia sæpè impeditur à passionibus, vt ab ira, timore, odio: ergo debet eas moderari, ergo circa eas versatur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Iustitia primariò versatur circa solas actiones ritè ad alterum disponendas, & circa res, vt sunt actionum materiæ, non autem circa passiones; sicut fortitudo & Temperantia. Patet, quia proprium officium Iustitiæ non est curare, vt homo non nimium irascatur, vel ne metuat, vel ne voluptates plus æquo amet; sed vt tribuat vnicuique, quod ipsi debetur; & quamuis ab hoc impediri possit per iram, timorem, & similes passiones; tamen eius non est hæc impedimenta per seipsam tollere, sed præsidio aliarum virtutum. Omnes enim virtutes se mutuò iuuant, & vna tollit impedimentum alterius, v. g. mansuetudo temperando iram, iuuat Obedientiam, Iustitiam, Humilitatem, quæ per iram impediri possent. Idem dicendum est de Fortitudine, & aliis.

3. Secunda Conclusio. Potest tamen Iustitia secundariò moderari passiones, quatenus illa moderatio est medium necessarium ad finem ipsius intrinsecum, quod est reddere cuique ius suum. Probatur, quia possum velle moderari iram, timorem, aut cupiditatem, ne alicui faciam iniuriam, & ex vi huius intentionis sequetur moderatio illarum passionum. Ratio communis est, quia omnis virtus ob suum finem intrinsecum potest quosuis actus externos aliarum virtutum ad illum idoneos imperare, vt suppono ex 1. 2. *quæst.* 17. *art.* 5. atqui moderatio passionum est medium idoneum, & sæpè necessarium, ad finem intrinsecum Iustitiæ, & est externus actus virtutis, cum non sit in voluntate: ergo Iustitia potest illum imperare. Itaque illa moderatio formaliter tunc erit actus Iustitiæ: non autem temperantiæ, mansuetudinis, aut fortitudinis; quia immediatè sequitur ex affectu Iustitiæ.

QVÆSTIO IV.

An Iustitia attingat medium rei?

1. DIuus Thomas art. 10. ponit aliud discrimen inter Iustitiam & reliquas virtutes morales, quòd illa attingat medium rei: reliquæ verò medium rationis. Hoc etiam impugnat Burid. quia in omni virtute debet aliquod medium reipsa existere: ergo omnis virtus attingit medium rei. Item in omni virtute medium debet esse consentaneum rationi: ergo omnis virtus attingit etiam medium rationis: ergo in hac re non est discrimen inter iustitiam, & alias virtutes morales.

2. Nota, Aliud est virtutem esse medium quoddam inter duo extrema vitia: aliud verò virtutem efficere, vt homo teneat medium in suis actionibus. De hoc secundo hîc agimus.

3. Prima Conclusio. In eo conueniunt virtutes morales: nempe, Iustitia, Temperantia, Fortitudo, Mansuetudo, quod constituant medium in affectu, in actionibus, in materia, & circunstantiis: & quidem in affectu formaliter, in actionibus effectiuè, in materia & circunstantiis obiectiuè.

4. Secunda Conclusio. In eo discrepant quòd Iustitia constituat medium rei, aliæ medium rationis. Id est, Iustitia spectat potissimum æqualitatem rei ad rem, vt scilicet tantum det alteri, quantum illi debetur: Aliæ verò potissimum spectant qualitatem operantis vt scilicet secundum dictamen rectæ rationis consideretur, quomodo huic vel illi personæ operanti conueniat. Hinc sequitur medium Iustitiæ semper esse idem, quia in iustitia semper debet seruari æqualitas rei ad rem. At medium temperantiæ & fortitudinis est variabile pro varietate operantium. Nam quod vni in sumendo cibo, & adeundo periculo est commensuratum, & æquale; hoc alteri potest esse nimium, vel parum. Argumentum Burid. non oppugnat sensum, sed tantùm verba D. Thomæ.

QVÆSTIO V.

Quomodo Iustitia distinguatur ab aliis virtutibus?

1. PRIMA CONCLVSIO. Iustitia differt à fide, & prudentia, tum ex parte subiecti, tum obiecti. Primum patet, quia Iustitia est in voluntate, tanquam subiecto; fides & prudentia in intellectu. Secundum patet, quia obiectum Iustitiæ est ius seu debitum proximo, quod non est obiectum fidei, aut prudentiæ.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Aliis virtutibus,

quæ sunt in voluntate, differt ex parte obiecti tantùm; ac Primo, differt à Theologicis, quarum obiectum est Deus. Secundo, à Religione, quæ spectat debitum Deo, vt primo principio, cui æquale reddi non potest. Tertio, à pietate, quæ spectat debitum parentibus, & patriæ ratione ortus, cui etiam satisfieri non potest ex æquo. Quarto; ab obseruantia, quæ spectat debitum maioribus ratione gubernationis: cui etiam non potest reddi æquale præmium ab homine. Quinto, ab aliis Iustitiæ partibus, quarum debitum est minus debito Iustitiæ. Sextò, à temperantia & fortitudine quæ non versantur circa actiones iustas, vt iustitia, sed circa passiones, vt dictum est.

QVÆSTIO VI.

An Iustitia sit præstantior alijs virtutibus?

1. DIuus Thomas art. 12. docet vtramque Iustitiam tàm legalem, quàm particularem præstare inter omnes virtutes morales, sed de legali posteà agemus nunc tantum quæritur de particulari, quam possumus conferre. Primo, cum Temperantia. Secundo, cùm Fortitudine. Tertio, cum Religione. Quarto, cum Misericordia. Nam de aliis non est magna difficultas.

2. PRIMA CONCLVSIO. Iustitia præstat Temperantiæ. *Est contra Burid.* Ratio est quia Iustitia tribuit vnicuique, quod suum est: ergo seruat pacem & tranquillitatem in Repub. ergo est vtilis bono communi, ergo præstat Temperantiæ, quæ spectat bonum priuatum.

3. Prima Obiectio Buridani. Illa virtus est præstantior, quæ magis imitatur naturam & charitatem: talis est Temperantia respectu Iustitiæ: ergo. Minor patet, quia natura & charitas magis inclinant hominem ad bonum proprium quàm alienum. Idem facit Temperantia: non autem Iustitia. Respondeo, si loquamur tantùm de bono priuato, charitas & natura magis inclinant hominem ad bonum proprium, quàm alienum: si autem conferamus proprium bonum priuatum, cum bono communi, magis inclinant ad bonum commune, quàm ad proprium. Hoc sensu dixit Apost. 1. Corinth. 15. v. 5. *Charitas non quærit, quæ sua sunt.* Et D. August. *Epistol.* 102. *cap.* 25. *Charitas in commune magis, quàm in priuatum consulens, dicitur non quærere, quæ sua sunt.*

4. Secunda Obiectio. Temperantia prodest corpori & animæ: ergo est vtilior quàm Iustitia: ergo & præstantior. Resp. Iustitia prodest toti Reip. tum quoad pacem externam: tum etiam quoad salutem internam.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Iustitia præstat etiam Fortitudini. *Est contra eundem Burid.* Ratio est, quia obiectum siue bonum Iustitiæ est præstantius bono fortitudinis. Primò, quia est vtilius Reip. Secundò, quia sicut in præceptis illud excellentius, quo seruato cætera implentur, vt patet in præcepto dilectionis. De qua Apost. Rom. 3. v. 8. *Qui diligit proximum, legem impleuit.* Ita etiam in bonis illud censendum est perfectius, quo habito cætera habentur. Huiusmodi autem est bonum Iustitiæ, quia si nullus alteri noceret, non esset necessaria Fortitudo. Vnde interrogatur Agesil. teste Plutarcho, quænam harum virtutum præstaret, respondit. *Nihil vtique fortitudine indigeremus, si omnes iusti essemus.* Tertio, quia peccatum contra Iustitiam præcisè loquendo maius malum est, quàm peccatum contra fortitudinem.

6. Prima Obiectio Buridani. Fortitudo in sacris litteris per excellentiam vocatur virtus, iuxta illud Sap. 8. v. 7. *Sapientia docet sobrietatem, prudentiam Iustitiam & virtutem.* Respondeo. Nomen virtutis ibi non sumitur pro habitu, qui reddit hominem bonum, sed pro vi ac robore animi, quo quis est firmus & constans in rebus agendis, quod quia maximè apparet in fortitudine, ideo illi tribuitur.

7. Secunda Obiectio. Illos vocamus nobiles ac heroas, qui procreati sunt à nationibus, qui pro Rep. fortiter certarunt, & sanguinem fuderunt: non autem, qui à mercatoribus etiam iustissimis descendunt! ergo signum est, fortitudinem esse nobiliorem Iustitia. Respondeo. Fortitudo tribuit nobilitatem non secundùm se, sed vt est ministra Iustitiæ legalis: non enim nobilitantur homines ex eo præcisè, quia fortes sunt, sed quia bonum patriæ procurant.

8. Tertia Obiectio. Martyrium est actus fortitudinis: sed hic actus est præstantior, quocunque actu Iustitiæ: ergo. Respondeo. Martyrium habet præstantiam illam non à fortitudine, à qua elicitur, sed à charitate, vel Iustitia legali, à qua imperatur.

9. TERTIA CONCLVSIO. Iustitia est minus præstans quàm Religio & Misericordia. Prima pars est D. Thom. *infrà quæst.* 81. *art.* 6. Ratio, quia religio versatur circa cultum Deo debitum, sed quod Deo debetur est præstantius, quàm quod proximo debetur. Hinc etiam colligitur pietatem & obseruantiam præstare Iustitiæ, quia illarum debitum est præstantius debito Iustitiæ. Secunda pars probatur, quia misericordia vel non differt à charitate, vel proximè accedit: Charitas autem est præstantior Iustitia.

QVÆSTIO VII.

An præter Iustitiam particularem sit aliqua generalis, vel legalis?

1. AFfirmat D. Thomas *art.* 5. 6. 7. & Aristoteles 5. *Ethic. cap.* 1. & 2.

2. PRIMA CONCLVSIO. Præter Iustitiam particularem, quæ tribuit vnicuique priuato, quod suum est, ponenda est aliqua generalis, seu legalis, quæ tribuat Reipub. seu toti communitati, quod suum est. Probatur Primo, quia velle & procurare bonum Reip. habet specialem rationem honesti & laudabilis, quæ non inuenitur in reliquarum virtutum functionibus; ergo ad specialem virtutem pertinet. Secundo, quia quisque ciuium, quatenus est pars Reip. & fruitur illius commodis, speciali debito obstrictus est ad procurandum bonum illius Reip. sed vbi est specialis ratio debiti, ibi est etiam specialis ratio virtutis Iustitiæ. Tertiò, quia si quis negligat bonum commune in necessitate, vel præponat ei priuatum commodum, peccat contra hanc Iustitiam; non tamen tenetur ad restitutionem, nisi ex officio teneatur conseruare bonum Reipub. ergo signum est hanc Iustitiam esse specialem virtutem, distinctam à Iustitia particulari. Dices. Hæ rationes probant hanc Iustitiam non esse generalem, sed specialem; quod est contra Conclusionem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc virtus sortitur varia nomina. Primo. Vocatur Iustitia, quia est ad alterum: nempe Remp. seu communitatem. Secundo, Vocatur Iustitia legalis, quia extendit se ad omnia, quæ legibus statuta sunt propter bonum commune. Tertio. Vocatur Iustitia generalis ratione materiæ, quia scilicet versatur in omni materia virtutum moralium: omnis enim talis materia legibus constituta est. Quarto. Vocatur virtus specialis, quia licet ratione materiæ sit generalis, tamen in ratione virtutis est specialis, & habet specialem essentiam, distinctam ab aliis virtutibus, vt probatum est.

4. Dices. Aristoteles contrarium docet, nempe non esse virtutem aliquam specialem, sed potius omnium virtutum complexionem. *Idem docet Burid.* 5. *Eth. quæstione* 4. *Girald, ibidem quæstione* 5. *Eustratius cap.* 1. 2. *Andreas Vega lib.* 5. *in Concil. Trident. cap.* 4. Docens

enim complexionem omnium virtutum duobus modis spectari posse. Primò, In subdito, quatenus legi obtemperat. Secundò. In superiore, quatenus inclinat illum vt curet leges seruari; in vtroque vocari Iustitiam legalem. Respondeo, fateor hanc esse illorum sententiam: sed probabilior est sententia Diui Thomæ quam secuti sumus.

QVÆSTIO VIII.

An Iustitia legalis habeat veram & propriam rationem Iustitiæ?

1. PRima Conclusio. Probabile est esse verè & propriè dictam Iustitiam. *Ita Michaël Salon. ad art. 5. D. Thom.* probatur Primo, quia *D. Thom. art. 5.* dicit, Iustitiam secundum propriam rationem, ordinare hominem, tum ad alterum particularem, tum ad alterum in communi, siue ad communitatem: ergo vtramque Iustitiam tam particularem, quàm legalem putat esse propriè dictam Iustitiam. Secundò, Quia Iustitia legalis immediatè respicit bonum Reip. ergo perfectior est Iustitia particulari, quæ immediatè respicit bonum alterius priuatim: ergo si hæc est Iustitia propriè dicta, multò magis illa. Tertiò, quia ius circa quod versatur Iustitia legalis, est ius simpliciter & propriè dictum: ergo & ipsa Iustitia est simpliciter & propriè dicta Iustitia. Antecedens patet, quia tria requiruntur & sufficiunt ad ius propriè dictum. Primo, vt sit ad alterum. Secundò, vt sit debitum. Tertiò, vt sit æquale. Hæc autem tria sunt in iure iustitiæ legalis. Primo, quia magis obligamur Reip. quàm homini priuato. Secundò, quia in hoc iure seruatur æqualitas, quando ciuis reddit communitati, quantum illi ex lege debet.

2. Secunda Conclusio. Probabilius est non esse verè & propriè dictam Iustitiam. *Ita Gregor. de Valentia quæst. 2. pag. 2.* Ratio illius est, quia Iustitia propriè dicta debet esse inter eos, qui ita distincti sunt, vt vnus, non sit aliquid alterius, & ideo inter Dominum & seruum, aut inter patrem & filium, non est propriè dicta Iustitia. Atqui ciuis Respublica, non ita distinguuntur, quia ciuis est pars Respub. ergo inter illos non est propriè Iustitia. Probatur Secundo, quia ratio Iustitiæ in eo consistit, vt alteri reddatur debitum secundum æqualitatem, vt habet D. Thom. *infrà, quæst. 80. art. vnico.* Atqui homo priuatus non potest Reip. reddere debitum ad æqualitatem, vt constat ex D. *Thom. ibidem*: ergo inter illos non est propriè dicta Iustitia.

3. Dices. Homo priuatus potest Reip. præstare, quantum illi debet ex lege: ergo ad æqualitatem. Respond. Non sequitur, quia aliud est præstare debitum, quod exigitur: aliud est præstare debitum ad æqualitatem. Possumus quidem & debemus præstare debitum Reipub. sed non possumus, nec tenemur præstare ad æqualitatem. Idem est de homine respectu Dei.

4. Tertia Conclusio. Licet Iustitia legalis non sit propriè dicta Iustitia, est tamen multo perfectior, quàm Iustitia particularis, quæ est propriè dicta Iustitia. Primo, Quia immediatè respicit bonum commune, quod est excellentius bono priuato. Secundò, Quia debitum Iustitiæ legalis est altioris ordinis, quàm debitum Iustitiæ particularis.

5. Dices. Quomodo potest hæc Iustitia esse perfectior, si non est propriè dicta Iustitia? Respondeo. Hoc fieri posse, patet in simili exemplo. Nam Religio, pietas, & obseruantia sunt Iustitiæ impropriè dictæ vt patet *ex D. Thom. infra quæst. 80.* & tamen præstantiores sunt quàm Iustitia proprie dicta, quia versantur circa debitum altioris ordinis. Ex dictis patet solutio secundi & tertij argumenti contrariæ opinionis. Ad primum Respond. D. Thomam loqui de Iustitia secundùm abstractam, & communem quandam rationem Iustitiæ; nempe, vt Iustitia est ad alterum: sic enim propriè dici potest de legali, & particulari Iustitia, & prætetea de omnibus virtutibus, quæ sunt ad alterum.

QVÆSTIO IX.

An iustitia legalis sit idem, quòd pietas ergà patriam?

1. COnstat Iustitiam legalem spectare bonum Reip. seu totius communitatis. Sunt autem variæ virtutes quæ hoc bonum spectant, vt pietas, obseruantia, obedientia. Est ergo quæstio, An iustitia legalis sit aliqua ex his virtutibus. Quidam putant esse obedientiam. Nam ideo dicitur Iustitia legalis, quia obseruat leges Reipub. quod est proprium obedientiæ. Alij putant esse pietatem, cuius officium est ex pio quodam affectu procurare bonum patriæ.

2. PRIMA CONCLVSIO. Hæ tres virtutes Pietas, Obseruantia, & Iustitia legalis, in tribus conueniunt. Primò. Quod immediatè respiciant, & procurent bonum commune Reipubl. Secundò. Quod non possint Reipublicæ præstare debitum ad æqualitatem, ac proinde non sint Iustitiæ propriè dictæ. Tertio, quod non obligent ad restitutionem. Ratio huius petenda est *ex quæstione. 62. vbi agitur de obligatione restitutionis.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Differunt verò in ratione debiti. Nam tribus modis potest aliquid esse debitum Reipub. à priuato homine. Primò. Titulo originis, seu natiuitatis. Nam ex eo, quòd quis natus est in aliqua ciuitate, debet illi aliquod obsequium. Secundò. Titulo prudentiæ & gubernationis. Tertiò. Titulo connexionis & dependentiæ, quam habet pars ad totum. Primò, debito satisfacit pietas. Secundò. Obseruantia. Tertiò. Iustitia legalis.

4. TERTIA CONCLVSIO. Obedientia videtur distingui ab his tribus virtutibus. Quia debitum illius oritur præcisè ex potestate & iurisdictione superioris, volentis obligare subditum: non autem ex titulis supra enumeratis.

5. DICES. Quid sentiendum est de charitate erga patriam, vel Rempub. Respond. Si amemus patriam præcisè propter Deum, iam erit actus virtutis Theologicæ. Si autem propter aliud motiuum, erit actus illius virtutis, cuius motiuum est.

QVÆSTIO LIX.

De Iniustitia.

SVpra dictum est Iustitiam sumi duobus modis. Primò. Pro omni virtute, quatenus est quædam legis obedientia. Secundò. Pro virtute particulari, quæ constituit æqualitatem in commutationibus, & distributionibus: Totidem modis sumitur etiam iniustitia. Primò. Pro omni legis violatione, & sic omne peccatum est quædam iniustitia. Secundò. Pro vitio particulari, quod opponitur Iustitiæ particulari. Hoc modo hîc sumitur.

QVÆSTIO I.

Quid sit Iniustitia?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si iniustitia sumatur pro actu qui est oppositus actui Iustitiæ, nihil aliud est, quàm alieni iuris violatio, neque differt ab iniuria. Sicut enim actu iustitiæ tribuitur cuique Ius suum: ita actu iniustitiæ hoc ius violatur; in qua violatione consistit iniuriæ ratio.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si iniustitia sumatur pro habitu, qui est habitus Iustitiæ oppositus nihil

nihil est, quam praua voluntatis dispositio, ex iniustis actibus acquisita, ad similes actus inclinans.

3. Quæres. An hæc habitualis iniustitia consistat tantùm in praua dispositione reali: an etiam in morali & imputatiua: Respond. Potest in vtraque consistere. Ratio est, quia potest aliquis alteri facere iniuriam duobus modis: nempe commissione, & omissione. Si faciat commissione, relinquit in voluntate aliquam dispositionem realem: Si nuda omissione, relinquit solum maculam moralem sine realis dispositione: sed rarò fit, vt omissio contingat sine positiua voluntatis complacentia & assensu.

QVÆSTIO II.

An aliquis dicatur iniustus eo ipso, quòd faciat aliquid iniustum?

1. Divus Thomas art. 2. vtitur hac distinctione; qui iniustum facit ex ignorantia seu passione, non est iniustus, sed is solùm, qui facit ex intentione & electione.

2. Prima Conclvsio. Qui sciens aliquid esse iniustum, sponte illud facit, eo ipso est iniustus. Probatur, quia qui liberè vult id, quod nouit esse iniustum, censetur etiam velle ipsam iniustitiam annexam; ergo meritò dicitur iniustus.

3. Secvnda Conclvsio. Qui ignorantia inculpata nescit iniustum, vel si scit non consentit in opus, sed vi externa impulsus facit, non est dicendus iniustus. Probatur, quia malitia annexa operi nullo modo est volita.

4. Tertia Conclvsio. Si ignorantia sit culpabilis, vel vis extrinseca, aut passio qua quis incitatur, talis sit, vt ei possit resisti, verè erit iniustus, si faciat opus iniustum; licet minus, quàm si sciens & volens. Probatur, quia talis vis & ignorantia non faciunt simpliciter inuoluntarium, *vt suppono ex 1. 2. q. 6. 7. & 8.*

5. Dices. Aristoteles 5. *Eth. cap.* 8. tractans hanc quæstionem docet non esse dicendum iniustum, qui ex ignorantia vel passione facit aliquid iniustum, nulla adhibita distinctione. Respondeo. Sensus est non esse dicendum iniustum, qui indirectè non operatur ex habitu & affectu iniustitiæ, quo sensu loquitur etiam *D. Thom. art. 2.*

QVÆSTIO III.

An aliquis possit pati iniustum volens?

1. Prima Conclvsio. Formaliter, & per se loquẽdo nullus facit iniustum, vel iniuriam, nisi volens; neque patitur iniustum, vel iniuriam, nisi nolens. Ita D. *Thom. art.* 3. & Arist. 5. *Eth. cap. 9. & 11.* Prior pars patet, quia nemo peccat, nisi volens, siue directè, siue interpretatiuè; ergo nec iniuriam facit, nisi volens. Hinc fit, vt amentes, & bruta non faciant iniuriam, etsi lædant. Altera pars probatur, quia nemo potest pati iniuriam, nisi ius eius violetur: non potest autem violari ius alterius, nisi ipso nolente, vel expressè, si sciat vel implicitè, si nesciat, & ita sit affectus vt si sciret expressè, nollet. Ratio est, quia si velit, vel certè positiuè permittat se lædi, iam cedit suo iure & illud abdicat, vel certè in arbitrio lædentis ponit, ac proinde etsi ipse lædatur, ius tamen ipsius, quatenus ipsius est, non violatur. Hoc sensu intelligitur illa regula *quæ est 27. inter regulas iuris in 6. Scienti & consentienti non fit iniuria, neque dolus.*

2. Dices. Hinc sequitur Primò. Eum, qui se interficit, non facere iniuriam. Secundò. Neque qui interficit alterum volentem. Tertiò. Neque coniugem, qui consentiente coniuge committit adulterium. Quartò, Neque vsurarium, qui petenti dat vsuram. Ratio est, quia in his casibus nemo inuitus, seu nolens est, ergo nemo iniuriam patitur: ergo nemo iniuriam facit. Respondeo. Primò. Qui se interficit, etsi iniuriam sibi ipsi non faciat, facit tamen iniuriam Reip. cuius ipse est pars, & etiam DEO, qui est Dominus vitæ ipsius. Secundò. Idem est de eo, qui alium volentem interficit, etsi enim ipsi iniuriam non facit, eo quod abdicauerit Ius suum, quà suum, ac proinde interfector non teneatur ad vllam restitutionem hæredibus, tamen facit iniuriam Reipubl. & peccat contra Iustitiam legalem. Vnde Dauid puniuit Amalechitem tanquam homicidam, qui fatebatur se occidisse Saulem volentem. Tertiò. Idem dicendum, quando coniux, consentiente coniuge, adulterium committit, non enim propriè facit iniuriam coniugi consentienti, sed peccat contra legem matrimonij. Quartò, qui soluit vsuras, non cedit iure suo, quia non cupit, vt vsurarius illas exigat: nec intendit se vllo iure priuare: quod autem soluat vsuras, hoc ideo facit, quia aliter pecuniam obtinere non potest. Ex dictis sequitur. Primò, In vno eodemque facto posse violari Ius vnius, & non alterius: vt patet in prioribus casibus. Secundò, Sequitur non censeri quempiam cedere iure suo, si aliquo modo inuoluntariè & renitente affectu consentiat inductus ab eo, qui læsurus est, vt patet in 4. casu. Tertiò. Sequitur quomodo intelligenda sit supradicta regula iuris. Nam Primò, intelligi debet de eo, qui liberè consentit, quod non fit in 4. casu. Deinde etsi aliquis liberè consentiat, potest tamen alteri fieri iniuria, qui non consentit, vt patet in duobus primis casibus.

3. Nota. Quidam aliter hanc regulam explicare, distinguunt enim duplicia bona: Alia, quorum Domini sumus, vt est fama, honor, & alia bona fortunæ: in quibus iure nostro cedere possumus: alia, quorum non sumus Domini, sed tantùm custodes, vt est vita, corpus, membra, sanitas, coniux, proles, & similia, in quibus iure nostro cedere non possumus. Dicunt ergo supradictam regulam valere in prioribus bonis, non in posterioribus.

4. Secvnda Conclvsio. Fieri potest, vt aliquis ex sua parte iniuriã inferat, & tamen alter iniuriã propriè non patiatur: & è contrario fieri potest, vt quis iniuriam, vel potius iniustum patiatur, & alter propriè iniuriam, non inferat. Ita D. Thomas *art. 3. ad 3.* Prioris exemplum est si detrahas famæ alterius, vt illi noceas, & ille cedat iure suo, optans haberi infamis propter Christum. Posterioris est, si per ignorantiam vendas alteri rem vitiosam, quam ille putet esse probam.

5. Dices. Ergo Christus, & Martyres propriè non sunt passi iniuriam, quia libenter passi sunt, & pati desiderauerunt. Respondeo. Non sequitur, quia vt aliquis dicatur non pati iniuriam, non satis est, quod ob aliquam causam libenter patiatur, sed præterea requiritur, vt cupiat aliquod malum sibi à tali irrogari, cedendo quantum in se est iure suo, alioquin retinet actionem iniuriarum in illum, & ille tenetur ad restitutionem, vel satisfactionem: Christus autem & Martyres non cupiebant sibi ab impijs illa mala irrogari, nec illis ad hoc vllum ius, vel authoritatem tribuebant, sed solùm permissiuè se habebant, non repugnando, & se non subtrahendo eorum potestati, vt sic illorum malitia ad maius bonum vterentur. Vnde retinent actionem iniuriarum in illos coram tribunali diuino, vt patet ex illo Sapient. c. 5. vers. 1. *Stabunt iusti in magna constantia aduersus eos qui se angustiauerunt.*

QVÆSTIO LX.

De Iudicio.

Nomen Iudicij sumitur potissimùm duobus modis. Primò. Generatim pro sententia animi vera vel falsa de quacunque re ea sit, & sic distinguitur

OOo

contra nudam apprehensionem, in qua non est veritas vel falsitas. Secundò, strictè pro determinatione iuris facta per Iudicem, id est, pro sententia Iudicis exteriùs prolata, qua in controuersiis contractuum, delictorum, aliisue quæstionibus definit, qui cuique sit debitum. Hoc enim propriè vocatur iudicium, quasi iurisdictio. Hinc extenditur ad significandum totum illum actum, & causæ discussionem, quæ in tribunalibus fieri solet, per quam Iudex disponitur, vt iustam sententiam ferre possit. Hic agimus de iudicio modo sumpto.

QVÆSTIO I.

An iudicium sit actus iustitiæ?

1. Affirmat *D. Thom. art.* 1. sed quæstio est, An sit actus Iustitiæ elicitus an imperatus? Aliqui putant esse elicitum. Primò. Quia reddere vnicuique Ius suum est actus Iustitiæ elicitus, sed iudicium est actus, quo redditur vnicuique Ius suum: ergo est actus à Iustitia elicitus. Secundò, Quia iudicium propriè & formaliter versatur circa obiectum Iustitiæ: nempe circa ius, cum nihil aliud sit iudicare, quàm Ius dicere: ergo est proprius actus iustitiæ: ergo ab ea elicitus. Tertiò. Quia *D. Thomas artic.* 1. *ad* 3. dicit, iudicium magis pertinere ad iustitiam, quàm alias virtutes, quia sicut Iustitia benè disponit ad ferendum rectum iudicium in materia Iustitiæ: ita castitas bene disponit ad iudicandum in materia castitatis: & sic de aliis virtutibus: ergo ex hac parte est eadem ratio: ergo nisi iudicium sit actus elicitus à Iustitia, non magis pertinebit ad Iustitiam, quàm ad alias virtutes.

2. Prima Conclvsio. Internum iudicium, quo Iudex decernit quid iustum sit, & vnicuique debitum, est actus non voluntatis, sed intellectus. *Ita D. Thomas art.* 1. *ad* 1. Ratio est, quia voluntas non potest iudicare, aut decernere, sed tantùm velle, & appetere.

3. Secvnda Conclvsio. Internum iudicium non elicitur à virtute Iustitiæ, sed prudentiæ. *Ita Diu. Thom. ibid.* Ratio est, quia actus & habitus illum eliciens debent esse, eiusdem potentiæ: habitus enim perficit potentiam ad actum faciliùs eliciendum, sed iudicium est actus intellectus, ergo habitus illũ eliciens etiam debet esse in intellectu: ergo non est habitus Iustitiæ, qui est in voluntate.

4. Tertia Conclvsio. Iudicium internum tametsi non eliciatur à Iustitia, sed prudentia, potest tamen dici actus Iustitiæ. Primò. Tanquam causæ imperantis. Secundo, Disponentis. Primum patet, quia sicut Charitas, Religio, Obedientia possunt imperare actus aliarum virtutum, ita etiam Iustitia. Secundum patet, quia virtus Iustitiæ disponit, & inclinat Iudicem vt velit rectè iudicare.

5. Dices. Ad hoc sufficit prudentia. Nam si iudicium est actus elicitus à prudentia, cur hæc virtus non sufficiat ad illum rectè eliciendum? Respond. Prudentia in suis functionibus (quæ sunt benè consultare, benè iudicare, & præcipere executionem) pendet ordinariè à virtutibus moralibus. Ratio est, quia prudentia est in intellectu, & virtutes morales in voluntate; intellectus autem multùm pendet ab affectu voluntatis. Quisque enim iudicat sicut affectus est. Cum ergo virtutes morales benè disponant, & afficiant voluntatem circa res honestas, consequenter fit, vt intellectus per virtutem prudentię possit sinceriùs iudicare de illarum honestate.

6. Qvarta Conclvsio. Iudicium externum, seu sententia Iudicis exteriùs prolata multò magis potest dici actus Iustitiæ, non solum tanquam causæ imperantis & disponentis, vt dictum est de interno iudicio; sed etiam tanquam causæ obligantis. Iustitia enim obligat Iudicem ad sententiam proferendam, sicut obligat debitorem ad solutionem debiti: quia ex officio debet hoc partibus: Ideo enim stipendia accipit.

7. Ad primum argumentum Respondeo. Iustitia, sicut aliæ virtutes in voluntate existentes habet quosdam actus internos & elicitos; quosdam externos & imperatos. Eliciti sunt intentio, finis, & electio mediorum, verbi gratia, velle cuique tribuere ius suum, & velle media, quæ ad hunc finem apta sunt: Imperati sunt, qui ad executionem spectant, vt reipsa tribuere vnicuique ius suum. Hæc distinctio applicanda est ad actum iudicij. Nam velle iustam sententiam pronunciare, est internus & elicitus actus iustitiæ: reipsa autem pronunciare, est externus & imperatus. Hic quæri potest, an externi actus Iustitiæ possint aliquo modo dici eliciti à Iustitia. Aliqui affirmant quia immediatè pendent à Iustitia, sine interuentu alterius virtutis; alij simpliciter negant, quia actus eliciti à Iustitia debent esse in voluntate, in qua est Iustitia. Respondeo cum distinctione. Nam actus illi possunt dupliciter considerari. Primo, in genere naturæ & entitatis realis, quam habent. Secundò, in genere moris & bonitatis moralis. Primo modo non eliciuntur à virtute Iustitiæ, sed à potentiis externis, quibus voluntas imperat per virtutem iustitiæ. Ratio est, quia realis entitas illorum non procedit immediatè à voluntate, aut à Iustitia, sed ab aliqua externa potentia executiua. Secundo modo possunt dici eliciti à Iustitia. Ratio est, quia totam suam bonitatem moralem, & effectiuè, & immediatè, habent à Iustitia: actus enim externi non habent aliam actualem bonitatem, præter eam, quam habent per extrinsecam denominationem ab actu interno Iustitiæ: huius autem bonitatis causa efficiens immediata est voluntas, & virtus Iustitiæ. Ad secundum. Respond. Iudicium internum versatur circa obiectum Iustitiæ per modum definitionis, & directionis: non autem per modum appetitionis, seu volitionis. Nam Iudex illo iudicio definit ac decernit, quid iustum sit, & vnicuique debitum, & hoc modo dirigit voluntatem, vt persequatur id quod iustum & debitum est. Hinc tamen non sequitur internum iudicium esse actum Iustitiæ elicitum: quia, licet versetur circa obiectum Iustitiæ: non tamen id facit appetendo, sed dirigendo: quod in omni alia virtute locum habet. Nam nulla virtus potest suum obiectum appetere, nisi intellectus apprehendat, aut iudicet illud esse honestum & appetendum. Ad tertium. Respond. Iudicium externum magis pertinet ad Iustitiam, quàm ad alias virtutes, quia Iustitia non solum immediatè imperat illum actum: sed etiam obligat Iudicem ad illum exercendum.

QVÆSTIO II.

An Iudicium sit actus iustitiæ legalis, an particularis?

Conclusio. Externum iudicium est actus iustitiæ legalis, & particularis, diuerso respectu, ac Primò, quatenus exercetur à Iudice, vt suo officio satisfaciat, est actus Iustitiæ particularis. Ratio est, quia Iudex accipit stipendium eo fine, vt sententiam proferat: ergo ex Iustitia commutatiua tenetur eam proferre: ergo eam proferendo facit actum iustitiæ commutatiuæ. Secundo, quatenus idem iudicium profertur à Iudice cum publica authoritate ad commune bonum Reip. pertinet ad iustitiam legalem, cuius officium est procurare bonum communitatis.

QVÆSTIO III.

An liceat Christianis iudicare?

1. Negant Walden. & Anabapt. propter hæc scripturæ testimonia, Matth. 7. v. 2. *Nolite iudicare, vt non iudicemini.* Matth. 5, v. 40. *Si quis voluerit*

te cum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei & pallium. 1. Corinth. 6. v. 7. Iam quidem omnino delictum est in vobis, quod iudicia habetis inter vos, quare non magis iniuriam accipitis?

2. Prima Conclusio. Christianis licet iudicare modò iustè iudicent. Ita *Diuus Thom. art. 2.* Probatur Primò, quia nihil prodessent leges in Rep. Christiana, si nulla essent iudicia. Sed leges licitæ sunt: ergo & iudicia. Secundò, quia viri sancti vtriusque testamenti iudicia exercuerunt, vt patet in Samsone, Gedeone, Iephte, Samuele. D. Petro, Constantino, & aliis. Tertiò, ex *Arist. qui lib. 5. Ethic. cap. 4.* dicit animam Reipub. esse iudicem. At anima est corpori necessaria. Item *lib. 4. polit. cap. 5.* Iudicem in ciuitate esse, quod intellectus est in homine. Quartò, quia sine Iudicibus innocentes defendi non possent, neque pax in Rep. conseruari.

3. Secunda Conclusio. Vt autem iudicium sit iustum, tria requiruntur. Primo, Vt procedat ex affectu & intentione Iustitiæ. Secundò, vt ex authoritate Iudicis, alioquin dicetur præsumptum. Tertiò, vt proferatur secundum rectitudinem prudentiæ, alioquin erit temerarium. Vide *D. Thom. art. 2.*

4. Ad primum Argum. Respondeo. Ibi non prohiberi omne iudicium, sed priuatum eorum, qui vel temerè aliorum facta iudicant, vel in leues eorum defectus rigidi censores esse volunt, non curantes proprias culpas, quod indicant verba sequentia. *Quid vides festucam in oculo fratris?* Ad secundum. Respond. cum *Diu. August. epist. 5.* Verba illa Domini intelligenda esse secundum animi præparationem, sicut & illa: *si quis te percusserit in maxillam.* Nam idem Christus percussus maxillam non præbuit alteram, sed dixit: *Cur me cædis?* quo exemplo docuit, quonam pacto huiusmodi præcepta intelligenda sint. Ad tertium? Respond. ex Theodoreto: Delictum ibi non accipi pro peccato, sed pro imperfectione, seu pro opere minus perfecto. Secundò, si delictum significet peccatum, vt exponunt *Ambrosius & Chrysostomus ibidem, & Augustinus in Enchir. cap. 78.* dico iudicium vocari delictum, non quod in se peccatum sit, sed quia communiter non caret peccato: vel ratione finis, vt quando litigatur ex auaritia: vel ratione medij, vt quando cum odio & rancore: vel ratione iniustitiæ, vt quando miscentur doli: vel ratione scandali, vt accidebat Corinthiis, qui cum offendiculo litigabant. Tertiò, non reprehendi iudicia ex parte Iudicis, sed ex parte litigantium. Itaque licet peccatum esset litigare, non tamen iudicare, quia per iudicium imponitur finis litibus, quod bonum est. Vide *Baron. anno 1. Petri.*

QVÆSTIO IV.

An iudicium temerarium sit peccatum mortale?

1. Nota Primò, Iudicium temerarium dici, quod de alicuius peccato, aut alio infami malo ex leuibus iudiciis concipitur. Quod enim ex iustis & sufficientibus causis concipitur, non est temerarium, sed rationi consonum, vt si iudices aliquem hæreticum, quod Missæ sacrificium rideat: si iniustum, quod vsuras exigat: si impurum, quod in tenebris sæpè loca impura frequentet.

2. Nota secundò. Differentiam inter dubitationem, suspicionem, & iudicium temerarium. Dubitatio propriè est, cùm animus hæret in medio suspensus, & in neutram partem inclinat. Suspicio est, quando in alteram partem inclinat, nondum tamen absolutè assentitur. Iudicium temerarium est assensus alterius partis, & iudicium determinatum.

3. Prima Conclusio. Iudicium temerarium Iudicis prodiens in actum externum per sententiam, semper est peccatum mortale contra Iustitiam. *Ita Diu. Th. ar. 3. & alij passim.* Ratio est, quia Iudex hoc modo iudicando grauem iniuriam & læsionem irrogat reo, idque contra obligationem sui officij, quo astringitur non iudicare nisi ex iustis & ideoneis probationibus; vel certè ex rei confessione. Vnde tenetur ei ad restitutionem famæ & damnorum secutorum.

4. Secunda Conclusio. Iudicium temerarium in animo tuo residens non est peccatum, priusquam aliquo modo aduertas, vel dubites, te ex signis insufficientibus iudicare. Postquam autem cœperis id aduertere, erit saltem veniale, si in eo perseueres. Nunquam tamen erit mortale ante plenam aduertentiam. Prima pars probatur, quia antequam aduertis causas, ex quibus iudicas, non esse sufficientes, vel saltem, antequam de illis dubitas, non est illud iudicium vllo modo voluntarium, saltem qua parte temerarium, sed censetur primus motus libertatem præueniens voluntatis, etsi longo tempore durasset. Idem dicendum de aliis motibus omnibus intellectus, voluntatis, imaginationis, & sensuum externorum: nisi enim aduertatur turpitudo, vel saltem de ea dubitetur, non potest in illis esse vlla culpa, ne venialis quidem, quia turpitudo illis annexa non censetur vllo modo voluntaria, cùm sit omnino ignorata. Secunda pars probatur, quia si quis postquam aduertit aliquo modo hoc iudicium esse temerarium, vel de eo dubitare cœpit, adhuc pergat, nec conetur excutere, iam turpitudo eius incipit esse voluntaria, qui enim voluntariè admittit in se aliquem motum vel actum, cui suspicatur inesse moralem turpitudinem, censetur etiam admittere ipsam turpitudinem, ac proinde peccat; hoc tamen peccatum est veniale, nisi accedat perfecta aduertentia, & perfectus consensus: est autem perfecta aduertentia, quando mens sui compos non abrepta aliis cogitationibus reflectit se supra suum actum, & considerat illum in materia notabili diuinæ legi esse contrarium, vel saltem de eo dubitat.

5. Tertia Conclusio. Iudicium temerarium, quod cum plena aduertentia de graui malo proximi concipitur ordinariè est peccatum mortale contra Iustitiam. *Ita D. Thom. articul. 3. & alij passim.* Probatur primò, scriptura. Matth. 7. v. 1. *Nolite iudicare, vt non iudicemini*, 1. Corinth. 4. v. 5. *Nolite ante tempus iudicare.* Iac. 4. v. 13. *Tu autem quis es, qui iudicas proximum.* Rom. 14. v. 4. *Tu quis es quis iudicas alienum seruum?* Probatur Secundò, ratione, quia grauis iniuria irrogatur proximo, dum sine causa habetur improbus: hoc enim perinde est, ac si falsum crimen ei impingatur. Longè enim acerbior est, grauiorque falsa infamia, quàm vera. Tertiò, quia ex huiusmodi iudiciis magna sequi solent incommoda: præsertim quando in actum externum prodeunt. Quartò, quia vsurpatur quodammodo iudicium Dei, cuius solius est de occultis iudicare. Dixi *ordinariè*, quia interdum fieri potest vt iudicium temerarium non sit peccatum morale, quando scilicet signa non sunt omnino sufficientia ad certum iudicium, tamen magnam habent probabilitatem ita vt efficiant rem valdè verisimilem & credibilem. Dixi etiam *De graui malo*, quia si quis temerè iudicet de re leuis momenti, vel quam ille parui æstimet, non erit peccatum mortale. Idem dicendum de defectibus, qui sunt inculpabiles, aut si iudices alterum esse filium Iudæi, vel spurium, quia hoc caret omni vituperio apud sapientes, cum non sit in hominis potestate.

QVÆSTIO V.

An dubitatio & suspicio temeraria sit peccatum mortale?

1. SVnt tres sententiæ. Prima est, omnem suspicionem temerariam de graui malo proximi, si deliberata sit, esse peccatum mortale. Ita *Caietanus art. 3. Mich. Salon. & Pet. Arragon. ibid.* Secunda est, Nullam esse peccatum mortale. *Ita Caietanus articul. 3. Nauarr. in Rubric. de iudiciis num. 48. & Pet. Nauarr. lib. 2. cap. 4. num. 454.* Tertia est, suspicionem temerariam plerumque esse peccatum veniale; posse tamen fieri mortale ex grauitate materiæ: vt si suspiceris ex leui signo virum Religiosum esse hæreticum. Ita *Sotus lib. 3. qu. est. 4. art. 3. & multi recentiores.*

2. Nota Primò. Dupliciter aliquem posse malè suspicari de proximo. Primò, ex errore quodam intellectus, quo apprehendit illa signa tanquam sufficientia ad suspicandum, paratus suam suspicionem deponere, vbi rem melius considerarit. Secundò, non tam ex errore intellectus, quàm ex prauo affectu & maleuolentia erga illum, de quo suspicatur, qua fit, vt etiam si aduertat signa illa non esse sufficientia, velit nihilominus pergere in sua suspicione.

3. Nota Secundò, Suspicionem posse dici dupliciter voluntariam, seu deliberatam. Primò, secundùm se, cum quis aduertit se malè suspicari de proximo, & etiam aliquo modo dubitat, an causa sit sufficiens ad sic suspicandum, tamen neglecto eius examine non excludit suspicionem, paratus excludere, si aduerteret causam non esse sufficientem. Secundò, dici potest voluntaria, qua parte est temeraria, vt cum quis aduertit causam suspicandi non esse sufficientem, & tamen ex malitia sic vult suspicari.

4. PRIMA CONCLVSIO. Si quis priori modo suspicetur malum de proximo, non erit peccatum mortale, sed tantùm veniale, vt apertè colligitur *ex Aug. tract. 90. in Ioan.* Ratio est, quia tali modo suspicando non censetur facere notabilem iniuriam proximo: non enim ex malitia, sed ex imbecillitate iudicij, & errore humano sic suspicatur, paratus corrigere vbi melius aduerterit, ac proinde talis suspicio non est perfectè voluntaria, qua parte temeraria est.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Si quis posteriori modo suspicetur de proximo graue malum, nempe ex prauo affectu, & aduertens signa non esse sufficientia, peccat mortaliter. Ratio, quia talis suspicio non procedit ex errore & fragilitate, sed malitia, qua quis vult ita suspicari, vt proximum contemnat, aut pro vili habeat, aut ne cogatur illum sibi in corde suo præponere. Hæc autem est magna iniuria. Primò propter prauum affectum erga proximum. Secundò, propter pertinaciam. Nam qui ita suspicatur, etiamsi aduertat se non habere iustam causam, tamen vult in sua praua opinione persistere.

6. TERTIA CONCLVSIO. Hæc suspicio temeraria potest dici ex genere suo peccatum mortale. Ratio est, quia si sit plenè voluntaria, & de graui malo proximi, semper est peccatum mortale: & solùm fit veniale; quando non est de graui malo, vel procedit ex aliquo errore humano, ita vt non sit plenè voluntaria.

7. Quæres. An non possit etiam ex suo genere aliquo sensu veniale dici? Respondeo, ita, quia secundùm se, & conditionem naturæ suæ habet, vt nascatur ex errore intellectus & non sit planè voluntaria. Cuius signum est, quod ablato errore euanescat, quasi error fuerit ipsius causa. Hinc fit, vt per se non censeatur grauis iniuria, sed solùm vt procedit ex maleuolentia, vnde etiam nunquam est peccatum mortale, nisi ex hac procedat.

8. Dices, actus ex suo genere venialis non potest fieri mortalis per hoc, quod fiat omnino voluntariè, & cum plena aduertentia. Atqui suspicio ex veniali potest fieri mortalis, per hoc, quod fiat voluntariè, & cum plena aduertentia, vt dictum est: ergo non est venialis ex suo genere. Respondeo. Dupliciter potest dici aliquis actus venialis ex suo genere. Primò, ratione materiæ, quæ toto genere suo in moralibus censetur leuis quo pacto mendacium officiosum, & verbum otiosum dicitur ex suo genere veniale. Secundò, ratione alicuius naturalis conditionis, vt si connotet errorem aliquem inuoluntarium, ex quo procedat: quando ergo dicitur actum ex suo genere venialem non posse fieri mortalem, verum est in priori sensu: falsum in posteriori. Suspicio autem, de qua agitur, ex genere suo venialis est posteriori sensu, non priori.

9. QVARTA CONCLVSIO. De dubitatione sentiendum est eodem ferè modo, quo de suspicione. Nam si quis velit pertinaciter dubitare de probitate proximi, etiamsi aduertat non esse iustam causam, erit peccatum mortale: Si autem solùm ex errore humano dubitet, erit tantùm veniale. Prima pars patet, quia talis dubitatio procedit ex maleuolentia & contemptu alterius: ergo est grauis iniuria in materia graui. Secunda patet, quia dubitare minus est, quàm suspicari, sed suspicari tali modo non est nisi veniale: ergo & dubitare tali modo est tantùm veniale.

10. Dices Primò, Non tenemur positiuè opinari proximum esse probum: ergo possumus dubitare suspendendo assensum, & in neutram partem inclinando, ergo talis dubitatio non est malum. Antecedens patet, quia possumus mentem aliò conuertere, & nolle circa rem talem occupari. Respond. Qui dubitat, non ex eo præcisè facit iniuriam, quòd assensum suspendat, & in neutram partem inclinet: sed ex eo, quòd absque iusta causa iudicet probitatem proximi esse ambiguam & dubiam, & eum non posse prudenter iudicari probum, aut pro tali reputari.

11. Dices Secundò. Si temerarium iudicium, suspicio, & dubitatio de proximo est contra iustitiam: ergo obligat ad restitutionem. At cui, vel quomodò fiet ista restitutio, cum nihil sit ablatum? Respondeo. Si loquamur de restitutione propriè, id est, de compensatione alicuius damni exteriùs ablati, sic non obligat ad restitutionem, nisi processerit in opus externum per sententiam, detractionem, vel contumeliam, quia nullum damnum externum illatum est. Et hoc vult *D. Thom. art. 3. ad 3.* Si verò loquamur de restitutione generatim, sic obligat ad restitutionem, quia eiusmodi prauæ opiniones de proximo sunt damna quædam famæ illata in mente iudicantis, vbi vel bonam famam possidebat, vel saltem infamiæ malo non laborabat. Itaque ex iustitia tenemur eiusmodi opiniones, tanquam iniusta quędam damna famæ depellere. Nec obstat, quòd iustitia dicatur versari circa actus externos. Hoc enim, vt plurimum verũ est, non tamen vniuersè.

12. Ex dictis sequitur. Primò. Temerarium iudicium non esse mortale in his casibus. Primò, Si non fuit graue malum, de quo proximum temerè iudicasti. Secundò, Si fuerit graue malum, sed non perfectè aduertisti te malè iudicare. Tertiò. Si aduertisti te quidem malè iudicare, tamen non aduertisti signa esse insufficientia, nec occurrit tibi dubium de ea re. Quartò. Si signa erant sufficientia ad probabilem opinionem. Sequitur. Secundò, suspicionem temerariã non esse mortalem, nisi fuerit pertinax, & de graui malo. Vt autem sciatur, an fuerit suspicio, an iudicium firmum, notãda est hæc regula. Quando quis ita iudicat, vt rogatus, an habeat pro certo, respondeat sibi certum, aut ferè certum videri: tunc est iudicium firmum: Si ve-

rò respondeat se non esse moraliter certum, sed posse in ea re facilè falli, tunc solùm est suspicio. Vide *Caiet. art.* 3.

QVÆSTIO VI.
An dubia in partem meliorem sint interpretanda?

1. NOta Primò. Aliquando oriri dubium de rebus, aliquando de personis. De rebus, vt cum dubito, an contractus aliquis sit licitus, nec-ne. De personis, vt cum dubito, sit-ne hic probus, an improbus: an hoc, vel illud crimen commiserit, nec-ne. Rursum, si sit dubium de personis, possumus nos habere quadrupliciter. Primò. Interpretando in partem peiorem. Secundò. In partem meliorem. Tertiò. Habendo rem in ancipiti seu dubitando. Quartò. Suspendendo omne iudicium, seu nolendo mentem applicare ad rem iudicandam.

2. Nota Secundò. Dupliciter nos posse aliquid in peiorem partem interpretari. Primò. Speculatiuè, vt quando opinamur partem deteriorem esse veriorem: non tamen ideò nos aliter erga ipsum hominem gerere debere cum res sit incerta. Secundò. Practicè, vt quando censemus illum interno affectu & æstimatione pro improbo habendum.

3. PRIMA CONCLVSIO. Dubia de rebus non sunt in meliorem partem interpretanda, sed suis æstimanda momentis. Ratio est, quia in iudicio rerum id solùm agitur, vt attingatur veritas, nec timetur ne cuiquam iniuria inferatur. In iudicio autem personarum ita quæritur veritas, vt maximè cauendum sit, ne proximo iniuria irrogetur, deque famæ possessione in re dubia depellatur.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Dubia de personis, ad bonam vel malam æstimationem pertinentia, sunt in meliorem partem interpretanda. Ita *D. Thom. art.* 4. *& alij passim ex August. de serm. Dom. in monte lib.* 2. *cap.* 18. vbi sic ait. *Hoc loco præcipi nobis existimo nihil aliud, nisi, vt ea facta, quæ, dubium est, quo animo fiant, in meliorem partem interpretemur.* Idem docet Diuus Bernardus, *serm.* 40. *in Cant. sub finem.* Et confirmatur ex illo communi axiomate: *In dubio non esse præsumendum delictum*; quod colligitur ex L. *Merito. ff. pro socio.* Sed difficultas est, quomodo in meliorem partem sint interpretanda, an negatiuè tantùm, id est, vt in dubio non putemus proximum improbum, vel authorem criminis, vel peccasse mortaliter: an verò etiam positiuè, id est, actu positiuo credendo illum esse probum, non peccasse, habuisse bonam intentionem, aut ex ignorantia fecisse.

5. TERTIA CONCLVSIO. In dubio non tenemur actu positiuo speculatiuè iudicare, proximum reipsa esse innocentem, nō peccasse mortaliter, habuisse bonam intentionem, & similia. Ita *Caiet art.* 4. *& multi alij recentiores.* Ratio est, quia nemo tenetur ad assensum, aut ad modum assentiendi, in quo exponit se periculo notabili errandi: talis enim assensus nec est actus virtutis, nec ad actum virtutis necessarius: imò est aliquid errori obnoxium, quod prudenter vitandum est, & prouenit ex imperfectione nostri intellectus. Vnde non fuisset in statu innocentiæ, neque fuit in Christo, aut B. V.

6. QVARTA CONCLVSIO. Nec in dubio semper tenemur actu positiuo practicè iudicare proximum esse probum, id est, hic & nunc habendum, & tractandum vt probum, sed possumus etiam hoc iudicium suspendere. Ratio est, quia sæpè fit, vt non necesse sit agere, aut conuersari cum hoc, aut illo proximo, de quo est dubium: ergo in tali casu non necesse est, nos practicè iudicare, eum habendum, & tractandum esse tanquam probum, sed satis est, in medio relinquere, & Deo committere.

7. Dices Primò. Hoc quidem fieri potest, quando occurrit dubium de proximo, qui nobis omninò incognitus est: cùm enim de illo habeamus in neutram partem positiuam opinionem, facile est nihil de eo statuere, & totum Deo committere. At non videtur fieri posse, quando occurit dubium de aliquo, de quo iam ante habemus bonam opinionem. Hæc enim videtur minui, si in neutram partem aliquid statuamus. Resp. Si eo tempore non est nobis agendum cum tali proximo, facilè possumus aliò mentem auertere, & iudiciū suspendere sine vlla ipsius iniuria. Si autem cum illo agendum nobis est, debemus dubium actu positiuo in meliorem partem interpretari, iudicando illum loco probi viri habendum, quandiu de contrario non constat.

8. Dices Secundò. Hoc est exponere se periculo errandi. Respondeo. Non est: non enim speculatiuè iudicamus illum reuera esse probum; quia hoc Deo committimus, tanquam incertum: sed practicè iudicamus illum interno affectu, & externo modo agendi à nobis ita tractandum esse, ac si reuera probus esset, in quo iudicio nulla est falsitas.

9. QVINTA CONCLVSIO. Tenemur tamen lege iustitiæ dubia in meliorem partem interpretari negatiuè practicè, ita vt propter dubium non habeamus proximum pro improbo, vel auctore criminis. Ratio est, quia iustitia postulat, vt nemo condemnetur criminis, quandiu res dubia est: quisque enim ius habet, vt sibi non irrogetur certa infamia pro incerto crimine. Confirmatur, quia censeri pro improbo est notabile malum proximi, & veluti pœna quædam criminis: ergo non potest inferri sine iusta causa, de qua constet.

10. SEXTA CONCLVSIO. Non tenemur tamen lege iustitiæ ea negatiuè, & speculatiuè interpretari in meliorem partem, ita vt non opinemur, seu suspicemur ipsum in re esse improbum, quando dubium est positiuum: Ratio est, quia quando dubium est positiuum tunc vtrimque suppetunt argumenta ad probabiliter opinandum vtramque partem cum formidine de opposito (hoc enim vocatur dubium positiuum) ergo si tunc assentiaris parti deteriori opinando esse improbum, non facis illi iniuriam, quia cum argumenta ad talem opinionem ancipitem animo ingenerandam sufficiant, non habes ius vt sic de ipso non suspiceris. Nota tamen videri aliquo modo contra charitatem sic suspicari. Ratio est, quia ex charitate tenemur vitare omnem malam opinionem de proximo, si possumus. At hìc possumus. Primò, quia nunquam cogimur ad aliquem assensum, nisi quando res est euidens. Secundò, quia non magis cogimur assentiri huic parti, quàm alteri, cum vtraque sit dubia.

11. Dices Primò. Si non est contra iustitiam sic suspicari; ergo nec est contra charitatem: hæc enim est materia iustitiæ: ergo si in ea peccatur, contra iustitiam peccatur. Respondeo, sæpè fit, vt in materia iustitiæ peccetur contra proximum, non violata lege iustitiæ, vt cum ille nullum ius strictum habet, vt aliquid fiat, aut non fiat, & res alioquin ipsi est incommoda, vt v. g. si infames eum, cuius delictum est alibi notorium iuridicè, vel si occidas inuasorem inculpata defensione, quando aliter te poteras subtrahere. Idem fit in proposito. Dixi, *quando dubium est positiuum*, quia si sit negatiuum, vbi scilicet in neutram partem suppetunt argumenta, tunc est contra iustitiam malè opinari: quisque enim ius habet, vt non habeatur de se mala opinio, nisi indicia aliud suadeant.

12. Dices. Secundò. Si non est contra iustitiam malè opinari speculatiuè, quando dubium est positiuum, ergo neque contra iustitiam est malè opinari practicè,

quia iudicium practicum sequitur ex speculatiuo. Respondeo. Non necessariò sequitur ex speculatiuo; præsertim, quando speculatiuum est incertum. Nam fieri potest vt speculatiuè opiner aliquem esse improbum, vel furem, & practicè iudicem esse probum id est, habendum loco probi viri.

13. Septima Conclusio. Quando agitur de vitando aliquo damno, vel de adhibendo remedio: tunc dubia sunt in deteriorem partem accipienda: non quidem iudicando proximum esse furem, vel improbum vel habendum pro tali; sed iudicando ita exteriùs cauendum esse, & sibi illique consulendum, ac si dubia esset eius probitas. Ita D. Th. *a. 4. ad 3. & alij*. Hoc modo cum accipimus ignotū intrasse in ædes, ita cauemus rebus nostris, ac si dubia esset eius probitas, nullo modo habentes eum pro improbo: sic superiores ob indicia quædam dubia interdum obiurgant suos subditos, pœnitentias imponunt, aliaque remedia illis corrigendis adhibent; tanquam, si ipsos malos existiment, quamuis eos pro malis non habeant, & eorum facta, vel intentionem apud animum suum excusent. Nam superiores debent etiam hanc regulam de dubiis in meliorem partem interpretandis seruare quoad internam æstimationem & affectionem: quamuis in ordine ad emendationem, vel cautelam mali, exteriùs ita se gerere possint erga subditos, ac si mali aliquid perpetrassent. Et meritò. Nam non solùm ab omni malo, sed etiam ab omni mali specie abstinendum. Hoc tamen cauere debent, ne vel modum excedant, vel illos aliis suspectos reddant, vel de illorum virtute diffidere videantur.

QVÆSTIO VII.

An semper secundùm leges scriptas iudicandum sit?

1. Prima Conclusio. Si leges scriptæ continent ius naturale, semper secundùm eas iudicandum est. Ratio, quia nunquam est licitum à iure naturali recedere, cum contrarium huius iuris sit semper iniquum.

2. Secvnda Conclusio. Si leges scriptæ continent ius positiuum, ordinariè secundùm eas iudicandum est, præsertim Iudici inferiori. Ita *D. Th. a. 5. & alij*. Ratio est, quia index inferior non potest recedere à iure & voluntate superioris, nisi habeat licentiam. Loquor autem de Indice inferiori, quia supremus Princeps potest aliquando dispensare in lege positiua, vel rigorem & pœnam legis relaxare, aut mitigare, quando ita putat expedire Reipub. hoc autem non potest inferior, nisi ex tacita, vel expressa superioris concessione.

3. Tertia Conclusio. Licet Iudex inferior ordinariè non possit recedere à lege scripta, potest tamen in quibusdam casibus, iudicando contra verba legis. Primò. Quando constat mentem legislatoris esse aliam, nec voluisse hunc casum verbis legis esse cōprehensum: tunc enim vtendum est *Epiikia*, magis enim tenetur sequi mentem legislatoris, quæ est legis anima, quàm corticem verborum: nec in hoc casu tenetur legislatorem, vel superiorem consulere; vt quidam volunt, quia non opus est inquirere de mente, quando de ea constat. Confirmatur ex L. *Nulla iuris ratio*, ff. *de legibus*, & l. *Non dubium* C. *de legibus*. Secundò; quando non quidem constat, sed tamen probabilius est aliam esse legislatoris mentem, & res non patitur moram, vt superior consulatur: tunc enim esset contra rectam rationem verba sequi. Nam semper intentio legislatoris præferenda est verbis legis. Quod si superior facilè consuli possit, consulendus est, quia lex infringi non debet, ne quidem quoad verba, nisi constet aliam esse mentem legislatoris, si tamen de ea constare potest. Quod si non potest, sequendum id, quod probabilius videtur. Tertiò, si vtrimque æquale sit dubium, & Superior consuli nequeat, tenetur inferior Iudex secundùm verba legis iudicare. Ratio est, quia lex est veluti in possessione suæ authoritatis, ergo in æquali dubio non potest eam Iudex priuare sua authoritate, præsertim cum ex officio sit illius custos.

QVÆSTIO VIII.

Quinam peccent vsurpatione iudicij.

1. Dixi superiùs ex D. Th. *tria* requiri vt Iudicium sit iustum. Primum, iustitiam in ipso actu iudicandi, ne iudicium sit peruersum & iniquum. Secundum, authoritatem in iudicante, ne sit præsumptum, aut vsurpatum. Tertium, certitudinem in cognitione causæ, ne sit temerarium. De secundo membro hîc.

2. Prima Conclusio. Omnes illi peccant vsurpatione iudicij, qui iudicant eum, qui vel absolutè non est ipsis subditus, vel non in iis causis, in quibus eum iudicant, ac proinde sententia illorum est irrita. Ratio, quia in his iudiciis deest potestas in eum, qui iudicatur. At potestas est ante omnia necessaria.

3. Secvnda Conclusio. Potest autem aliquis quinque modis alteri esse subiectus, ita vt possit ab eo iudicari. Primò, ratione potestatis ordinariæ. Sic fideles Pontifici, & Episcopis suis, & ciues suo Regi sunt subiecti. Secundò, ratione potestatis delegatæ. Sic Legato Apostolico subsunt prouinciæ, ad quas ipsius delegatio pertinet: & ciues Proregi vel Gubernatori, sic Daniel iudicauit senes potestate à Deo sibi delegata c. 13. & iuxta probabiliorem sententiam Moses Ægyptium. (Exodi 1.) vt testatur Aug. *l. qq. in Exod. q. 2.* & colligitur *ex Act. 7. v. 24*. Tertiò, ex consensu partium, vt quando partes ex compromisso se alicui subiiciunt, siue vt iudici (vt si aliàs authoritatem iudicandi habebat, etsi non in illos) siue vt arbitro. Quartò, ratione delicti in alieno loco perpetrati. Nam ratione delicti sortitur quis forum, vt patet c. *Postulasti, &c. finali* de foro competenti. Simili modo sortitur quis forum ratione contractus, domicilij, & rei de qua contra possessorem causa mouetur, vt eodem cap. dicitur. Quintò, ratione iniuriæ subdito alterius Principis illatæ: Si enim superior eius, qui iniuriam fecit, interpellatus nolit illam vindicare, poterit id facere Princeps eius, qui iniuriam accepit.

4. Tertia Conclusio. Quicunque ergo iudicat aliquem, qui aliquo horum modorum non est ei subiectus, peccat vsurpatione iudicij; quia sibi vsurpat authoritatem iudiciariam in eum, in quem non habet. Sic peccant Iudices seculares iudicantes Clericos, quia hi sunt exempti ab eorum iurisdictione tam in ciuilibus, quam clericalibus, vt patet *tota distinct. 96. & 11. q. 1. per totam, & de immunitate Ecclesiarum. Extra, & in Concilio Triden. sess. 13. cap. 20. de reformatione*, vbi renouantur omnes canones, qui de hac re agunt. Adde, nec posse Clericos huic exemptioni renunciare, vt à Iudice seculari validè possint iudicari, etiam in ciuilibus; vt patet c. *Inolita* 11. q. 1. &c. *Placuit*, ibid. &c. *si diligenti*, de foro competenti, vbi etiam datur hæc ratio, quia non est beneficiū hoc personale cui renunciari valeat, sed potius toti collegio Ecclesiastico publicè indultum, cui priuatorum pacto derogari nō potest; possunt tamen in ciuilibus se subiicere Iudici seculari, vt arbitro, qui tamen nolentem stare sententiæ non potest per se cogere. Item potest Clericus vt actor, laicum pertrahere ad Iudicem secularem: non autem vt reus pertrahi. In casu tamen reconuentionis potest à Iudice seculari iudicari: vt si dum laicum pertrahit ad Iudicem, laicus vicissim illum in causa ciuili reconueniat, vt expressè docet Glos-

ſa communiter recepta in cap. 2. *de mutuis petitionibus*.

5. Qvarta Conclvsio. Hoc peccatum vſurpationis iudicij ex genere ſuo eſt mortale. Ratio, quia fit iniuria tum partibus, in quas ille poteſtatem non habet; tum etiam Superiori cuius auctoritatem ſibi aſſumit. Cenſetur autem hæc iniuria grauis, quia publica auctoritas violatur.

QVÆSTIO IX.

An Iudex excommunicatus peccet vſurpatione iudicij?

1. Prima Conclvsio. Si excommunicatio eſt occulta, non peccat vſurpatione, & omnia eius acta publica ſunt valida. Ita *Richard. in* 4. *d.* 38. *q.* 1. *Palud. ibid. q.* 4. *Sotus in* 4. *d.* 22. *q.* 2. *ar.* 1. *&* 4. *Couarr. in c. Alma.* 1. *p.* §. 7. *num.* 9. Gloſſa in c. *ad probandum* §. *Innodatus*, de ſententia & re iudicata. Probatur Primò, quia ſoli publicè excommunicati ſuſpenduntur ab officio, vt colligunt *cit. auct.* ex cap. *Ad probandum*, ergo occultè excommunicati non ſunt ſuſpenſi: ergo poſſunt iudicandi officium exercere. Secundò, quia quando ignoratur excommunicatio Iudicis, ſequerentur grauiſſima incommoda ſi eius acta non valerent: innumeræ enim ſententiæ, præſentationes, electiones & collationes beneficiorum deberent reſcindi cum magno damno & perturbatione innocentum. Tertiò, quia quando excommunicatio Iudicis eſt occulta, ipſe non eſt publicè vitandus, ſed ſolùm occultè, vt colligitur ex *C. cum non ab homine*. De ſentent. excomm. Imò fieret ei iniuria, ſi quis in publico detrectaret eius communionem, propter infamiam, quæ inde ſequeretur: ergo cum partes non poſſint propter occultam excommunicationem ipſius iudicium recuſare (niſi fortè velint ſuſcipere onus probandi ipſum eſſe excommunicatum, ad quod tenetur) oportet vt ipſius quoque ſententia valida ſit. Abſurdum enim eſt, vt partes teneantur ſe ſiſtere tribunali Iudicis, à quo non niſi irritam ſententiam referre poſſint. Quarto, idem probari poteſt ex l. 3. *Barbarius.* ff. *de offic. prætorum*, & 3. quæſt. 7. c. *infamis*.

2. Quæres. An hæc ſolùm intelligenda ſint de ſententiis & actis fori externi, an etiam interni & ſacramentalis. Reſp. de vtriſque: quia DD. generatim loquuntur, & rationes eundem locum vtrobique habent.

3. Secvnda Conclvsio. Si excommunicatio Iudicis ſit publica ſeu notoria, ante quidem Concilium Conſtantienſe peccabat vſurpatione iudicij iudicando, & ſententia erat irrita: poſt tamen illud Concilium non ſic peccat, nec acta eius ſunt irrita, niſi ſit nominatim denunciatus, vel notorius percuſſor clerici. Prima pars eſt communis: & colligitur ex c. *ad probandum*, de ſent. & re iudicata, & ex c. *audiuimus* 24. *quæſt.* 1. Ratio eſt, quia iudex publicè excommunicatus ſuſpenditur ab vſu officij, & habet poteſtatem ligatam, ſeu impeditam: ergo ſi iudicat, peccat, vſurpatione iudicij, aſſumens ſibi poteſtatem iudicandi, quam non habet: Et ſi enim habeat poteſtatem in habitu, hæc tamen ita eſt impedita vt in actum exire non valeat: ac proinde actus iudicij non cenſetur ex hac procedere, ſed ex alia quam temerè ſibi vſurpat. Secunda pars eſt Nauarr. *c.* 27. *num.* 7. Soti *in* 4. *d.* 22. *q.* 2. *art.* 1. Henriquez *de excomm. c.* 7. *& multorum aliorum*. Ratio eſt, quia Conc. Conſtantienſe ſtatuit tantùm vitandos eſſe nominatim excommunicatos & notorios Clericorum percuſſores, & conceſſit vt fideles cum aliis poſſint communicare in omnibus rebus, tam diuinis, quàm humanis, tam publicis, quàm priuatis, vt refert. D. Anton. 3. *p. tit.* 25. *cap.* 2. ergo & tacitè vult eorum actus eſſe validos: niſi enim hoc vellet, quorſum concederet vt ab iis poſſemus petere ius, & alios actus iuridicè exigere?

4. Nota tamen, neminem teneri admittere Iudicem excommunicatum: poteſt enim contra illum excipere, quod ſit excommunicatus, vt patet c. *Exceptionem*, de exceptionibus. Ratio eſt, quia etſi Concil. Conſtant. concedat vt poſſis cum Iudice excommunicato habere communionem, & ius ab illo petere, non tamen cogit. Itaque ſicut olim poterat recuſari, ita & nunc: ſi tamen partes in illum conſentiant, & ſententia debito modo lata fuerit: non poteſt propter excommunicationem reſcindi: eſt enim lata legitima poteſtate, cui partes ſe commiſerunt.

5. Quæres. An huiuſmodi Iudex excommunicatus peccet iudicando? Reſpond. Primò, Non peccat vſurpatione Iudicij, vt oſtenſum ex Concil. Conſtant. Secundò, peccat tamen, quatenus ſponte communicat cum aliis, quod illi non licet, cum ſit excommunicatus. Tertiò, non peccat, ſi rogatus cum aliis communicet. Hæc omnia patent ex materia de excommunicatione.

6. Dices Multi PP. affirmant hæreticos nullam habere poteſtatem, nec poſſe iudicare, quia ſunt extra Eccleſiam, & excommunicati. Ita Cyprianus *epiſt.* 76. *ad Magnum. de Nouatiano.* Ambr. l. 1. *de pœnitentia, cap.* 2. Nicol. I. *in epiſt. ad Michaëlem Imper. & alij, vt videre eſt* 24. *quæſt.* 1. Reſpond. primò, illi PP. loquuntur de Catholicis excommunicatis. Secundò, loquuntur de iure antiquo, quod fuit ante Conc. Conſtantienſe.

7. Tertia Concluſio. Iudex nominatim denunciatus & manifeſtus clerici percuſſor peccat vſurpatione iudicij contra iuſtitiam; & omnia eius acta ſunt irrita. Eſt communis: & apertè colligitur ex c. *Ad probandum.* ſupra. Ratio eſt, quia Conc. Conſtant. hunc excipit: ergo ſicut ante Concilium erat ſuſpenſus, ita etiam poſtea: ſi tamen eiuſmodi Iudex conferret ſe in aliam vrbem vel prouinciam, vbi eius cenſura eſſet ignota, & ibi fieret Iudex, tunc acta eius eſſent valida. Ratio eſt, quia tunc cenſetur occultè excommunicatus in tali loco: ergo idem de eo dicendum eſt, quod in 1. concluſ. dictum. Hic tamen grauius peccat, quam alij occulti, vel publici non denunciati, ſi iudicium exerceat, quia reuera eſt ſuſpenſus, & quantum eſt ex parte ſua, vſurpat ſibi poteſtatem, quam non habet.

8. Dices. Si eſt ſuſpenſus, quomodo eius acta non erunt irrita? Reſpond. quia Eccleſia, ob communem vtilitatem, vel tacitè hanc ſuſpenſionem ad ſingulos actus in hoc caſu relaxat, tametſi velit, ipſum, ſecundùm ſe manere ſuſpenſum, vel certè nouam ei poteſtatem ad ſingulos actus extraordinariè tribuit, ſupplendo defectum, qui ex parte ipſius erat, ne cum damno aliorum actus eius ſit irritus.

QVÆSTIO X.

An iudex, qui propter crimen ipſo iure eſt priuatus titulo, peccet vſurpatione iudicij?

1. Hæc quæſtio pendet ex alia: An ſcilicet leges humanæ, quæ propter crimen ſtatuunt priuationem beneficij, vel officij, eam vim habeant, vt ſtatim commiſſo crimine beneficium vel officium vacet, & reus teneatur id dimittere ante ſententiam.

2. Prima Conclvsio. Huiuſmodi leges humanæ non habent eam vim, vt commiſſo crimine ſtatim vacet beneficium, vel officium, & reus teneatur illud dimittere ante ſententiam, etiamſi in lege dicatur, ipſo facto ſit priuatus: niſi apertè conſtet illam fuiſſe legiſlatoris mentem, vt ſi addat teneri in conſcientia dimittere: vel non poſſe abſolui niſi dimittat: vel beneficium eo ipſo vacare, ita vt poſſit alteri liberè conferri, vt in caſu, qui habetur c. *Dudum* 2. de electione, cum quis accipit ſecundum beneficium incom-

quia iudicium practicum sequitur ex speculatiuo. Respondeo. Non necessariò sequitur ex speculatiuo; præsertim, quando speculatiuum est incertum. Nam fieri potest vt speculatiuè opiner aliquem esse improbum, vel furem, & practicè iudicem esse probum id est, habendum loco probi viri.

13. SEPTIMA CONCLVSIO. Quando agitur de vitando aliquo damno, vel de adhibendo remedio: tunc dubia sunt in deteriorem partem accipienda: non quidem iudicando proximum esse furem, vel improbum vel habendum pro tali; sed iudicando ita exteriùs cauendum esse, & sibi illique consulendum, ac si dubia esset eius probitas. Ita D. Th. *a.4. ad 3. & alij*. Hoc modo cum accipimus ignotû intrasse in ædes, ita cauemus rebus nostris, ac si dubia esset eius probitas, nullo modo habentes eum pro improbo: sic superiores ob indicia quædam dubia interdum obiurgant suos subditos, pœnitentias imponunt, aliaque remedia illis corrigendis adhibent; tanquam, si ipsos malos existiment, quamuis eos pro malis non habeant, & eorum facta, vel intentionem apud animum suum excusent. Nam superiores debent etiam hanc regulam de dubiis in meliorem partem interpretandis seruare quoad internam æstimationem & affectionem: quamuis in ordine ad emendationem, vel cautelam mali, exteriùs ita se gerere possint erga subditos, ac si mali aliquid perpetrassent. Et meritò. Nam non solùm ab omni malo, sed etiam ab omni mali specie abstinendum. Hoc tamen cauere debent, ne vel modum excedant, vel illos aliis suspectos reddant, vel de illorum virtute diffidere videantur.

QVÆSTIO VII.

An semper secundùm leges scriptas iudicandum sit?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si leges scriptæ contineant ius naturale, semper secundùm eas iudicandum est. Ratio, quia nunquam est licitum à iure naturali recedere, cum contrarium huius iuris sit semper iniquum.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si leges scriptæ contineant ius positiuum, ordinariè secundùm eas iudicandum est, præsertim Iudici inferiori. Ita *D. Th. a. 5. & alij*. Ratio est, quia iudex inferior non potest recedere à iure & voluntate superioris, nisi habeat licentiam. Loquor autem de Iudice inferiori, quia supremus Princeps potest aliquando dispensare in lege positiua, vel rigorem & pœnam legis relaxare, aut mitigare, quando ita putat expedire Reipub. hoc autem non potest inferior, nisi ex tacita, vel expressa superioris concessione.

3. TERTIA CONCLVSIO. Licet Iudex inferior ordinariè non possit recedere à lege scripta, potest tamen in quibusdam casibus, iudicando contra verba legis. Primò. Quando constat mentem legislatoris esse aliam, nec voluisse hunc casum verbis legis esse cõprehensum: tunc enim vtendum est *Epikeia*, magis enim tenetur sequi mentem legislatoris, quæ est legis anima, quàm corticem verborum: nec in hoc casu tenetur legislatorem, vel superiorem consulere; vt quidam volunt, quia non opus est inquirere de mente, quando de ea constat. Confirmatur ex L. *Nulla iuris ratio*, ff. *de legibus*, & l. *Non dubium* C. *de legibus*. Secundò; quando non quidem constat, sed tamen probabilius est aliam esse legislatoris mentem, & res non patitur moram, vt superior consulatur: tunc enim esset contra rectam rationem verba sequi. Nam semper intentio legislatoris præferenda est verbis legis. Quod si superior facilè consuli possit, consulendus est, quia lex infringi non debet, ne quidem quoad verba, nisi constet aliam esse mentem legislatoris, si tamen de ea constare potest. Quod si non potest, sequendum id, quod probabilius videtur, Tertiò, si vtrimque æquale sit dubium, & Superior consuli nequeat, tenetur inferior Iudex secundùm verba legis iudicare. Ratio est, quia lex est veluti in possessione suæ authoritatis, ergo in æquali dubio non potest eam Iudex priuare sua authoritate, præsertim cum ex officio sit illius custos.

QVÆSTIO VIII.

Quinam peccent vsurpatione iudicij.

1. DIxi superius ex D. Th. *tria* requiri vt Iudicium sit iustum. Primum, iustitiam in ipso actu iudicandi, ne iudicium sit peruersum & iniquum. Secundum, authoritatem in iudicante, ne sit præsumptum, aut vsurpatum. Tertium, certitudinem in cognitione causæ, ne sit temerarium. De secundo membro hîc.

2. PRIMA CONCLVSIO. Omnes illi peccant vsurpatione iudicij, qui iudicant eum, qui vel absolutè non est ipsis subditus, vel non in iis causis, in quibus eum iudicant, ac proinde sententia illorum est irrita. Ratio, quia in his iudiciis deest potestas in eum, qui iudicatur. At potestas est ante omnia necessaria.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Potest autem aliquis quinque modis alteri esse subiectus, ita vt possit ab eo iudicari. Primò, ratione potestatis ordinariæ. Sic fideles Pontifici, & Episcopis suis, & ciues suo Regi sunt subiecti. Secundò, ratione potestatis delegatæ. Sic legato Apostolico subsunt prouinciæ, ad quas ipsius delegatio pertinet: & ciues Proregi vel Gubernatori, sic Daniel iudicauit senes potestate à Deo sibi delegata c. 13. & iuxta probabiliorem sententiam Moses Ægyptium. (Exodi 1.) vt testatur Aug. *l. qq. in Exod. q. 2.* & colligitur *ex Act. 7. v. 24*. Tertiò, ex consensu partium, vt quando partes ex compromisso se alicui subiiciunt, siue vt iudici (vt si aliàs authoritatem iudicandi habebat, etsi non in illos) siue vt arbitro. Quartò, ratione delicti in alieno loco perpetrati. Nam ratione delicti sortitur quis forum, vt patet c. *Postulasti, &c. finali* de foro competenti. Simili modo sortitur quis forum ratione contractus, domicilij, & rei de qua contra possessorem causa mouetur, vt eodem cap. dicitur. Quintò, ratione iniuriæ subdito alterius Principis illatæ? Si enim superior eius, qui iniuriam fecit, interpellatus nolit illam vindicare, poterit id facere Princeps eius, qui iniuriam accepit.

4. TERTIA CONCLVSIO. Quicunque ergo iudicat aliquem, qui aliquo horum modorum non est ei subiectus, peccat vsurpatione iudicij; quia sibi vsurpat authoritatem iudiciariam in eum, in quem non habet. Sic peccant Iudices seculares iudicantes Clericos, quia hi sunt exempti ab eorum iurisdictione tam in ciuilibus, quam criminalibus, vt patet *tota distinct. 96. & 11. q. 1. per totam, & de immunitate Ecclesiarum. Extra, & in Concilio Triden. sess. 13. cap. 20. de reformatione*, vbi renouantur omnes canones, qui de hac re agunt. Adde, nec posse Clericos huic exemptioni renunciare, vt à Iudice seculari validè possint iudicari, etiam in ciuilibus; vt patet c. *Inolita 11. q. 1. &c. Placuit*, ibid. &c. *si diligenti*, de foro competenti, vbi etiam datur hæc ratio, quia non est beneficiû hoc personale cui renunciari valeat, sed potius toti collegio Ecclesiastico publicè indultum, cui priuatorum pacto derogari nõ potest; possunt tamen in ciuilibus se subiicere Iudici seculari, vt arbitro, qui tamen nolentem stare sententiæ non potest per se cogere. Item potest Clericus vt actor, laicum pertrahere ad Iudicem secularem: non autem vt reus pertrahi. In casu tamen reconuentionis potest à Iudice seculari iudicari: vt si dum laicum pertrahit ad Iudicem, laicus vicissim illum in causa ciuili recõueniat, vt expressè docet Glos-

sa communiter recepta in cap. 2. *de mutuis petitionibus*.

5. QVARTA CONCLVSIO. Hoc peccatum vsurpationis iudicij ex genere suo est mortale. Ratio, quia fit iniuria tum partibus, in quas ille potestatem non habet, tum etiam Superiori cuius auctoritatem sibi assumit. Censetur autem hæc iniuria grauis, quia publica auctoritas violatur.

QVÆSTIO IX.

An Iudex excommunicatus peccet vsurpatione iudicij?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si excommunicatio est occulta, non peccat vsurpatione, & omnia eius acta publica sunt valida. Ita *Richard. in 4. d. 38. q. 1. Palud. ibid. q. 4. Sotus in 4. d. 22. q. 2. art. 1. & 4. Conarr. in c. Alma. 1. p. §. 7. num. 9.* Glossa in c. *ad probandum §. Innodatus*, de sententia & re iudicata. Probatur Primò, quia soli publicè excommunicati suspenduntur ab officio, vt colligunt *cit. auct.* ex cap. *Ad probandum*, ergo occultè excommunicati non sunt suspensi: ergo possunt iudicandi officium exercere. Secundò, quia quando ignoratur excommunicatio Iudicis, sequerentur grauissima incommoda si eius acta non valerent: innumeræ enim sententiæ, præsentationes, electiones & collationes beneficiorum deberent rescindi cum magno damno & perturbatione innocentum. Tertiò, quia quando excommunicatio Iudicis est occulta, ipse non est publicè vitandus, sed solùm occultè, vt colligitur ex *C. cum non ab homine*. De sentent. excomm. Imò fieret ei iniuria, si quis in publico detrectaret eius communionem, propter infamiam, quæ inde sequeretur: ergo cum partes non possint propter occultam excommunicationem ipsius iudicium recusare (nisi fortè velint suscipere onus probandi ipsum esse excommunicatum, ad quod tenetur) oportet vt ipsius quoque sententia valida sit. Absurdum enim est, vt partes teneantur se sistere tribunali Iudicis, à quo non nisi irritam sententiam referre possint. Quarto, idem probari potest ex l. 3. *Barbarius. ff. de offic. prætorum*, & 3. quæst. 7. c. *infamis*.

2. Quæres. An hæc solùm intelligenda sint de sententiis & actis fori externi, an etiam interni & sacramentalis. Resp. de vtrisque: quia DD. generatim loquuntur, & rationes eundem locum vtrobique habent.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si excommunicatio Iudicis sit publica seu notoria, ante quidem Concilium Constantiense peccabat vsurpatione iudicij iudicando, & sententia erat irrita: post tamen illud Concilium non sic peccat, nec acta eius sunt irrita, nisi sit nominatim denunciatus, vel notorius percussor clerici. Prima pars est communis: & colligitur ex c. *ad probandum*, de sent. & re iudicata, & ex c. *audiuimus* 24. *quæst.* 1. Ratio est, quia iudex publicè excommunicatus suspenditur ab vsu officij, & habet potestatem ligatam, seu impeditam: ergo si iudicat, peccat, vsurpatione iudicij, assumens sibi potestatem iudicandi, quam non habet: Et si enim habeat potestatem in habitu, hæc tamen ita est impedita vt in actum exire non valeat: ac proinde actus iudicij non censetur ex hac procedere, sed ex alia quam temerè sibi vsurpat. Secunda pars est Nauarr. c. 27. *num.* 7. Soti *in 4. d. 22. q. 2. art. 1.* Henriquez *de excomm. c. 7. & multorum aliorum*. Ratio est, quia Conc. Constantiense statuit tantùm vitandos esse nominatim excommunicatos & notorios Clericorum percussores, & concessit vt fideles cum aliis possint communicare in omnibus rebus, tam diuinis, quàm humanis, tam publicis, quàm priuatis, vt refert. D. Anton. *3. p. tit. 25. cap. 2.* ergo & tacitè vult eorum actus esse validos: nisi enim hoc vellet, quorsum concederet vt ab iis possemus petere ius, & alios actus iuridicè exigere?

4. Nota tamen, neminem teneri admittere Iudicem excommunicatum: potest enim contra illum excipere, quod sit excommunicatus, vt patet c. *Exceptionem*, de exceptionibus. Ratio est, quia etsi Concil. Constant. concedat vt possis cum Iudice excommunicato habere communionem, & ius ab illo petere, non tamen cogit. Itaque sicut olim poterat recusari, ita & nunc: si tamen partes in illum consentiant, & sententia debito modo lata fuerit: non potest propter excommunicationem rescindi: est enim lata legitima potestate, cui partes se commiserunt.

5. Quæres. An huiusmodi Iudex excommunicatus peccet iudicando? Respond. Primò, Non peccat vsurpatione Iudicij, vt ostensum ex Concil. Constant. Secundò, peccat tamen, quatenus sponte communicat cum aliis, quod illi non licet, cum sit excommunicatus. Tertiò, non peccat, si rogatus cum aliis communicet. Hæc omnia patent ex materia de excommunicatione.

6. Dices Multi PP. affirmant hæreticos nullam habere potestatem, nec posse iudicare, quia sunt extra Ecclesiam, & excommunicati. Ita Cyprianus *epist. 76. ad Magnum. de Nouatiano*. Ambr. l. 1. *de pœnitentia, cap. 2.* Nicol. I. *in epist. ad Michaëlem Imper. & alij, vt videre est 24. quæst. 1.* Respond. primò, illi PP. loquuntur de Catholicis excommunicatis. Secundò, loquuntur de iure antiquo, quod fuit ante Conc. Constantiense.

7. Tertia Conclusio. Iudex nominatim denunciatus & manifestus clerici percussor peccat vsurpatione iudicij contra iustitiam; & omnia eius acta sunt irrita. Est communis: & apertè colligitur ex c. *Ad probandum*. supra. Ratio est, quia Conc. Constant. hunc excipit: ergo sicut ante Concilium erat suspensus, ita etiam postea: si tamen eiusmodi Iudex conferret se in aliam vrbem vel prouinciam, vbi eius censura esset ignota, & ibi fieret Iudex, tunc acta eius essent valida. Ratio est, quia tunc censetur occultè excommunicatus in tali loco: ergo idem de eo dicendum est, quod in 1. conclus. dictum. Hic tamen grauius peccat, quam alij occulti, vel publici non denunciati, si iudicium exerceat, quia reuera est suspensus, & quantum est ex parte sua, vsurpat sibi potestatem, quam non habet.

8. Dices. Si est suspensus, quomodo eius acta non erunt irrita? Respond. quia Ecclesia, ob communem vtilitatem, vel tacitè hanc suspensionem ad singulos actus in hoc casu relaxat, tametsi velit, ipsum, secundùm se manere suspensum, vel certè nouam ei potestatem ad singulos actus extraordinariè tribuit, supplendo defectum, qui ex parte ipsius erat, ne cum damno aliorum actus eius sit irritus.

QVÆSTIO X.

An iudex, qui propter crimen ipso iure est priuatus titulo, peccet vsurpatione iudicij?

1. HÆc quæstio pendet ex alia: An scilicet leges humanæ, quæ propter crimen statuunt priuationem beneficij, vel officij, eam vim habeant, vt statim commisso crimine beneficium vel officium vacet, & reus teneatur id dimittere ante sententiam.

2. PRIMA CONCLVSIO. Huiusmodi leges humanæ non habent eam vim, vt commisso crimine statim vacet beneficium, vel officium, & reus teneatur illud dimittere ante sententiam, etiamsi in lege dicatur, ipso facto sit priuatus: nisi apertè constet illam fuisse legislatoris mentem, vt si addat teneri in conscientia dimittere: vel non posse absolui nisi dimittat: vel beneficium eo ipso vacare, ita vt possit alteri liberè conferri, vt in casu, qui habetur c. *Dudum* 2. de electione, cum quis accipit secundum beneficium incom-

patibile. Colligitur ex *D. Thom. quaest. 26. art. 3. Caiet. ibid. Soto l. 1. de iustitia, Adriano quodl. 6. art. 1. Couarr. de Matrim. p. 2. c. 6. §. 8. num. 9. & aliis recentioribus.*

3. Quæres. An vacet, quando dicitur lege, sit priuatus ipso facto absque alia declaratione, Couarr. & Sotus supra, Henriquez de excomm. cap. 59. & multi alii, tenent non vacare, sed requiri sententiam declaratoriam criminis: illam autem clausulam (*absque alia declaratione*) intelligendam esse de declaratione, qua declaratur pœnam esse incursam, non autem qua declaratur crimen commissum. Quæ expositio etsi videatur nonnihil violenta, tamen vsu ipso confirmatur. Ita enim sunt vsu receptæ eiusmodi L. L. vt ante declarationem criminis possessores non teneantur resignare. Imo vsus habet, vt nisi executio fiat per sententiam, ita vt per eam non solùm declaretur crimen, sed etiam reus ipse priuetur beneficio, vel officio, non censeatur omnino priuatus, vt patet ex Couarr. *loc. cit.*

4. Secunda Conclusio. Huiusmodi tamen leges, quibus aliquis ipso iure priuatur beneficio, vel officio, siue propter crimen, siue propter adeptionem alterius incompatibilis, hoc efficiunt, vt statim amittat titulum ipsum, ita vt non sit amplius dominus beneficij: tenet tamen possessionem, quia priuari non potest nisi causa cognita, vt docet Glossa. c. *Licet Episcopus*, de præb. in 6. Et quamuis illud c. solùm, de casu adeptionis beneficij incompatibilis loquatur: tamen Glossa, & auctores ab ea citati volunt esse eandem rationem in cæteris, vbi quis ipso iure priuatur. Id enim ad publicam vtilitatem est valde expediens.

5. Quæres. Quid hic vocemus titulum? Respondeo, Ius illud firmum, quod quis accepit per collationem beneficij, quo amisso adhuc retinet possessionem beneficij, & totius iurisdictionis, quam ante habebat. Et quidem si iure permittente illam retineat, ita vt ius non obliget ipsum ad eam deserendam, vocatur possessio iuris: si verò ius resistat illi possessioni, obstringens reum ad eam deserendam, dicitur possessio facti.

6. Tertia Conclusio. Iudex qui hoc modo priuatus est titulo, non peccat vsurpatione iudicij iudicando, neque sententia illius est irrita, sed valida. Sequitur ex dictis, quia adhuc retinet suam Iurisdictionem, neque ab ea suspensus est. Etsi enim ius illud prius, quo illam iurisdictionem obtinet, amiserit: habet tamen adhuc ius possidendi, & vtendi illa, donec per sententiam auferatur. Confirmatur, quia cum crimen sit occultum, vel certè non constet, eum per legem esse priuatum, si acta essent irrita, sequeretur graue incommodum in Repub. vt dictum est *quaest. praeced. Concl. 1.*

QVÆSTIO XI.

An Iudex, qui habet solùm titulum putatiuum, peccet vsurpatione iudicij?

1. Prima Conclusio. Si habet titulum coloratum, & communi errore putetur legitimus superior, eius sententiæ, & alij actus iurisdictionis sunt validi. Ita Paludá. *in 4. d. 17. q. 6. a. 2.* Nauarr. in c. *Placuit, de pœn. disputatio. 6. n. 180.* Caietan. v. *Absolutionis impedimenta.* Medina c. *de Confess. q. 12.* Arrag. q. 60. *a. 6.* Et Canonistæ passim in c. *Nihil*, de electione. & Iureconsf. in l. *Barbarius ff. de officio pretoris.* Probatur primò, ex hac ipsa lege, vbi expressè ponitur hic casus. Cum enim Barbarius esset alibi conditione seruus Romæ, vbi latebat eius conditio, & liber habebatur, promotus est ad præturam, cuius tamen, ob occultum illud impedimentum, erat incapax. Nihilominus approbantur eius acta, quæ gessit quandiu latuit, idque ob vtilitatem eorum, qui apud ipsum causas egerant. Et ratio additur, quia populus Romanus cuius authoritate hæc dignitas illi allata fuerat, potuisse etiam seruo hanc potestatem decernere. Secundò, probatur ex 3. q. 7. c. 1. vbi dicitur. *Si seruus dum putaretur liber, ex delegatione sententiam daret, quamuis postea in seruitutem depulsus sit, sententia ab eo dicta rei iudicatæ firmitatem tenet.* Tertiò, probatur ratione, quia nisi huiusmodi acta essent valida, sequeretur magna perturbatio in Ecclesia, & Repub. omnes enim sententiæ, collationes beneficiorum, & officiorum, præsentationes, electiones, & alia huiusmodi. deberent rescindi tanquam inualida.

2. Secunda Conclusio. Vt autem huiusmodi iudicis acta valeant, duæ conditiones requiruntur, vt notat Panormit. in c. *Nihil*, de electione, Caietanus supra, & alij Doctores. *Vna*, ex parte ipsius iudicis, nempe vt habeat titulum: *altera* ex parte populi, vt scilicet communi errore populi putetur legitimus superior. Vtrumque colligitur ex iuribus citatis; quando autem concurrunt hæc duo, ius ipsum confert iurisdictionem extraordinariè ad singulos actus, propter bonum commune. Debet autem hunc titulum habere à vero superiore, vel saltem ab eo, qui aliàs poterat illum dare, vt insinuatur in l. *Barbarius.* Nam ibi approbantur acta Barbarij, quia populus Rō. à quo habebat officium potuisset ei hanc potestatem decernere. Confirmatur, quia si non acceperat ab eo, qui poterat dare, iam titulus ille non habet colorem quo verus videri possit; imo non est titulus, cum hic non nisi à superiore dari possit. Hinc fit, vt si beneficium habeas ab eo, qui non poterat dare, vel si solùm sis electus, aut præsentatus; non autem acceperis institutionem, vel confirmationem (quæ sunt collatio potestatis,) nihil agas, vt qui sis intrusus, vt Panorm. Nauar. & alij docent: sufficit tamen in collatore titulus coloratus communi errori coniunctus, vt eius collatio sit valida: sicut enim alia eius acta valida sunt, ita etiam collatio iurisdictionis.

4. Tertia Conclusio. Hinc sequitur Primo, valida esse acta Prælati, qui accepit prælaturam in excōmunicatione, irregularitate, vel alio impedimento occulto, ratione cuius collatio fit irrita, vel interuentu Simoniæ realis completæ, aut confidentiæ, si communi errore facti habeatur pro vero Prælato. Itaque valida erit excommunicationis sententia ab eo lata, & absolutionis, & collatio beneficiorum, & delegatio iurisdictionis. Secundò. Idem dicendum est non solùm de eo cui collata est potestas ordinaria, sed etiam delegata, præsertim si collata sit ad vniuersitatē aliquarum causarum, vt benè ostendit Palud. vt sunt Commissarij, Vicarij foranei, Pœnitentiarij, quia horum iurisdictio non minus spectat vtilitatem communem, quàm Ordinariorum; imo plures ad ipsos causæ deferuntur. An autem idem sit in Delegato ad causam particularem, dubium est. Quidam negant, quia non agitur de bono communi. Palud. & alij affirmant ex cap. 1. 3. *quaest. 7.* vbi apertè agitur de Delegato, & quidem vt videtur ad causam particularem. Ratio est, quia quamuis singuli tales Delegati non deputentur nisi ad causas certas, nec de quorumlibet quæstionibus cognoscere possint, tamen maximi interest publicæ vtilitatis, vt horum acta valeant, quia sæpè, & varijs in casibus deputentur. Tertiò, idem habet locum, etiamsi Superior conferens officium, vel iurisdictionem, sciat impedimentum alterius, aut collationem esse inualidam, modò ipse conferat, quantum in se est, saltem actu externo, & communi errore populi putetur esse validum. Nam si ipsius ignorantia non impedit iurisdictionem, multò minus impediet

scientia, quæ non tollit inuoluntarium. Nec opus est vt ipse possit impedimentum auferre, vt cum Episcopus confert illegitimo, vel homicidæ occulto beneficium parochiale, requiritur tamen vt supremus Princeps possit illud tollere, & personam efficere capacem. Vnde si sit impedimentum iuris diuini, vel naturalis, nihil fiet, vt si sit fœmina, vel non sit Sacerdos; cui potestas absoluendi commissa est: tum enim communis error nihil iuuabit, quia potestas humana non potest supplere hunc defectum, nec vllo modo potestatem hanc talibus concedere. Quartò, idem procedit, etsi litigatores, vel quorum causa agitur, sciant, quia hæc iurisdictio concessa est generatim propter errorem communem. Vnde priuata scientia illa non impedit. Hinc absolutio data à Parocho, quem scis occultè Simoniacum, valet, vt passim DD. fatentur, nisi fortè tu alterius copiam haberes, vel extra necessitatem illum induceres, ita vt confitendo illi peccares mortaliter: tunc etiam, etsi absolutio non sit irrita defectu iurisdictionis, est tamen irrita propter indispositionem pœnitentis.

4. Quæres. An idem dicendum sit, quando alicui iurisdictio occultè est ablata, & ille nihilominus gerit se pro Superiore, & communi errore talis habetur. Respond. Ita. Potest autem hoc quatuor modis contingere. Primò, si ipso iure beneficium vacet. Secundò, si per sententiam ei sit abrogatum, vel si potestas Delegati reuocata. Tertiò, si delegans mortuus sit. Quartò, si iurisdictionem delegantis contingat suspendi. Quod ad primum modum attinet, ita expressè sentit Palud. supra Panorm. in c. *Nihil.* de electione, Nauarr. in c. *Placuit*, de Pœnitentia, *num.* 180. Arragon. *q.* 60. *a.* 6. *& passim Canonistæ.* Ratio est, quia hic duo illa concurrunt (de quibus 2. conclus.) Titulus publici officij, & error facti. Nec refert, quod titulus & possessio iuris sint ei adempta, quia id omnino occultum est, & non ita sunt adempta, quin adhuc aliquæ reliquiæ maneant: retinet enim possessionem facti, vt Nauarr. ait. De secundo modo etsi multi aliter sentiant, est tamen probabile, valere. Ita tenet Palud. supra, vbi affirmat de eo, cuius commissio est occultè reuocata. Et Henriq. *l.* 3. *de Pœnit. c.* 6. vbi dicit, valere absolutionem eius, qui habet titulum coloratum, & non scitur de reuocatione. *Et l.* 2. *c.* 4. vbi ait, valere confessiones factas virtute bullæ vel facultatis, quæ nescitur esse reuocata. Ratio est, quia supra dicta hic etiam concurrunt: Titulus, & error communis. De tertio modo verius est, etiam valere, quia licet morte delegantis expiret potestas Delegati, re adhuc integra, vt patet l. *more ff. de iurisd. omnium Iudicum.* Et c. *licet.* c. *Gratum, De officio delegati*: tamen quandiu hoc communiter ignoratur, & ille se adhuc gerit pro delegato, est eadem ratio, quæ in supradictis. Non enim hic est magis priuatus, quàm in 1. & 2. casu, si ergo ibi acta valent ob communem errorem, & hic valebunt. De quarto modo non est difficultas: si enim suspensio primaria, quæ est in ipso delegante, non inualidat actum ipsius, dum communiter ignoratur, multò minus inualidabit acta delegati, qui solùm secundario suspensus est.

5. QVARTA CONCLVSIO. Quæ hactenus dicta sunt, habent locum non solùm in foro contentioso, sed etiam in sacramentali. Ita *Palud. Nauarr. & alij*, quia eadem ratio boni communis id postulat, & Ecclesia non minus hic vult, & potest supplere defectum iurisdictionis, quàm in foro externo: præsertim concurrente titulo colorato & communi errore. Habet etiam locum in iis, quæ geruntur ex officio publico, quamuis non sint actus iurisdictionis, vt in instrumento tabellionis, in electione & præsentatione ad officia: in actu parochi assistentis contractui matrimoniali: hic enim actus non est iurisdictionis, sed exhibitionis præsentiæ sui, tanquam testis iure requisiti.

6. Quæres. Primò, Circa notam hanc materiam, an non solùm error, sed etiam probabilis DD. opinio efficiat, vt Ecclesia det iurisdictionem, etiamsi fortè opinio illa falsa sit. Affirmat Henriquez *l.* 2. *de pœnit. cap.* 143. *& alij recentiores.* Vnde si probabile sit, talem posse absoluere à reseruatis, assistere matrimonio, excommunicare, eligere confessorem, priuilegium non esse reuocatum, & similia, & ille ex hac opinione operetur, validè operabitur, Ecclesia supplente defectum, si fortè subsit; cùm enim licitum sit operari ex opinione probabili, si omnia illa essent irrita, sequerentur grauissima incommoda.

7. Quæres Secundò: An valeant acta, quando populus dubitat, an superior sit officio priuatus. Affirmant *Panormit. supra, Rosella v. confessor* 3. *in fine*, & Sylu. v. *Confessor* 1. *quæst.* 19. Ratio est, quia cum antea fuerit habitus superior, non debent subditi propter dubium superueniens eum reiicere, quandiu in officio perseuerat. Nam in dubio melior est conditio possidentis, neque quisquam suo iure spoliandus est. Ex dictis patet, etsi illi, qui solùm habent titulum coloratum possint generatim dici peccare vsurpatione iudicij, quia quantum in ipsis est, vsurpant potestatem, quam non habent, non tamen sententia illorum est irrita, quia Ecclesia extraordinariè suppeditat illis iurisdictionem, propter commune bonum.

QVÆSTIO XII.

An tyrannus peccet vsurpatione iudicij?

1. ALius est Tyrannus vsurpatione potestatis, qui scilicet absque vllo iure Remp. inuasit, & oppressam tenet: alius vsu regiminis, qui scilicet tyrannicè gubernat, cum alioqui sit verus Princeps, & legitimam habeat potestatem. Nec hic agimus de priori, qui vsurpatione potestatis tyrannus est, & iam in pace imperat, Repub. illi non amplius resistente ex defectu virium. Nam de posteriori, qui verus Princeps est, constat non peccare vsurpatione iudicij, modo secundùm leges iudicet, etiamsi aliàs tyrannicè gubernet. Dom. Sotus *l.* 3. *qu.* 4. *art.* 6. docet Tyrannum, qui Rempub. inuasit, non posse ferre vllam legem, nec ius dicere, quod obliget in conscientia: ac proinde sententias eius esse irritas. Contrarium tenet *Francis. Victor. in relect. de potestate ciuili, num.* 23.

2. PRIMA CONCLVSIO. Huiusmodi Tyrannus peccat vsurpatione iudicij ius dicendo. Ratio est, quia iudicando vsurpat sibi potestatem Principis, & gerit se vt verus Princeps, cùm tamen reuera non sit: ergo vsurpat alienam potestatem: ergo peccat vsurpatione iudicij.

3. Dices Primò. Ille quidem peccabit inuadendo principatum, & illam authoritatem sibi vsurpando: non tamen peccat postea, si debito modo ea vtatur: quia Reipub. mens hæc censetur esse. Imo si omitteret ius dicere, peccaret. Respondeo negando secundam partem assumpti, quia non solùm peccauit Rempub. inuadendo, sed etiam postea assiduè peccat, eam oppressam & sibi subiectam seruando, donec tandem vel sponte à regno suscipiatur, vel longo temporum interuallo nascatur præscriptio. Ratio est, quia assiduè iniuriam infert & opprimit, sicut qui per iniuriam compingit aliquem in carcerem, non tantum peccat in principio, sed etiam postea assiduè, quandiu voluntariè hanc calamitatem continuat. Nota tamen hoc non esse nouum peccatum in tyranno, sed continuationem quandam peccati antiqui, neque addere nouam aliquam malitiam mortalem supra vsurpationem

tituli principatus, quia per hoc non fit noua iniuria, sed prior continuatur. Imo magis peccaret, si quando res postulat ius non deceret retento principatu, quia magis noceret ciuibus, & maiorem iniuriam irrogaret: sicut qui rem alienam detinet, & ea vtitur, peccat vtendo: si tamen iste vsus est rei vtilis, vel necessarius, non addit nouam malitiam supra rei detentionem, & non vtendo magis peccaret.

4. Dices Secundo. Si peccat iudicando: ergo ciues non possunt ab eo ius petere: non enim licet petere ab aliquo, quod ipse sine peccato præstare non potest. Resp. nego consequentiam, quia non petunt absolutè, sed sub tacita quadam conditione, nempe si velit se gerere loco principis. Qua conditione posita petitur id, ad quod ipse tenetur. Quamuis enim peccet iudicando: magis tamen peccaret iudicium negligendo. Itaque non petitur nisi ex suppositione, & tanquam minus malum, quod eo modo petere est licitum.

5. Secunda Conclusio. Quamuis eiusmodi Tyrannus peccet vsurpatione iudicij, vt dictum est, tamen sententiæ eius sunt validæ, & ciues tenentur iis obtemperare, donec irritentur. Ratio est, quia ipsius sententiæ, & iusta mandata, tametsi non habeant vim à tyrannica potestate, habent tamen aliundè. Primò, à iure naturali, quod supposito tali rerum statu dictat, esse obtemperandum propter bonum commune: alioquin omnia essent plena furtis & latrociniis. Secundo, à Repub. quæ tacitè approbat eius mandata & acta legibus, & communi vtilitati consentanea, & vult sententias iustas, quibus lites ciuium dirimuntur, & sontes plectuntur, esse validas, & subditos obligare: nisi enim validæ essent, & obligarent nemo nisi in speciem obtemperaret, & quisque occultè faceret contrarium, cum magno Reipub. incommodo. Potest autem Respublica hanc vim sententiis & actis tyranni dare, quia est singulorum superior, etiamsi tyrannicè sit oppressa. Aliqui confirmant hanc conclusionem exemplo Iudæorum, qui per tyrannidem oppressi erant à Romanis: & tamen Christus *Matth. 22. vers. 21.* insinuat eos debere dare tributum Cæsari. Sed puto neminem in conscientia teneri tyranno tributum soluere, nisi fortè causa scandali, vel maioris mali vitandi. Neque enim ratio naturalis id dictat: neque Respub. censetur id velle; quia expedit tyrannum non abundare pecunia, vt facilius eius iugum possit excuti. Sententia Christi est generalis, solum significans, Principi reddendum, quod ei debetur: non enim conueniebat, vt alterutram partem distinctè definiret.

6. Tertia Conclusio. Inferiores tamen Iudices à tyranno constituti, si eius tyrannidem non sustentent, aut iuuent, non peccant ius dicendo, modò alioqui omnia iure agant. Ratio est, quia nullam iniuriam faciunt Reipub. & ipsa Respub. posito hoc rerum statu tacitè in eos consentit, cum illorum administratio vtilis sit communi bono. Rarò tamen fit, vt Iudices inferiores non cogantur multa iniqua mandata & sententias dare, & exequi.

7. Quæres. An tyrannus peccet peccato homicidij, quando malefactores secundùm ordinem iuris interficit. Ratio dubij est, quia non habet publicam authoritatem, nisi quam iniquè vsurpat. Respondeo. Respub. tribuit illi tacitè authoritatem, dum consentit, & cupit, vt malefactores puniat, ac proinde non committit homicidium.

8. Dices. Etsi Respub. concedat illi tacitè hanc authoritatem, ipse tamen non intendit ea vti; sed illa tantùm, quam sibi assumpsit, & quam reuera non habet, ergo est homicida. Respondeo ipse intendit vti omni authoritate quam habet, ac proinde vtitur etiam authoritate à Repub. concessa.

QVÆSTIO LXI.

De diuisione Iustitiæ in commutatiuam, & distributiuam.

1. Diuus Thomas docet Primo, iustitiam particularem rectè diuidi in has species. Secundò, ostendit in quibus differant, quod paucis explicandum est.

2. Prima Conclusio. Hæ duæ species differunt primum à Iustitia legali. Nam legalis respicit bonum commune, & singulos ciues bene disponit ad bonum Reipub. totius, vt supra dictum. Hæ autem species Iustitiæ particularis, respiciunt bonum priuatum, licet non eodem modo, vt iam dicam.

3. Secunda Conclusio. Hæ species differunt inter se quatuor modis. Primò, quia iustitia commutatiua disponit priuatum hominem ad priuatum, vel eos, qui se instar priuatorum habent. Distributiua disponit communitatem; vel eum, qui communitatem repræsentat, ad priuatum. Secundo, illa versatur circa commutationes: hæc circa distributiones. Tertio, illa spectat conditionem rei alterius, vt ei reddat æquale: hæc conditionem personæ, vt, sit ne diues, an pauper? nobilis, an ignobilis? doctus, an indoctus? idoneus ad officium, an ineptus? vt secundum proportionem illarum conditionum fiat distributio. Quartò, finis intrinsecus illius est constituere æqualitatem inter datum & acceptum: huius finis est constituere æqualitatem inter proportionem, & proportionem, vt eadem sit proportio inter res quæ distribuuntur, quæ est inter conditiones personarum, quibus fit distributio. Hinc patet, quando militi datur stipendium, vel operariis publicis merces à Repub. pro cuiusque merito, non dari per iustitiam distributiuam, sed per commutatiuam: quia non spectatur conditio personarum, sed operarum, quas præstiterunt, & nihil aliud intenditur, quàm vt in singulis constituatur æqualitas rei ad rem, scilicet mercedis ad laborem. Vnde Respub. in tali casu non comparatur ad illos vt totum ad partem, sed vt pars ad partem, & ciuis ad ciuem: subit enim rationem vnius personæ conducentis operas singulorum.

4. Dices. Cum sit distributio bonorum communium secundùm conditiones personarum, videtur etiam fieri per iustitiam commutatiuam, ac proinde æqualitas proportionum inter multos non videtur esse propria Iustitiæ distributiuæ. Antecedens patet, quia si distributor aliquem fraudauerit, minus dando, quam postulabat eius conditio, tenetur ad eius restitutionem per Iustitiam commutatiuam, vt docet *D. Thom. quæst. sequenti art. 1 ad 3.* ergo Iustitia commutatiua fuit violata: ergo talis distributio pertinet ad iustitiam communitatiuam. Respondeo. Æqualitas proportionum non resultat per accidens, sed primario intenditur à Iustitia distributiua tanquam finis intrinsecus, sicut æqualitas rei ad rem primario intéditur à Iustitia commutatiua. Fit tamen aliquando, vt Iustitia distributiua in sua functione includat commutatiuam, nempe quando fit distributio rerum, quæ strictò iure debentur, iuxta personarum conditionem, vt si quis relinquat centum aureos distribuendos studiosis alicuius collegij pro cuiusque inopia, vel eruditione, tunc enim distributor lege Iustitiæ commutatiuæ obligatur erga singulos, quamuis erga omnes teneatur seruare formam Iustitiæ distributiuæ, vt sit ea proportio eleemosynæ ad eleemosynam, quæ est inopiæ ad inopiam. Vnde si alicui pauperiori minus dederit, tenebitur ex iustitia commutatiua restituere ad iustam proportionem; non secus ac si donator ei reliquisset in particulari 10. aureos & distributor solùm dedisset quinque. Hoc ipso enim quod donator vult talem porportionem strictè seruari

singulis implicitè assignat certam summam iuxta proportionem inopiæ, quæ singulis debetur lege Iustitiæ commutatiuæ. Ex dictis colliguntur duæ regulæ. *Prior*, Quando diuiditur aliquid stricto iure debitum, concurrunt in eodem actu Iustitia commutatiua & distributiua. Commutatiua, quatenus respicitur, vt detur vnicuique æquale iuri, quod habet. Distributiua, quatenus respicitur, vt vnicuique detur secundùm proportionem suæ dignitatis, quare minus dando quàm oportet, violatur vtraque Iustitia: Commutatiua, quatenus non datur æquale iuri, quo alter habet, distributiua, quatenus non datur secundùm proportionem dignitatis. *Posterior* regula. Quando fit distributio rerum, quæ stricto iure non debentur secundùm conditionem personarum, tunc Iustitia distributiua non includit commutatiuam, vt fit in distributione beneficiorum, & officiorum, quæ debent quidem conferri dignioribus: non tamen ita, vt ipsi ius strictum ad illa habeant. Vnde non fit ipsius iniuria, quæ ad restitutionem obliget, etiamsi aliis conferantur. Peccat tamen distributor contra Iustitiam distributiuam, de quo plura *infrà qu. 63. de acceptione personarum*.

QVÆSTIO LXII.

De Restitutione.

Dicam Primò, de restitutione in genere. Secundò, de restitutione ratione iniustæ acceptionis. Tertiò, de restitutione rei acceptæ. Quartò, de restitutione ratione contractus. Quintò, de ordine seruando in restitutione. Sextò, de excusantibus à restitutione. Ad hæc sex capita possunt omnia reuocari, quæ à D. Thoma & aliis disputantur.

QVÆSTIO I.

Quid sit Restitutio.

1. PRIMA CONCLVSIO. Restitutio ex vsu Theologorum nihil aliud est, quàm rei acceptæ redditio, vel damni illati compensatio. Hinc patet esse actum iustitiæ commutatiuæ, vt etiam docet *D. Tho. articul. 1.* quia huius Iustitiæ officium est, constituere æqualitatem inter datum & acceptum: inter damnum & compensationem.

2. Dices. Si quis peccet contra Iustitiam distributiuam, tenetur etiam restituere: ergo restitutio non est actus solius commutatiuæ. Respondeo, in actu distributionis sæpè continetur debitum Iustitiæ commutatiuæ, vt supra dictum est. Vnde non est mirum, si per Iustitiam commutatiuam instaurari debeat.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Restitutio differt à solutione, quod non omnis solutio sit propriè restitutio, nec contra. Dicimur enim soluere, quod ex voto, iuramento, charitate, aut misericordia debitum est: non tamen propriè dicimur restituere. Et è contrario, qui reddit depositum, restituit; non tamen soluit.

4. TERTIA CONCLVSIO. Differt etiam à satisfactione. Primò, quia satisfactio latiùs patet; omnis enim restitutio est satisfactio, non contra. Secundò, satisfactio respicit personam, dum præstat id, quod alteri satis est: etiamsi non sit æquiualens debito. Restitutio autem respicit rem, dum præstat æquiualens, vel rem ipsam exhibet. Tertiò, satisfactio propriè fit pro iniuria illata, & honore violato, quamuis nihil damni illatum sit. Restitutio autem propriè locum habet, vbi damnum illatum est, vel res alterius ablata. Quartò, satisfactio fit etiam pro damno irreparabili. restitutio solùm pro reparabili.

QVÆSTIO II.

An restitutio sit necessaria ad salutem?

1. GVido Carmelita refert Græcos docuisse restitutionem iniquè ablatorum non esse necessariam ad salutem, sed sufficere eleemosynam ex illis datam. Nam. Luc. 11. cum Christus dixisset Pharisæo, *quod intus est vestrum, plenum est rapina & iniquitate*: Subdit; *veruntamen quod superest date eleemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis*. Hinc videtur colligi eleemosynam sufficere ad expianda peccata iniustitiæ, ac proinde restitutionem non esse necessariam.

2. PRIMA CONCLVSIO. Restitutio externa est necessaria ad salutem, si facultas suppetit, si autem non suppetit, non est necessaria. Ita *August. Epist. 34. ad Maced.* Prima pars probatur, quia non restituere, cùm possis, est voluntariè nocere, & facere iniuriam proximo, quia impedis eum ab vsu & possessione rei suæ vel debitæ. Atqui necessarium est ad salutem, vt nemini voluntariè noceamus, aut iniuriam faciamus, vt ex multis scripturis constat; ergo necessaria est restitutio. Ad locum Lucæ. Respondeo, si argumentum ex illo sumptum quicquam valeret, etiam probaret pœnitentiam non esse necessariam furibus, & latronibus. Itaque Christus non vult significare eleemosynam sufficere, sed esse optimam dispositionem ad munditiem animi. q. d. Date eleemosynam pro vestra facultate, & facilè mundabimini, quia disponetur animus ad veram pœnitentiam, & restitutionem. Altera pars conclusionis probatur, quia non obligatur ad impossibile.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Etiamsi externa restitutio non sit necessaria, quando facultas non suppetit, propositum tamen restituendi est necessarium. Ratio est, quia ad remissionem peccati necessaria est contritio, vel saltem attritio cum Sacramento: hæc autem continet propositum restituendi, tum quia continet dolorem de peccato iniustæ ablationis, in quo dolore continetur implicitè propositum restituendi; tum etiam quia continet propositum emendationis, & seruandi diuina præcepta, inter quæ est præceptum restituendi.

4. Quæres. Quale præceptum sit restitutionis; affirmatiuum, an negatiuum? Multi dicunt esse negatiuum, quia idem est dicere, restitue, & ne detine alienum. Sed verius est esse affirmatiuum. Primò, quia præcipitur actus positiuus. In negatiuo solum præcipitur abstinentia ab aliquo actu positiuo. Nec obstat quod interdum videatur fieri restitutio sola cessatione detinendi, vt si deseras domum, vel agrum, quem vi occupasti, quia hæc cessatio eò dirigitur, vt alter rem suam consequatur, & fiat æqualitas, & sic habet terminum positiuum. Vnde est instar actionis positiuæ, qua impletur præceptum affirmatiuum. Secundò, quia non obligat pro omni tempore, sed solùm quando est opportunitas restituendi: Negatiuum autem obligat pro omni tempore. Illud autem præceptum, ne detine alienum, in re potius est affirmatiuum, quàm negatiuum, quia non potest seruari, nisi per actum positiuum, neque obligat pro omni tempore. Nota tamen præceptum restituendi nasci ex illo negatiuo: Non furtum facies. Vnde hoc ipso, quo præscribitur. Non furaberis, præscribitur etiam, vt non detineas, si potes reddere, & consequenter vt restituas, quia actus restitutionis est necessarius ad non retinendum alienum.

QVÆSTIO III.

Vnde nascatur obligatio restitutionis?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si propriè loquamur, oritur ex duplici capite: nempe vel ex iniusta acceptione, vel ex re accepta siue iustè, siue iniustè. *Ita D. Tho. & Caiet. art. 6. & 7. Couarr. ad regul. Peccatum p. 2. in principio.* Per iniustam acceptioné intelligo non solùm furtũ, sed etiam quoduis damnum per homicidium, adulterium, stuprum, furtum, infamiam, siue alio modo iniquè illatum: quicunque enim alteri damnum infert, aufert aliquid ab eo, & sic dicitur teneri restituere ratione iniustæ acceptionis. Per

rem acceptam intelligo non solùm eam, quæ à Domino ablata est, vt equus, vestis, pecunia, sed etiam eam, quæ ex Iustitia alteri debetur,& apud me manet, vt legatum alteri, vel venditum, quod apud me est. Quod etiam ex priori capite nascatur obligatio restitutonis, probatur: quia qui damnum intulit, violauit æqualitatem, quam poscit Iustitia commutatiua: ergo vt illam resarciat, tenetur lege Iustitiæ ad restitutionem, etiamsi nihil emolumenti acceperit. Quod etiam ex secundo capite patet, quia qui habet rem alterius, etiamsi nullam iniuriam intulerit, habet tamen plus quàm suum, & verus Dominus tantumdem habet minus, quàm suum: ergo vt fiat æqualitas Iustitiæ, per quam tribuitur cuique suum, debet Domino restitui.

Dices. Qui obligatur ex stipulatione, non tenetur ex altero horum capitum: ergo hæc duo non sufficiunt. Resp. per sequentia, sit ergo.

2. Secvnda Conclvsio. Si nomen restitutionis generatim sumatur pro omni redditione, qua res ex Iustitia debita redditur, vel in seipsa, vel in æquiualente, sic assignanda sunt tria capita obligationis restituendi. Primum, ex iniusta acceptione, seu damno illato. Secundum, ex re accepta iustè, vel iniustè. Tertium, ex contractu. Nam mutuum, & pretium rei emptæ, & similia, non debentur propriè ratione rei acceptæ (nam fieri potest vt hæc non extet) sed ex contractu. Nota inter hæc tria capita esse magnum discrimen: quando enim aliquid debetur ex iniusta acceptione, vel ex contractu, manet obligatio restitutionis, etiamsi res debita pereat sine nostra culpa, quando verò debetur tantùm ratione rei acceptæ, non manet obligatio rei absque culpa nostra pereunte, vt patet in deposito. Ex his plurima possunt deduci, vt patebit ex sequentibus.

De restitutione iniustæ acceptionis.

Obligatio restitutionis oritur. Primò, ex iniusta acceptione, seu damno illato, vt dictum est. Potest autem damnum inferri. Primò, in bonis animi, siue naturalibus, siue supernaturalibus. Secundò, in bonis corporis & membrorum. Tertiò, in bonis famæ & honoris. Quartò, in bonis fortunæ. De singulis dicam ordine.

QVÆSTIO IV.

An teneatur restituere, qui priuat alium aliquo sensu, vel vsu rationis per iniuriam, v. g. si quis veneno, philtro, aut alio modo priuet aliquem vsu rationis, aut sensu, siue interno, siue externo: quæstio est, ad quod teneatur?

1. Dominicus Soto *l. 4. q. 6. art. 2. ad 1. & quidam alij* putant pro his damnis præcisè consideratis faciendam esse restitutionem pecuniariam, arbitrio boni viri.

2. Secvnda Conclvsio. Verius videtur talem non teneri ad restitutionem præcisè pro ipso damno sensuum, vel vsus rationis; sed tantùm pro damno temporali, quod inde sequitur, vt si non possit eam artem vel functionem obire, qua lucrum faciebat. Colligitur ex *Gomez tom. 3. cap. 6. n. 12.* vbi probatur cicatricem, & deformitatem ex iniuria remanentem, non posse æstimari à Iudice, vel offenso; quia sicut liber homo nullam recipit æstimationem; ita nec citatrix, vel deformitas eius, quod expressè habetur *L. fin. ff. de his, qui deiecerint, vel effuderint.* Idem docet Nauarr. *c. 15. n. 19. & multi alij infra citandi.* Ratio est, quia hæc damna nullo pretio sunt æstimabilia: sunt enim in bonis, quæ supremum locum in bonis humanis tenent, neque quidquam est in hominum potestate quod his censeatur æquiualens. Vnde per pecuniam non potest fieri compensatio. Itaque pro his satis est pœnitentia coram Deo, cum petitione veniæ pro iniuria illata. Vide *infra quæst.*

QVÆSTIO V.

An teneatur restituere, qui alterum læsit in bonis animæ, pertrahendo ad peccatum.

1. Prima Conclvsio. Qui alterum metu, vel fraude pertraxit in peccatum, tenetur ipsum ex iustitia suæ libertati restituere, & vim fraudémque tollere, ne ille in posterum simili modo peccet. Est communis. Probatur, quia minari, vel vim inferre est contra iustitiam, si sine iusta authoritate fiat, quæ nunquam iusta esse potest, dum quis ad peccatum cogitur. Similiter contra iustitiam est, decipere alterum falsa doctrina circa fidem, mores, vel artes humanas: sicut enim quisque habet ius iustitiæ, ne ab alio lædatur in corpore; ita etiam, ne inuitus lædatur in anima per errorem aut deceptionem, ergo qui illum inuitum lædit in anima, violat ipsius ius: ergo contra iustitiam facit: ergo lege iustitiæ tenetur cessare, & quod fecit quasi infectum reddere: ergo tenetur vim tollere, minas remittere, & fraudem patefacere.

2. Dices. Hoc quidem verum est, quando quis fraude pertraxit aliquem in errorem, qui error versetur in materia iustitiæ, vt v. g. circa contractum, vel restitutionem: tunc enim ex iustitia tenetur errorem tollere; quando autem error versatur in materia fidei, temperantiæ, & similium virtutum, tunc non tenetur lege iustitiæ, sed solùm lege istius virtutis, circa cuius materiam decipit. Ratio est, quia eodem præcepto, quo quis tenetur nihil sciens facere contra aliquam virtutem, eodem tenetur nihil contra illam suadere, vel docere: tam enim est contra rationem consulere malum, quàm facere. Respondeo. Semper tenetur lege iustitiæ errorem tollere, qui alterum in errorem induxit, siue sit in materia iustitiæ, siue aliarum virtutum: hoc enim conuincit argumentum nostræ conclusionis. Ratio autem in contrarium allata hoc solùm probat, eum qui sciens suadet falsum in materia fidei, vel temperantiæ, peccare contra has virtutes, quod verissimum est. Non tamen probat, eum non peccare etiam contra iustitiam. Nam si aliquem sine fraude & non inuitum perduceret ad infidelitatem, aut intemperantiam, peccaret contra fidem & temperantiam: ergo quando fraude vtitur, peccat contra iustitiam.

3. Hinc colligitur Primò, si quis putaretur non inuitus, sed voluntariè deceptus (quomodo multi iam ad hæreses pertrahūtur auidi nouitatis, & prurientes auribus) non nasci obligationem ex lege iustitiæ ad errorem docendum, sed tantùm ex lege illius virtutis contra quam fuit alteri auctor peccādi, & ex lege correptionis fraternæ. Idem dicendum, si deceptus cognoscat aliunde veritatem: tunc enim deceptor non tenetur ex iustitia contrarium suadere. Ratio est, quia iam ablatus est error intellectus, ratione cuius deceptor censebatur causa operis mali: ergo si alter adhuc pergat in opere malo, non id facit ex ignorantia, sed ex propria malitia: ac proinde non potest imputari deceptori. Nisi fortè variis suasionibus animū ipsius inflexerit ad malum, tunc enim tenetur, quantum in se est, suadere contrarium, quamuis alter sciat aliundè veritatem. Ratio est, quia non solùm ignoratione veritatis, sed etiam tua suasione fuit inclinatus in malum; ergò nisi contrarium suaseris, censeberis adhuc causa mali operis, ratione effectus relicti in animo ipsius, nempe ratione inclinationis prauæ, & propositi tua suasione excitati.

4. Secvnda Conclvsio. Qui tamen alterum pertraxit ad peccatum, siue prece vel pretio, siue vi vel fraude, non tenetur ex iustitia curare vt conuertatur; tenetur tamen ad id lege charitatis, idque magis quàm alij. Ita Dom. Sotus *l. 4. qu. 6. art. 3. ad 1.* Sylu. *v. restitutio,*

v. restitutio. 3. q. 2. Petrus Nauarr. cap. 2. num. 1. & alij recentiores, contra Scotum, & Adrianum. Probatur Primò, de eo qui prece vel pretio induxit, sine vi & fraude. Nam qui ita induxit non abstulit aliquid ab inuito, cum iste inductus sciens & prudens peccarit: ergo non est illi illata iniuria. Secundò, probatur generatim de omni eo, qui induxit ad peccatum etiam vi & fraude, quia nemo tenetur ex iustitia ad resarciendum damnum ei, qui censetur illud condonare: sed is qui à te inductus est ad peccatum, postquam scit se esse in peccato, & posse ope diuina resurgere, & tamen non vult, censetur tibi damnum spirituale condonare quia vult in eo permanere, & gratiam amissam velut ante oculos positam non vult recuperare. Confirmatur, quia is, qui inductus est in peccatum, est principalis & directa causa damni spiritualis, & tamen non tenetur lege iustitiæ, eo quod sibi ipsi censeatur condonare: ergo nec is, qui est causa remota, tenetur ex iustitia, cum alter condonet. Quod tamen lege charitatis præ cæteris teneatur, patet; quia æquitas postulat, vt is, qui est auctor mali præ cæteris, etiam laboret præ cæteris, vt tollatur malum. Puto tamen hanc obligationem, quatenus præ cæteris obligatur, non esse sub mortali, vt docet Nauarr. l. 5. Consil. tit. 3. Consil. 2. num. 4. Ratio est, quia charitas non obligat ad correptionem sub mortali, nisi in necessitate, quando etiam alij obligantur: ergo præ cæteris non tenetur sub mortali.

4. TERTIA CONCLVSIO. Si is, qui fraude inductus est in errorem, facit opus malum, priusquam veritatem cognouerit, imputatur consultori, qui decepit; quamuis qui fecit, ob ignorantiam, inculpatam non peccarit. Ratio est, quia consultori hoc opus est voluntarium, cum sciat esse prauum; ei autem qui facit est prorsus inuoluntarium, qua malum, quia omnino eius prauitatem ignorat. Vnde si est homicidium, vel mutilatio, consultor irregularitatem incurret, non executor.

QVÆSTIO VI.

An teneatur restituere, qui auertit aliquem ab ingressu vel statu Religionis?

1. POtest aliquis dupliciter abduci à Religione. Primò, vi vel fraude. Secundò, solis precibus, aut suasionibus. Item potest esse quæstio de restitutione vel personæ, vel commodi temporalis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Qui Nouitium sine vi & fraude extraxit, non tenetur ex iustitia Religioni aliquid restituere, etiam si malo animo fecerit, & grauissimè peccarit. Ita Dom. Sot. l. 4. q. 6. a. 3. Petrus Nauarr. l. 2. c. 2. n. 25. & alij contra Adrianum. Ratio est, quia Religioni non est facta propriè iniuria. Nam ante votorum acceptationem, Religio non habet ius ad personas, quamuis ipsæ voto se obstrinxissent, vt in votis realibus & in omni promissione accidit. Atqui votorum acceptatio non fit in nouitiatu, sed postea: ergo religio non habet ius ad Nouitios: ergo qui Nouitios abducit, non facit iniuriam Religioni. Hinc patet illum etiam non teneri ad compensandam vtilitatem temporalem, quam Religio sperabat à Nouitio; quia non habet ius ad eam, nisi mediante voluntate Nouitij, quam alter in sua libertate reliquit, dum nullam vim vel fraudem adhibuit. Dixi non teneri ex iustitia, quia ex æquitate quadam, seu decentia tenetur illum hortari ad bonum propositum resumendum, vt reparet magnum illud bonum, quod in animo eius destruxit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Qui vi vel fraude abduxit aliquem à Religione, siue Professum, siue Nouitium, non tenetur ex iustitia, vel alio præcepto ipse ingredi; sed tenetur vim tollere, & fraudem aperire, & suadere reditum. Quod si ille redire nolit, vel procul absit, vt conueniri non possit, tenetur ex æquitate quadam alium inducere si commodè potest: non tamen ex iustitia. Prima pars; quod non teneatur ipse seductor ingredi, probatur; tum quia ipse fortè non est aptus: tum quia status religionis debet libertimè acceptari: est enim status perfectionis, quæ non nisi liberis, minimèque coactis functionibus acquiritur. Vnde par est, vt eius obligatio non nascatur ex vllo delicto, sed tantùm ex spontaneo voto. Hinc fit, vt etsi ob delictum possit quis includi in Monasterium ad agendum pœnitentiam; non tamen possit cogi, vt Religionem profiteatur. Secunda pars quod teneatur vim & fraudem tollere, patet ex dub. præced. Tertia pars, quod ex æquitate teneatur alium inducere, patet ex dictis: cum enim Deo & Religioni subtraxerit obsequium illud, quod ille præstabat, par est vt compenset eo modo, quo potest. Quod tamen non teneatur ex iustitia, probatur Primò, quia nec ipse Religiosus ex iustitia tenetur redire, sed solùm ex voto Religionis, vt quidam volunt. Secundò, etiam si teneretur ex iustitia redire (quod verius videtur) tamen auctor non tenetur ex iustitia, nisi vim & fraudem tollere, & suadere reditum. Nam aliter non potest personam restituere. Vt autem alium huius loco restituat, nec moribus receptum est, nec iustitia postulat, quia capessere Religionem non est persuasionis humanæ; sed pendet ex inspiratione diuina. Tertiò, quia Monasterium non possidet Religiosum tanquam mancipium, pro quo si abductum fuerit, vi vel fraude debet aliud restitui, sed tanquam filium, pro quo abducto, vel occiso, non restituitur alius.

4. TERTIA CONCLVSIO. Qui nouitium vi vel fraude seduxit, & auertit à Religione profitenda, tenetur ex iustitia Monasterio compensare quantum valebat spes illa commodi temporalis, quod ex ipsius hæreditate, donatione, vel industria expectabatur. Ratio est, quia qui aliquem impedit, vi, fraude, mendacio, metu, ne tibi relinquat legatum; hæreditatem; aut ne tibi conferat beneficium, quod proposuerat conferre, tenetur tibi ad restitutionem, quanti spes illa iudicio prudentum æstimatur: Et si enim tu non habeas ius ad beneficium, vel ad legatum istud, habes tamen ius, ne alteri vis, vel fraus fiat in tuum detrimentum. Pari modo Religio ius habet, ne vi, aut fraude auertas eum, qui statuit ingredi: ergo qui ita auertit, violat ius Religionis: ergo tenetur ad restitutionem damni consequentis, qua parte pretio illud est æstimabile. Nota tamen si restituit illum suæ libertati, & fraudem aperuit eo tempore, dum adhuc illi est integrum redire, probabile est non amplius teneri, quia in posterum non censebitur causa damni Monasterio, sed Nouitius solus sponte non rediens. Idem dicendum, si Nouitius ille fraudem aliquo modo aduertit, quia tunc non fuit egressio inuoluntaria. Quod si non amplius sit ei integrum redire, vt si interim contraxit matrimonium, vel alia ratione impeditus est, tenebitur deceptor, quanti spes illa Monasterij æstimabitur, quia censetur causa damni in posterum.

5. QVARTA CONCLVSIO. Qui vi, vel fraude abduxit Professum à Religione, tenetur Monasterio compensare vtilitatem temporalem, quam ipse conferebat, non tamen si precibus, vel consilio, absque vi & fraude id fecit. Ita Petrus Nauarr. supra num. 25. & Salonius q. 62. a. 2. Prima pars patet, quia iniustè causam damni attulit, & quidem multò magis, quam qui Nouitium abduxit. Nam Professus est iam adstrictus Religioni, & tenetur, ac vult pro Religione laborare, & inde prouenit vtilitas, quæ percipitur

ex eius concionibus, confessionibus, lectionibus. Hic tamen aduertendum; Primò, An reuera damnum sit acceptum: si enim professus ille, qui abductus est, tantum consumebat, quantum lucrabatur, aut si alius, qui idem præstat, in eius locum commodè subrogari possit, non est opus restitutione. Secundò, postquam suæ libertati restitutus est, detecta fraude, vel vi laxata, abductor in posterum non tenetur restituere, sed solùm pro eo damno, quod datum est, durante vi & fraude. Ratio est, quia in posterum non ipse, sed Religiosus nolens redire censetur causa damni. Secunda pars probatur; quia Religiosus non tenetur ex iustitia laborare, & procurare vtilitatem Monasterij, sed tantùm ex obedientia, & religione. Vt docet Bannes *q. 62. a. 2. dubit. 6. & alij.* Vnde si nolit laborare, non peccat contra iustitiam: ergo qui suadet illi absque vi & fraude vt non laboret, non peccat etiam contra iustitiam, ergo non tenetur restituere.

6. Dices. Primò. Qui seruo emptitio suadet fugam vel otium, tenetur Domino ad restitutionem: ergo etiam qui Monacho suadet. Respondeo Primò, quoad fugam non est eadem ratio serui & Monachi. Nam seruus est principaliter ad commodum Domini, & est quasi possessio ipsius sicut iumentum: Monachus autem non est principaliter ob temporale commodum sui Prælati, aut monasterij: sed ob suum bonum spirituale, nec possidetur à Prælato tanquam seruus, sed subest tanquam filius, vt ab eo ad salutem suam rectè dirigatur. Respond. Secundò, quoad otium est eadem ratio vtriusque: sicut enim Monachus non tenetur ex iustitia; sed ex obedientia laborare: ita & seruus emptitius. Aliud est de seruo mercenario. Vnde qui Monacho, vel seruo empeitio suadet otium, aut cessationem ab opere, peccat quidem grauiter: non tamen contra iustitiam. Nam actiones illorum non sunt debitæ superiori ex lege iustitiæ, sicut actiones mercenarij: sed ex lege obedientiæ.

7. Dices. Secundò. Qui Monacho suadet fugam, facit iniuriam Monasterio & ex hac iniuria sequitur damnum: ergo tenetur de damno. Resp. negando consequentiam; quamuis enim faciat iniuriam suadendo egressum vel fugam, non tamen suadendo otium, ac proinde non tenetur ad compensationem damni, quod ex otio sequitur. Confirmatur ex actu ipsius Monachi: hic enim etsi faciat iniuriam Religioni egrediendo, & ex hac iniuria sequatur damnum: non tamen tenetur ad compensationem illius damni. Ratio est, quia etsi egredi sit iniuria, non tamen iniuria est nolle procurare vtilitatem temporalem, eo quod non teneatur ad hoc ex iustitia, vt dictum est, sed ex obedientia. Vnde non omne damnum sequens ex iniuria obligat ad restitutionem; sed solum illud, quod ita sequitur, vt per ipsam actionem iniuriosam inferatur, quod hic non fit. Nam quamuis suadere egressum sit iniuria, quatenus hic actus suadendi est causa egressionis: non tamen est iniuria respectu damni secuti, quia hoc damnum immediatè dependet ex libera voluntate Monachi: non autem ex consilio suadentis. Secus esset si vi aut fraude egisset: tunc enim damnum sequeretur immediatè ex iniuriosa actione: non ex libera voluntate Monachi, qui vi vel fraude inductus esset.

QVÆSTIO VII.

An homicida, vel mutilator teneatur restituere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Tenetur Primò, soluere omnes expensas factas in curatione læsi, quia earum ipse causa efficax fuit. Secundò, tenetur restituere, non quidem quantum alter erat lucraturus, sed quantum illa spes lucri valebat, si quæstum aliquo officio, vel artificio faciebat: iis tamen detractis, quæ alter consumere solebat, si obijt: quæ enim ipse consumebat, non possunt censeri in lucris ad hæredes prouenientibus, v. g. spes lucri æstimetur centum coronatis, id quod consumpturus erat æstimetur 60. supersunt tantum 40. restituendi. *Vide Conar. l. 2. var. resol. c. 10. num. 7. & Sot. l. 4. q. 6. a. 3. ad 3.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si homicida, vel qui damnum intulit, moriatur, tenentur hæredes ex eius bonis restituere. Ratio est, quia hæredes succedunt in locum defuncti, & in omnia eius bona & iura: ergo etiam in omnes eius obligationes, quibus ex iustitia obligabatur.

3. Dices. Contrarium colligitur ex *L. ex iudiciorum ff. de accusationibus*, vbi dicitur pœnam pecuniariam quæ descendit à delicto, non transire ad hæredes lite non contestata. Respondeo, loquitur de pœna propriè dicta, qua per sententiam puniendus erat, qui crimen contraxerat, quæ pœna non debetur ante sententiam, neque ab homicida, neque ab eius hæredibus. *Ita Conarr. supra.*

QVÆSTIO VIII.

Quomodo æstimatio lucri futuri facienda sit?

1. RAtio dubij est, quia nemo potest scire quandiu victurus fuisset is qui occisus est, ergo nemo potest scire quantum lucrum fuisset facturus: ergo æstimatio illius lucri non potest designari.

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est hanc æstimationem faciendam esse iuxta dispositionem iuris ciuilis, quæ habetur *L. Computationi. ff. ad legem falcidiam.* Ita Conarr. *l. 2. varia. resol. c. 10. num.* 7. & Angelus *v. restitutio 1. §. homicida.* In hac lege certum tempus constituitur futuræ ætatis æstimandæ, vt si quis sit annorum. 30. vel infra, is putetur adhuc victurus 30. si sit 35. putetur victurus 25. Si sit. 40. adhuc 20. Si 50. adhuc 10. semper diminuendo vsque ad 60. Hæc tamen sententia non omnino satisfacit. Primò, quia lex illa loquitur tantùm de alimentis alicui ad vitam legatis: ergo non videtur ad nostrum casum extendenda. Secundò, quia in foro conscientiæ spectandæ sunt multæ aliæ circumstantiæ, ex quibus æstimandū est tempus, & lucrum futuræ ætatis. Tertiò, quia iuxta illam legem nihil teneretur restituere, qui occideret sexagenarium, quod est contra omnem æquitatem. Nam fieri potest, vt adhuc sit validus & putetur diu victurus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc potius regula seruanda est vt illud restituatur, quod viri prouidi & prudentes spectatis omnibus circunstantijs iudicauerint esse æquum. Nota tamen si quis vel naturali, vel aliàs iusta morte erat è medio tollendus, qui iniustè præueniret, non teneretur ad restitutionem, quamuis iniustitiam committeret, vt docet *Petr. Nau. l. 4. c. 1. n.* 78. Ratio est, quia non infert damnum pecuniarium. Nam alter tam breui tempore nihil erat lucraturus: Dixi iusta morte, quia si erat iniustè interficiendus vel à latrone, vel etiam à magistratu, & ego præueniam, omninò teneor restituere. Ratio est, quia alter qui eum iniustè interfecturus erat, fuisset obligatus restituere: ergo si ego præueniam, similiter obligabor. Nam per hoc, quod alius eum iniustè statuerat interficere, non amittit ius viuendi, aut lucri faciendi, sicut amittit per hoc quod naturaliter, aut iniustè per magistratum perire debet.

QVÆSTIO IX.

Quid teneatur restituere qui modum iustæ defensionis excessit?

1. PRIMA CONCLVSIO. Qui ab altero fuit prouocatus ad pugnam, etiam si modum fortè excessit, non tenetur ad restitutionem, Ita multi

recentiores. Ratio est, quia prouocans videtur ei condonare dum facit ei potestatem, vt contra se agat, quantum potest. Idem docet Bannes *q. 62. art. 2. dubit. 6.* vbi dicit eum, qui voluntariè exponit se periculo, prouocando alterum ad certamen, si occidatur non esse iniustam occisionem respectu illius, sed solum respectu Reipub. vel Dei, qui est dominus vitæ. Et paulò ante dicit talem renunciare suo iuri, etiamsi in damnum filiorum id cedat. Idem videtur dicendum, quando duo prouocant se vicissim, & pari consensu pugnam aggrediuntur.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Qui inuaditur ab altero sine prouocatione, si iustam moderationem notabiliter excedat, ita vt mortaliter peccet occidendo suum inuasorem, tenetur integrè damna compensare. Ita *Nauarr. c. 15. num. 17. & alij.* Ratio est, quia qui ita occidit, facit alteri iniuriã & est causa totius damni, sicut qui dolo, vel lata culpa, est alteri causa damni.

3. Dices. Qui alterum iniustè aggreditur aperta vi, vel ex insidiis occidit, maiorem infert iniuriam quàm qui aggressus, & rei indignitate commotus, occidit aggressorem, ergo ad maiorem tenetur restitutionem: ergo si hic integrè, alter non integrè tenetur compensare. Et ita sentit Angelus v. *restitutio 1. §. homicida*, & quidam alij. Respondeo negando consequentiam, quia quantitas restitutionis non debet æstimari ex quantitate iniuriæ; sed ex quantitate damni, per iniuriam mortiferam illati. Itaque cum hic interuenit iniuria quæ sit peccatum mortale, damnum integrè resarciendum est. Contrarium fit in pœna, quæ respondet iniuriæ, non damno. Vnde vbi fuit maior iniuria, maior quoque est pœna irroganda.

4. TERTIA CONCLVSIO. Qui inuasus ab altero potest fugere, vel aliter declinare, etsi id non faciat, sed debita moderatione se, vel sua defendens, occidat inuasorem, non tenetur ad restitutionem. Ratio est, quia non peccauit contra iustitiam, sed contra charitatem: non enim ex iustitia tenebatur fugere, vel à via declinare. Confirmatur, quia nemo ex sua malitia qua vult alterum inuadere, acquirit ius in illum, quo illum obliget ad fugam, ita vt nisi fugiat, vel patiatur se interfici, censeatur ipsi facere iniuriam; sed solum tenetur fugere ex charitate, si sine honoris dispendio possit: Et Ecclesiasticus etiam tenetur lege religionis, ne videlicet non fugiendo aliquid committat, quod sanctitatem status ipsius dedeceat, lege tamen iustitiæ non magis tenetur, quam sæcularis.

5. QVARTA CONCLVSIO. Idem omnino dicendum est de eo, qui alium contumelia, vel alia iniuria afficit, si ab illo inuasus iusta ratione se tuetur; & illum occidat, non tenetur ad restitutionem. Ita *Petr. Nauarr. l. 2. c. 3. num. 362. contra Nau. c. 15. num. 7.* Ratio est, quia is, qui iniuriam alteri intulit, si armis ab eo inuadatur, potest se cum iusta moderatione tueri: præsertim venia petita; vel satisfactione oblata; quia tunc alter nullum ius habet eum inuadendi propria authoritate: ergo si eum occidat, non facit in hoc illi iniuriam. Confirmatur, quia inuasor non habet ius iustitiæ in alterum, vt ille se non defendat, vel vt fugam capiat, sed solum vt satisfactionem pro iniuria offerat: ergo si debita moderatione se defendens occidat Inuasorem, non facit contra ius ipsius: ergo non peccat contra iustitiam.

QVÆSTIO X.

An quando homicida sustinuit pœnam talionis, debeat fieri damnorum compensatio?

1. ROsella v. *Restitutio 3.* & quidam recentiores docent, tum non requiri aliam compensationem, quod etiam videtur sentire Sotus *4. ad 15. quæst. 3. art. 2. Gabriel ibidem quæst. 15. art. 2. Angl. v. restitutio 1. §. Homicida: Et Adrianus quæst. vltima de restitutione.*

2. PRIMA CONCLVSIO. Verius est in rigore omnia damna ex homicidio secuta ex bonis homicidæ esse resarcienda. Ita Nauarr. c. 15. *num. 25.* Couarr. *l. 2. Variar. resol. c. 10. num. 7.* Gomez. *t. 3. c. 3. num. 37. & alij.* Ratio est, quia pœna infligitur à iudice, non vt damnum parti læsæ compensetur, sed vt iniuria legib. & Reip. illata vindicetur, aliisque terror incutiatur. Vnde etiam ea crimina, quæ nemini damnum inferunt, pœna mortis puniuntur, vt Sodomia, grauis blasphemia, hæresis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quamuis hæc sententia in rigore sit vera, tamen contraria est probabilis, cum hac limitatione, vt hæredes homicidæ, quando ipse in corpore plexus fuit, non teneantur in cõscientia quicquam soluere, nisi hæredes occisi id exigant. Nam vsus communiter ita habet, vt pœnę talionis censeantur acquiescere. Si tamen hæredes occisi exigant aliam compensationem, præter pœnam talionis (quod tamen honesti viri non solent facere) tum hæredes homicidæ videntur teneri, quia damnum iniustè datum non est reparatum per pœnam talionis.

QVÆSTIO XI.

An sit aliquid restituendum pro vita, membro, vel cicatrice?

1. ALiqui putant non solum pro damnis pecuniarijs ex læsione, vel homicidio secutis restitutionem pecuniariam deberi, sed etiam præcisè pro damno vitæ, vel membri, vel cicatricis, idque arbitrio boni viri. Ita *Sotus l. 4. quæst. 6. art. 3. ad 3.* Syluest. *v. restitutio. 3. qu. 2. & fauet D. Thomas art. 1. ad 1.* Ratio est, quia qui non potest totum damnum integrè compensare, tenetur eo modo quo potest, iuxta arbitrium prudentum. Secundò, quia alioqui sequeretur, teneri quempiam restituere pro vita bouis occisi, & non pro vita hominis: quod tamen videtur absurdum, quia vita hominis est multò præstantior.

2. PRIMA CONCLVSIO. Pro vita serui, vel animalis, debet fieri restitutio pecuniaria. Ratio est, quia illorum vita æstimatur pretio, quod ad æqualitatem rependi potest: ergo pro illa tantum soluendum est, quanti valet. Idem de mutilatione, & cicatrice.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Nihil tamen pro vita, membro, vel cicatrice hominis liberi necessariò restituendum est in conscientia. Ita *Nauarr. c. 15. num. 22. Ledesma in 4. dist. 24. quæst. 25. art. 2. dub. 7. Petr. Nauarr. l. 4. c. 1. num. 80. Couarr. l. 2. Variar. resol. c. 20. num. 7. Gomez t. 3. c. 6. num. 12. Et Glossa in c. 1. de iniurijs & damno dato.* Probatur primo, ex *L. fin. ff. de his qui effuderint vel deiecerint, & L. ex hac lege ff. si quadrup. paup. fecisse dicatur.* Nam in his legibus dicitur, liberum corpus nullam recipere æstimationem, ac proinde damna corporis liberi non posse pretio compensari, quia sunt supra omne pretium. Hinc probatur. Secundò, quia restitutio, quæ debetur ex iustitia, reparat damnum illatum præcisè ad æqualitatem: ergo vbi damnum natura sua irreparabile est, non debetur restitutio lege iustitiæ.

4. TERTIA CONCLVSIO. Hinc patet Primò, solum damnum pecuniarum, quod sequitur ex homicidio

dio, compensandum esse ex iustitia. Pro damno autem vitæ, & iniuria solùm deberi aliquam satisfactionem. Secundò, patet; si vir nobilis, aut alius occisus sit, qui nihil lucri faciebat, nihil esse restituendum, præter expensas in medicum factas. Tertiò, patet responsio ad contrariam rationem. Non enim omne damnum ex iustitia compensandum est, vt patet de damno spirituali, quod omnium est maximum, sed id solum, quod natura sua ad æqualitatem compensari potest. Neque mirum est si pro vita animalis fiat restitutio, non autem pro vita hominis liberi. Hæc enim est supra omne pretium pecuniarium: non autem illa.

QVÆSTIO XII.

An sit aliquid restituendum pro expensis funeris?

CONclusio. Ordinariè nihil pro his expensis est restituendum, quamuis contrarium, Nauarr. c. 15. *num.* 22. teneat. Ratio, quia si naturali morte obiisset, nihilominus hæ expensæ fieri debuissent. Vnde per occisionem nihil damni ex hac parte illatum est, nisi fortè in acceleratione, eo quòd citius isti sumptus fieri debuerunt quibus adhuc aliquid lucri facere debuisset. Sed hôc sub lucro cessante comprehenditur: vel nisi extra patriam, aut alieno loco occisus sit, vbi maiores sumptus, quàm domi fieri deberent, quod pertinet ad damnum emergens.

QVÆSTIO XIII.

An animæ occisi aliquid restituendum sit ex iustitia?

1. SCotus, Gabriel, Adrianus & Angelus *supra* docent, si homicida subeat pœnam talionis, nihil amplius deberi pro vita occisi. Si non subeat, debere illum satisfacere pro vita illius per eleemosynas, orationes, Missas, & similia spiritualia.

2. Conclusio. Probabilius est, non obligari ex iustitia ad hanc restitutionem; quamuis ex charitate, vel æquitate naturali, possit esse aliqua obligatio. Ita Sotus *l.* 4. *quæst.* 6. *art.* 6. *ad* 3. *alij.* Ratio est, quia bonum spirituale non potest esse pretium rei temporalis, ergo non potest ex iustitia deberi pro damno vitæ.

3. Dices. Non debetur pro damno vitæ, sed pro eo, quod alterum priuauit facultate merendi, & satisfaciendi. Respondeo, facultas merendi est irreparabilis, sicut & ipsum meritum amissum est irreparabile. Nam meum meritum non potest alteri donari, ita vt fiat ipsius. Secundò, priuatio huius facultatis non potest vllo opere nostro compensari, sicut nec vita.

QVÆSTIO XIIII.

An tantum vxori & liberis, an etiam alijs restituendum?

1. MVlti putant non tantùm illis, sed & creditoribus, & eis quos occisus alebat, faciendam esse restitutionem, quia per iniuriam impediti sunt. Sed hæc sententia est valdè difficilis in praxi.

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabilius est non teneri homicidam creditoribus defuncti. Ita Sotus *quæst.* 6. *art.* 3. *ad* 4. Lopez *t.* 1. *c.* 47. *& multi alij.* Ratio est, quia creditor non habet ius in debitorem, nisi quantum extendunt se bona, quæ actu habet, vel quæ verisimiliter erat habiturus: ergo cum homicida restituit hæredibus, ea quæ ipse putabatur lucraturus, non facit iniuriam creditoribus; hi enim possunt ab hæredibus petere solutionem.

3. Dices. Homicida tenetur filiis occisi: & hoc ideo quia parens illis ex iustitia obligatur: ergo cum etiam ex iustitia obligetur creditori, tenebitur ei homicida. Respondeo negando antecedens. Nam homicida tenetur filijs occisi, quia sunt quasi vna persona cum parente, ita vt censeantur damnum passi in bonis proprijs, quæ per parentem possidebant. Neque verum est parentem ex iustitia debere filiis, cùm solùm teneatur lege pietatis.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Etiam probabilius est non teneri illis, quos occisus alebat ex liberalitate. *Ita Sotus & Lopez supra.* Ratio, quia interfectus non tenebatur ex iustitia: ergo nec interfector; cum ipsi non censeantur vna persona cum interfecto.

5. Dices. Qui per vim impedit, ne quis alteri benefaciat, tenetur illi de damno illius commodi sperati; at homicida per vim impedit, ergo. Respondeo. Maior vera est, si eo modo vim adferat, censeatur velle nocere alteri: hoc non fit in proposito, quia homicida qui interficit inimicum suum, non intendit damnum aliorum: hoc enim planè per accidens se habet ad mortem alterius.

6. TERTIA CONCLVSIO, Occisor solùm videtur obligari parentibus occisi, filiis, & vxori. Ita Sotus *l.* 4. *quæst.* 6. *art.* 3. *ad* 3. Lopez c. 62. Bannes *quæst.* 62. *art.* 2. *dub.* 6. *& alij multi.* Ratio est, non quia hæres succedit in iura defuncti (nam habuit ius ad illam restitutionem, cum obligatio restitutionis primùm orta sit per ipsius mortem) sed quia parens & filius censentur vna persona. Similiter maritus & vxor. Vnde qui interficit Petrum, ille vxori, parentibus, & liberis damnum infert, eosque in re sua lædit. Nam veluti partem quandam abscindit, à qua illis strictissimo nexu proueniebat vtilitas. Itaque si filius interfectus & parens debeat succedere, eo quod interfectus careat prole, ipsi restitutio facienda est. Idem dico de vxore.

7. Quæres. Si interfectus non habeat parentem, vxorem, & liberos, sed tantùm fratrem, qui illi succedat, an homicida illi teneatur? Respondeo, probabile est nihil ei deberi, nisi ratione iuris, quod defunctus ante mortem acquisiuit, quod totum in hæredem etiam extraneum transit. Ratio est, quia nec est hæres necessarius, nec censetur vna persona cum eo, ac proindè non censetur læsus in re sua.

8. QVARTA CONCLVSIO. Si læsus interfectori omnia remittat, ad nihil tenebitur. Ita *Sotus, & Bannes, & alij supra.* Ratio est, quia filiis non fit iniuria per homicidam in bonis naturæ, nisi quatenus læduntur in parente contra ipsius voluntatem; ergo quod parens condonat omne damnum, nullum ius eis remanet: sicut enim per eum acquirunt ius; ita etiam amittunt. Nihilominus non rectè faciet læsus, si cum habeat filios valdè egentes, condonat occisori omnem restitutionem, valebit tamen in conscientia, nisi aliqua lex positiua impediat.

QVÆSTIO XV.

Ad quid teneatur corruptor virginis?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si promisit illi coniugium, & eâ spe, seu conditione vsuram corporis impetrauit, tenetur eam ducere, etiamsi fictè promisisset. Est communis. Ratio est, quia hæc promissio facta est per modum contractus; ergo cùm ipsa ex parte sua compleuerit contractum, tenetur etiam ipse complere, prout exteriùs iudicio prudentum sonat. Alioqui si tali beneficio vti liceret, infinitæ fraudes in humanis commerciis committerentur. Excipiuntur tamen aliquot casus, quibus non tenebitur eam ducere, sed sufficiet alio modo damnum compensare. Primò. Si ipse longè sit nobilior, & opulentior, & hoc ipsa sciuerit. Tunc enim facilè potuit suspicari, ipsum simulatè nuptias promittere, vt eâ frueretur. Secundò, si ex aliis coniecturis facilè deprehendi poterat, ipsum non sincerè agere. Tertiò, si aliquod impedimentum legitimum interueneri, vt si fiat eius affinis, si ducat aliam per verba de præsenti, si sacros ordines suscipiat, si graue aliquod damnum vel

scandalum ex tali matrimonio sequeretur. In his enim casibus sufficiet damnum sarcire. Quartò, si contingat illam postea cum alio fornicari. Quintò, si dixerit se esse virginem, & non fuerit. In his duobus casibus nec tenetur eam ducere; nec damnum sarcire, quia ab ea deceptus est.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si non promisit illi matrimonium, distinguendum est. Vel enim puella liberè consensit: vel vi & fraude inducta est. Si consensit, alter ad nihil ei tenebitur, quia volenti non fit iniuria, & illa est domina sui corporis. Si vi & fraude inducta est, alter tenetur vel matrimonio eam sibi coniungere, vel damnum reparare. Ita Nauarr. *c.* 16. *num.* 16. Sylu. v. *Luxuria quæst.* 5. Antonin. *p.* 2. *t.* 5. *c.* 6. §. 1. Ratio est, quia damnum tunc per iniuriam illatum est: ergo debet rependi. Hoc autem fiet vel matrimonio, vel damni æstimatione.

3. Dices. Primò. Quid si puella vel parens eius nolit admittere matrimonium, an tunc alter tenebitur damnum reparare pecuniæ? Respondeo affirmatiuè, præsertim cum vi vel fraude vsus sit.

4. Dices. Secundò. Quid si ipsa velit matrimonium, an tunc alter tenebitur? Respondeo, non tenebitur ante sententiam, sed sufficiet in foro conscientiæ damni illati compensationem præstare.

5. Dices. Tertiò. Quid si puella nullum damnum passa sit (quod fieri potest, si postea æquè commodis nuptiis potiatur) an tunc alter tenebitur? Respondeo, Non tenebitur, vt docet Nauarr. c. 16. *num.* 17. 1. 9. *& multi recentiores*. Ratio est, quia neque pro ablata pudicitia, vtpote quæ irreparabilis est, & pretio non est æstimanda: neque pro damno secuto, cùm nullum reipsa secutum sit.

6. Dices Quartò. Fuit periculum damni, quod pretio potest æstimari. Respondeo, periculum non obligat ad restitutionem, nisi damnum reipsa sequatur.

QVÆSTIO XVI.

Ad quid teneatur adulter?

1. Potest Primò spectari iniuria, quam adulter facit marito adulteræ. Secundò, damnum, quod illi infert, quando ex adulterio nascitur proles, quæ debet educari.

2. PRIMA CONCLVSIO. Pro sola iniuria, si nullum damnum secutum sit, non tenetur adulter quicquam restituere marito adulteræ, quia iniuriæ ab omni damno separatæ non debetur ex iustitia, nisi satisfactio per signa doloris, veniæ petitionem & similia, quæ tamen locum non habent, quando iniuria ignoratur. Vnde nisi maritus rescicat, non tenetur adulter ad talem satisfactionem: hæc enim satisfactio non fit, nisi ad placandum animum læsi. At quando læsus ignorat se læsum esse, non necesse habet placari.

3. Dices, Quid si maritus sciat se læsum, & non velit esse contentus tali satisfactione, sed exigat satisfactionem pecuniariam? Respondeo, alter non tenetur eam præstare. Primò, quia non intulit damnum pecuniarium, ac proinde priuata authoritate non potest ab eo exigi satisfactio pecuniaria. Secundò, quia hæc transactio pro iniuria adulterij iure est interdicta, vt patet L. Transigere *C. de transact. & L. Miles ff. ad legem Iuliam*, de adulteriis. Ratio prohibitionis est, ne maritus videatur suæ vxoris lenocinium facere, & eius corpus ad quæstum tanquam leno prostituere. Si tamen maritus occultè transigeret cum adultero sine scandalo, non videretur peccare, nec ad restitutionem teneri, quia leges illæ magis pertinent ad Iudices, ne concedatur actio ob præsumptionem lenocinij, quàm ad priuatos.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Si proles secuta sit ex adulterio, adulter non tenetur ad vllam damni compensationem, nisi ei moraliter certum sit esse suam prolem. Non est autem moraliter certum, quandiu habet probabilem rationem dubitandi de contrario. Est communior. Ratio est, quia in dubio melior est conditio possidentis: ergo si adulter probabiliter dubitat, an proles sit ipsius, non tenetur se spoliare suis pecuniis, quas possidet ad alendam prolem.

5. TERTIA CONCLVSIO. Si adulter vllo modò suasit, vel procurauit vt adultera prolem susceptam marito supponeret, & fingeret esse eius prolem, tenetur de damno secuto, nempe de alimentis, & hæreditate, vnà cum adultera. Ratio est, quia vterque est causa totius damni. Nota vtrumque teneri pro rata æquè primò: Adulterum, quia vtriusque nomine suasit: adulteram, quia vtriusque nomine fecit. Quando enim consilium est in commodum consultoris, ipse tenetur primo loco, executor solùm in defectum: si tamen est in commodum executoris, executor tenetur primò, consultor solùm secundariò in defectum: si tamen est in commodum vtriusque, tenetur æquè primò pro rata, in solidum verò ex defectu alterutrius.

6. QVARTA CONCLVSIO. Si adulter agnoscat esse suam prolem, vel certè nullam habeat rationem iustam dubitandi, tenetur restituere saltem ea, quæ sunt impensa in alimenta prolis ab anno 3. ætatis, & deinceps quandiu parens tenetur alere filium, quamuis non suaserit suppositionem. Est communis contra Sotum *l.* 4. *quæst.* 7. *art.* 2. Ratio est, quia pater à tertio anno tenetur filium alere, & deinceps; donec sibi de alimentis prouidere possit: à partu autem vsque ad annum tertium inclusiuè, tenetur mater. Colligitur ex c. 2. *de conuersione infidelium*, & probat ibid. Glossa & ex lege, *Nec filium. C. de patria potestate.*

7. Quæres. An adulter, si agnoscit esse suam prolem, non solùm teneatur restituere ea quæ iam dicta sunt, sed etiam teneatur sarcire damnum legitimis filiis ex illegitimi successione prouenient. *Dom. Sot. supra & Henriq. l.* 1. *de matrimonio c.* 21. putant non teneri, modò non fuerit author suppositionis. Probatur Primo, quia non est verè causa huius damni. Nam neque illud intendit, neque sua actione attingit; sed ex aliena actione prouenit, nempe ex matris suppositione & fictione, cuius adulter non est author nec consultor, vt supponimus. Secundò, si adultera procuraret sibi abortionem, non censeretur adulter causa homicidij, nisi fortè suasisset, aut adiuuisset: ergo similiter non censebitur causa suppositionis, & consequenter neque damni ex suppositione secuti, quia neutrum suasit aut consuluit. Contraria tamen sententia magis placet. Primò, quia est communis à qua in re tanti momenti non est facilè recedendum. Secundò, quia non expedit in tam nefario crimine fauere adulteris. Tertiò, quia etiamsi adulter non suasit suppositionem, tamen est causa, cur nothus ille credatur esse legitimus filius mariti, idque per iniuriam, videlicet commercio cum vxore aliena. Vnde cum ex iniurioso facto ipsius sequatur hæc falsa credulitas, censetur etiam causa damni, quod ex illa credulitate nascitur. Neque dici potest hoc damnum inde sequi per accidens, quia sicut ille error vt plurimum sequitur ex tali facto iniquo, ita ex errore damnum, idque facile erat præuidere. Hinc soluenda sunt argumenta contraria.

QVÆSTIO XVII.

Ad quid teneatur adultera, si partus secutus sit?

1. PRIMA CONCLVSIO. Tenetur quantum fieri potest, sine famæ dispendio, & vitæ periculo procurare, ne legitimi hæredes ratione huius illegitimæ prolis aliquid detrimenti capiant. Est communis. Vnde si habet paropherna, tenetur ea relinquere legitimis in compensationem. Similiter si quid ex labore capiat lucri, ad quod ei etiam diligentia præstanda est, debet etiam solitos sumptus imminuere, quantum commodè potest spectata conditione status, valetudinis, & similium circumstantiarum. Quod si hisce modis non potest satisfacere, tenetur eum inducere ad capescendam Religionem, si ad eam videatur idoneus. Ratio, quia omnibus modis debet cauere damnum hæredibus.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si hisce modis plenè potest damnum compensare, non tenetur ad aliud, sed potest permittere, vt illegitimus succedat. Ratio est, quia nullum tunc sequitur damnum legitimis hæredibus.

3. Dices. Illegitimus per ciuiles leges est incapax hæreditariæ successionis. Respon. non est incapax, quando eo nomine illa portio cæteris est compensata, & res omnino est occulta. Secundò, etiam si sit incapax, tamen potest permitti vt succedat, ne mater infametur, præsertim, quando alij filij non sentiunt inde damnum.

4. TERTIA CONCLVSIO. Etiam si nullo modo possit mater compensare damnum, non tenetur tamen prodere suum crimen marito aut proli, nisi moraliter certa sit damni auertendi, *Est communis contra Adr. & Palud.* Ratio est, quia in dubio melior est conditio possidentis: ergo quandiu mater prudenter dubitat, an profutura sit reuelatio, non tenetur occultum crimen pandendo famam suam prodigere. Imo esset magnæ imprudentiæ id facere, tum quia redderet se infamem & exosam apud filium; tum quia filius non tenetur illi credere in tali casu, vt fatentur omnes Canonistæ in c. *per tuas*, de probationibus, & Iurisperiti in L. *si posthumus*, ff. *de liberis & posthumis.* Ratio est quia alleganti suam turpitudinem nulla debetur fides, *vt dicitur in reg. iuris.* Quod intellige cum alterius præiudicio.

5. QVARTA CONCLVSIO. Quamuis certa spes esset per reuelationem criminis damna hæredum caueri posse: non tamen tenetur adultera crimen suum patefacere, si inde periculum vitæ, vel infamiæ subimpendere putaret. Prima pars de periculo vitæ est communis sententia. Ratio est, quia vita nullo pretio est æstimabilis: ergo propter restitutionem rei pecuniariæ non tenetur quis vitam prodigere, aut periculo exponere. Secunda pars de periculo famæ est *Scoti in 4. d.15. q. 2. Gabr. ibid. Caiet. q.62. a.6. Nau. c.16. n.44. & c.17. n. 89. Con. in reg. Peccatum. 1. p. n.7. Panorm. Innoc. & aliorum Canonist.* in C. *officij, de pœn. & remiss.* Ratio est, quia fama est res superioris ordinis, quæ iuxta regulam Caiet. & Nauarr. nunquam est necessariò exponenda pro rebus inferioris conditionis.

DE RESTITVTIONE FAMÆ ET Honoris.

QVÆSTIO XVIII.

An fama cum periculo vitæ sit restituenda?

1. DOminicus Sotus. *l. 4. q. 6. a. 3. & quidam alij* affirmant, si fama sit illustris familiæ.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando ex infamia quam intulisti, non euenit alteri damnum in bonis ordinis superioris, nempe in spiritualibus, aut in vita corporali, non teneris cum periculo vitæ famam restituere. Ita *Caiet. q.61. a. 3. & opusc. 31. resp. 14.* vbi generatim docet rem inferioris ordinis nunquam esse restituendam ex iustitia cum iactura rei superioris, quam regulam optimè defendit *Petr. Nauarr. l. 2. c. 4. n. 405. Nauarr. c. 17. n. 89. 91. & c.18. num. 47. Cordub. l. 1. q. 31. Sylu. v. Detractio. q. 4.* casu. 2. Probatur Primò; quia nullum temporale bonum, siue pecunia, siue fama, siue vita restituendum est vel exponendum, cum damno boni spiritualis, idque propterea, quia bonum spirituale est superioris ordinis; nec æstimabile bono inferiori: ergo similiter fama non est restituenda cum periculo vitæ; cum vita sit bonum præstantius. Secundò. Nemo tenetur sarcire damnum pecuniarium cum periculo libertatis, seipsum vendendo, aut tradendo in seruitutem, vt passim omnes docent, idque propterea, quia libertas est superioris ordinis: ergo similiter. Tertiò, quia iustitia commutatiua solùm requirit vt restituas ad æqualitatem, quod abstulisti: ergo non teneris ex iustitia id facere cum iactura boni superioris.

3. Dices. Res inferioris ordinis potest sumi tanta quantitate, vt prudenti iudicio præponderet rei superiori, v. g. tanta potest assignari vis pecuniæ, vt præstantior censeatur quam fama, & tam illustris potest esse fama, vt præstantior habeatur quàm vita: ergo tunc debet fieri restitutio, etiam cum damno boni superioris. Confirmatur, quia qui latrocinio ampliorem statum sibi acquisiuit, tenetur facere restitutionem etiam cum amissione illius status & honoris: ergo. Respond. Et si fieri possit vt prudenter præferas ingentem pecuniæ tuæ summam famæ vel vitæ alterius conseruandæ, non tamen prudenter eam præferes famæ, aut vitæ tuæ: nemo enim prudenter pro quantauis magna fama eliget mori, vel pro maxima vi pecuniæ suscipiet infamiam, iuxta illud Eccles. 41. v. 15. *Curam habe de bono nomine: hoc enim magis permanebit tibi, quàm omnes thesauri pretiosi & magni.* Itaque propria vita & fama non possunt pecunia æstimari. Ad confirmationem. Respond. Qui furtis honorificum sibi statum parauit, non habet ius ad illum statum, cum per iniuriam eum obtineat. Vnde non est mirum, si teneatur restitutionem facere, cum amissione illius status, & famæ, quæ ex illo præcisè orta est. Adde amissione status non amitti famam, potest enim status sine culpa amitti.

4. Quæres. An saltem liceat vitam pro fama restituenda exponere. Resp. ita, non quod fama pluris æstimetur quàm vita, sed quod pro virtute licitum sit vitam periclitari.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Si ex infamia periculum vitæ vni, vel pluribus impendeat, vel mala Reip. administratio, vel aliud grande malum, teneris etiam cum periculo vitæ reparare. Est communis sententia, quia tunc obligaris non solùm ratione infamiæ, sed etiam ratione damni, quod ex ea sequitur, quod contingere potest in infamia Principis, Prælati, Religiosi ordinis, & similium.

QVÆSTIO XIX.

An si fama restitui nequeat, debeat pecunia compensari?

1. PRIMA CONCLVSIO. Probabilius est iustitiam minimè postulare; vt infamia compensetur pecunia, si reuocatione dictorum tolli nequit. *Ita Sylu. supra, Pet. Nauarr. num. 417. & quidam alij.* Ratio est, quia iustitia commutatiua tantùm postulat vt restituatur quod ablatum est, vel quod communi hominum æstimatione est æquiualens. Quod si neutrum fieri possit, cessat eius obligatio. Vnde qui damnum pecuniarium non potest sarcire pecunia

non tenetur illud compensare orationibus, aut honore deferendo. Item qui vi vel fraude aliquem pertraxit in peccatum, non tenetur ipsi aut hæredibus pecuniam rependere.

2. Dices. Pecunia est mensura omnium rerum humanarum: ergo in pecunia potest dari æquiualens. Deinde etiam si non detur æquiualens; tamen debet dari opera, vt quàm proximè ad hoc accedatur, sicut is qui intulit damnum 1000. florenorum, si non potest reddere æquiualens, tenetur tamen dare, quantum potest, vt quam proximè accedat ad illam summam. Respond. Pecunia secundùm communem vsum hominum non est mensura, nisi rerum venalium, quas homines solent pecuniâ commutare: fama autem neq; natura sua, neque gentium consuetudine solet æstimari pecuniâ, iuxta illud Prouerb. 22. *Melius est nomen bonum, quàm diuitiæ multæ.* Quamuis interdum ex quorundam animi vilitate accidat, vt famam pretio exponant, sed hoc æstimationi famæ non officit. Ad confirmationem. Resp. qui damnũ 1000. florenorum irrogauit, tenetur vel tantum damnum sarcire ex æquo, si potest: vel si non potest, tenetur partem ex æquo. Quod si nec totum, nec partem, cessat obligatio iustitiæ commutatiuæ. In nostro autem casu nec tota fama nec par pretio æstimatur ex æquo. Confirmatur, quia alioqui infamator posset eam pecunia compensare, etiam nolente infamato: sufficit enim id restituere, quod æstimationi æquale est.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si infamator per iudicem compellatur ad pecuniariam satisfactionem, vel si transigat cum eo, quem infamauit certa pecuniæ summa, tenetur eam ex iustitia numerare. Prima pars patet, quia suppositâ tali iniuriâ potest iudex in pœnâ criminis talem satisfactionem imponere, & ille ex iustitia tenetur eam exequi, quia iustæ sententiæ tenetur ex iustitia parere. Idem posset Iudex, etiam si fama iam esset recuperata; quia potest iustam pœnam decernere pro delicto, etiam post damna sarta. Secunda pars probatur, quia pacta & consuetudines istæ obligant: Atqui hoc pactum potest esse iustum, quia infamatus habet ius accusandi infamatorem, & etiam exigendi restitutionem quando erit possibilis: ergo vt hoc iure cedat, & omne debitum condonet, potest certâ pecunia pacisci.

QVÆSTIO XX.

An infamator teneatur famam restituere, si iam aliundè sit restituta?

1. POtest fieri, vt quis sit iniustè infamatus, & postea proborum virorum grauiumque testimonio vel vitæ probitate, penitus absterserit infamiam. Quæritur an in tali casu infamator teneatur restituere.

2. PRIMA CONCLVSIO. Tum non tenetur ad famæ restitutionem, quia iam restituta est; sicut fur non tenetur ad restitutionem equi, quem tibi abstulit, si iam aliunde tuum equum recepisti, quia non potes bis eandem rem recipere.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si tamen interea ratione infamiæ aliquid damni accepisset, vt si v. g. impeditus fuisset à consecutione beneficij, officij, vel lagati, infamator tenetur ad illius compensationem; quia hoc damnum ex iniusta ipsius infamatione alteri obuenit.

QVÆSTIO XXI.

Quomodo fama sit restituenda?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si crimen falsum sparsisti, debes adhibere omnem industriam, vt illa falsa opinio animis hominum eximatur. Vnde teneris illis significare te deceptum fuisse, aut falsum dixisse, aut etiam mentitum esse, prout videris opus esse vt credant, adhibito etiam iuramento; si aliter non putentur crediturі, & rei grauitas postulet. Ratio est, quia iustitia obligat vt efficaciter reuoces.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si occultum alterius crimen manifestasti, poteris tribus modis famam restituere. Primò, si dicas te quidem tale quid narrasse; sed in eo fuisse mentitum aut dixisse falsum. Secundò, si dicas te malè, vel iniquè locutum esse de proximo, & roges vt talem opinionem deponat. Tertiò, si laudes infamatum, & honorificè de eo loquaris, vbi datur occasio, sic enim sensim ex vna parte tantundem famam illustrabis, quantum ex altera obscurasti.

3. Quæres. An omnes hi modi sint liciti & necessarij. Resp. Omnes liciti sunt, sed non omnes necessarij, sufficit vnus ex omnibus qui maximè placebit.

4. Dices. Primus non esset licitus, quia continet mendacium: si enim alter reuera commisit crimen, & te publicè dicas eum id commisisse, certum est te nõ mentiri: ergo non potes postea dicere te fuisse mentitum, quia hoc ipsum esset mentiri. Resp. Multi ita sentiunt, alij tamen vtuntur distinctione; Nam dictum illud quo alterius occultum crimen manifestasti: dicendo v. g. illum esse adulterum, potest vno sensu esse verum: altero falsum. Verum est, quia conforme est rei. Nam alter verè commisit adulterium, quod eum commisisse dixisti. Falsum est dupliciter. Primò, quia non est conforme legi diuinæ, est enim contra legem Dei, occultum alterius crimen patefacere, seu illum infamare, ac proinde est peccatum: omne autem peccatum in scripturis vocatur mendacium & falsitas, sicut omne opus bonum vocatur veritas, quia scilicet est conforme legi diuinæ. Secundò, quia non fuit verum veritate publica, licet veritate occulta verum fuit. Hoc modo reus, cuius crimen est occultum, potest negare, se fecisse, quia non fecit publicè, vel ita, vt teneatur publicè fateri. Similiter Iudex publicè aliquem condemnans ex allegatis & probatis contra suam priuatam scientiam pronunciat illum reum & criminosum, quia secundùm publicam probationem talis est. Pari modo, qui alterius crimen occultum manifestauit, potest dicere se dixisse falsum vel mendacium, quia non est verum secundùm publicam scientiam, vt docet *Pet. Nauarr. l. c. 4. n. 381.*

QVÆSTIO XXII.

An totum damnum quod sequitur ex infamia sit compensandum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Damnum, quod sequitur ex infamia falsa est integrè compensandum. Est communis. Ratio est, quia omne damnum, quod alicui sequitur ex actione in ipsum iniuriosa, restituendum est. Sed impositio falsi criminis est actio plenè iniuriosa, quia continet duplicem iniuriam. Primò; calumniam; eo quod crimen impingatur innocenti. Secundò, infamationem, quod hoc aliis persuadeatur.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Damnum quod sequitur ex patefactione veri criminis est etiam integrè restituendum. Est contra Sotum *l. 4. q. 6. a. 3. ad 4.* qui putat non esse integrè compensandum, sed tantùm ex parte iuxta arbitrium prudentis viri. Ratio eius est, quia si ille priuetur officio, vel impediatur ab eo consequendo, id non tam prouenit ob criminis manifestationem, quæ est iniuriosa quàm ob ipsum crimen quod verè commissum est. Nam manifestatio est tantùm conditio quædam applicans, & abducens crimen occultum tanquam causam principalem in cognitionem. Hæc sententia non est improbabilis, præsertim cum multi recentiores eam sequantur: contraria tamen est probabilior, quam sequitur *Nau. cap. 18. n. 45. & alij passim*, nempe cum, qui patefacto crimine oc-

culto fuit alteri causa damni, teneri ad integram restitutionem, sicut qui imposuit falsum. Ratio est, quia moraliter est principalis causa damni illius: sicut is, qui ignem occultum cineribus detegit, & applicat straminibus, vnde vento flante accenditur domus: Deinde ipsum crimen non potest esse causa damni, nisi accedente cognitione, vnde quandiu manet occultum, non potest inferre damnum; & ita se habet, ac non esset: ergo qui illud manifestat, tribuit illi quasi vim nocendi, ac proinde censetur principalis causa damni secuti.

QVÆSTIO XXIII.

An hæredes infamatoris teneantur ad restitutionem, si ipse non restituit?

1. PRIMA CONCLVSIO. Hæredes loco defuncti non tenentur ad famæ restitutionem. Ratio est, quia hæc obligatio est merè personalis. Vnde sicut obligatio voti personalis non transit ad hæredes; ita nec illa. Confirmatur, quia nullo modo afficit vel respicit bona, in quibus ipsi succedunt, sed nudam personam.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Tenetur tamen ad reparationem damnorum, quæ ex illa infamia secuta sunt. *Ita Nauarr. cap. 18. num. 45. Et Adria. quodlib.* 11. Ratio est, quia hæc obligatio non est personalis solùm, sed afficit quodammodo bona infamatoris. Vnde cum illa affectione seu obligatione perueniunt ad hæredes: sicut si defunctus domum alterius per iniuriam incendisset, hæredes tenerentur damnum ex bonis illius rependere.

QVÆSTIO XXIV.

An teneatur ad restitutionem famæ, qui bona fide putans esse verum & publicum, narrauit & infamauit proximum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Qui hoc modo proximum infamauit apud Superiorem, vel alium, etiam fraternæ correptionis causa id fecerit, simul atque cognouerit errorem, tenetur ad restitutionem. Ratio est, quia qui detinet alienum inuito Domino, tenetur restituere, simul atque cognouerit alienum esse. Sed hic detinet quodammodo alienam famam, dum in mente alterius prauam opinionem bona exclusa relinquit: ergo simul atque cognoscit se deceptum esse, tenetur eam restituere.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Non tenetur eam restituere cum graui suo incommodo, vt cum propria infamia, vel magno damno fortunarum. Ratio est, quia sine culpa eam abstulit. Vbi nota differentiam inter eum, qui infamauit alterum cum culpa iniustitiæ, & eum qui sine culpa. Nam ille tenetur famam restituere etiam cum detrimento famæ suæ, sicut qui iniustè damnum intulit, tenetur etiam cum æquali damno suo sarcire. Hic verò non tenetur cum notabili damno.

3. TERTIA CONCLVSIO. Si is qui ita infamatus est, sine culpa infamatoris interim aliquid damni patiatur, non tenetur alter ad restitutionem. Ratio est, quia non censetur eius damni causa iniusta, cum non sit causa iniusta infamiæ ex qua damnum ortum est. Quod intellige antequam rescindat errorem; si enim postquam eum deprehenderit, fuerit in mora faciendæ restitutionis, & interea damnum eueniat, tenebitur, quia ex iniqua detentione famæ sequitur damnum.

QVÆSTIO XXV.

An Prælatus non impediens infamatorem teneatur restituere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Prælatus, seu superior non impediens externum, à quo videt infamari suum subditum, non tenetur saltem ratione famæ suo subdito ad restitutionem. Ita *Sotus l. 5. q. 10. a. 4.* Ratio est, quia ex officio non suscepit defendendam subditi famam, sed salutem procurandam. Dixi non teneri saltem ratione ipsius famæ, quia tenetur aliquando ratione salutis spiritualis subditi, nempe quando bona fama putaretur necessaria, ne subditus malè viuat. Multi enim amissa fama fiunt impudentes ad peccandum, quia fama erat illis quasi frænum honestatis. Itaque cum superior ex officio teneatur impedire ea, quæ subditorum saluti aduersantur, tenebitur etiam impedire infamiam subditorum in tali casu.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Prælatus non impediens subditum externo detrahentem, cum facilè potest, tenetur ad restitutionem famæ, nisi subditus restituat. Ratio est, quia ex officio incumbit illi corrigere & impedire suum subditum, ne alteri iniustè noceat: ergo si non impedit cum facilè potest, censetur causa damni. Sicut si Prætor non impedit furta & latrocinia in ciuitate, tenetur ad restitutionem.

3. TERTIA CONCLVSIO. Si tamen subditus in absentia superioris famam alterius violauerit; non tenetur superior eam restituere, subdito non restituente, tenetur tamen compellere subditū, vt restituat, quantum in se est. Primum patet, quia nō censetur tunc causa damni, cum absens non potuerit impedire. Secundum patet; quia superior ex officio tenetur compellere subditum, ne persistat in iniuria alteri inferenda.

QVÆSTIO XXVI.

An restitutio famæ possit condonari?

1. PRIMA CONCLVSIO. Homo priuatus potest condonare hanc restitutionem, exceptis duobus casibus. Primò, nisi sit infamatus de crimine ex quo timeretur scandalum, vt v. g. de hæresi. Secundò, nisi eius infamia redundaret in familiam, tunc enim eam condonare esset contra charitatem: condonatio tamen esset valida. Hoc intellige, si non alia ratione redundat in familiam, quàm quod ille *infamis* homo dicatur illius familiæ esse, vel illorum frater, aut cognatus.

2. Secunda Conclusio. Qui habet publicum officium non potest condonare restitutionem famæ, si fama videatur illi necessaria ad rectam officij administrationem, exceptis duobus casibus. Primo, nisi possit & velit officium deponere. Secundò, nisi humilitate, & aliis virtutibus compenset iacturam famæ.

3. Quæres. Quid si neutrum faciat, id est, neque officium deponat, neque aliter suæ auctoritati consulat, an tunc condonatio sit valida, si reipsa condonet. Affirmat. *Sotus li. 4. q. 6. art. 3. ad* 4. quia ipse est verè Dominus suæ famæ, non autem subditi, neque per hanc condonationem facit iniuriam subditis (nisi fortè infamia in ipsos redundaret) quia subditi non habent ius vt ipse suam famam conseruet, nisi supposito quod velit manere superior, & nolit alio modo eam recuperare, quorum vtrumque est in ipsius potestate. Vnde non tam condonando restitutionem, quàm volendo cum infamia illa permanere in officio, iniuriam illis facit.

4. Tertia Conclusio. Quando infamia alicuius redundat in alios, ita vt ipsi inde maneant infamati, vel suspecti, tunc non potest condonare, neque condonatio valet. Talis est infamia religiosi, quæ redundat in Monasterium. Valde enim læditur bonum nomen Monasterij, quando dicitur habere sceleratum. Nam tota familia redditur plebi suspecta.

5. Dices. Religiosus est Dominus suæ famæ, ergo potest illius restitutionem condonare. Antecedens patet, quia per votum paupertatis non renunciat famæ. Respondeo. Etsi sit Dominus suæ famæ, non tamen est Dominus famæ totius Monasterij, quæ per ipsius infamiā violatur. Quod dixi de infamia Religiosi, dicendum

quæque est de infamia parentis, quæ etiam redundat in filios, ut contrarium, si oriatur ex hæresi, pro ditione, aut simili flagitio.

QVÆSTIO XXVII.

An in restitutione famæ possit fieri compensatio?

1. PRIMA CONCLVSIO. Non potest ita fieri compensatio infamiæ, ut si alius te infamauerit, tu vicissim possis illum infamare. Ratio est, quia hæc esset manifesta vindicta, quam nemo priuata authoritate potest facere. Nam reddere malum pro malo, ut fiat æqualitas, eius est publicæ potestatis.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si quis te infamet, nec tu possis infamiam alia ratione auertere, potes aliquos defectus eius occultos aperire, ne ipsi fides adhibeatur, v.g. potest dicere, non esse illi credendum, eo quod alias in mendacio, vel periurio sit deprehensus. Ita *Sot. sup. & alii passim.* Ratio est, quia quisque habet ius defendendi vitam & famam cum iusta moderatione; si infamiam, quæ aliter per iniuriam tibi irrogatur, non potes aliter prohibere, illius criminibus ... patefacere.

3. TERTIA CONCLVSIO. Si tu alium iniustè infamasti, qui te ante infamauerat, non teneris ei ad restitutionem, si ipse tibi restituere nolit, sed potes vti compensatione, seruata tamen æqualitate quantum fieri potest. Ita *Adrian. in 4. quæst. penult. de restitutione. Sot. sup. Iosephus Angles in 4. de restitutione famæ dub. 3. Tol. l. 5. c. 70. & alij contra Nauarr. & Caiet.* Ratio est, quia in rebus temporalibus, quando iura sunt paria, si alter non vult tibi seruare ius, & soluere debitum, nec tu teneris ei seruare & satisfacere, vt patet in debitis pecuniariis. Atqui fama est bonum temporale cuius tu eius dominus: ergo est par ratio. Idem videtur dicendum, quamuis infamia non fuit paria, si infamia quam intulisti non possit per partes restitui: vt si illum de grauiori crimine infamasti, quàm ille te: tunc enim famam eius poteris detinere instar pignoris, vt cum ad restitutionem compellas, & ipse sibi imputet, quod non restituat: sicut si habeas annulum aureum ab eo qui tibi debet ... potes retinere instar pignoris, ut compellas ad solutionem.

4. Obijcit Nauarrus, Damnum famæ à te illatum non tollitur per reciprocum damnum, sicut debitum pecuniarium vnius tollitur per debitum reciprocum alterius: ergo non est par ratio. Resp. Aliud est damnum famæ, aliud est debitum resarciendi damnum: quamuis ergo damnum à te illatum non tollatur per infamiam tibi vicissim illatam, tollitur tamen debitum sarciendi illud damnum, si alter sarcire nolit, quod à te illatum est. Quod etiam fit in damnis fortunarum. si enim tu ... res Petri, & Petrus vicissim tuas, non tollitur per hoc damnum à te illatum Petro, sed tollitur debitum satisfaciendi Petro propter compensationem.

QVÆSTIO XXVIII.

Quænam excusent famæ restitutionem?

CONclusio. Multa sunt, quæ excusant. Primò iusta condonatio, id est, quæ ab eo facta est, cuius infamia non redundat in alios. Secundò, iusta compensatio, ut si ab eo, quem infamasti, pari modo sis infamatus. Tertiò, si fama alio modo iam sit recuperata. Quartò, si infamia prudenter æstimetur abiisse in obliuionem. Quintò, si crimen occultum quod aliquibus dixisti; alia ratione fiat publicum. Sextò, si restitutio sit impossibilis. Septimò, si nō possit fieri sine periculo vitæ. Octauo, si non possit fieri sine amissione famæ, quæ sit longe maioris momenti. Nonò, si bona fide narrasti putans verum, & publicum esse, nec possis sine damno tuo tam restituere. Decimò, si reuera nulla fuit infamia secuta, quod potest fieri dupliciter; Primò, si infamator sit nullius fidei cui non creditur; Secundò, si alter iam fuerit aliis modis infamatus ita vt non sit noua quasi infamia.

QVÆSTIO XXIX.

An honor restituendus, & quomodo?

1. PRIMA CONCLVSIO. Qui iniustè alterius honorem læsit (quod fit contumeliis, irrisione, alapa inflicta, & similibus modis) tenetur ad satisfactionem seu restitutionem, siue id publicè fecerit coram aliis, siue priuatim coram illo solo. Est communis. Ratio est, quia fecit veram iniuriam contra iustitiam commutatiuam.

2. Dices. Alter nullum accepit damnum ex priuata contumelia: ergo nihil est restituendum. Respondeo. Esto, non acceperit damnum, tamen illata est illi iniuria, vnde teneris saltem ad satisfactionem, si hoc nolis vocare restitutionem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Variis modis potest honor restitui. Primò, amicè & honorificè salutando, aut compellando. Secundò, adhibendo ad mensam, dando locum honorificum, propinando. Tertiò, petendo veniam. Primus modus sufficit superioribus erga inferiores, & viris nobilibus erga plebeios. Secundus etiam aliquando sufficit inter eos, qui sunt paris conditionis. Tertio debent vti inferiores erga superiores; & sæpè etiam æquales inter se. Nam si læsus hanc satisfactionem iustè exigat; nec aliam velit admittere, tenebitur alter veniam petere, si sit inferior, vel æqualis. Nam superiores ad hoc non tenentur, *vt docet Aug. in sua regula de superioribus.*

4. Quæres. An etiam subditi teneantur ad restitutionem, quando omittunt præstare honorem debitum suis superioribus. Respondeo sola omissione non tenentur, quia illa non est contra iustitiam commutatiuam, sed contra virtutem obseruantiæ: tenentur tamen quando omissioni coniuncta est contumelia interpretatiua; vt si aliis honorantibus Superiorem prætereuntem, tu illum sine vllo honoris signo impudenter aspicias.

DE RESTITVTIONE BONORVM FORTVNÆ.

ADhuc ago de restitutione ratione iniustæ acceptionis. Nam postea est agendum de restitutione ratione rei acceptæ, & ratione contractus.

QVÆSTIO XXX.

An si res furtiua pereat, fur teneatur ad restitutionem?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si res furtiua casu, vel iusta hostium incursione pereat apud furem, & non putetur peritura fuisse similiter apud Dominum, tum fur tenetur ad restitutionem. Ita *D. Thom. art. 6. Couarr. ad Reg. Peccatum. p. 2. §. 6. num. 1. & alij passim.* Ratio est, quia qui eam iniustè accepit, non solum obligatur ratione rei acceptæ, sed etiā ratione iniustæ acceptionis: ergo siue res extet; siue non tenetur sarcire damnum. Sequela patet; quia iniusta acceptione est causa interitus rei. Nam res apud Dominum non fuisset peritura, si non accepisset ipse, vt supponimus.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si res casu, vel iusta hostium incursione certò erat peritura apud Dominum, non tenetur fur ad eius restitutionem, si apud eum similiter periit. Ita *Couarr. loco cit. Ioan. Medina C. de restitut. quæst. 6. concl. 6.* Sylu. v. *restitutio 7. quæst. 5. Petr. Nauarr. lib. 4. c. 1. num. 17. & Nauarr. c. 17. n. 8.* quanquam Palud. & nonnulli Iurisperiti contrarium sentiant. Dixi *casu, vel iusta hostium incursione*, quia si non erat peritura, nisi per iniuriam apud Dominum, fur tenebitur. Nam qui eam sic abstulisset, vel destruxisset, teneretur: ergo etiam fur, qui illum præuenit, tenetur. Nunc, probatur cōclusio. Primò, quia si res certò

erat apud Dominum peritura, ita vt nihil iuris, vel commodi indè ad eum rediturum esset: nihil quoque noui detrimenti est illi illatum, dum apud te periit: ergo nihil est ei compensandum pro re illa. Antecedens patet, quia illud detrimentum iam erat præparatum in causa, vt non posset impediri à Domino, ac proinde secundum moralem æstimationem perindè se habebat, ac si iam illatum esset; ergo non censetur ille fur nouum damnum intulisse. Patet in exemplo: Abstulisti vestes, frumentum, aut pecuniam ex domo alterius, quæ paulo post incendio, vel hostili incursione peritura erant apud Dominum. Item incendisti segetes, quas inundatio statim erat euersura. Secundò, probatur quia fur neque est causa damni ratione interitus rei, cùm ad hunc non cooperetur, vt suppono: neque ratione iniquæ acceptionis, cùm similiter interitura fuerit apud Dominum, etiamsi non fuisset accepta. Quid enim potest Dominus queri de damno per acceptionem illato, cùm res illa etiam non accepta fuit peritura? Tertiò, probatur ex *L. si plures ff. depositi vel contra*, & ex *L. final. ff. de lege Rhodia*, de iactu.

3. Tertia Conclvsio. Est etiam probabile, furem non teneri ad restitutionem, etiamsi culpa illius res talis perierit, v. g. si eam negligentia perdiderit, vel etiam vastarit, vel consumpserit, modò eam peremerit eo loco, quo alioquin peritura erat, & intra illud tempus, quo apud Dominum periisset. Ratio est, quia illa res in eo statu considerata Domino nullius est pretij. Nam eo loco certo est peritura absque vllo Domini commodo: ergo etiamsi fur illam perimat non censetur irrogare damnum vllius momenti, vt si incendas segetem, quam vides mox eluuione euertendam, vel si absumas annonam, quæ proiicienda est in mare, vel si interficias equum, quem iustus hostis erat abducturus. Quamuis enim in his, & similibus casibus rem perimas, vel consumas, vel alienes, non tamen censeberis notabile damnum inferre, ac proindè non teneberis ad restitutionem. Ob eandem rationem, si occidas eum qui certissimè paulo post moriturus erat, vel vi morbi, vel iusta sententia magistratus, etsi grauiter pecces, non tamen teneris damni secuti.

4. Dices. Si res mea, quam tradidi depositario custodiendam, pereat culpa depositarij, tenetur ipse ad restitutionem, quamuis apud me peritura fuisset. Atqui fur non minus tenetur eam custodire, quam depositarius, ergo nec minus tenetur restituere. Respondeo, depositarius aliquando magis tenetur ad custodiam, quam fur. Nam si aliquo modo verisimile est rem posse saluari si abscondatur, vel aliò transferatur; tunc depositarius ex iustitia tenetur id facere, quia pretio ad hoc conducitur, vt omni ratione possibili rem saluam præstet, si tamen constet interitum rei caueri non potuisse, non tenebitur, etiamsi negligens in ea custodienda fuerit, vel eam consumpserit: fur verò non tenetur ex iustitia eam aliò transferre, si videt eam apud Dominum, & eo loco, vbi nunc est, perituram esse. Vnde etiamsi eam tunc consumat, non tenebitur ad restitutionem, quia in eo statu considerata Domino nullius est pretij.

5. Qvarta Conclvsio. Tenebitur tamen fur ad compensationem, si eam perimat alio loco, vel postea, vbi non periisset, v.g. si furatus est vestem, vel equum in domo alterius, quæ paulo post casu cum tota supellectile conflagrauit (in qua etiam res illæ periissent, nisi apud te fuissent seruatæ) & hæ res postea apud te pereant, vel casu surripiantur, teneris restituere. Ratio est, quia, quando periculum transiit, si res extet, iterum incipit Domino valere, quia ipsius mansit; ergo etsi postea casu pereat, fur tenetur, cùm fuerit in mora; si enim restituisset quando debebat, Dominus eam saluam recepisset, nec apud ipsum periisset. Idem dicendum de rebus quæ ex naufragio eripiuntur. Iam enim incipiunt Domino valere. Idem est, si alio loco pereant v. g. detulisti annonam in alium locum, vbi non periisset, si eam ibi consumas, teneris restituere. Nam illo loco constituta iam incipit Domino rursum valere, & consequenter ei debet restitui.

6. Qvinta Conclvsio. Si rem vendit fur vel eam consumendo factus est locupletior, tenetur ad restitutioné, quatenus factus est locupletior, etiamsi apud Dominum fuisset peritura. Ratio est, quia pretium rei venditæ, & illud augmentum quo fur factus est ditior, successit in locum rei furtiuæ, ita vt res furtiua censeatur extare, veluti in altero se, & in æquipollente: ergo hoc totum restituendum est Domino rei. Confirmatur, quia pretium est instar rei, eiusque vice fungitur apud omnes gentes.

7. Dices. Dominus non habet actionem realem in pretium. Resp. sufficit personalis, vt ei debeat restitui.

QVÆSTIO XXXI.

An fur teneatur restituere fructus ex re furtiua perceptos?

1. Dvplices sunt fructus. Alij sunt rei, qui ab ipsa re proueniunt, quamuis intercedat humana industria, vt sunt fructus agrorum, arborum, ædium, & earum rerum, quæ habent vsum locabilem. Alij sunt fructus industriæ, vt quæstus qui percipitur ex negotiatione, vt emendo vili, vendendo carè, ratione temporis, vel loci. Item quæstus qui percipitur vsu artificioso alieni instrumenti, vt si alieno penicillo, vel coloribus alienis pingas.

2. Prima Conclvsio. Fur tenetur restituere non solum rem alienam, sed etiam fructus ex ea perceptos; non tamen fructus nudæ industriæ. Est communis. Ratio est, quia fructus rei, hoc ipso quo producuntur, cedunt in dominium eius qui est Dominus rei. *§. vero, Inst. de rerum diuis.* ergo non minus sunt restituendi, quam res ipsa. Deducendæ tamen sunt expensæ, quas Dominus facere debuisset ad illos percipiendos.

3. Secvnda Conclvsio. Non solum fructus perceptos, sed etiam non perceptos, quos tamen Dominus singulari sua diligentia percepisset, tenetur sarcire. Ratio est, quia sua iniqua detentione est causa lucri cessantis.

4. Tertia Conclvsio. Tenetur etiam restituere fructus rei, quos ipse sua singulari industria percepit, quamuis Dominus eos percepturus non fuisset. Ratio est, quia omnes fructus rei cedunt in dominium eius, cuius est ipsa res, eo ipso quod extant vt patet *Inst. de rerum diuisione. §. si Titius.* Vbi dicitur plantas, quæ terræ coaluerint, & frumenta quæ sata sunt, loco cedere: ergo si fructus extent, vel iniquus detentor sit factus ex illis locupletior, Domino sunt restituendi.

5. Quæres. Si neque extent, neque fur ex illis sit factus locupletior, eo quod consumpserit cum sociis, an tunc sint restituendi, si Dominus eos non fuisset percepturus? Negant *Couarr. Medina, Sylu. & Petr. Nauarr.* Ratio est, quia fur tenetur ratione rei acceptæ, cum non extet, nec ratione iniquæ acceptionis, quia hæc non obligat ad restitutionem, nisi quatenus efficaciter intulit damnum. At hic non intulit, quia etiamsi alterius rem non accepisset, Dominus non esset ideo locupletior, vt supponimus. Contrarium tamen est verius, quia fructus hoc ipso, quod extant, cedunt domino, vt patet ex iure cit. Ergo statim debent Domino restitui: ergo eos consumere, est Domino verum damnum inferre. Est enim consumere, rem ipsius, quæ si suo tempore reddita fuisset, apud Dominum non periisset.

QVÆSTIO XXXII.

[illegible] restituere, qui alterum impedit à beneficio, officio, vel alio commodo?

1. Hoc [illegible] duobus modis contingere. Primò, si [illegible] eum, qui habet ius in re, vel ad rem [illegible] ex Iustitia ei sit debita, nempe per iustam promissionem, stipulationem, venditionem, prælationem, aut alium titulum, per quem datur actio ad rem [illegible]. Secundò, si impedias eum qui nullum habet [illegible] vel ad rem, propinquũ, quod ei tribuat actionem [illegible]; sed solum remotum, quia scilicet est dignus, vel benè meritus. De priori sensu non est quæstio. [illegible] enim qui sic impedit, teneri ad restitutionem, non quidem quanti res illa valebat, sed quanti [illegible], & illa ipsa æstimatur, spectatis omnibus circumstantiis. De secundo sensu est difficultas.

2. Prima Conclusio. Qui vi vel fraude impedit aliquem à consequendo beneficio vel officio, quo dignus erat, vel ne instituatur hæres, vel ne fiat ei [illegible], aut legatum, tenetur ad restitutionem, quanti [illegible] prudentis ea spes ipsi valebat. Est communis, [illegible], quia fraus & vis vel exercentur circa eum, qui [illegible] sperat (vt si quis illum vi detineat, aut [illegible] ne sollicitet, vel literas intercipiat, vel fraude [illegible] à re persequenda) & sic fit manifesta ei iniuria [illegible] quã sequitur damnum. Nam contra voluntatem suam [illegible] nullo modo impeditur à prosecutione, ad quam [illegible] habet: etiamsi non habeat ius ad illud bonum, quod prosequitur, habet tamen ius ad illud consequendum [illegible] ando & sollicitando: ergo damnum [illegible] ille sequitur, censetur per iniuriam datum, vel exercentur circa ipsum collatorem (vt minando si conferat tali, aut persuadendo ipsum esse indignum, aut ingratum, idque falso) & sic fit etiam iniuria petenti, quia violatur ius ipsius, quod habet ad illud bonum; quod ius non est quidem absolutum, sed conditionatum, quia in libera voluntate collatoris positum: si enim velit, res tibi debetur: si nolit, non debetur. Vnde si quis voluntatem eius, qui proposuit, vel deliberat tibi dare, per vim aut fraudem impediat, veram iniuriam tibi facit. Nam ius tuum in libertate collatoris constitutum violat.

3. Secunda Conclusio. Qui precibus, blanditiis, muneribus, absque vi & fraude impedit dignum ab officio, beneficio, & similibus, non tenetur illi ad vllam restitutionem, etiamsi illud malo animo, vel ex odio faciat. Ita *Nauarr. cap. 17. num. 69. & alij passim contra Ioan. Maiorem in 4. d. 15. quæst. 16.* Ratio est, quia ille dignus non habet ius, nisi in libera voluntate collatoris: ergo [illegible] relinquas collatorem in sua libertate, aliquid facias quod illius libertati repugnet, non [illegible] ius violare. Atqui preces, munera, & blanditiæ non repugnant libertati, ergo per illa non violas ius alterius: ergo non teneris restituere. Nec obstat, quod malo animo id facias, quia animus non est contra iustitiam, sed contra charitatem.

QVÆSTIO XXXIII.

An [illegible] damnum intulit in re adhuc crescente, teneatur [illegible] restituere? v. g. conculcasti segetem nunc æstimatam 10 [illegible], tempore 200. Item interemisti pullum equinum nunc valentem 20. intra biennium 100. Quæstio est, [illegible] restituere.

1. Michael Salonius *quæst. 66. art. 4.* affirmat, si ex malitia fecit; non autem si ex negligentia. Ratio est, quia Dominus rei non tenetur eam vendere [illegible] nunc valet, sed potest expectare donec pluris valeat.

2. [illegible] Contrarium est verius. Ratio est, quia [illegible] damni illati non est facienda, nisi secundum qualitatem: ergo pro talibus segetibus non est plus restituendum, quam illæ tunc valebant. Idem est de pullo equino, & similibus. Nec obstat quod alter eo pretio vendere noluisset, hinc enim non sequitur damnum esse maius, quàm res ipsa nunc valeat, sed iniuriam esse maiorem, quatenus scilicet damnum est magis contra Domini voluntatem.

QVÆSTIO XXXIV.

An qui in tempestate eiicit merces alienas, teneatur restituere?

1. Prima Conclusio. Si is, qui eiicit merces alienas, & habet suas, tenetur alteri pro sua parte ad restitutionem. Ratio est, quia cum etiam propriæ merces cooperentur ad nauis depressionem, iniquum est totum onus conferre in merces alterius. Vnde in hoc casu omnes tenentur pro sua parte qui ibidem merces habent, vt patet l. 2. & 4. *de lege Rhodia*, de iact.

2. Quæres. An quisque teneatur pro mercium suarum æstimatione, an potius pro pondere, si enim aliquis haberet tantum gemmas, parum oneraret nauem, & tamen æstimatio gemmarum est maxima. Respond. Seclusa lege positiua habenda est tantum ratio ponderis, quia pondus tantum affert naui periculum: non autem æstimatio, vel pretiositas. Lege tamen positiuâ statutum est, vt habeatur ratio æstimationis, vt quisque pro mercium pretio conferat ad compensandum ei; cuius merces sunt eiectæ. Huius ratio videtur esse, quia quo merces tuæ sunt magis pretiosæ, eò pluris interest tua, vt nauis salua sit, ac proinde eo amplius te in collationem dare par est.

2. Secunda Conclusio. Si is, qui alienas eiicit nullas habeat, non tenetur ad vllam restitutionem. Ita Medina *c. de rest. qu. 3. Et Petr. Nauarr. l. 3. c. 1. n. 381. & colligitur ex lib. secunda cit.* vbi dicitur liberi corporis non oportere fieri æstimationem, nempè ad sarciendum damnum. Ratio sumi potest ex iure defensionis. Nam iure naturæ potest quisque à se repellere quicquid ei affert interitum, vel est impedimento, ne se possit in extremo periculo saluare. Atqui merces illæ afferunt interitum deprimendo nauem in qua sedeo: ergo iure naturæ possum eas abiicere.

QVÆSTIO XXXV.

An teneantur ad restitutionem, qui positiuè cooperantur ad furtum, vel damnum?

1. Nota primò. Dupliciter furtum, vel damnum inferri posse. Primò, immediatè exequendo, & de hoc dictum est hactenus. Secundò, mediatè cooperando, quod fit 9. modis qui continentur his versiculis.

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Sunt ergo 9. genera personarum quæ tenentur de restitutionem præter executorem, de quibus *Diuus Thom. art. 7.*

2. Nota secundò. Sex priores modos cooperandi esse positiuos, de quibus hîc agimus. Reliquos tres esse negatiuos, de quibus postea. Est ergo quæstio, an qui cooperantur ad furtum, vel damnum. 6. priorib. modis, teneantur semper ad restitutionem. Aliqui putant tunc solum teneri, quando ita cooperãtur, vt sine ipsis damnum non fieret, quando verò sine ipsis damnum æquè inferrent, non teneri. Ita *Antonin. p. 2. c. 2. tit. §. 12. Syluest. v. restitutio. 3. q. 6. §. 2. Adrian. in 4. q. 1. de restitutione Nau. c. 17. num. 17. & D. Thom. in 4. d. 15. q. 1. art. 5.* Quæ sententia quodam sensu est apertè falsa, quodam certa, quodam probabilis, vt iam explicabo.

3. Prima Conclusio. Qui habet, consulit, laudat, vel refugium præbet executori, ita vt ex hisce causis ille motus fuerit ad damnum inferendum, non ideo excusatur à restitutione, quod alius non defuis-

set, qui iussisset, consuluisset, &c. *Ita Caiet. q. 62. ar. 6. Medina c. de restitut. q. 7. Sotus l. 4. q. 7. art. 3. & alij.* Ratio est, quia talis ita est causa damni in hoc casu, vt si ipse, vel alius similis non moueret executorem, damnum non fieret: ergo verè est causa, sine qua damnum non fieret: ergo tenetur ad restitutionem. Prior consequentia patet, quia causa sine qua non, est ea quæ ita cooperatur, vt sine ipsa, vel simili superueniente non fieret effectus à causa executrice: non autem illa duntaxat, quæ si absit, effectus non fiet. Nam alioqui is qui suadet, vel præcipit homicidiū non esset causa, si alius esset suasurus, aut præcepturus, imò occisor non erit causa damni, si alius erat occisurus, quæ apertè sunt falsa.

4. Secvnda Conclvsio. Si executor absque tuo consilio, consensu, mandato, laude, vel ministerio, æquè benè, & eodem modo erat damnum illaturus, quamuis nulla alia similis causa erat superuentura; tunc non teneris ad restitutionem. Est communis. Ratio est, quia etsi grauiter pecces, etiam contra iustitiam, tamen consilium & mandatum tuum inefficax est, quia damnum ex ipso tanquam ex causa non sequitur, sed tantùm concomitanter se habet.

5. Tertia Conclvsio. Si executor absque tuo consilio, consensu, mandato, laude, vel ministerio erat quidem absolutè damnum illaturus; non tamen eodem modo, & eisdem circunstantiis; tunc dubium est an tenearis restituere, nec-ne. Antoni, & alij supra citati videntur sentire te non teneri, etiamsi executorem moueris, vt citius, vel animosius, vel alio loco faceret, si ipse iam erat ita paratus, vt sine tuo consilio, vel iussu, absolutè erat facturus similiter si causam dederis, vt plus damni inferret, quam alioqui illaturus erat, te non teneri nisi ad illud amplius. Hæc sententia probabilis est. Primò, propter auctoritatem DD. Secundò, propter rationem, quia in tali casu non es causa substantiæ damni, sed tantùm modi, vel circunstantiæ: ergo non teneris substantiam damni rependere. Contrarium tamen sequuntur *Caiet. Medina, Sotus & Petrus Nauarr.* asserentes te in solidum teneri. Ratio est, quia tu es causa totius actionis, vt hic & nunc fit. Confirmatur, quia non potest quis esse causa istarum circunstantiarum, nisi etiam sit causa substantiæ actionis. Responderi tamen potest, etiamsi sit causa totius actionis indiuiduæ, vt hic & nunc fit; tamen quia illa actio, quatenus damnosa, secundùm suam speciem iam erat patrata in causa exequente, & omnino secutura, non videris circa eam quidquam efficaciter operatus, nisi inducendo nouas circunstantias, quod non est magni momenti ad substantiam damni, quando enim aliqua causa exitura est per se in actum, parum refert, an hoc celeriùs fiat, an tardiùs, hîc, an alibi, hoc, an illo instrumento, hâc, an illâ actione indiuiduâ. Ad confirmationem concedo esse causam substantiæ illius actionis in indiuiduo, sed hoc parum facit ad obligationem restitutionis. Primò, quia, qui est causa vt differatur damnum in crastinum, est causa cur sit alia actio indiuidua damnificans, & tamen non tenetur. Similiter qui rogat vt alio loco occidas, vbi minus erit scandali. Secundò, quia qui volenti furari 10. suadet, vt furetur 20. est causa illius actionis indiuiduæ, qua accipit 20. & tamen non tenetur nisi ad 10. eo quod furti tantùm horum censeatur causa, vt docet *Medina. Conarr. Pet. Nau.* ergo vt quis teneatur in solidum, non sufficit, vt sit causa totius actionis, vt hic & nunc fit, sed vlterius requiritur, vt actio illa secundùm suam speciem, sine tali cooperatione non sit processura à causa exequente.

QVÆSTIO XXXVI.

Quomodo oporteat positiuè cooperari vt censearis causa damni?

De singulis modis cooperandi dabo singulas conclusiones.

1. Prima Conclvsio. Qui ita iubet vt alterius animum ad maleficium moueat, censetur causa damni; imò inter causas præcipua; quia non est efficacior modus, quo rationalis creatura liberè ab alio moueatur, quàm per mandatum: mandans enim quandam obligationem & necessitatem imponit alteri. Dupliciter autem potest quis mandare. Primò expressè, vt si dicas famulo, occide, volo occidas. Secundò, implicitè, vt si dicas. Vtinam hoc obsequium quis mihi præstet, charus mihi erit qui hoc fecerit.

2. Nota primò. Si ante maleficium patratum reuoces mandatum, non teneris, quia iam tollis causam, de qua re sunt multa iura, ff. mandati.

3. Nota secundò. Eum, qui ratum duntaxat habet maleficium nomine suo factum non obligari in foro conscientiæ ad reparationem damni, vt docet *Medina q. 7. contra Nauarr. c. 27. n. 233.* qui putat rati habitionem obligare instar mandati, si dum mandare poteras, damnum tuo nomine sit illatum. Sed contrarium est verum. Ratio est, quia ex illa rati habitione facti præteriti ipsum factum damnosum nullo modo pendet tanquam ex causa mouente. Nec refert quod nomine suo factum sit, quia inde tantùm sequitur voluntatem tuam fuisse causam finalem, & ideo illum fecisse, vt tibi gratificaretur, quia putabat tibi gratum futurum. Hoc autem non sufficit, vt tu censearis causa efficiens voluntariè mouens ad damni irrogationem: finis enim non mouet voluntariè, sed naturaliter ex sua parte.

4. Dices. c. *Rati habitionem, de reg. iuris in 6.* dicitur rati habitionem retrotrahi, & mandato non est dubiū comparari. Respondeo, comparatur mandato, non tamen respectu patrati operis & obligationis restituēdi, sed respectu contractuum, quia sola voluntate foris expressa firmari possunt contractus præteriti: non autem causari damnum præteritum. Item respectu pœnæ in foro externo, quia qui ratum habet maleficium, punitur sicut qui mandauit.

5. Secvnda Conclvsio. Qui ita consulit, vel suadet, vt alter ex eo promoueatur ad opus, censetur etiam causa damni ac proinde tenetur ad restitutionem.

6. Quæres. An qui consulit minus damnum ad auertendum maius, teneatur ad restitutionem. Respond. primò. Si consulas inferri alicui damnum minus, ne eidem inferatur maius non teneris ad restitutionem. Ratio est, quia vtiliter eius negotium geris, & meritò tibi gratiam debet. Resp. secundò, Si autem suadens latroni vt alteri, de quo non cogitabat, damnum minus inferat, teneris, quia iniuriam illi facis, dum illum latroni obiicis: non enim licet impedire damnum Petri cum iniuria Pauli. Hinc sequitur peccasse Loth Gen. 16. dum Sodomitis in hospites irruere conantibus suasit stuprum filiarum, quia suasit iniuriam in eas, de quibus ipsi non cogitabant.

7. Tertia Conclvsio. De consensu. Quando ab alicuius consensu pendet, vt res fiat, vel non fiat, v.g. vt huic inferatur bellum, vt iste eligatur in Prælatum, tunc censetur causa damni. Quod si id à consensu tuo non pendeat eo quòd authoritatem nullam habeas: Vel ut absque suo consensu iam ante erant æquè parati, neque illum exspectarint, non censetur causa damni. Hinc fit, vt quando plures ferunt suffragia, vel subscribunt in causam iniquam, si tu etiam consentias, postquam sufficiens numerus suffragatus est, non

teneatis ad restitutionem damni secuti (etsi mortaliter peccaueris consentiendo (nisi spes fuerit te contrario suffragio posse malum impedire. Ita *Nau. c. 17. num. 21. Caiet. v. restitutio*, cap. 1. Ratio est, quia iam causa damni ita est disposita, vt æquè, & eodem modo damnum fit secuturum absque tuo suffragio, atque cum illo: ergo tuum suffragium accedens non est vllo modo causa damni.

8. QVARTA CONCLVSIO. Palpo seu adulator, qui laudat malefactorem, aut scelus patrandum commendat, est causa damni, quando alter ex tali laudatione impellitur ad maleficium. Huc etiam spectat exprobratio ignauiæ, vt quod iniuriam quam accepisti, non sis vltus.

9. QVINTA CONCLVSIO. Recursus, seu recursum præbens, tenetur etiam restituere, quando eo modo præbet recursum, vt moraliter censeatur furi cooperari ad damnum inferendum, vel ad non reparandum illatum, v. g. si illum recipiat, & non alios passim, si illum, aut eius instrumenta occultet, ita vt hinc animetur ad damnum inferendum.

10. Dices. Ergo qui occultat furem, dum quæritur à lictoribus, tenebitur ad restitutionem, si ille postea damnum intulerit. Respon. verum est, si id ita faciat, vt in posterum det spem similis opitulationis, & fur eâ spe fretus rursus damnum inferat, alioqui si non det illi spem refugij in posterum, non tenetur, quia non abscondit illum eo modo ac fine, vt moraliter censeatur causa damni secuti.

11. SEXTA CONCLVSIO. Dupliciter potest aliquis esse participans in damno. Primo, quando est particeps prædæ, & tunc tenetur restituere pro ea parte, quæ ei obuenit. Secundò, quando est particeps iniquæ operationis, præbendo auxilium; & adiuuando ad executionem, sicut qui scalas apponit, vel eas sustinet fure ascendente: Item qui excubias agit, aut instrumenta suppeditat, aut furem comitatur defendendi causa. Item qui iuuat effringere, asportare, aut simile quid agit. Hi semper tenentur ad restitutionem hoc ipso quod spontè aliquid auxilij attulerint ad iniquam executionem. Dixi *sponte*, quia si quis iusto metu coactus fecerit non tenetur, modò id, quod facit, non sit per se malum. Itaque hoc metu compulsus potest apponere scalas, præbere instrumenta effringendi, iuuare, conscendere murum. Hæc enim per se sunt indifferentia, neque lædunt dominum nisi ex iniqua intentione & vsu furis, qui his auxiliis vtitur ad malum finem. Pari modo potest iuuare in re, postquam sublata est, asportanda, & in pecore abigendo. In his enim non est iniuria in dominum, si ex graui metu fiant, postquam res sublata est. Hinc sæpe excusantur Rustici, qui prædas militum iniustas coguntur adueheře, vel pecora sublata deducere.

QVÆSTIO XXXVII.

An qui aliquo horum 6. modorum cooperatur, teneatur in solidum?

1. CErtum est, cum quis consulit mandat, consentit, laudat, & receptat, teneri ad reparationem totius damni, si totius causa fuit; partis vero si solùm partis damni causam debit. Difficultas est sexto modo, id est, participante vel adiuuante, vt quando milites spoliant vrbem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si cooperetur ad idem damnum indiuiduum, tenetur in solidum, etiamsi socius constituerat solus inferre, vt si iuuat ad incendendam vrbem, ad idem onus auferendum, ad gregem abducendum, ad eam ianuam effringendam. Ita *Caiet. Medina supra.* Ratio, quia tunc aliquis est causa partialis totius damni vt hic & nunc fit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si verò non concurrat ad idem damnum indiuiduum sed distinctum irroget, non tenetur in solidum, sed tantùm pro sua parte. Ita *Adrian. quæst. 1. de restitutione, Nauarr. cap. 17. num. 21. & alij.* Ratio est, quia tunc quisque solùm est causa partis damni, quam ipse per se dedit: non autem totius, aut etiam partis, quam alius fecit, nisi fortè alium impulerit ad damnum faciendum, aut nisi se vicissim permouerint, vel animauerint, vt quando 3. vel 4. milites se mutuò excitant ad inferendum alicui damnum: tunc enim singuli censentur causa totius damni. Hinc sequitur militem gregarium non teneri, nisi de damno, quod ipse per se in bello iniquo dedit. Ducem verò teneri de toto, quod per milites illatum est.

QVÆSTIO XXXVIII.

Quo ordine teneantur isti restitutionem in solidum facere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si aliquid furto ablatum sit, primo loco, & ante omnes tenetur is, ad quem res furtiua peruenit, siue extet in specie, siue non extet; si tamen inde factus sit ditior. Ratio est, quia hic obligatur ratione rei acceptæ, quæ obligatio est summa. Nam res aliena, quamdiu extat in specie, per se debetur. Si consumpta est, vel consumpta est bona fide ab eo qui ignorabat esse furtiuam, & sic non tenetur nisi quantum ex ea factus est ditior; vel consumpsit mala fide sciens esse alienam, & sic tenetur restituere pretium, quia quod consumpserit eam mala fide non liberat eum, quin primo loco teneatur perindè ac si extaret, alioqui noua illa iniuria liberaret eum à restitutione.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si verò nihil ablatum sit, sed tantummodò damnum irrogatum, tum Primo loco tenetur is, qui coëgit, vel fraude induxit, vel qui imperauit, cui alter non fuit ausus contradicere; vt si Dux imperet militi vt occidat, incendat, destruat. Ratio est, quia hic iniustè coniecit alterum in obligationem restitutionis. Vnde si hic restituit; alter qui hoc modo inductus est, non tenetur ei quidquam refundere, quia inductor totum debet compensare. Pari modo tenetur. Primo loco qui suo nomine fecit, vel rogauit fieri, vel suasit. Nam is cuius nomine fit, est causa principalis, ac proindè tenetur ante cæteros. Secundo loco tenetur executor, quatenus est executor. Tertio loco cæteri qui consilium dederunt, qui consenserunt, qui præbuerunt recursum, qui præstiterunt obsequium, instrumenta, comitatum. Ratio est, quia executor post eum qui iussit, vel suo nomine fieri voluit, est principalis: cæteri verò sunt causæ accessoriæ & secundariæ, fulcientes & quodammodo seruientes executori. Quod enim faciunt, non suâ causâ faciunt, sed vt ipsum instruant & arment. Hinc sequitur Primò, Si executor noluerit, vel non potuerit restituere, teneri ipsos; quia succedunt in defectum excutoris, sicut executor in defectum iubentis. Tertiò, si soluerint, executorem teneri illis totum refundere, quia soluendò successerunt in ius, quod dominus habebat in executorem, qui prius tenebatur. Vnde sicut executor debuisset soluere ante ipsos, ita tenebitur ipsis soluere, qui ius domini in se transtulerunt, soluendo loco executoris; sicut si fideiussor, qui secundo loco tenetur, soluat, transfert in se actionem Domini, quam habebat, in principalem debitorem. Pari modo si executor soluerit, tenebitur ei iussor, vel is qui causâ suâ fieri voluit. Quartò, Si executor nomine omnium executus est facinus, omnes simul teneri primo loco; quia illorum causa factum est, & tacitè in se receperunt obligationem: executor autem, quâ executor, tenetur secundo loco quamuis vt vnus illorum quorum nominè factum est, teneatur primo loco. Itaque si ipse resti-

uerit in solidum, reliqui tenentur ei conferre suas partes; ita tamen vt ipse quoque pro sua parte in compensationem veniat, non vt executor, sed vt vnus illorum, quorum nomine factus est.

3. Quæres primo, An inter causas secundarias quæ tenentur post executorem, sit aliquis ordo. Resp. Non est talis ordo; qualis est inter causam principalem, & secundariam, ita vt vna soluente reliquæ maneant liberæ: sed in defectum principalis, omnes secundariæ tenentur æquè primo: sic tamen: vt alia ad plus, alia ad minus teneatur, prout magis vel minus efficaciter ad damnum cooperata est. Ratio est, quia vna non est operata tanquam instrumentum alterius, vel alterius nomine, sed vnaquæque per se in suo ordine. Vnde si executor non restituat, omnes in locum eius immediatè succedunt, & tenentur pro ratâ portione conferre, prout quæque magis vel minus mouerit executorem ad facinus patrandum.

4. Quæres secundò, Si plures sint causæ æquè principales, vel æquè secundariæ, quæ videantur æqualiter contulisse ad totum damnum, ad quid singulæ teneantur? Resp. Primò, tenentur æquales portiones ad restitutionem damni conferre. Secundò, in defectum reliquorum quisque tenetur in solidum. Tertiò, ei qui prius soluit, tenentur reliqui singuli pro sua parte.

5. Quæres tertio. Si is qui damnum accepit vni sociorum condonet obligationem restituendi, an cæteri sint etiam liberi? Resp. Primo, Si condonet authori principali, reliqui qui secundo loco tenebantur, manent liberi. Est communis. Ratio est, quia hæc condonatio est instar solutionis (vnde solet à Iurisperitis vocari acceptilatio, quæ est imaginaria quædam solutio) atqui soluente eo, qui primo loco tenebatur, reliqui manent liberi, vt ex dictis patet. Respondeo. Secundo, Si remittat ei qui secundo loco tenebatur, non ideò liberatur is qui primo loco. Ratio quia obligatio principalis authoris non pendet ex obligatione secundarii, sed contra. Vnde fit, vt secundario soluente teneatur ei principalis ex integro: soluente autem principali, secundarius nihil teneatur rependere. Respondeo. Tertio, Quando plures eodem gradu tenentur, id est, æquè primò, vel secundariò, tunc etsi vni perfecta fiat remissio, non ideo cæteri sunt liberi à suarum partium restitutione. Nam obligatio vnius non pendet ab altero, sed omnes æquè mediatè, vel immediatè se habent ad damnum.

QVÆSTIO XXXIX.

An teneantur ad restitutionem qui negatiuè sunt causa damni?

1. TVnc aliquis censetur negatiuè causa damni, si non impediat damnum, quando ex officio tenetur, hoc fit tribus modis, qui notantur his verbis. (*Mutus, non obstans, non manifestans*. *Mutus* dicitur qui omittit præcipere, si erat superior: consulere, si consultor: clamare, aut strepitũ edere, si erat custos rei ad damnum impediendum. *Non obstans* dicitur qui omittit præstare opem vel operam, quæ damnum poterat impedire, & quam ex officio tenebatur præstare, vt princeps, Magistratus, præpositi viarum, & similes. *Non manifestans* dicitur, qui cum ex officio teneatur, omittit manifestare malefactorem; siue ante factum, quando damnum erat impediendum: siue post factum, quando sarciendum: vt custos rei custodiendæ deputatus. Est ergo quæstio, an hi semper teneantur ad restitutionem. Caiet. v. *restitutio*. cap. 1. putat eos teneri etiam tunc quando ex officio non tenentur impedire damnum, sed tantùm ratione articuli necessitatis, modò facilè sine suo incommodo id possint præstare.

2. PRIMA CONCLVSIO. Nemo ratione damni non impediti tenetur ad restitutionem, nisi ad hoc obligatus fuerit ex officio. Ita *Medina quæst. 9. Nau. c. 17. n. 18. Con. ad reg. Peccatum. pag. 2. §. 3. n. 5. & alij.* Ratio est, quia qui non obligatur ad impediendum ex officio, solùm obligatur ex charitate. At necessitas restituendi non oritur ex obligatione charitatis, sed iustitiæ, vt omnes tradunt: ergo.

3. Dices *primò*, c. *quantæ*, *de sententia excommun.* dicit Innocentius III. eos, qui consentiunt iniicientibus violentas manus in clericos, & eos qui iniiciunt, pari pœna condemnari ab Ecclesia, nempè pœna excommunicationis. Respondeo. Loquitur de iis qui consentiunt, cùm ex officio teneantur impedire, vt exponit Glossa. Deinde potuit excommunicari etiam is, qui non tenebatur ex officio, nec tamen sequitur eum obligari ad restitutionem: potest enim quis excommunicari propter peccatum mortale; non tamen obligari ad restitutionem.

4. Dices *secundò*, c. *sicut dignum, de homicidio*, Alexander III. ait, *qui potuit hominem liberare à morte, & non liberauit, occidit.* Respondeo. Dicitur occidisse, quia contraxit culpam homicidij, vt est contra charitatem, non autem vt est contra iustitiam, quo sensu dixit etiam Ambrosius apud Gratian. c. *Pasce.* d. 87. *Si non pauisti, occidisti.*

5. SECVNDA CONCLVSIO. Omnes qui tenentur ex officio impedire damnum alterius, si id ex culpa graui negligant, tenentur ad restitutionem. Est communis. Ratio est, quia illi ex iustitia debent illũ actum impeditionis damni: ergo omissio eius est contra iustitiam: ergo si ex illa omissione sequatur damnum, omittens est causa illius damni contra iustitiam. Confirmatur; quia sicut damnum quod sequitur ex iniusta commissione est iniustũ, ita etiam quod sequitur ex iniusta omissione: ergo sicut teneris ad reparationem damni, quod alteri datur ex tua iniusta commissione; ita etiam quod datur ex iniusta omissione. Hoc modo debitor tenetur creditori ad interesse, quod sequitur ex non præstita solutione debita. Hinc infertur *Primò*. Principes, Magistratus, Prætores, & Duces belli teneri ad restitutionem, si omittant impedire furta, latrocinia, & similia damna, cum possint sine suo notabili detrimento vitæ, famæ, honoris, aut rei familiaris. Ratio est, quia ex officio, ac proinde ex lege iustitiæ commutatiuæ tenentur; tanquam ad hoc conducti: ideo enim stipendia & honores à Rep. accipiunt. *Secundò*, idem dicendum de omnibus illis qui per modum contractus sese ad alicuius rei custodiam obligarunt, stipendia ob eam causam accepturi; vt sunt custodes hortorum, vinearum, saltuum, stagnorum. *Tertiò*, idem est de tutoribus, & curatoribus, qui negligunt impedire damna pupillorum & minorum. Etsi enim stipendia non recipiunt; tamen potestas publica, siue lege, siue imperio, potest illis hanc obligationem imponere, & ipsi tenentur admittere, & vbi admiserint lege iustitiæ sunt obstricti. An autem confessarij teneantur restituere, si pœnitentem non cogant ad restitutionem, pertinet ad materiam de Sacramentis.

DE RESTITVTIONE RATIONE rei acceptæ.

QVÆSTIO XL.

An qui bona fide rem consumpsit, vel alienauit, teneatur postea restituere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Quicunque habet rem alienam, quamuis optima fide illam hactenus tenuerit, putans esse suam, simulatque tamen cognouerit esse alienam, tenetur eam restituere prima opportunitate, idque tantummodo ratione rei acceptæ. Ratio est,

quia non potest retinere rem alienam, inuito Domino. Hinc lex ciuilis concedit Domino euictionem & vindicationem rei suæ, vbicunque ea fuerit l. *si debitor, c. de rei vindicatione*. Neque pretium quod pro ea dedisti exigere à Domino potes, quia æquum non est vt ipse rem suam emat, sed illud tibi à venditore repetendum. Quod si eam postquam scieueris esse alienam vlterius retineas, habita restituendi opportunitate, incipis esse possessor malæ fidei, & obligari non solum ratione rei acceptæ, sed etiam ratione iniquæ detentionis, quæ æquiualet iniquæ acceptioni. Vnde si interim pereat, quouis casu teneris ad restitutionem, quia censeris esse in mora.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si is qui rem alienam bona fide possidebat, eam interim consumpsit, vel alienauit, solum tenetur restituere id, quo inde factus est locupletior. Est communis. Ratio est quia solum tenetur ratione rei acceptæ, quæ cum non amplius apud illum extet, cessat quoque cum ea eius obligatio. Hinc sequitur Primò, eam bona fide emit, & deinde eodem pretio vel minori, bona fide vendidit, ad nihil teneri: si verò pluris vendiderit ita vt rem familiarem auxerit, teneri solum restituere illud auctuarium. Secundò, si eam dono accepit, & postea vendidit, tenetur restituere pretium, nisi fortè illud consumpserit in lusum, vel largitiones, ita vt ex eo non sit factus locupletior. Quod intellige, si alioqui talia impendia facere non constituerat. Tertiò, si eam bona fide donauit, non donaturus aliam similem, vel dissimilem, si hanc non habuisset, non tenetur ad quicquam; quia non est factus ditior. Secus est, si aliam ex suis erat donaturus, quia tunc pepercit rei suæ donãdo alienam, & ita compendium ex re aliena fecit. Quartò, si res periit durante bona fide, ad nihil tenetur, siue fortuitò, siue culpa perierit: non enim tenetur ratione iniustæ acceptionis, quia bona fide eam acceperat, & possederat, nec ratione rei acceptæ, quia res non extat.

QVÆSTIO XLI.

An possessor bonæ fidei teneatur etiam fructus perceptos restituere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Tenetur restituere omnes fructus qui apud illum extant, modò non sint fructus meræ industriæ. Ratio, quia fructus hoc ipso, quòd proueniunt ex re tua, cedunt in tuum dominium, vt constat Instit. *de rerum diuisione. §. Si Titius.* Tales sunt qui sine vllo labore proferuntur, vt fœnum, glandes, poma, nuces. Item illi qui interueniente labore proueniunt, vt segetes & vuæ; in his tamen detrahendæ sunt expensæ. Fructus autem nudæ industriæ, non sunt restituendi, ne quidem à malæ fidei possessore, vt si quis aliena pecunia negotiatus sit, *vt suprà*.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si fructus quidem non extent, tamen illis factus sit locupletior, tenetur quatenus locupletior, siue illi fructus fuerint merè naturales, siue mixti, id est, ex re mediante industria prouenientes. *Ita Gabriel 4. d. 15. quæst. 3. art. 3. dub. 5. Medina quæst. 10. Couuar. l. 1. variar. resol. c. 3. num. 6. & alij passim.* Ratio est, quia fructus debentur Domino detractis expensis: in locum autem fructuum succedit eorum pretium qua parte eo factus est ditior idque seruandum esse in foro conscientiæ docet Syluester v. *fructus.* quæst. 1.

3. Nota tamen in quibusdam tribunalibus fructus mixtos non extantes (etsi indè factus sit ditior) iudicari non esse restituendos, vt refert *Couarr. loc. cit. & est multorum iuris peritorum sententia*: nec videtur omnino improbabilis, quia quædam iura videntur illi fauere. Instit. *de rerum diuisione. §. si quis à non Domino & l. Quæsitum, ff. de acquirendo rerum dominio.* Contrarium tamen est probabilius: tum quia est communis sententia: tum quia firmiore nititur ratione; iura autem contra nos allata debent intelligi eo casu, quo non es factus locupletior.

4. Dices *L. qui scit. ff. de vsuris*, dicitur bonæ fidei emptorem, qui prius quàm fructus perciperet, cognouit fundum alienum esse, censeri adhuc bonam fidem habere, vt fructus suos efficiat, donec fundus euictus sit. Resp. hæc lex non videtur esse æqua, seu vera. Nam certum est simul atque quis nouit rem esse alienam, non posse fructus eius suos facere, vt apertè colligitur *L. qui bona fide*, & l. *Bonæ fidei, ff. de acquirendo rerum dominio*, quia fructus cedunt solo, vt dictum est. Nec mirum aliquando in Pandectis huiusmodi antinomias reperiri, quas frustra nituntur interpretes conciliare, quia hoc opus est collectum ex plurimorum Iurisconsultorum responsis, qui sæpè contraria sentiebant; & collectores non poterant in tanta voluminum, & sententiarum multitudine semper meminisse; quid alibi dixissent. *Vide Couarr. num. 7. supra.*

5. TERTIA CONCLVSIO. Possessor bonæ fidei non tenetur ad restitutionem fructuum, quos ratione negligentiæ suæ non percipit, sicut tenetur possessor malæ fidei. Ratio est, quia cum non sit factus ditior, non tenetur ratione rei acceptæ, & cum non fuerit causa iniusta damni (sicut possessor malæ fidei iniusta detentione) non tenetur ratione iniustæ acceptionis.

QVÆSTIO XLII.

An si emeris rem furtiuam bona fide, tenearis Domino restituere, an verò possis dissoluere contractum recepto pretio?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si gratis eam accepisti, vbi cognoueris esse alienam, teneris Domino restituere; nec potes furi reddere, nisi moraliter sis certus furem restituturum. Ratio est, quia teneris ratione rei acceptæ quæ apud te est, non furi, cum non sit eius: ergo Domino. Nam restitutio quæ facienda est ratione rei acceptæ, debet fieri illi cuius res est.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si bona fide eam emisti, vbi intellexeris esse alienam, poteris rescindere contractum, & reddere furi, à quo accepisti, vt pretium recuperes: nec teneris tunc Domino restituere. Ita *Nauarr. c. 57. n. 6. Syluest. v. restitutio 3. quæst. 7. Angelus v. restitutio 1. n. 1. Gabr. in 4. d. 15. quæst. 3. a. 3 dub. 5. Et alij contra Caiet. Sotum, & Couarr.* Probatur Primò, quia nullam iniuriam intulisti Domino hãc rem emendo, & apud te detinendo, cùm bona fide emeris: ergo non potest Dominus meritò ægrè ferre tanquam iniuria affectus, si eam constituas in eo statu, in quo erat ante, ne pretium amittas. Secundò, quia hic contractus fuit omnino inuoluntarius, cùm ex errore sit factus: ergo potes illum rescindere: ergo rem acceptam restituere, & pretium recuperare. Tertiò, si quis rem inuentam in plateis sibi assumeret, & postea aduerteret eam sibi fore damnosam, posset reponere eodem loco, nec teneretur eam cum suo damno seruare, vt Domino restituatur, ergo.

3. Dices Primò. Si talis emptor rei alienæ potest eam furi reddere, vt pretium recuperet: ergo si fur non inueniretur, vel obiisset posset eam alteri vendere, ne damnum patiatur. Respondeo, non sequitur, quia non potest dominium ipsius transferre.

4. Dices Secundò. Qui rem furtiuam reddit furi, cooperatur ipsius iniquæ detentioni. Respondeo falsum est: vtitur enim suo iure, vt se indemnem præstet, relinquens furem suæ conscientiæ; non enim suadet illi vt non restituat, sed potius ostendit rem alienam debere restitui.

5. Dices Tertiò. Si Dominus rei posset conuenire talem emptorem coram Iudice, Iudex condemnaret eum ad restitutionem: ergo etiam antea tenebatur restituere,

Respondeo; non sequitur. Nam ideò condemnabitur emptor ad restitutionem, quia res aliena apud ipsum reperitur.

6. Tertia Conclusio. Si mala fide rem emisti, vt tibi retineres, sciens vel dubitans esse furtiuam, teneris eam Domino restituere. Ita *Nau. Caiet. Sotus & Couar.* Ratio est, quia teneris non solùm ratione rei acceptæ, sed ratione etiam iniustæ acceptionis.

7. Dices. Quisque potest sibi consulere præ altero: ergo talis emptor potest rem furtiuam furi reddere, vt sibi consulat recipiendo pretium suum. Respondeo, hoc valde probabile est; & ita sentiunt *Alex. Gabr. & Sylu.*

QVÆSTIO XLIII.

An ille qui dubitat rem esse alienam, possit eam emere, retinere, vel alienare?

1. Prima Conclusio. Qui initio bona fide rem accepit, vel habuit, si postea incipiat dubitare, an sit aliena, tenetur inquirere veritatem, & manente dubio post inquisitionem non tenetur restituere, sed manet in possessione bonæ fidei. Ita *Med. quæst. 10. Sylu. Gabr. cum aliis supra citatis.* Ratio, quia in dubio melior est conditio possidentis. Hinc sequitur, si rem illam vendat Domino post diligentem inquisitionem non inuento, non teneri postea illo comparente. Ratio est, quia non tenetur ratione iniustæ acceptionis, cum bona fide habuerit & vendiderit, neque ratione rei acceptæ, quia non extat apud eum, nisi fortè ex ea factus sit ditior: nam eatenus tenetur.

2. Dices. Quid si occurente dubio non instituit quæstionem, & postea certo deprehendit rem fuisse alterius? Respondeo tunc tenetur alteri restituere non solùm rem illam, sed fructus consumptos, etiam ex eo tempore, quo dubitare cœpit. Ratio est, quia ex eo tempore cœpit esse possessor malæ fidei, & ex iustitia tenebatur veritatem inquirere.

3. Secvnda Conclusio. Qui dubitat, an res sit aliena potest eam nihilominus accipere titulo donationis, permutationis, aut emptionis; modò eo animo accipiat, vt eam Domino, si inuentus fuerit, restituat. Ratio est, quia in hoc non facit iniuriam domino, sed beneficium. Nam alioqui fortasse nunquam fuisset restituenda.

4. Tertia Conclusio. Quod si non eo animo eam accipiat, sed potius vt eam sibi retineat, peccat quidem; non tamen tenetur eam restituere statim, sed mutato animo diligenter inquirere, an sit aliena, & vbi moraliter certus fuerit esse alienam, integrè restituere cum fructibus etiam consumptis. Si autem aliquid dubij remanserit, tenetur eam cum altero, de quo dubitat, diuidere, assignando illi plus vel minus pro ratione dubij, qui si sit persona nota, ei sua pars tribuenda est: si verò sit ignota, pauperibus. Ita *Caiet. quæst. 92. art. 5. Sotus lib. 4. quæst. 7. art. 1. circa 3. argumentum. Medina quæst. 17. & alij.*

QVÆSTIO XLIV.

An bona, & debita incerta sint pauperibus restituenda?

1. Nota Primò. Bona non censeri incerta, nisi post sufficientem inquisitionem. Vnde si quis ante huiusmodi inquisitionem daret ea pauperibus: postea Domino comparente teneretur ei ad integram restitutionem, vt passim omnes docent.

2. Nota secundò. Non censeri etiam incerta quando constat ea deberi certæ alicui communitati, vel toti, vel maiori eius parti: etsi enim in particulari non constet quid cui debeatur, tamen constet hæc esse illius communitatis, vt quando exercitus iniustè expilat pagum, vel oppidum: tunc enim restitutio facienda est communitati, opera Magistratus, Episcopi, vel Parochi, vt hi distribuant iis, qui in eo pago, vel oppido, maius damnum accepisse iudicabuntur.

3. Prima Conclusio. Bona incerta, id est, habentia Dominum ignotum, & incerta debita, siue ex contractu, siue ex delicto, restituenda sunt in pauperes, saltem iure positiuo, vel consuetudine. Est communis, præterquam de bonis inuentis, de quibus postea. Ac primò ex incertis debitis ex delicto, patet ex c. *cum tu, de vsuris, vbi Alexander III.* iubet, vt ea quæ vsuris iniquè comparata sunt, si non superfiut illi, quibus debentur, aut eorum hæredes, dentur pauperibus, & vsurarij eorumque hæredes pœnis Ecclesiasticis ad hoc cogantur. Quod DD. communiter extendunt ad incerta debita ex aliis etiam delictis, vt furto, rapina, damno dato, & iniquis contractibus. Et meritò, quia est eadem ratio, ne videlicet hominibus iniquis integrum sit ex iniquitate & iniuriis ditescere. Secundò, idem patet de incertis debitis ex contractu, v. g. ex deposito, commodato, mutuo, venditione, quia etsi de his non extat canon, tamen vbique consuetudo piorum, vt hæc in pauperes expendantur, quando Dominus inueniri non potest, vt ipsius animæ prosit. Nomine autem pauperum intelliguntur non solùm mendici, sed etiam quibus necessaria ad decentem statum desunt, & etiam quæuis opera pia, vt inter cæteros docet. *Nauarr. cap. 17. num. 63.*

4. Quæres. An etiam iure naturæ pauperibus hæc sint eroganda. Multi videntur affirmare. Ratio, quia debitor iure naturæ tenetur restituere eo modo, quo potest, nempè vt vel ipsæ res, vel eorum vtilitas ad Dominum perueniat. Atqui hoc fiet si dentur pauperibus ad salutem Domini viui, vel mortui: ergo iure naturæ debent dari pauperibus. Respondeo. Primò, supposita fide est quidem consentaneum iuri naturali, vt bona incerta dentur pauperibus: non tamen est debitum lege iustitiæ. Ratio est; quia Pontifex solet disponere de eiusmodi bonis, vt aliquando retineantur ab eo qui habet ea; hoc autem non faceret, si deberentur iure naturæ pauperibus. Respond. Secundo, Etiamsi dafentur pauperibus; non tamen semper hoc modo fit restitutio domino. Nam fieri poterit, vt dominus in peccato mortali sit mortuus, quo casu nulla ad eum vtilitas potest peruenire. Resp. Tertio. Licet iure naturæ teneatur debitor restituere rem eo modo, quo vel ipsa, vel vtilitas temporalis ex ea possit ad Dominum peruenire; non tamen iure naturæ tenetur curare, vt si vtilitas temporalis ad eum non perueniat saltem proueniat vtilitas spiritualis, quia lege iustitiæ non tenetur damna temporalia compensare bonis spiritualibus, vt supra ostensum est. Hinc sequitur cessante lege positiua, vel consuetudine vim legis habente, non esse necessarium, vt bona incerta dentur pauperibus. Hinc vlterius infert, *Petr. Nauarr. l. 4. c. 1. n. 47.* ea quæ ex contractu habentur, posse tanquam ἀδέσποτα, post diligentem inquisitionem retineri. Ratio est, quia lex positiua nihil de illis statuit, sed solùm de iis quæ debentur ex delicto: Neque constat consuetudinem esse in contrarium. Puto tamen tutius esse ea dare pauperibus propter communem piorum hominum praxin.

5. Secvnda Conclusio. Si hic qui hæc bona habet verè pauper est, poterit ea tanquam vnus è numero pauperum sibi retinere. *Ita Sot. in 4. d. 15. q. 3. Caiet. q. 62. a. 5. & alij.* Ratio est, quia non debet esse peioris conditionis quàm alij pauperes; præsertim, si non intercessit ipsius culpa in re illa acquirenda, vel debito contrahendo. Quod si culpa intercessit, meretur quidem ea re priuari, tamen paupertas est sufficiens ratio, cur possit illi per confessarium, aut etiam propria authoritate applicari. Non enim est necesse vt detur pauperiori, vel sanctiori, (quamuis id expediat) sed satis

est vt detur pauperi titulo paupertatis; vbi autem illi tes hoc modo applicata fuerit, non tenebitur postea ditior effectus alijs pauperibus restituere, quia titulo paupertatis legitimè illam sibi vendicauit, sicut etiam alij pauperes fecissent.

6. TERTIA CONCLVSIO. Si is qui hæc bona habet, non est verè pauper, sed solùm est pauper pro loco, vel tempore, tenebitur postea veris pauperibus ad restitutionem. Est communis. Ratio est, quia ex ordinatione Ecclesiæ, & consuetudine piorum, veris pauperibus sunt distribuenda. Pro loco pauper est, qui alibi bona habet pro tempore; qui nouit artem, vel industriam, qua facilè sibi comparare potest necessaria ad statum.

QVÆSTIO XLV.

An inuenta quæ incertum dominium habent, sint danda pauperibus?

1. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est inuentorem ea posse retinere, si post diligentem inquisitionem non fuerit inuentus eorum Dominus. Ita *Domin. Sotus lib. 5. quæstione 3. art. 3. ad 2. Et Petr. Nau. l. 4. c. 2. num. 75. vbi citat Medinam, & quosdam alios.* Ratio est, quia hæc bona hoc ipso, quod dominus eorum inueniri non potest, censentur *adiaphora*, ac proinde iure naturæ fiunt occupantis, sicut thesauri, & alia, quæ nullius sunt; nisi quod tacita quædam obligatio illis annexa sit, vt si dominus compareat restituantur. Confirmatur, quia super huiusmodi bonis nunquam solet fieri compositio cum Pontifice, vt testatur Petr. Nauarr. quod signum est ea non esse necessariò in pios vsus eroganda.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Probabilius est huiusmodi bona pauperibus, vel aliis operibus esse impendenda. Primò. Quia est communior sententia, quam sequitur D. Thom. *art. 5. ad 3. & alij passim Theologi, & Canonistæ.* Secundò. Quia magis fauet pietati. Tertiò. Quia est communis piorum consuetudo, quæ ex praxi communis sententiæ viguit vsque ad Dom. Sotum. Quartò. Quia hæc videtur esse voluntas dominorum, vt res ipsorum perditæ conferantur in pauperes.

QVÆSTIO XLVI.

An acceptum ob turpem causam sit necessariò restituendum & cui?

1. PRima Opinio est, prò nullo opere, quod per se turpe, seu peccatum sit, vt est fornicatio, adulterium, homicidium, posse aliquid accipi; & si quid sit acceptum, id esse necessariò restituendum, nisi videatur gratis donatum. Ita *Medina C. de restit. quæst. 26. & 28. Idem aliquando sensit Nauarr. cap. 17. num. 38. & seq.* Fundamentum est, quia peccatum est nullius pretij, vtpote nihil, teste Augustino, ac proinde prorsus inuendibile.

2. Secunda Opinio est, pretium acceptum pro opere turpi, quod non sit contra iustitiam, non esse restituendum: secus verò; si sit contra iustitiam. Ita *Sotus lib. 4. quæst. 7. art. 1. ad 2.* Ratio est, quia acceptum pro opere debito ex iustitia necessariò est restituendum, vt patebit ex seq. qu. ergo etiam quod acceptum fuerit ex opere iniusto.

3. Tertia Opinio est, acceptum pro omni opere prauo, quod legibus punitur, esse restituendum, secus verò de accepto pro opere, quod leges non puniunt. Ita *ferè omnes vtriusque iuris DD. quod refert Couarr. ad reg. Peccatum pag. 2. §. 2.* Ratio sumitur ex *L. Generaliter. ff. de verb. oblig.* & *L. Pacta. C. de pactis*, vbi dicitur stipulationes, & pacta, quæ sunt contra bonos mores nullam vim habere. Vnde sequitur id, quod ex vi talium pactorum accipitur seu stipulationum, non effici accipientis, ac proinde restituendum.

4. PRIMA CONCL. Si solum Ius naturæ spectetur non teneris restituere quod accepisti ob turpem causam, seu propter opus prauum, siue illud sit contra iustitiam, siue non, quando opus iam impletum est. Ita *D. Thom. art. 5. ad 2.* vbi generatim docet posse retineri id quod propter opus malum est acceptum. Ratio est, quia si iure naturæ esset restituendum, deberet restitui ei, qui dedit, atqui huic non debet restitui, quia in accipiendo nullam ei fecisti iniuriam. Nam liberè & libenter tibi dedit, pro opere, quod tu facere non tenebaris. Secundò. Quia etsi opus malum non sit æstimabile pretio quatenus malum; est tamen æstimabile quatenus est vtile, vel delectabile, vel laboriosum, vel periculosum. Dixi *opere impleto*, quia ante opus impletum teneris restituere; eo quòd opus, propter quod datur, debeat omitti.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Nec iure positiuo teneris restituere. Ita *D. Antonin. p. 2. t. 2. cap. 5. Angelus v. restitutio §. turpe, Sylu. v. restitutio. 2. Nauarr. cap. 17. num. 30. & 39. & alij nonnulli.* Ratio est, quia leges supra citatæ & similes, quæ pacta turpia & iniqua rescindunt, non ideo reddunt irritam acquisitionem rei ex tali causa, nec faciunt accipientem inhabilem ad comparandum eius rei dominium, sed solùm decernunt, vt ante opus patratum habeantur illa pacta inualida; & ne ex illis oriatur obligatio ciuilis, id est, ob quam possit in iudicio peti promissum, *vt docet Couarr. & Nauarr. suprà.*

6. Dices. Qui accipit aliquid ob maleficium, peccat, quia videtur illud approbare: ergo non potest accipere: ergo nec retinere. Respondeo. Accipere vel dare pretium ante maleficium patratum, est peccatum, quia qui tunc dat, inducit ad maleficium, & qui accipit, spondet & promittit maleficium. Nam sub tali conditione datur & accipitur. Dare autem vel accipere post maleficium patratum non est peccatum, quia tunc non datur vel accipitur, quod maleficium placeat, sed ratione laboris, sumptus, vel periculi suscepti, vel ratione pacti onerosi & fidei obligatæ, quod fieri potest cum perfecta criminis detestatione, & animo nunquam committendi.

7. TERTIA CONCL. Etsi hæc sententia verior sit, tamen non est improbabile iure positiuo teneri te restituere id quod accepisti ob crimen legibus punibile, nisi censeatur donatum. Primò, quia ferè est communis peritorum sententia. Secundò, quia habet probabiles vtcunque rationes ex legibus petitas; sed tunc quæstio est cui debeat restitui. Plerique docent restituendum esse pauperibus. Ratio est, quia cum leges non velint illud restitui illi qui dedit, & induxit ad maleficium, neque possit retineri iuxta hanc sententiam, consequens est, vt in pias causas expendatur.

QVÆSTIO XLVII.

An acceptum ob honestam causam, ad quam tamen obligabaris, debeat restitui?

1. VErbi gratia, si des Petro aliquid, vt faciat, vel omittat, quod tenetur facere, vel omittere. An Petrus teneatur id restituere? Aliqui simpliciter affirmant vt *Medina quæst. 26 Nauarr. cap. 17. num. 34. Couarr. ad regul. Peccatum p. 2. §. 3.* Alij putant non teneri, nisi actio, vel omissio fuerit debita ex iustitia.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si actio vel omissio sit debita ex iustitia, non potest pro ea quidquam exigi, & quod acceptum fuerit est restituendum. Est communis. Ratio est, quia manifestè violatur æquitas, si pro eo, quod iam ex iustitia est absolutè debitum, aliquid amplius exigatur vel accipiatur. Secundò. Quia id quod datur pro iustitia obtinenda, vel iniuria vitāda, nō censetur dari sponte, sed coactè; & ex metu iniuriæ, prouenientè ab eo, qui datur: ergo necessariò est restituendum, quia censetur per tacitam quandam iniuriam ex-

terorum. Hinc sequitur: Primò. Iudicem teneri restituere id quod accepit vt iustam sententiam ferret, intellige si datum est timore iniuriæ, aliàs non dandum. Secus si instar muneris liberalis, vt maiorem, quàm solet, & quam tenetur adhibeat in mea causa diligentiam. Secundò. Sequitur testem debere restituere, quod accepit, vt verum testimonium diceret: Etsi enim non semper ex iustitia teneatur testari, tamen si testari velit, tenetur ex iustitia testari veritatem, si tamen veritatis testimonium esset detrimentosum, posset aliquid exigere pro damno, vel periculo, quod metuitur. Tertiò, Sequitur, nihil posse exigi pro reddendo deposito, vel commodato, vel inuento, vel pro soluendo debito; quod intellige de ipsa nuda redditione, nihil habente laboris, aut molestiæ. Secus si coniunctus sit labor, vel aliquid aliud pretio æstimabile. Quartò. Sequitur nihil etiam exigi posse, vt non fureris, non occidas, non detrahas: quia hæ omissiones ex iustitia sunt debitæ absque vllo pretio, & nihil sumptus vel laboris habent. Vide L. 2. ff. *de condictione*, ob turpem causam dicitur: *Iulianus scribit, si tibi dedero, ne hominem occidas, condici posse* (i. posse repeti.)

3. Dices. Etsi talis omissio est debita, non tamen est debita in tui gratiam: ergo si quis tuâ causa omittat aliquid, poterit ratione huius obsequij aliquid exigere & accipere. Dom. Sotus *l. 4. c. 7. a. 2.* ob hoc argumentum concedit posse sic aliquid accipi; sed communis sententia est in contrarium. Ratio est, quia quando actio vel omissio secundum se est inuendibilis, etiam est inuendibile obsequium, quod fit in tui gratiam: alioqui etiam vsurarius posset aliquid exigere, quod in tui gratiam mutuum dat alteri; & collator beneficij quod tua causâ nunc conferat: & Iudex quod tua causa iustam sententiam ferat: tale enim obsequium, quando opus est absolutè debitum, non censetur dignum pretio apud homines, sed vt summum amicitia.

4. Secunda Conclusio. Si actio sit debita proximo ex charitate, non potest pro ea pretium exigi, nisi forte sit laboriosa, vel sumptuosa: ita *Couarr. & Medina supra.* Ratio est, quia talis actio communi hominum iudicio non est pretio æstimabilis. Secundò. Quia cum valdè intersit proximi vt illa fiat, si quid pro ea det, censetur coactè dare. Hinc sequitur te nihil posse exigere, vt deponas ex animo odium mei vel vt mihi indices furem qui res meas surripuit, vel locum vbi deposuit, si id sine labore, sumptu, periculo facere possis.

5. Tertia Conclusio. Quando aliquid datum est pro actione vel omissione, quæ tantum cedit in commodum accipientis, vel in honorem Dei, non necessariò est restituendum, sed potest retineri. Ita *Petr. Nauarr. l. 4. c. 2. n.* 100. Ratio est, quia tunc censetur liberaliter esse donatum ex causa, vel sub conditione: nemo enim ab alio emit actiones, vel omissiones liberas illi soli commodas, vel Deo honorificas, ad quas tenetur. Sed si quid pro illis offerat, vel det, censetur datum in bonum illius, vel ad honorem Dei merè liberaliter. Hinc sequitur eum, qui aliquid accepit ab altero, vt fieret Christianus, vt confiteretur in paschate, vt non fornicaretur, non blasphemaret, posse retinere, nec teneri restituere, nisi repetatur in iudicio.

QVÆSTIO XLVIII.

Quando restitutio facienda sit ratione contractus?

1. Nota primò. Contractus esse duplices. Alij sunt, per quos transfertur dominium vt venditio, permutatio, donatio, mutuum. Alij per quos non transfertur dominium, sed res traditur, vel ad aliquem vsum, vt commodatum, precarium, locatum, vel ad solam custodiam, vt depositum & pignus.

2. Nota secundò. Alios referri in vtilitatem solius accipientis vt mutuum, donatio, commodatum, precarium: Alios in vtilitatē solius donantis, vt depositum; Alios in vtilitatē vtriusque contrahentis, vt venditio, locatio, & pignus. Nam licet pignus immediatè sit ad securitatem debiti, ac proinde ad vtilitatem creditoris: quia tamen debitum necessariò præsupponit vtilitatem debitoris; ideò contractus pignoris censetur esse in vtilitatē vtriusque contrahentis. Fieri etiam potest, vt in deposito detur aliquod pretium ratione custodiæ, & tunc etiam pertinet ad vtilitatem vtriusque.

3. Nota Tertiò. In contractibus posse damnum dari ex triplici capite, nempè dolo, culpa, & casu fortuito. Aliter autem accipitur culpa apud Iurisperitos, aliter apud Theologos. Nam apud Theologos culpa idem est, quod peccatum, siue mortale, siue veniale: apud Iurisperitos verò est idem, quod omissio alicuius diligentiæ, ex qua sequitur aliquod incommodum. Diuidunt autem culpam in latam, latiorem, latissimam, leuem, & leuissimam. Culpa latissima, est dolus apertus. Latior, est dolus præsumptus. Est autem dolus quæuis calliditas, fallacia, & machinatio ad circumueniendum, fallendum, & decipiendum adhibita. Calliditas fit tacendo; fallacia mentiendo: machinatio arte verborum. Ita tradit Glossa L. 1. ff. *de dolo*, quam passim sequuntur DD. Culpa lata est omissio eius diligentiæ & circumspectionis, quam passim homines eiusdem conditionis adhibere solent, vt si quis librum commodatum relinquat foris ante ostium. Culpa leuis est omissio eius diligentiæ & circumspectionis, quam solent diligentiores illius artis vel professionis adhibere. Culpa leuissima est omissio diligentiæ, quam diligentissimi & prudentissimi viri adhibent. Vide Nauar. *cap.* 17. *num.* 177. Sylu. v. *culpa in principio.*

4. His positis, quæstio est, an ex quauis culpa oriatur obligatio restituendi in contractibus. Dom. Sotus *l. 1. quæst. 7. art. 2.* putat solùm oriri ex culpa mortali, ita vt si is cui res locata, commodata, vel oppignerata est, negligenter eam custodiat, & ipsa per eius negligentiam pereat, non teneatur ad restitutionem, nisi negligentia fuerit tanta, vt sit peccatum mortale coram DEO. Idem docet Emman. Sa v. *Commodatum*, & *Henriq. de irregularit. cap.* 15. vbi dicit eos, qui contrarium tenent, esse limitandos, vt id locum habeat in foro exteriori tantum.

5. Prima Conclusio. Si res apud commodatarium, vel conductorem pereat fortuitò, ad nullam ipse restitutionem tenetur, nisi aliter expressè sit conuentum. Ita habetur c. *vnico, de commodato.* Ratio est, quia res quæque domino suo perit, si nulla intercessit culpa vel pactio, ratione cuius tenearis ad damnum sarciendum.

6. Nota tamen in tribus casibus teneri commodatarium de euentu fortuito, qui in illo capite exprimuntur. Primò. Si intercessit pactum de restituendo, quomodocumque perierit, quod pactum semper potest exigere is, qui commodat gratis; non autem qui iusto pretio, quia supra iustum pretium nil potest exigi pretio æstimabile. Secundò. Si sit in mora restituendi, vt si tempore statuto non restituat, & postea pereat. Tertiò. Si ex culpa data sit occasio casui fortuito, vt si non sis vsus re illa eo loco, quo conuentum est, sed alio, vbi erat maius periculum, ipsaque periit, v. g. accepisti vtendum vas argenteum domi tuæ & foras extulisti. *Vide Instit. quibus modis retrahitur obligatio* §. *Item is.*

7. Secunda Conclusio. Si spectemus præcisè ius naturæ, nemo tenetur de damno dato in re alterius, etiamsi apud ipsum sit ex contractu, nisi ob dolum, aut latam culpam. Ratio est, quia iure naturæ nemo tenetur maiorem diligentiam præstare in custodia rei commodatæ & conductæ, quàm in re propria, & quam

ipse Dominus adhibuisset, si apud ipsum mansisset; ergo si hæc diligentia sit præstita, si contingat rem perire sine culpa peribit, ac proinde sine iniustitia. Atqui nemo tenetur iure naturæ in conscientia de damno dato, nisi iniustè datum sit: ergo cum hîc nulla sit iniustitia commissa, non obligabitur in conscientia. Confirmatur primò, quia quando quis præstitit omnem diligentiam quam tenebatur præstare, tunc res censetur casu periisse. Secundò. Quia iure naturæ non minorem postulat custodiam precarium, quàm commodatum (cum precarium nihil aliud sit, quàm commodatum ad tempus incertum, ad arbitrium domini) atqui precarium non requirit nisi custodiam communem, ita vt solùm præstare debeas dolum & latam culpam, vt patet L. *contractus*, ff. *de reg. iuris*, & L. *Quæsitum est*, ff. *de Precario*.

8. Tertia Conclvsio. Spectato iure humano, si res alterius apud te sit per contractum, qui in tuam solius vtilitatem tendat, teneris non solùm ex culpa lata, sed etiam ex leui, & leuissima v. g. si gratis tibi commodaui librum, equum, vestem, tuâ causâ; teneris in ea re custodienda adhibere non solùm eam diligentiam, quam homines communiter in suis rebus similibus præstare solent, sed etiam quàm diligentiores & quàm diligentissimi. Probatur ex c. *vnico de commodato*, vbi dicitur, cum gratia sui tantum qui commodatum acceptat, de leuissima etiam culpa tenetur. Idem dicitur in L. *In rebus commodatis*, ff. *commodati*; vel contra. Ratio est, quia æquitas ita postulat, vt is qui gratis re alterius vtitur in suam vtilitatem, adhibeat summam diligentiam, ne domino pereat: id enim iure naturæ ex gratitudine præstare debet. Vnde sufficiens fuit fundamentum ad hoc lege sanciendum, & inducendam strictam obligationem.

9. Qvarta Conclvsio. Si contractus tantum cedat in commodum domini cuius ipsa res est, teneris solùm ex dolo, vel lata culpa: non autem ex leuissimâ vel leui. Ita colligitur institut. *quibus modis re trahitur obligatio* §. *Præterea & is*, vbi dicitur depositarium, qui gratis rem depositam custodit, teneri solum ex dolo, vbi nomine doli, etiam lata culpa comprehenditur, vt ibid. insinuat Glossa. Ratio est, quia æquitas postulat, vt tunc non tenearis maiorem custodiam præstare, quam passim homines in suis rebus solent, cum tibi nulla fiat gratia, nec tuum commodum spectetur, sed solius Domini.

10. Qvinta Conclvsio. Si contractus cedat in vtilitatem vtriusque, teneris ex culpa lata & leui, non autem ex leuissima. Probatur ex L. *contractus*. ff. *de regulis iuris*, & institut. §. *supra creditor*. Talis est contractus pignoris, vt supra dixi. Vnde is qui pignus accepit non tenetur, nisi ad exactam diligentiam in eo custodiendo, *Instit. supra*: non tamen ad exactissimam, vt ibidem probat Glossa. Talis est etiam contractus conducti & locati, & præterea contractus depositi, quando datur pretium pro rei custodia. Ratio est, quia cum aliena res tibi concedatur in tuam vtilitatem; æquitas postulat, vt valdè diligenter eam custodias, non tamen diligentissimè, quia non tua solius causa, sed etiam ob commodum Domini traditur.

11. Quæres. An hæ leges obligent in conscientia ante sententiam Iudicis ad resarciendum damnum ex culpa leui vel leuissima datum. Negat Sotus; quia putat esse leges pœnales, & procedere ex præsumptione culpæ interioris. Alij affirmant vt, *Couarr. in Epist. 4. decret. p. 2. c. 6. § num. 19. Nau. cap. 17. n. 84.* Respond. primò, Probabile est non obligare ante sententiam Iudicis, non quod hæ leges pœnales sint, cùm restitutio non sit pœna, sed quod in foro conscientiæ non videantur receptæ: nemo enim est, qui pignori vel rei conductæ putet se maiorem custodiam debere ex iustitia, quàm Dominus ipse adhibere solet. Idem videtur de commodato. Nam etsi maiori cura hoc custodiat, quàm Dominus, non tamen id facit quod putet se teneri ex iustitia, sed tantùm ex gratitudine. Respond. Secundò. Contraria sententia est communior, ac proinde ordinariè in praxi seruanda. Ratio est, quia istæ leges sanciunt id, quod naturali æquitati est consentaneum circa rem alienam, quam ex contractu apud nos habemus: ergo qui facit talem contractum, implicitè se obligat ad præstandam eam diligentiam, quam leges illæ requirunt: ergo si hanc diligentiam non præstet, tenebitur ad restitutionem.

QVÆSTIO XLIX.

De ordine in restitutione seruando.

QVando bona debitoris sufficiunt in solutionem omnibus creditoribus, tunc non opus est vllo ordine. Nam omnibus integrè est satisfaciendum, sed tum demum certus ordo seruandus est, quando non sufficiunt.

QVÆSTIO L.

An debita certa sint prius soluenda quàm incerta?

1. DEbitum tribus modis dicitur incertum. Primò, Si non constat, an debeas, necne, & tunc non est necessaria restitutio, quia melior est conditio possidentis. Secundò. Si constat quidem rem deberi, sed dubitas, cui ex duobus vel tribus debeatur; & tunc si dubium est æquale, res æqualiter est inter eos diuidenda; si inæquale, maior pars debetur ei, de quo est minus dubium. Tertiò. Si constat quidem rem deberi, sed nescitur cui, vel quibus ex tota multitudine debeatur. De hoc hîc quæstio est.

2. Prima Conclvsio. Si res quæ incertum habet dominum, in specie sua est aliena, vt equus, vestis, torques, tunc primo loco est restituenda, non certis creditoribus: sed iis, quibus incerta restitui solent, nempè pauperibus, quamuis nihil aliud supersit, quod creditoribus restitui possit. Est communis. Ratio, quia creditoribus debet satisfieri ex propriis bonis, non alienis. Itaque hæc omnia sunt segreganda à bonis debitoris, & in pios vsus eroganda.

3. Secvnda Conclvsio. Si autem res ipsæ non sint in sua specie alienæ, tunc ex iis prius facienda est restitutio certorum debitorum, quàm incertorum. Est communis. Difficultas autem est, quænam sit huius ratio. Qui putant incerta iure naturæ pauperibus esse danda, valdè laborant in assignanda ratione, nec vllam afferunt, quæ omnino satisfaciat; sed iuxta nostram sententiam non est difficile. Ratio ergo est, quia iure naturæ tenetur debitor ex iustitia soluere creditoribus certis, etiamsi nulla lex positiua id iubeat, idque de bonis suis, quorum dominium habet: non tamen iure naturæ de his bonis tenetur soluere creditoribus incertis, quia his ipsis solutio fieri non potest. Quod eorum loco teneatur pauperibus, id solùm iure positiuo constitutum est, quod ius locum non habet, quando certi creditores extant.

QVÆSTIO LI.

An inter creditores certos, prius soluendum sit venditori, cui pretium nondum est solutum, re vendita adhuc extante?

1. PRima Conclvsio. Si res, quæ fuerat vendita, fuerit Ecclesiæ, vel fisci, vel minoris, & adhuc extet inter bona debitoris: ante omnia soluendum est pro ea pretium iustum, vel certè res ipsa est restituenda. Ratio est, quia talis non est transf-

latum dominium per conuentionem mutuam, & secutam traditionem, nisi reipsa persoluatur pretium, vt docet Angelus v. *emptionem* 4. Sylu. *ibid. num.* 2. Bartholus in L. *Diuo Pio*, *ff. de re iudicata*. Panorm. in c. *cùm olim*, de officio delegati, vt colligitur ex *L. si curator*, *ff. de iure fisci*, *iuncta Glossa*. Vnde sequitur talem rem vbicunque extiterit, etiamsi aliis vendita fuerit, posse vindicari.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si res alicuius alterius vendita fuerit tali debitori, & ille nec pignus, nec fideiussorem dederit, nec pretium in præsenti obtulerit, nec venditor illud pro soluto habuerit fidens emptori, tum vel pretium ante omnia soluendum est, vel res restituenda venditori. Ratio, quia iure communi in hoc casu nondum censetur translatum dominium, etsi res tradita fuerit: Instit. *de rerum diuisione*, § *venditæ*. Vbi dicitur, venditæ verò res & traditæ non aliter emptori acquiruntur, quàm si is venditori pretium soluerit, vel alio modo ei satisfecerit, veluti expromissore, aut pignore dato. Idem habetur L. *Quod vendidi*, *ff. de contrahenda emptione*. Vnde sequitur rem talem vbicunque extiterit vindicari posse, ni pretium solutum fuerit, vt dicitur L. *procuratoris*. *ff. de tributoria actione*.

3. Dices. In eodem §. Instit. *de rerum diuisione*, dicitur, *Sed si is qui vendidit, fidem emptoris secutus fuerit; dicendum est statim rem emptoris fieri*: semper autem videtur fidem emptoris sequi, quando ei credit absque fideiussore, vel pignore: ergo tunc semper transfertur dominium. Respond. Tunc tantùm censetur sequi fidem emptoris, quando ipsius nuda promissione est contentus; perinde ac si pretium esset solutum, quod Vlpianus in L. *procuratoris* ait, in creditum abire, & Pomponius in L. *Quod vendidi*, fidem habere emptori sine vlla satisfactione.

4. Quæres. An ergo tunc venditor non habeat ius prælationis? Non habere docet *Couarr. l.* 1. *variar. resol. cap.* 7. *num.* 3. *Petr. Nau. l.* 4. *c.* 4. *num.* 39. *Molina disp.* 536. Probatur primò, quia illa res non est amplius venditoris, cum translatum sit dominium, vt suppono; neque manet illi obnoxia iure hypothecæ. Nam neque iure naturali, neque iure positiuo constituta est in tali re hypotheca. Quando enim contrahentes pacto expresso non obligant rem solutione; tunc iure naturali non censetur obligata priori domino; cum eius dominium perfectè in alium transfertit; non secus ac si solutio in præsenti a esset facta. Non etiam iure positiuo, quia in toto iure Cæsareo non reperitur vlla lex, quæ in tali re constituat hypothecam. Secundò. Si emptor ille alteri rem venderet, prior venditor non posset eam vindicare: ergo non erat ipsi hypothecata. Tertiò. Quia neque expressa hypotheca, ex conuentione contrahentium potest in emptione sic constitui, vt venditor habeat ius prælationis, præ aliis hypothecis iure positiuo constitutis. Nam contrahentes non possunt suo consensu efficere, vt is qui iure ciuili, vel municipali habet ius prælationis, debeat postponi, vt verbi gratia, si emi à te domum, vel nauim, & postea ad eius reparationem accipiam ab alio pecuniam mutuam, hic tibi præferetur in solutione, quia iure positiuo habet ius prælationis, etiam respectu præcedentium hypothecarum. Ex his videtur sequi venditorem esse numerandum inter creditores hypotheca carentes, ac proinde omnibus hypothecam habentibus esse postponendum. Hæc sententia est probabilis, nihilominus contraria videtur magis æquitati consentanea: nempè venditorem, si ab emptore fideiussorem, vel pignus non acceperit, & res adhúc apud emptorem extet, in ea re cæteris præferendum, ita vt vel pretium ei soluendum sit, vel res ipsa restituenda. Ita Caiet. v. *restitutio*, *cap.* 8. Sylu. v. *restitutio* 6. quæst. 5. Fumus *eodem* v. num. 56. Medina C. *de restitutione* quæst. 2. *Nauarr.* c. 17. *num.* 49. *& alij plures apud Sylu.* Probatur Primò, quia valde durum est & ab æquitate naturali valdè alienum, vt res mea, quam à me emisi, non soluto pretio, extans in sua specie aliis assignetur, & ego re mea simul & pretio frauder. Supposito enim iure humano statim iudicio naturali, quiuis censeret, æquitatis esse vt venditori res sua restituatur, si emptor soluendo non sit, quam vt detur alteri. Secundò. Si tibi locaui meam domum, inuecta & illata in eam manent obligata pignori pro pensionibus annuis, & damnis in domum datis, vt habetur *L. ex. ff. ex quibus causis pignus vel hypotheca tacita contrahatur*: ergo argumento à potiori etiam res vendita manet obligata pro pretio.

5. Ad Primum argumentum in contrarium. Respondeo. Etsi iure naturæ, seu gentium, non contrahatur vlla hypotheca perfecta, qualis iure positiuo: nempè in quam retineatur ius, apud quemcunque extet: benè tamen potest contrahi imperfecta, & inchoata, in quam retineatur ius, quandiu extat apud emptorem. Talem videtur habere venditor in re empta, vt dictum est, si tamen emptor alteri vendat, non manet amplius obligata, sicut nec pretium pro ea acceptum. Ad Secundum. Inde tantùm sequitur, non esse hypothecam perfectam, quales sunt omnes hypothecæ speciales iure positiuo constitutæ. Ad Tertium. Inde solùm probatur aliquam hypothecam huic præferendam: nempè eam, quæ constituta est ratione mutui accepti ad rei instaurationem, secus de aliis.

QVÆSTIO LII.

An debita ex delicto præferenda sint debitis ex iusto contractu?

1. ALiqui putant præferenda esse, nisi fortè in contractu interuenerit hypotheca, & quò delictum fuit maius, eò quoque priorem debere restitutionem fieri. Ita Medina *C. de restitutione*, *quæst.* 2. *Salon. q.* 62. *art.* 8. *in fine*. *D. Thom. opusc.* 73. *c.* 18. Vnde post hypothecas. Primò. Restituendum est debitum ex rapina. Secundò. Ex furto. Tertiò. Ex vsuris. Quartò. Ex contractu oneroso, vt ex mutua emptione: Quintò. Ex contractu gratuito, vt ex legato, promissione non completa. Ratio est, quia illa debita sunt prius soluenda quæ cum maiori iniuria & peccato sunt contracta. Alij contrarium docent; nempe prius soluenda esse debita ex contractu iusto oneroso quàm ex delicto, nisi forte res ex delicto parta in specie sit aliena. Ita Caiet. v. *restitutione* c. 8. *Nauarr. c.* 17. *num.* 52.

2. CONCLVSIO. Probabilius est nullum esse ordinem inter hæc debita, sed ea tali iure censeri, & esse debita personalia, sine iure prælationis: præsertim si res ex contractu accepta apud debitorem non extat. Ita Sylu. v. *restit.* 6. *quæst.* 5. *Petr. Nauarr. l.* 4. *c.* 4. *num.* 41. *& alij recentiores*. Probatur Primò, quia neque iure positiuo aliquid de hac re cautum est, neque vlla ratio sufficiens afferri potest, qua probetur, ius naturæ postulare, vt alterum debitum alteri præponatur: ergo sunt paria. Secundò. Quia etsi maior fiat iniuria per rapinam, quàm per furtum, tamen postea, dum quis non vult restituere; est eadem iniustitia in ipsa rei detentione: eiusdem enim speciei peccatum est, non soluere debitum ex rapina & furto, quia æquè fit inuito domino. Quamuis enim in rapina sit maior iniuria; non tamen est maius damnum, ac proinde nec maior obligatio restituendi.

QVÆSTIO LIII.
Quis ordo seruandus sit in solutione certorum debitorum?

1. RESTITUENDA sunt Primò ea, quorum dominium non fuit translatum in debitorem. Secundò, soluendum pro moderatis expensis funeris debitoris, *L. penult. ff. de religiosis & sumptibus funeris.* Tertiò, soluendum iis, quia habent hypothecam (quatenus ea se extendit) ante alios qui non habent *L. cos. C. qui potiores in pignore.* Ratio, quia hypotheca datur creditori ad securitatem, vt in omni euentu possit ex ea curare sibi satisfieri. Quartò, inter hypothecarios creditores, soluendum est iis, qui tempore sunt priores iuxta illam regulam iuris: qui prior est tempore potior est iure, quæ intelligenda est de iis, qui in eadem re habent hypothecam, vt docet Sylu. v. *restitutio 6.* quæst.5. & colligitur ex variis ll. C. *qui potiores in pignore.* Estque generaliter vera, siue hypotheca sit tacita siue expressa: siue generalis, siue specialis; exceptis quibusdam casibus, de quibus Iureconsi. Quintò, post eos qui habent hypothecam, si quid superest, soluendum creditoribus personalibus, id est, qui non habent vllam rem debitoris sibi immediatè obligatam, sed solam personam. Inter hos primo loco soluendum iis, qui habent personale priuilegium prælationis absque hypotheca, quale habet sponsa de futuro in bonis sponsi, ratione dotis traditæ non secuto matrimonio. Secundò. Soluendum cæteris creditoribus Chirographariis ex titulo oneroso, vnicuique pro rata, non habita ratione temporis prioris, vel posterioris, quo debitum est contractum. Tertiò. Soluendum creditoribus ex titulo gratuito, vt si defunctus alicui piæ causæ aliquid vouerat. Quartò. Reliqua erunt pro hæredibus, & legatariis, ita tamen vt hæredes præcedant legatarios ad suam legitimam obtinendam, si sint hæredes necessarij, vel ad quartam bonorum, quæ dicitur falcidia, si non necessarij.

2. Quæres primò. An inter creditores personales cæteris paribus præferri possit is, qui prius exigit solutionem debiti. Affirmant *Nauarr. c. 17. num. 52.* & Sylu. v. *restitutio 6.* quæst. 8. & colligitur ex L. *pupillus ff. Quæ in fraudem credit.* Ratio quia diligentia posterioris creditoris fecit eum potiorem, sicut hypothecæ, vel priuilegium, vt dicitur *in prædicta L.* Vnde sequitur creditorem posse petere integrum debitum, quando timet debitorem non fore omnibus soluendo, & retinere, vbi acceperit.

3. Quæres secundò, An cæteris paribus præferendi sint pauperes ditioribus? Affirmat *Medina, & Salonius suprà.* Alii rectius negant, quia pauper neque iure positiuo habet ius prælationis, vt patet: neque iure naturali, nisi fortè sit in extrema, vel graui necessitate, ita vt charitas obliget illi subuenire, tunc enim creditor diues meritò pati debet suum debitum differri, vel nunquam solui, vt alteri par ius habenti in tali necessitate consulatur.

QVÆSTIO LIIII.
Quo loco, & cuius expensis facienda sit restitutio?

1. SVPPONO ex dictis obligationem restitutionis nasci. Primò, Ex iniusta acceptione. Secundò, Ex rei acceptione. Tertiò, Ex contractu.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si debitum ortum sit ex iniusta acceptione, restitutio facienda est expensis debitoris, idque eo loco, vbi dominus rem suam possessurus erat, nisi ablata fuisset. Ita *Caiet. art. 5. ad 3. Sotus l. 4. q. 7. art. 1. ad 3.* Medina *C. de restit. qu. 2.* Ratio est, quia ex eo quod dominus rem suam amiserit debitoris iniquitate, non debet vllum damnum sentire: ergo restitutio non debet fieri ipsius expensis, sed debitoris, qui sibi imputet, quod eas subire cogatur.

3. DICES. Ergo tenetur ad amplius, quàm ad rei ablatæ, seu damni illati compensationem. Respondeo. Verum est ad amplius teneri, quàm damnum secundùm se consideratum æstimetur, non quidem vt dominus inde plus accipiat commodi, quam accepit detrimenti, sed quia, id est, medium necessarium: vt fiat restitutio.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Quæ debentur solùm ratione rei acceptæ, restituenda sunt in loco vbi habentur, nec teneris eam mittere domino expensis tuis, sed domini, vt si bona fide emeris rem à fure. Ratio est, quia cum tuo damno non teneris domino rem suam restituere, cùm eam non iniustè acceperis, sed solùm teneris ad eius custodiam, monito interim domino, quomodo velit eam transmitti, qua in re non teneris vllos sumptus ferre.

5. TERTIA CONCLVSIO. Quæ debentur ex contractu sunt triplicia: vel enim debet restitui idem numero, vt depositum, commodatum, pignus: vel debet restitui quid distinctum, quod pro alio commutatur, vt in mutuo, venditione, locatione: vel debet restitui id, pro quo nihil accipitur, vt in promissione, donatione, testamento, legato. Hoc posito dico Primò, Quando ex contractu res eadem numero est restituenda, si in alterius tantùm partis vtilitatem accepta sit, debet eius expensis restitui, idque eo loco, vbi fuit tradita, nisi aliter iusta aliqua pactione conuentum sit. Dico. Secundò. Quando ex contractu pro re accepta restituenda est alia, restitutio ex natura contractus non quouis loco fieri potest, sed ibi facienda est, vbi res, pro qua datur, est accepta, secundum quem locum etiam res quæ datur æstimanda est. Possunt tamen contrahentes de alio loco solutionis pacisci. Dico Tertiò. Quæ debentur rationis donationis, legationis, testamenti, reddenda sunt in loco, vbi erant cum donarentur, nisi aliud in ipsa dispositione expressum fuerit, ac proinde expensis eius cui donata sunt.

QVÆSTIO LV.
Quæ causa excusent à restitutione?

1. IOANNES Medina *L. de restitutione* qu. 3. numerat 12 causas à restitutione excusantes. Prima. Est Inopia debitoris. Secunda. Remissio creditoris. Tertia, Cessio bonorum. Quarta. Damnum, quod verisimiliter putatur creditori, vel Reipub. vel alicui alteri obuenturum. Quinta. Solutio facta creditori tui creditoris. Sexta. Rei debitæ interitus. Septima. Iuris & Iudicis authoritas. Octaua. Religionis ingressus. Nona. Excommunicatio creditoris. Decima. Incertitudo creditorum. Vndecima. Dispensatio, vel compositio cum Papa. Duodecima. Compensatio.

2. Quæres Primò. Quæ inopia excuset debitorem à restitutione. Respondeo primò. Extrema & grauis necessitas excusat quandiu durat. Secundò. Transacta necessitate, si res adhuc extat, teneris eam restituere: si consumpta est, teneris rependere, si commodè potes, si fuit magni pretij, si non putetur donata. Tertiò, excusat etiam à restitutione statim facienda. Primò periculum magnum salutis animæ tuæ, vel tuorum, vt si periculum sit ne vxor vel filiæ præ inopia se prostituant, ne filij fiant latrones, ne ipse in desperationem incidas. Secundò, magnum detrimentum in rebus non debitis, vt si non possis statim soluere creditori, nisi domum, vel prædium aliquod vendas multò minoris, quàm valeat. Tertiò, notabilis iactura decen-

latum dominium per conuentionem mutuam, & secutam traditionem, nisi reipsa persoluatur pretium, vt docet Angelus v. *emptionem* 4. Sylu. *ibid. num.* 2. Bartholus in L. *Diuo Pio*, *ff. de re iudicata*. Panorm. in c. *cum olim*, de officio delegati, vt colligitur ex *L. si curator*, *ff. de iure fisci*, *iuncta Glossa*. Vnde sequitur talem rem vbicunque extiterit, etiamsi aliis vendita fuerit, posse vindicari.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si res alicuius alterius vendita fuerit tali debitori, & ille nec pignus, nec fideiussorem dederit, nec pretium in præsenti obtulerit, nec venditor illud pro soluto habuerit fidens emptori, tum vel pretium ante omnia soluendum est, vel res restituenda venditori. Ratio, quia iure communi in hoc casu nondum censetur translatum dominium, etsi res tradita fuerit: Instit. *de rerum diuisione*, §. *venditæ*. Vbi dicitur, venditæ verò res & traditæ non aliter emptori acquirantur, quàm si is venditori pretium soluerit, vel alio modo ei satisfecerit, veluti expromissore, aut pignore dato. Idem habetur L. *Quod vendidi*, *ff. de contrahenda emptione*. Vnde sequitur rem talem vbicunque extiterit vindicari posse, ni pretium solutum fuerit, vt dicitur L. *procuratoris*. *ff. de tributoria actione*.

3. Dices. In eodem §. Instit. *de rerum diuisione*, dicitur, *Sed si is qui vendidit, fidem emptoris secutus fuerit; dicendum est statim rem emptoris fieri*: semper autem videtur fidem emptoris sequi, quando ei credit absque fideiussore, vel pignore: ergo tunc semper transfertur dominium. Respond. Tunc tantùm censetur sequi fidem emptoris, quando ipsius nuda promissione est contentus; perinde ac si pretium esset solutum, quod Vlpianus in L. *procuratoris* ait, in creditum abire, & Pomponius in L. *Quod vendidi*, fidem habere emptori sine vlla satisfactione.

4. Quæres. An ergo tunc venditor non habeat ius prælationis? Non habere docet *Couarr. l.* 1. *variar. resol. cap.* 7. *num.* 3. *Petr. Nau. l.* 4. *c.* 4. *num.* 39. *Molina disp.* 536. Probatur primò, quia illa res non est amplius venditoris, cum translatum sit dominium, vt suppono; neque manet illi obnoxia iure hypothecæ. Nam neque iure naturali, neque iure positiuo constituta est in tali re hypotheca. Quando enim contrahentes pacto expresso non obligant rem solutione; tunc iure naturali non censetur obligata priori domino; cum eius dominium perfectè in alium transierit; non secus ac si solutio in præsentia esset facta. Non etiam iure positiuo, quia in toto iure Cæsareo non reperitur vlla lex, quæ in tali re constituat hypothecam. Secundò. Si emptor ille alteri rem venderet, prior venditor non posset eam vindicare: ergo non erat ipsi hypothecata. Tertiò. Quia neque expressa hypotheca, ex conuentione contrahentium potest in emptione sic constitui, vt venditor habeat ius prælationis, præ aliis hypotheeis iure positiuo constitutis. Nam contrahentes non possunt suo consensu efficere, vt is qui iure ciuili, vel municipali habet ius prælationis, debeat postponi, vt verbi gratia, si emi à te domum, vel nauim, & postea ad eius reparationem accipiam ab alio pecuniam mutuam, hic tibi præferetur in solutione, quia iure positiuo habet ius prælationis, etiam respectu præcedentium hypothecarum. Ex his videtur sequi venditorem esse numerandum inter creditores hypotheca carentes, ac proinde omnibus hypothecam habentibus esse postponendum. Hæc sententia est probabilis, nihilominus contraria videtur magis æquitati consentanea: nempè venditorem, si ab emptore fideiussorem, vel pignus non acceperit, & res adhuc apud emptorem extet, in ea re cæteris præferendum, ita vt vel pretium ei soluendum sit, vel res ipsa restituenda. Ita Caiet. v. *restitutio*, *cap.* 8. Sylu. v. *restitutio* 6. quæst. 5. Fumus *eodem* v. num. 96. Medina C. *de restitutione* quæst. 2. *Nauarr. c.* 17. *num.* 49. *& alij plures apud Sylu.* Probatur Primò, quia valde durum est & ab æquitate naturali valdè alienum, vt res mea, quam à me emisti, non soluto pretio, extans in sua specie aliis assignetur, & ego re mea simul & pretio frauder. Supposito enim iure humano statim iudicio naturali, quiuis censeret, æquitatis esse vt venditori res sua restituatur, si emptor soluendo non sit, quam vt detur alteri. Secundò. Si tibi locaui meam domum, inuecta & illata in eam manent obligata pignori pro pensionibus annuis, & damnis in domum datis, vt habetur *L. ex. ff. ex quibus causis pignus vel hypotheca tacita contrahatur*: ergò argumento à potiori etiam res vendita manet obligata pro pretio.

5. Ad Primum argumentum in contrarium. Respondeo. Etsi iure naturæ, seu gentium, non contrahatur vlla hypotheca perfecta, qualis iure positiuo: nempè in quam retineatur ius, apud quemcunque extet: benè tamen potest contrahi imperfecta, & inchoata, in quam retineatur ius, quandiu extat apud emptorem. Talem videtur habere venditor in re empta, vt dictum est, si tamen emptor alteri vendat, non manet amplius obligata, sicut nec pretium pro ea acceptum. Ad Secundum. Inde tantùm sequitur, non esse hypothecam perfectam, quales sunt omnes hypothecæ speciales iure positiuo constitutæ. Ad Tertium. Inde solùm probatur aliquam hypothecam huic præferendam: nempe eam, quæ constituta est ratione mutui accepti ad rei instaurationem, secus de aliis.

QVÆSTIO LII.

An debita ex delicto præferenda sint debitis ex iusto contractu?

1. ALiqui putant præferenda esse, nisi fortè in contractu interuenerit hypotheca, & quò delictum fuit maius, eò quoque priorem debere restitutionem fieri. Ita Medina C. *de restitutione*, *quæst.* 2. *Salon. q.* 62. *art.* 8. *in fine. D. Thom. opusc.* 73. *c.* 18. Vnde post hypothecas. Primò. Restituendum est debitum ex rapina. Secundò. Ex furto. Tertiò. Ex vsuris. Quartò. Ex contractu oneroso, vt ex mutua emptione: Quintò. Ex contractu gratuito, vt ex legato, promissione non completa. Ratio est, quia illa debita sunt prius soluenda quæ cum maiori iniuria & peccato sunt contracta. Alij contrarium docent; nempe prius soluenda esse debita ex contractu iusto oneroso quàm ex delicto, nisi forte res ex delicto parta in specie sit aliena. Ita Caiet. v. *restitutione* c. 8. *Nauarr. c.* 17. *num.* 52.

2. CONCLVSIO. Probabilius est nullum esse ordinem inter hæc debita, sed ea tali iure censeri, & esse debita personalia, sine iure prælationis: præsertim si res ex contractu accepta apud debitorem non extat. Ita Sylu. v. *restit.* 6. *quæst.* 5. *Petr. Nauarr. l.* 4. *c.* 4. *num.* 41. *& alij recentiores.* Probatur Primò, quia neque iure positiuo aliquid de hac re cautum est, neque vlla ratio sufficiens afferri potest, qua probetur, ius naturæ postulare, vt alterum debitum alteri præponatur: ergo sunt paria. Secundò. Quia etsi maior fiat iniuria per rapinam, quàm per furtum, tamen postea, dum quis non vult restituere; est eadem iniustitia in ipsa rei detentione: eiusdem enim speciei peccatum est, non soluere debitum ex rapina & furto, quia æquè fit inuito domino. Quamuis enim in rapina sit maior iniuria; non tamen est maius damnum, ac proinde nec maior obligatio restituendi.

QVÆSTIO LIII.
Quis ordo seruandus sit in solutione certorum debitorum?

1. Restituenda sunt Primò ea, quorum dominium non fuit translatum in debitorem. Secundò, soluendum pro moderatis expensis funeris debitoris. *L. penult. ff. de religiosis & sumptibus funeris.* Tertiò, soluendum iis, quia habent hypothecam (quantum ea se extendit) ante alios qui non habent *L. cor. C. qui potiores in pignore.* Ratio, quia hypotheca datur creditori ad securitatem, vt in omni euentu possit ex ea curare sibi satisfieri. Quartò, inter hypothecarios creditores, soluendum est iis, qui tempore sunt priores iuxta illam regulam iuris: qui prior est tempore potior est iure, quæ intelligenda est de iis, qui in eadem re habent hypothecam, vt docet Sylu. v. *restitutio 6.* quæst. 5. & colligitur ex variis ll. C. *qui potiores in pignore.* Estque generaliter vera, siue hypotheca sit tacita siue expressa: siue generalis, siue specialis; exceptis quibusdam casibus, de quibus Iurecons. Quintò, post eos qui habent hypothecam, si quid superfit, soluendum creditoribus personalibus, id est, qui non habent vllam rem debitoris sibi immediatè obligatam, sed solam personam. Inter hos primo loco soluendum iis, qui habent personale priuilegium prælationis absque hypotheca, quale habet sponsa de futuro in bonis sponsi, ratione dotis traditæ non secuto matrimonio. Secundò. Soluendum cæteris creditoribus Chirographariis ex titulo oneroso, vnicuique pro rata, non habita ratione temporis prioris, vel posterioris, quo debitum est contractum. Tertiò. Soluendum creditoribus ex titulo gratuito, vt si defunctus alicui piæ causæ aliquid vouerat. Quartò. Reliqua erunt pro hæredibus, & legatariis, ita tamen vt hæredes præcedant legatarios ad suam legitimam obtinendam, si sint hæredes necessarij, vel ad quartam bonorum, quæ dicitur falcidia, si non necessarij.

2. Quæres primò. An inter creditores personales cæteris paribus præferri possit is, qui prius exigit solutionem debiti. Affirmant *Nauarr. c. 17. num. 52.* & Sylu. v. *restitutio 6.* quæst. 8. & colligitur ex L. *pupillus ff. Quæ in fraudem credit.* Ratio quia diligentia posterioris creditoris fecit eum potiorem, sicut hypothecæ, vel priuilegium, vt dicitur *in prædicta L.* Vnde sequitur creditorem posse petere integrum debitum, quando timet debitorem non fore omnibus soluendo, & retinere, vbi acceperit.

3. Quæres secundò. An cæteris paribus præferendi sint pauperes ditioribus? Affirmat *Medina, & Salonius suprà.* Alii rectius negant, quia pauper neque iure positiuo habet ius prælationis, vt patet: neque iure naturali, nisi fortè sit in extrema, vel graui necessitate, ita vt charitas obliget illi subuenire, tunc enim creditor diues meritò pati debet suum debitum differri, vel nunquam solui, vt alteri par ius habenti in tali necessitate consulatur.

QVÆSTIO LIIII.
Quo loco, & cuius expensis facienda sit restitutio?

1. Supponο ex dictis obligationem restitutionis nasci. Primò, Ex iniusta acceptione. Secundò, Ex rei acceptione. Tertiò, Ex contractu.

2. Prima Conclusio. Si debitum ortum sit ex iniusta acceptione, restitutio facienda est expensis debitoris, idque eo loco, vbi dominus rem suam possessurus erat, nisi ablata fuisset. Ita *Caiet. art. 5. ad 3. Sotus l. 4. q. 7. art. 1. ad 3.* Medina *C. de restit. qu. 2.* Ratio est, quia ex eo quod dominus rem suam amiserit debitoris iniquitate, non debet vllum damnum sentire: ergo restitutio non debet fieri ipsius expensis, sed debitoris, qui sibi imputet, quod eas subire cogatur.

3. Dices. Ergo tenetur ad amplius, quàm ad rei ablatæ, seu damni illati compensationem. Respondeo. Verum est ad amplius teneri, quàm damnum secundum se consideratum æstimetur, non quidem vt dominus inde plus accipiat commodi, quam accepit detrimenti, sed quia, id est, medium necessarium: vt fiat restitutio.

4. Secunda Conclusio. Quæ debentur solùm ratione rei acceptæ, restituenda sunt in loco vbi habentur, nec teneris eam mittere domino expensis tuis, sed domini, vt si bona fide emeris rem à fure. Ratio est, quia cum tuo damno non teneris domino rem suam restituere, cùm eam non iniustè acceperis, sed solùm teneris ad eius custodiam, monito interim domino, quomodo velit eam transmitti, qua in re non teneris vllos sumptus ferre.

5. Tertia Conclusio. Quæ debentur ex contractu sunt triplicia: vel enim debet restitui idem numero, vt depositum, commodatum, pignus: vel debet restitui quid distinctum, quod pro alio commutatur, vt in mutuo, venditione, locatione: vel debet restitui id, pro quo nihil accipitur, vt in promissione, donatione, testamento, legato. Hoc posito dico Primò, Quando ex contractu res eadem numero est restituenda, si in alterius tantùm partis vtilitatem accepta sit, debet eius expensis restitui, idque eo loco, vbi fuit tradita, nisi aliter iusta aliqua pactione conuentum sit. Dico. Secundò. Quando ex contractu pro re accepta restituenda est alia, restitutio ex natura contractus non quouis loco fieri potest, sed ibi facienda est, vbi res, pro qua datur, est accepta, secundum quem locum etiam res quæ datur æstimanda est. Possunt tamen contrahentes de alio loco solutionis pacisci. Dico Tertiò. Quæ debentur rationis donationis, legationis, testamenti, reddenda sunt in loco, vbi erant cum donarentur, nisi aliud in ipsa dispositione expressum fuerit, ac proinde expensis eius cui donata sunt.

QVÆSTIO LV.
Quæ causa excusent à restitutione?

1. Ioannes Medina *L. de restitutione* qu. 3. numerat. 12 causas à restitutione excusantes. Prima. Est Inopia debitoris. Secunda. Remissio creditoris. Tertia, Cessio bonorum. Quarta. Damnum, quod verisimiliter putatur creditori, vel Reipub. vel alicui alteri obuenturum. Quinta. Solutio facta creditori tui creditoris. Sexta. Rei debitæ interitus. Septima. Iuris & Iudicis authoritas. Octaua. Religionis ingressus. Nona. Excommunicatio creditoris. Decima. Incertitudo creditorum. Vndecima. Dispensatio, vel compositio cum Papa. Duodecima. Compensatio.

2. Quæres Primò. Quæ inopia excuset debitorem à restitutione. Respondeo primò. Extrema & grauis necessitas excusat quandiu durat. Secundò. Transacta necessitate, si res adhuc extat, teneris eam restituere: si consumpta est, teneris rependere, si commodè potes, si fuit magni pretij, si non putetur donata. Tertiò, excusat etiam à restitutione statim facienda. Primò periculum magnum salutis animæ tuæ, vel tuorum, vt si periculum sit ne vxor vel filiæ præ inopia se prostituant, ne filij fiant latrones, ne ipse in desperationem incidas. Secundò, magnum detrimentum in rebus non debitis, vt si non possis statim soluere creditori, nisi domum, vel prædium aliquod vendas multò minoris, quàm valeat. Tertiò, notabilis iactura decen-

tiæ status, vt si vir nobilis non posset statim soluere, nisi priuet se omni obsequio famulorum & equorum. *Vide Antonin. 2. pa. tit. 2. c. 8. & Nauarr. c. 17. n. 57.*

3. Quæres Secundò. An remissio creditoris excuset. Respondeo. Excusat seruatis his tribus conditionibus. Prima, vt hæc remissio sit omnino libera, non extorta metu vel fraude. Secunda, vt possit remittere, nemo autem potest remittere, nisi qui donare. Vnde paterna debita non potest filiusfamilias remittere, sicut nec vxor mariti. Tertia, vt remissio non fiat in casibus iure exceptis, qui sunt quatuor. Primus est, si Episcopus visitans Ecclesias, aliquid accipiat ab eis præter sumptus, qui necessarij sunt ad victum illis diebus, quibus visitat: tunc enim tenetur ad restitutionem intra mensem, & quidem in duplum: etiamsi ei libera fiat remissio à dantibus, c. *exigit, de censibus & exactionibus.* Secundus est, si Iudex delegatus aliquid recepit à partibus, nisi fortè esculenta aut poculenta liberaliter oblata, quæ paucis diebus possint consumi: vel si dum cogitur extra domicilium proficisci, acceperit plus quàm moderatas expensas: vel denique si aliquid acceperit, quando partes sunt notabiliter pauperes: tunc enim non obstante quauis remissione tenetur restituere, vt patet c. *statutum*, de rescriptis in 6. Tertius est, si inquisitores prætextu officij inquisitionis pecunias extorserint. Has enim tenentur restituere nullis priuilegiis, pactis vel remissionibus super hoc valituris, vt habetur Clementina *Nolentes*, de hæreticis in 6. Quartus est, si Canonicus, qui officio non interest, accipiat distributiones, tenetur restituere, nec prodest remissio cæterorum; quibus illæ accrescunt, *vt habetur in Concil. Trident. sess. 24. c. 12. de reform.*

4. Quæres Tertiò, An cessio bonorum excuset à solutione. Respondeo primò. In foro conscientiæ non magis excusat, quàm necessitas sine cessione excusaret. *Ita Nauarr. cap. 17. num. 86.* Ratio est, quia in hac cessione tantùm conceduntur alimenta necessaria vt patet L. *Qui bonis ff. de cessione bonorum.* Atqui hæc etiam absque cessione retineri possunt iure naturæ & gentium: non enim tenetur debitor se spoliare necessariis alimentis ita vt cogatur mendicare. Respondeo secundò, in foro tamen exteriori cessio ad hoc iuuat, ne debitor possit conijci in carcerem L. 1. *Qui bonis cedere possunt.* Item ne si post cessionem aliquid acquirat, ei possit auferri, quando est necessarium ad suam vel suorum sustentationem. *L. is qui bonis, ff. de cessione bonorum*, & §. *vlt. inst. de actionibus.* Respon. tertiò. Qui bonis cesserunt, si post ad lautiorem fortunam peruenerint, tenentur integrè satisfacere. *L. cum & filiusfam. Qui bonis cedere possunt*, & §. *vlt.* Inst. *de action.* Ratio est, quia per cessionem non fuit extinctum, sed consopitum debitum.

5. Quæres Quartò. An si restitutio quæ petetur creditori nocitura, possit differri. Respond. Primò, potest differri, quia qui differt solutionem, vt creditorem ab imminenti malo auocet, vtiliter & salubriter eius negotium gerit; ergo non potest iure id ægrè ferre. Secundò, aliquando debet differri lege charitatis, vt si creditor repetat rem suam, vt insumat in libidines, vel vt emat beneficia, & dilata solutione spes sit, malum illud impediendum: tunc enim ex charitate teneor differre, nisi inde aliquod notabile incommodum timeatur. Tertiò aliquando etiam debet differri lege iustitiæ, vt si quis furens iracundia in inimicum reposcat depositum gladium: tunc enim reddere esset propinquè cooperari. L. *si pignore ff. de furtis.*

6. Quæres Quintò. An si id quod tibi debeo, soluam tuo creditori, liberer à restitutione tibi facienda. Respondeo liberor in foro conscientiæ, si mihi constet, te illi debere. Ratio est, quia dum soluo tuo creditori 100. cui debes tantundem, transfero in me ius, quod in te habebat, ad exigendum à te 100. Ergo si tibi tantundem debeam, possum vti compensatione. Dixi in *conscientia*, quia secundùm Bartholum cogor in foro externo tibi soluere, nisi res debita, quam restituo tuo creditori, sit illi obligata, vt si conduxi à te domum, quam tu conduxisti ab illo: vel nisi mea causa factus sis illi debitor, vt si gerens mea negotia mutuum acceperis.

7. Quæres Sextò. An interitus rei debitæ excuset. Respondeo. Primò, si res quam debes restituere sit in specie aliena, excusaris eius interitu, si non intercessit tua culpa, vel mora, vel pactum: secus verò si aliquid horum intercessit, nec si similiter fuisset peritura apud Dominum. Secundò, si res non sit in specie aliena, sed tua, eius interitus te non excusat, vt si pecunia destinata solutioni surripiatur. Ratio est, quia res domino suo perit.

8. Quæres Septimò. An iuris, vel Iudicis auctoritas excuset à restitutione. Respondeo, Excusat in quibusdam casibus. Primò, quando res legitimè est præscripta, vel vsucapta: tunc enim authoritas legis transfert dominium in eum, qui præscripsit, vel vsucepit. Secundò, Quando Iudex in pœnam delicti per sententiam imponit creditori mulctam in fauorem debitoris. Tertiò, Quando Iudex ex auctoritate legum, & naturali æquitate, aliquid alicui adiudicat, quod aliàs non deberetur ex rigore iustitiæ: tunc enim is non tenetur restituere. Quartò, quando quis per sententiam Iudicis priuatus est beneficio, officio, vel hæreditate: is qui postea hæc obtinet non tenetur restituere etiamsi priuatim sciat alterum fuisse innocentem, modò ipse non fuerit causa falsæ illius sententiæ.

9. Quæres Octauò. An ingressus in Religionem excuset à restitutione. Respondeo. Primò. Qui debet aliquid extans in specie, non potest omissa restitutione Religionem ingredi. Secundò, qui debet aliquid alio modo, si possit breui tempore & consueto labore satisfacere creditoribus, tenetur aliquantisper differre ingressum, vt illis satisfaciat. Tertiò, si opus esset longo tempore vel insolitis laboribus, non teneretur expectare, sed relinquendo omnia sua creditoribus, poterit Religionem ingredi. *Vide Petr. Nauarr. c. 4. num. 74.*

10. Quæres nonò. An excommunicatio creditoris liberet à restitutione. Respondeo Primò. Probabile est restitutionem posse differri, donec creditor qui excommunicatus est, Ecclesiæ reconcilietur. Ita *Adrianus, Felinus, Panormitanus, & quidam alij apud Couarr. in reg. Peccatum pag. 1. num.* 8. & colligitur ex c. *Nos sanctorum* 15. *quæstione* 6. & ex c. *sequenti*, ibidem. Ratio est, quia excommunicati sunt vitandi in omni commercio humano. Respondeo. Secundò, Probabilius est etiamsi creditor sit nominatim excommunicatus non ideo differri posse restitutionem: *Ita Couarr. supra, & plerique alij.* Ratio est, quia neque iure diuino, neque humano liberatur debitor à restitutione statim facienda post elapsum terminum. Non diuino, quia nullum tale ius reperitur: immò & Ethnicis & publicanis soluenda sunt iure diuino, vt colligitur *ex Apost. Rom.* 13. Nec humano, quia canones citati non loquuntur de debito pecuniario, sed fidelitatis & obsequij. Respondeo Tertiò. Si tamen excommunicatus repetat debitum in iudicio potest à debitore repelli c. *Pia. de exceptionibus in* 6.

11. Quæres decimò. An incertitudo creditorum excuset à restitutione. Respondeo. Non omninò excusat, quia in tali casu restitutio facienda est pauperibus.

12. Quæres vndecimò. An dispensatio vel compositio

cum Papa excuset? Respondeo Primò, excusat quando creditores sunt incerti, quia tunc restitutio facienda est pauperibus, iure tantum politico in quo potest Pontifex dispensare. Secundò, quando credito res sunt noti, non potest Pontifex te liberare à restitutione, nisi legitima causa subsit; vt verbi gratia in pœnam creditoris.

13. Quæres duodecimò. An compensatio excuset? Respondeo; Excusat, tum eum, qui compensatione vsus est, ne cogatur restituere id quod compensationis causa alteri subtraxit: tum eum, contra quem vsus est, ne rursus cogatur soluere.

QVÆSTIO LVI.

De acceptione personarum.

1. HIc incipit D. Thom. agere de vitiis oppositis Iustitiæ; & primo de vitio acceptionis personarum, quæ opponitur distributiuæ.

2. PRIMA CONCLVSIO. Acceptio personarum est, quando in distributione bonorum communium non respicitur causa, sed persona, id est, aliqua personæ conditio nihil ad prædictam distributionem faciens, ob quam is qui minus dignus est, præfertur digniori; vt si aliquis Prælatus conferat beneficium indigno, vel minus digno, quia amicus, aut consanguineus eius est. Item si index sententiam ferat pro amico, non pro eo qui ius habet.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc acceptio locum habet, Primo, in collatione beneficiorum, & in electione, & præsentatione ad illa. Secundò, in conferendis officiis sæcularibus, vt officio prætoris, Consulis, Consiliarij, Quæstoris. Tertiò, in oneribus distribuendis: hæc enim iuxta proportione distribui debent, ne pauperes magis grauentur, quàm diuites. Quartò, in exhibendo honore & reuerentia; vt si quis in publico consessu, aut mensa, alicui non assignet locum qui ei ratione eruditionis, vel gradus, debetur. Quintò, in distributione iuris, quam habet Iudex dum partibus ius dicit; Etsi enim ius dicere sit actus Iustitiæ commutatiuæ, quatenus ex Officio est debitum: tamen quatenus fit inter duos habet modum Iustitiæ distributiuæ. Ius enim est quoddam bonum commune distribuendum partibus: in huius ergo distributione, si Iudex respiciat aliquid præter causarum merita, committit peccatum acceptionis personarum, quod ei sæpè prohibetur in Scripturis, vt Leuit. 19. vers. 15. *Non consideres personam pauperis, nec honores vultum potentis, iustè iudica proximo tuo.* Prouerb. 18. vers. 5. *Accipere personam in iudicio, non est bonum.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Apud Deum non est acceptio personarum, etiamsi dona sua non æqualiter inter homines distribuat. Primò, quia acceptio personarum habet tantùm locum in distributione bonorum quæ debita sunt: non autem in communicatione gratuitorum. Secundò, quia Deus in hac distributione non præfert indignum digno ob aliquam conditionem in homine existentem, quæ nihil ad distributionem faciat: etsi enim interdum minus dignos maioribus auxiliis præueniat, id facit ob iustissimas causas, nempè vt ostendat se gratis dare, & nemini se esse debitorem horum donorum.

5. QVARTA CONCLVSIO. Acceptio personarum est peccatum iniustitiæ ex genere suo mortale, quia fit cum iniuria proximi: potest tamen esse veniale ex paruitate materiæ, vt si in re parui momenti præferatur minus dignus digniori: vel si non sit magnum discrimen inter minus dignum & digniorem.

CAPVT LXIV.

De Homicidio.

DEinceps agit de vitiis, quæ opponuntur iustitiæ commutatiuæ, vt est homicidium, mutilatio, furtum, de quibus ordine dicendum est.

QVÆSTIO I.

An liceat occidere plantas & animalia?

1. NEgarunt olim Manichæi, eò quòd putarent omnes animas esse quasdam Dei particulas, vt refert D. *August. lib. 6. contra Faustum, cap. 6. & 8. & lib. de hæres. cap. 46.* Vnde inferebant statum agricolarum peiorem esse quàm vsurariorum, in quo errore fuit August. per 9. annos, *vt ipse 3. confess. cap. 10. & 11. deplorat.*

2. PRIMA CONCLVSIO. Ex fide certum est homines in suos vsus posse plantas & animantia interimere. Gen. 1. v. 20. *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, vt sit vobis in escam*, & cap. 9. v. 3. *Omne quod mouetur & viuit, erit vobis in cibum.* Luc. 12. v. 8. *Euntes parate nobis pascha, vt manducemus.* Ratio est, quia homo naturaliter est dominus omnium inferiorum, iuxta illud Gen. 1. vers. 28. *Dominamini piscibus maris, & volatilibus cæli, & vniuersis animantibus quæ sunt supra terram*: ergo potest eas in suum vsum conuertere. Confirmatur, quia venatio iure naturali est licita, vt *docet Aristot. 2. Polit. 5. Diu. Thom. 1. par. qu. 96. art. 1.* ergo licitum est occidere feras & animalia syluestria.

3. Dices. Aug. in Psalm. 102. negat venationem esse licitam, & refertur apud Gratianum d. 36. *c. Qui venatoribus.* Resp. Augustinus non loquitur de quacunque venatione, sed de periculosa, quæ per certamen cum feris solet institui ad spectacula.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Etsi liceat animalia occidere; abstinendum tamen à crudelitate, ne sine causa doloribus conficiantur. Hinc Prou. 12. vers. 10. *Nouit iustus iumentorum suorum animas, viscera autem impiorum crudelia.* Exod. 23. v. 12. *Sex diebus operaberis, & 7. die cessabis, vt requiescat bos & asinus tuus.* Deuter. 22. vers. 10. *Non arabis simul in boue & asino*, ne videlicet totum iugum decidat in asinum, cum sit minor; & cap. 25. vers. 4. *Non alligabis os boui trituranti.* Neo obstat quod Apost. 1. Corinth. 9. vers. 9. hunc locum afferens, dicat, *Nunquid de bobus cura est Deo?* Vult enim dicere hoc non esse principaliter scriptum propter boues, sed propter homines; secundariò tamen etiam propter boues, vt cum ratione tractentur. Hinc patet posse committi peccatum saltem veniale in necandis animalibus. Est enim abusus quidam potestatis herilis & dominij.

QVÆSTIO II.

An liceat occidere hominem?

1. DIcam hîc de occisione alterius, postea de occisione sui ipsius.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ex fide certum est, aliquam hominis occisionem esse illicitam & prohibitam. Gen. 9. v. 6. *Quicunque effuderit sanguinem humanum, fundetur sanguis illius*; ad imaginem quippè Dei factus est homo. Et Exod. 20. v. 13. *Non occides*, & 1. Ioa. 3. vers. 15. *Scitis quoniam omnis homicida non habet vitam æternam in semetipso manentem.* Ratio est, quia quilibet homo ratione suæ libertatis per se loquendo habet ius conseruandi suam vitam, & vtendi suis potentiis, hoc autem ius violatur per occisionem: ergo qui occidit hominem, facit illi iniuriam, & peccat contra iustitiam commutatiuam. Idem dici potest Repub. & Deo qui habent etiam ius ad vitam singulorum subditorum. Vnde non solùm iniuria fit homini, qui occiditur, sed etiam Deo & Reipub.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Æquè certum est aliquam hominis occisionem esse licitam. Nam malefici, adulteri, blasphemi & multi alij possunt licitè occidi, vt ex seqq. patebit.
4. Quæres. Vnde constet quæ occisio sit licita, & quæ illicita. Respondeo ex hoc principio naturali, quod quilibet homo habeat ius conseruandi suam vitam, & vtendi suis potentiis: Hinc enim sequitur occisionem hominis tunc esse illicitam, quãdo viget hoc ius, & non superatur ab alio potentiori iure. Contra verò tunc non esse illicitam: quando non viget illud, sed superatur ab alio præstantiori iure.

QVÆSTIO III.
An liceat occidere peccatores?

1. PRIMA CONCLVSIO. Ex fide certum est licere. Exod. 12. vers. 18. *Maleficos non patieris viuere.* Vide plura *Deuter.* 20. 22. Ratio D. Thomæ art. 2. est, quia quando membrum est noxium corpori, tunc iure naturali licitum est illud abscindere ad salutem & conseruationem totius corporis, sed peccator est membrum Reip. noxium: ergo licitum est peccatorem abscindere à Repub. ergò & occidere.
2. Dices. Potest abscindi & separari à Repub. non solum per mortem, sed etiam per exilium; cum ergo vtroque modo possit abscindi, ratio illa non conuincit, id licitè fieri per mortem; sed alterutro modo. Respondeo. Hæc ratio explicabitur in sequenti conclusione.
3. SECVNDA CONCLVSIO. Non tamen id licet priuata, sed tantùm publica authoritate. Ita Diuus Thomas, artic. 3. & debet intelligi de occisione ad punitionem, non ad necessariam sui defensionem. Ratio eius est, quia non licet interficere peccatores, nisi ob salutem Reipubl. sicut non licet amputare membrum nisi ob salutem corporis. Atqui procuratio salutis publicæ pertinet ad publicam authoritatem, quæ est in principe vel magistratu. Confirmatur, quia in communitate est quoddam ius publicum puniendi malefactores, qui nocent communitati: ergo est ius vtendi punitione iusta & commoda saluti publicæ ad terrorem & exemplum cæterorum. Ergo in communitate est ius occidendi malefactores, quod quidem ius est præstantius, quàm priuatum ius, quod quilibet malefactor habet ad conseruandam suam vitam: præsertim cum propter culpam sit dignus priuari suo iure.
3. TERTIA CONCLVSIO. Non tantùm aliquos sed omnes malefactores qui Reipub. noxij sunt, licitum est occidere publica authoritate. Est communis contra Scotum *in* 4. *d.* 15. *q.* 3. qui docet licere tantùm eos occidere, quos Deus in veteri Testamento expressè iussit occidi; vt sunt malefici, blasphemi, adulteri, Sabbatum violantes, & pauci alij. Ratio eius est, quia Deus in Decalogo absolutè & generatim prohibet omnem occisionem hominis, cum ait: *Non occides*: ergo vi illius præcepti, non licet quemquam occidere, quamuis malus sit, nisi Deo dispensante in suo præcepto. Sed non dispensauit nisi circa quosdam peccatores, quos excepit ab illo generali præcepto, & expressè iussit interfici, vt patet *Exod* 22. *&* alibi: ergo non licet nisi quosdam occidere. Hinc infert fures diurnos non posse occidi, quia non sunt excepti, nec adulteram in nouo testamento; quia licet excepta fuerit in veteri lege, tamen illa exceptio est à Christo reuocata, *Ioan.* c. 8. v. 11. Sed errat Scotus. Primò, quia ratio illa, qua probatum est licitè occidi peccatores Reipubl. noxios, æqualiter procedit de omnibus, siue expressè excepti sint, siue non sint. Secundò, quia sequeretur alioqui in nouo testamento nullum malefactorem licere occidere, ne quidem eos, qui in veteri lege excepti erant, quia illa exceptio pertinebat ad præcepta iudicialia, quæ iam abrogata sunt. Tertiò, quia Ethnici Principes, qui nihil sciebant de illa exceptione, poterant laudabiliter interficere quosuis malefactores, vt patet ex illo Romanorum 13. vers. 4. *Non sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei, qui malè agit.* Quartò, quia Scotus nititur falso fundamento: falsum enim est omnem occisionem hominis prohibitam esse, illo præcepto, *Non occides*, alioqui stando præcisè in iure naturali non liceret vim vi repellere, & iniustum inuasorem interficere, quod falsum est. Confirmatur, quia præceptum illud (*Non occides*) est iuris naturalis, ergo prohibetur solùm ea occisio quæ est contra naturale dictamen rectæ rationis. Hinc sequitur non prohiberi occisionem malefactorum, quæ fit authoritate publica ad punitionem, nec eam, quæ fit priuata ad sui necessariam defensionem, quia neutra est contra rectam rationem: omnes enim gentes iudicant vtramque esse conformem lumini naturali. E contrario sequitur prohiberi eam occisionem, quia vel innocens occiditur: vel quæ fit priuata authoritate extra casum necessariæ defensionis. Nam vtraque repugnat rectæ rationi: qui enim occidit innocentem, iniquè violat ipsius ius, quod habet ad conseruandam vitam, & qui occidit nocentem priuata authoritate ad puniendum, vsurpat sibi ius publicum, quod non habet.
5. Dices Iudæi non poterant occidere, nisi illos malefactores; quos Deus expressè exceperat, v. g. adulteros, blasphemos, maleficos: non autem fornicarios, vsurarios, ebriosos, fures diurnos: ergo neque nos possumus. Respond. Quicquid sit de antecedente, negatur consequentia, quia Iudæi erant adstricti legibus iudicialibus, quæ iam abrogatæ sunt.

QVÆSTIO IV.
An homini priuato liceat interficere tyrannum?

1. NEgat Alphons. à Castro lib. de *hæresibus.* v. *Tyrannus.* Sed distinctione opus est. Nam potest aliquis dupliciter esse tyrannus. Primò, ratione tituli. Secundò, ratione administrationis.
2. PRIMA CONCLVSIO. Qui est tyrannus ratione tituli, id est, qui absque vllo iure armis principatum vel occupat vel inuadit, sicut Turca regna Orientis & vicina, potest à quouis de regno interfici, iure defensionis innocentium. Ita *D. Th. in.* 2. *d.* 64. *q.* 2. *a.* 2. *Caiet. hic a.* 3. *Sotus l.* 4. *de iust. q.* 1. *a.* 3. *&* *alij passim.*
3. Nota primò. Huiusmodi tyrannum duplici iure passim occidi. Primò, iure defensionis innocentium. Secundò, iure vindictæ. Priori iure potest occidi à quouis priuato homine, vt asseritur in conclusione. Ratio est, quia quiuis potest inimicum inuasorem è medio tollere, quando non suppetit alius modus se liberandi: sed talis tyrannus est inimicus inuasor Reip. & singulorum, ergo quiuis potest eum è medio tollere. Sic Aod sustulit Eglon Regem Moabitarum, qui tyrannide oppresserat Israëlitas, & Iudith Holofernem, Brutus, Cassius, & alij Iulium Cæsarem. Denique apud omnes gentes passim maximis honoribus publicè affecti sunt, qui tales tyrannos occiderunt. *Vide Alexand. ab Alex. l.* 3. *c.* 26. At posteriori iure non potest occidi à quolibet priuato, sed ab authoritate publica, & à milite auctorato. Ratio, quia vindicta requirit authoritatem. Vnde in pace non infertur, nisi per sententiam iudicis; in bello nisi per milites.
4. Nota tamen secundò. Necessarium esse Primò, vt constet illum esse tyrannum & iniustum inuasorem; si enim aliquod probabile ius habet, non censetur tyrannus; vnde non licet interficere. Secundò, vt non

timeantur

timeantur maiora mala à filio tyranni & amicis. Tertiò, vt non sit contra expressam Reipub. voluntatem: huius enim est authoritatem istam, vel certè consensum dare: censetur autem consentire, quando passim ciues optant illum sublatum: imò quando non constat de contraria voluntate. Nam tum præsumitur velle, quod iustè velle potest, vt liberetur. Atqui hoc iustè potest velle, cum alia non suppetat.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Qui est tyrannus ratione administrationis, id est, qui cum sit verus princeps, tyrannicè tamen administrat, quærendo potius priuata commoda, quàm publica, onerando Rempub. iniustis exactionibus, vendendo officia Iudicum, non potest à priuatis interfici, quandiu manet princeps. Patet ex *Concil. Constan. sess.* 15. Ratio est, quia princeps, etsi tyrannicè regat; manet tamen superior: ergo non potest à subdito interfici, nisi fortè ob necessariam sui defensionem, *de quo infrà*. Hinc olim Apostoli hortabantur nouos Christianos, vt in rebus licitis obedirent principibus Ethnicis tanquam superioribus, tametsi essent maximi tyranni, vtpote, qui Ecclesiam persequerentur, & ad impietatem cogerent, *vt patet. Rom. 13. & 1. Pet. 2. & alibi.*

6. Dices. Quid si tyrannus ita excrescat, vt non videatur amplius tolerabilis, nec vllum aliud medium supersit. Resp. tunc primum à Repub. vel comitiis regni, vel alio habente authoritatem est deponendus, & hostis declarandus, vt in ipsum liceat quidquam attentare: tunc enim desinit esse princeps.

QVÆSTIO V.

An liceat occidere filiam in adulterio deprehensam, vel adulterum?

1. IVlius Clarus, & quidam recentiores docent Primò, licere parenti filiam in adulterio deprehensam vnà cum adultero occidere, seruatis tamen conditionibus, quæ habentur *L. Patri.* & *seqq. ff. ad legem Iuliam. de adult.* Prima est, vt filia sit iuncta matrimonio. Secunda, vt sit in patris potestate. Tertia, vt eodem impetu occidat filiam & adulterum, si possit. Quarta, vt id fiat in domo patris, vel generi. Quinta, vt deprehendat eos in opere turpi. Secundò, docet idem licere marito in domo propria in adulterum vxoris, si adulter sit persona vilis. Ex *L. Marito. ff. eodem tit.* & *L. Gracchus C. eodem tit.* Hæc opinio fundatur in cit. legibus quæ non solùm hoc permittunt, quatenus volunt esse impunè vt communiter respondetur, sed etiam expressè dant ius & potestatem hoc faciendi. Nam L. 10. *ff. de adult.* dicitur: *Patri datur ius occidendi adulterum cum filia, quam in potestate habet* & *L. 22. Ius occidendi patri conceditur domi suæ, licet ibi filia non habitet: vel in domo generi.* & *L. 13. Voluit lex ita demum hanc potestatem patri competere, si in ipsa turpitudine filiam comprehendat*, & *L. Gracchus. C. de adult.* permittitur marito, vt occidat adulterum si vilis sit. Et additur hunc legitimè interfici. Item patet ex L. 12. tabul. Mœchum in adulterio deprehensum necatum, *vt refert Couarr. de Matrim. p. 2. c. 7. §. 7.* quæ lex etiam multò ante Athenis viguit, lata à Dracone & Solone, vt refert Plutarchus in Solone. Ex his patet leges ciuiles dare hanc authoritatem, & constituere parentem & maritum veluti executores iustæ punitionis. Vnde parens & maritus non occidunt adulterum, vel adulteram, authoritate priuata, sed publica.

2. Aliqui respondent has leges esse iniustas. *Ita Fortunius tract. de vltimo fine, collatione* 11. Contra primò, quia eædem L L. redactæ sunt C. *Iustinianus principis Christiani.* & à reliquis principibus, & Iureconsf. Christianis acceptatæ. Secundo, quia lex ciuilis potest dare potestatem occidendi Bannitos ob graue aliquod crimen. Nam passim in Italia extant statuta per quæ licet impunè tales occidere. Item occidendi transfugas, qui ad hostes fugere tentant. L. 3. *ff. ad L. Cornel. de sicariis*: ergo potest etiam dare potestatem occidendi adulterum, & filiam, in scelere deprehensos: cùm enim tales mortem mereantur, cur non possit ea inferri per patrem vel maritum ex concessione legis? Adde, olim apud Germanos pœnam adulterarum maritis fuisse permissam sine omni iudicio, vt refert Tacitus de moribus German. Hic tamen notandum est iure Cæsareo non permitti maritis vt occidant vxores adulteras, vt quidam Theologi recentiores putant, sed tantum, vt occidant adulterum: & tunc vxorem accusent in iudicio, vt puniatur, vt docet *Couarr. suprà*, & colligitur ex L. 2. *ff. de adult.* Olim quidem aliquandiu licuit, sed Augustin. sustulit, vt refert Suet. in Augusto.

3. PRIMA CONCLVSIO. In foro conscientiæ non licet patri occidere filiam & adulterum, in scelere deprehensos ante sententiam legitimè latam. Primò, quia est communis D D. *vt affirmat Couarr.* à quo non est facilè recedendum, præsertim in re practica magni momenti. Secundò, quia istæ LL. videntur improbatæ per canones. Nam 33. q. 2. c. *Inter hæc.* Nicolaus Papa consultus, an marito liceat secundum legem mundanam (nempe Longobardorum, vt ait Glossa, quæ tunc in Italia seruabatur) vxorem adulteram interficere? respondit, Sancta Dei Ecclesia mundanis nunquam constringitur legibus, gladium non habet, nisi spiritualem, quo non occidit, sed viuificat. Vbi occultè insinuat Ecclesiam improbare illam legem. Confirmatur ex August. lib. 2. de adulterinis coniugiis cap. 15. vbi sic ait: *Quæro ex te, an marito Christiano liceat vel secundum veterem Dei legem, vel Romanas, adulteram occidere? Et postea subdit: Si autem, quod verius dicitur, non licet homini Christiano adulteram coniugem occidere, sed tantùm dimittere, quis dicat tibi, fac quod non licet, vt tibi liceat, quod non licet? cum enim vtrunque secundùm legem Christi illicitum sit, siue adulteram occidere, siue illa viuente alteram ducere, ab vtroque abstinendum est.* Idem credibile est Augustinum fuisse dicturum de parente & filia, de marito & adultero. Ratio conclusionis est, quia exponitur manifesto periculo animæ eorum qui sic interficiuntur, idque sine vlla necessitate. Nam possunt capi, accusari, & per sententiam puniri. Secus est de Bannitis, qui capi non possunt. Deinde quia datur occasio occidendi impunè, quem velis domi tuæ: fingendo quod adulterium commiserit.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Post sententiam legitimè latam potest parens occidere filiam, & maritus exorem, si per Iudicem ei occidenda tradatur, vt fit in quibusdam regnis: tunc enim committitur executio iustæ sententiæ, quæ sicut cuiuis alteri; ita etiam ipsis concedi potest.

QVÆSTIO VI.

An liceat alterum occidere in vitæ suæ defensionem?

1. AVgustinus de Ancona tractatu de potestate Ecclesiæ quæst. 53. art. 3. & Gerson. tract. de Eucharistia putat non esse licitum, sed solùm permissum. Ratio illorum est, quia tenemur potius corporalem mortem oppetere, quàm vt proximum in æternam damnationem præcipitemus. Sed contraria sententia est communis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Licitum est occidere iniustum inuasorem ob defensionem vitæ suæ, & integritatis membrorum, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Ita *D. Thom. art. 7. Scotus l. 5. q. 1. art. 8. Victoria in relect. de homicid. num. 17. Couarr. in relect. in Clement. Si furiosus, part. 3. num. 6. & alij.* Probatur primò, quia *Exod. 22, vers. 2.* dicitur eum, qui furem nocturnum

occiderit non esse reum homicidij, quia scilicet præsumitur venisse animo occidendi, & non tantùm furandi, vt exponit. *Aug. q. 84. in Exod.* Secundò, quia vim vi repellere omnes *LL.* & omnia iura permittunt, vt ait Alex. 3. c. *si verò*, 1. de sentent. excommunicationis, & Innocen. 3. *c. significasti*, 2. de homicidio. Hinc etiam L. 3. ff. *de iure & iustitia*, dicitur, *Quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, iure fecisse existimatur.* Ratio patet ex dictis, quia jus illius, qui alterum non læsit, præferendum est iuri iniusti inuasoris. Quando ergo vtrumque jus seruari non potest, licebit præferre jus innocentis, & auferre jus nocentis.

3. Dices primò. Christus reprehendit Petrum, quod gladium strinxerit ad se defendendum, *Matt. 26. v. 52. & Rom. 12. ver. 19. Non vosmetipsos defendentes charissimi.* Resp. Petrus reprehenditur. Primò quod defensio ipsius haberet potius speciem vindictæ, quàm defensionis; non enim erat probabile tantam turbam militum tali posse modo repelli. Secundò, quod non expectarit responsum Christi. In verbis Apostili τὸ defendere accipitur pro vlcisci, vt patet ex Græco ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες.

4. Dices secundò. Plus tenemur diligere salutem animæ proximi, quàm vitam nostram corporalem: ergo ad hanc seruandam non licet proximum interficere, quia si occidatur anima peribit. Respon. nego conseq. quia non tenemur lege charitatis exponere salutem corporalem pro salute animæ alterius, nisi quando ea est in extrema necessitate, ex qua non potest se vindicare, nisi nostra ope vel auxilio, vt v. g. si infans esset moriturus sine baptismo. Hic autem sponte, & ex mera malitia conjicit se in discrimen salutis, & potest liberrime se eximere. Denique qui inuaditur, non semper est certus suæ salutis, si se permittat occidi: inuasor etiam iam vulneratus potest pœnitere, & saluari.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Quamuis certum sit licere iniustum inuasorem occidere ad necessariam sui defensionem, tamen dubitari solet, an liceat occisionem intendere, an solùm ipsam defensionem, ita vt occisio non solùm per accidens indè sequatur, vt videntur docere *D. Thom. art. 7. Caiet. & alij Thomistæ ib.* Probabilius est licitum esse in actu defensionis intendere omne id, quod iudicatur ad vitæ defensionem necessarium, ac proinde interdum etiam læsionem mortiferam, & consequenter ipsam mortem, nempè in causa. *Ita Sotus & Victor. supra. Nauarr. c. 15. n. 3. D. Anton. p. 3. tit. 4. c. 3. d. 1.* Ratio est, quia nisi liceret ei sic intendere defensio illi redderetur sæpè impossibilis: sæpè enim fieri nequit, vt te defendas, nisi inuasori vulnus lethale infligendo, vel sclopo, vel hasta.

6. Quæres primò. Qua authoritate id faciat, publica, an priuata? Resp. priuata, quia non facit vt Iudex, vel Princeps repræsentans Remp. vel publico nomine, seu vt est custos boni publici, sed eo iure quod quisq; habet vt est custos rei suę, quo iure noxia retúdere, & vim vi repellere potest, quo etiã omnia animantia vtuntur.

7. Quæres secundò. An aliquando liceat inuasorem præuenire, & illum occidere antequam nos actu inuadat? Respondeo licere in his casibus. Primò, si accedat ad inuadendum, nec possim euadere, nisi illum præueniam. Secundò, si nondum accedat, tamen instructus sit ad inuadendum, nec possim effugere: nisi præueniam. *Ita Couarr. Sotus. Nauarr.* Qui ponunt exemplum de marito qui pugionem cõdidit sub ceruicali ad vxorem perimendam, quem vxor id certò sciens potest præuertere, si aliud remedium non superest. Ratio est, quia etsi nondum actu inuadit, parat tamen inuadere, & ita tenet illam conclusam & obsessam, vt aliter euadere nequeat. Idem docet *Corduba lib. 1. quæstione 58.* de eo, qui alteri parat venenum: potest enim illud per industriam conuerti in authorem, si alia ratio euadendi non superfit.

8. Quæres tertiò. Si is qui inuaditur, non possit se tueri, nisi cum periculo innocentis, quo inuasor se protegit, an ei se liceat cum illo periculo defendere. Resp. Probabilius est licere. Ita *Corduba lib. 1. quæst. 23. & Petr. Nauarr. lib. 2. cap. 3. num. 147.* Ratio est, quia qui inuaditur, ius habet se defendendi, quo iure non priuatur ex illa innocentis interpositione, vt quæ ipso inuito facta sit. Confirmatur à simili, quia qui vrbem iuste obsidet, potest dirigere in turrim vel mœnia tormenta, prout necessarium est ad victoriam, etiam si hostes ibi ligauerint aliquos innocentes, vt communiter sentiunt DD. ergo similiter ad necessariam vitæ defensionem, potes petere aduersarium, quamuis ille innocentem obiiciat.

9. Quæres quartò. An sicut licitum est occidere inuasorem, sic etiam licitum sit permittere se potius occidi, quàm occidere. Respondeo. Aliquando non solum licitum, sed salutare consilium est hoc facere, *vt Anton. supra, & patet exemplo Christi, & SS.* Ratio est, quia periculum est, ne ira vel odium se admisceant, atque modum excedamus, & sic dum volumus seruare vitam corporis, perdamus vitam animæ. Secundo, quia Charitas, etsi non obliget, tamen ad hoc magis inclinat, ne proximus in æternum pereat. Hæc locum habent in iis qui sunt bonæ conscientiæ. Nam si quis putaret, se esse in peccato & valdè timeret damnari, si tum occideretur, is teneretur omnibus modis se tueri, quia magis tenetur diligere salutem animæ suæ, quam proximi *vt docet Anton. suprà.*

QVÆSTIO VII.

An liceat occidere furem in defensionem suarum facultatum?

1. Couarr. Clementina. *Si furiosus p. 3. §. vnico in 6.* putat licere in duobus casibus. Primo. Si sit fur nocturnus; eo quòd præsumatur animo occidendi venisse. Secundo, si sit fur diurnus, & telo se fendat contra eum, cui rem abstulit. Ratio est, quia in his duobus casibus miscetur periculum personæ, cum periculo rei familiaris. Tertio, dicit non licere, si cum re ablata fugiat, quia tunc non miscetur periculum personæ. Alij putant id absolutè licitum esse laicis, non tamen Clericis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Laicis, id est, licitum, si facultates sint magni momenti, nec sit probabilis spes aliter recuperandi. Ita *Anton. p. 3. tit. 4. cap. 3. §. 2. Caiet. q. 7. Sylu. V. Homic. 1. num. 5. Medina C. de restitut. quæst. 45. Sotus lib. 5. quæst. 1. art. 8. & plerique Iurisp. teste Syluest. & Couarr.* Probatur primò ex c. *Dilecto*, de sent. excom. in 6. & ex L. *furem ff. ad L. Cornel.* de Sicariis, & L. 4. ff. *ad L. Aquil.* Ratio est, quia bona temporalia sunt ad vitam seruandam necessaria: ergo sicut licet vitam tueri, ita etiam hæc quæ vitæ sunt necessaria non solum præcisè vt viuamus; sed etiam vt conuenienter & honestè viuamus. Dixi, *nisi sit probabilis spes aliter recuperandi*, quia si possum illas recuperare per Iudicem, erit saltem contra charitatem pro illarum defensione alium occidere, vt verbi gratia si fur re ablata fugiat.

3. Quæres. An sit etiam contra iustitiam furem ita fugientem occidere, quando res in dubio est recuperabilis. Caietanus dicit non esse, & colligitur ex dictis, quia quisque ius habet defendendi suam possessionem etiam ciuilem, quam retinet quandiu habet furem in conspectu.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Idem licitum est Clericis pro defensione rerum suarum. Ita *Anton. suprà.* Vbi

docet omnibus concessam esse defensionem rerum, quibus concessa est defensio vitæ, & colligitur ex c. *Olim*, & c. *Dilecto supra*. Nam ibi conceditur Episcopo & Decano. Ratio est, quia iure naturæ est illis hoc concessum, neque iure humano est illis prohibitum sub peccato: Vnde idem ius extenditur ad Religiosos: neque obstat c. *suscipimus*, de homicidio, quia illi duo fratres Benedictini non iudicantur ibi peccasse & esse irregulares, quod res suas moderatè defenderint, sed quod occasionem dederint homicidio, latrones captos ligando, & cum se soluere vellent occidendo: cum tamen sine occisione potuissent se & sua saluare.

5. Quæres. An Clericus, vel Laicus sit irregularis, qui ob defensionem rerum suarum occidit alium. Resp. Laicus non est. Idem probabile est de Clerico, si id fecerit cum debito moderamine. Vide Sotum lib. 5. quæst. 1. art. 8. Et Couarr. in Clement. *Si furiosus. p. 3. § vlt.*

QVÆSTIO VIII.

An pro defensione pudicitiæ & honoris liceat inuasorem occidere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Licitum est mulieri, adolescenti, & cuiuis alteri, pro defensione pudicitiæ inuasorem occidere. *Est communis DD.* quamuis *D. August. lib. 1. de lib. arb. cap. 5.* videatur dubitare. Ratio est, quia pudicitia pluris meritò æstimatur, quàm multæ opes. Secundò, quia in hac re est periculum peccati. Idem Ethnici senserunt. Nam vt scribit Cicero in orat. pro Milone: Adolescens, qui Tribunum occiderat volentem vim inferre eius pudicitiæ, à Mario exercitus Imperatore absolutus fuit.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Licitum est etiam viro honorato occidere inuasorem, qui fustem vel alapam nititur impingere, vt ignominiam inferat, si aliter hæc ignominia vitari non potest. Ita *Sotus art. 8.* Sylu. V. *Homicid. 1. quæst. 5. Nauarr. c. 15. num. 3. Lopez cap. 62. Gomez l. 3. ca. 3. n. 23. & Iul. Clarus, §. homicidium*, numero 26. Ratio est, quia hæc ignominia, quæ fuste vel alapa infertur, censetur maius malum quàm damnum multarum pecuniarum: ergo si potes occidere inuasorem, ne damnum hoc accipias, poteris etiam, ne ignominiam cogaris sustinere.

QVÆSTIO IX.

An pro defensione alterius liceat occidere inuasorem?

1. PRIMA CONCLVSIO. Quilibet potest vitam proximi tueri, quæ ab alio priuata authoritate impetitur etiam cum interfectione inuasoris, si aliter defendi nequit. Est communis, vt refert *Clarus num. 7.* Ratio est. Primò, quia sicut quisque potest tueri vitam suam, ita etiam proximi: præsertim, cum charitas ad hoc obliget quando commodè fieri potest. Secundò, quia talis censetur innocens, quando iniustè inuaditur. Atqui licitum est defendere causam innocentis.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Nemo tamen tenetur tueri vitam hominis priuati cum probabili periculo vitæ suæ etiamsi iure possit, si velit. Ratio est, quia non teneor exponere vitam meam pro vita proximi: possum enim vitam meam diligere præ vita cuiusuis alterius priuati.

3. TERTIA CONCLVSIO. Qui non defendit vitam vel fortunas proximi, dum commodè potest, peccat quidem mortaliter contra Charitatem; non tamen tenetur ad restitutionem, nisi ex iustitia teneatur defendere. Prima pars per se patet. Secunda probatur, quia peccata quæ solùm sunt contra charitatem: non obligant ad restitutionem. Tertia probatur, quia qui ex iustitia tenetur, si omittat, peccat contra iustitiam: ergo tenetur, ad damnũ ex omissione illa secutũ.

QVÆSTIO X.

An in aliquo casu liceat occidere innocentem, v. g. si Tyrannus persequeretur innocentem, & minaretur verbi excidium, nisi illum occidat?

1. PRIMA CONCLVSIO. Non licet eum occidere, vt patet ex illo Exod. 23. 7. *Insontem & iustum non occides, quia auersor impium.* Ratio est, quia cum nullus hominum habeat dominium vitæ alterius, non potest eam tollere, nisi vel ad necessariam defensionem, vel ad criminis punitionem.

2. Dices primò. Respublica potest exponere vitam suorum ciuium ob communem salutem: ergo etiam potest vitam alicui eripere quando id necessarium est ad communem salutem. Respondeo ad antec. Rempub. id posse facere imperando iustam defensionem necessariam ad patriæ salutem, ad quam defensionem ciues iure naturæ obligantur, quod longè aliud est, quàm ipsam vitam directè eripere. Nam eripere vitam innocenti, nihil per se confert ad defensionem Reipub. sed tantùm ex malitia tyranni. Itaque cum per se malum sit, non fit licitum, eo quòd referatur ad talem finem, alioqui licitum esset Sacramenta profanare, & hæreticas cæremonias inducere, si tyrannus id præciperet sub comminatione excidij ciuitatis.

3. Dices secundò. Potest quis ad obtinendam victoriam dirigere tormentum in locum vbi videt multos innocentes, quod nihil aliud est, quàm eos occidere. Respondeo. Hoc non est directè & ex intentione occidere innocentes, sed præter intentionem, intendit enim demoliri turrim, quod licitè potest ad obtinendam vrbem.

4. Dices. Tertiò. Viri Samariæ occiderunt 70. filios Achab timore belli, quod Iehu illis minabatur *lib. 4. Reg. cap. 10.* & factum illud Deo placuit: ergo ob commune bonum licet interficere innocentes. Resp. Deus mandauerat Iehu, vt deleret domum Achab, *vt patet 2. Paralip. 22.* Est autem verisimile Iehu indicasse hanc Dei voluntatem ciuibus Samariæ, alioqui peccasset inducendo eos ad peccatum.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Potest tamen Respublica cogere innocentem, vt tyrannum accedat, & si ire nolit potest eum tyranno tradere. Ita *Lopez c. 60. Pet. Nau. lib. 2. cap. 3. num. 120.* Quamuis Sotus. *lib. 5. qu. 1. art. 7. & quidam alij negent.* Ratio est, quia ille innocens ex charitate & pietate in patriam, & ex iustitia legali tenetur egredi, & se morti exponere, si certum sit calamitatem communem auersum iri: ergo etiam ad hoc potest cogi. Nam legitimus Superior potest ad ea cogere, ad quæ iure naturali obstringimur. Respondet Sotus eum non teneri ex Iustitia particulari, ac proinde non posse cogi. Contra, quia ad multa cogi possumus per magistratum, ad quæ ex Iustitia particulari non obligamur, vt v. g. ad dandam eleemosynam in magna fame, ad vendendum frumentum, ad vitandos sumptus immoderatos in vestes & conuiuia, ad vitandam ebrietatem, fornicationem, blasphemiam: & similia.

6. Dices primò, Tradere innocentem tyranno in hoc casu, est ipsi cooperari ad mortem innocentis: ergo est illicitum. Antecedens patet, quia si satellites ipsius caperent & traderent innocentem, verè cooperarentur: ergo similiter si Respub. id faceret Resp. Nego Antec. est enim dispar ratio inter satellites tyranni & Rempubl. Nam illi nullam authoritatem habent in innocentem, ac proinde inferunt illi iniuriam. Respub. verò habet authoritatem, quia iure naturæ est superior singulorum. Vnde potest cogere ad id, ad quod ille iure naturæ erat obstrictus.

7. Dices secundò. Si tyrannus in hoc casu peteret sibi tradi virginem ad violandum, non posset Respub.

illam inuitam tradere. Similiter, si peteret Codices sacros ad comburendum, vel sacramenta ad profanandum: ergo idem est de innocente. Resp. Non est eadem ratio, quia virgo ob periculum animæ non tenetur ire, vnde nec Respub. potest eam cogere vel tradere. Quod ad sacros codices & Sacramenta attinet, in illis nulla est obligatio, vt tradi debeant, neque Deus tenetur sustinere illam iniuriam, vt homines non occidantur.

QVÆSTIO XI.

An liceat seipsum occidere?

1. DOnatistæ, qui dicti sunt Circumcelliones, putarunt esse genus martyrij seipsum interficere, vnde passim varijs modis se occidebant, *vt refert Aug. hæresi 69. & alibi, contra quos disputat toto ferè lib.* secundo *quem scripsit contra Epistolam Gaudentij. & 5. ciuit. à c. 17. vsque ad 28.*

2. PRIMA CONCLVSIO. Sine diuina authoritate non est licitum seipsum directè, & ex intentione interficere. Est communis, & colligitur ex illo Exod. 2. *Non occides*, Ratio sumitur ex triplici capite. Primò, quia qui se occidit, facit contra præceptum illud charitatis: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Secundò, facit iniuriam Reip. Nam illa inuitâ veluti quoddam ipsius membrum abscindit. Tertiò, facit iniuriam Deo, quia rem soli Deo subiectam absque authoritate destruit.

3. Prima Obiectio. Quidam coluntur vt martyres, qui tamen directè seipsos occiderunt, vt fœminæ illæ, quæ cum ad tyrannum essent adducendæ, se in flumen præcipitarunt, ne pudicitiam amitterent, de quibus *Eusebius lib. 8. cap. 12. & D. Ambros. lib. 3. de virginibus.* Item S. Apollonia seipsam in ignem coniecit, *vt refert idem Euseb. lib. 6. cap. 31. Similiter Palladius in hist. Lausiaca, c. decimo quinto*, Laudat aliqui quandam fœminam; quæ cum accerseretur à tyranno, seipsam interfecit. Resp. hæ & similes dupliciter possunt excusari. Primò, quod id diuina inspiratione fecerint, ita excusat illas *D. Aug. loc. cit.* Simili modo etiam excusat Samsonem *l. 1. ciuit. c. 21.* quamuis hic etiam facilè aliter possit excusari, vt infra dicam. Secundò, possunt excusari per ignorantiam inculpabilem. Nam se occidere ob patriæ salutem, aut pudicitiæ custodiam non est ita euidens malum, quin culpabiliter possit ignorari, & putari licitum, cùm non solùm Ethnici, sed etiam multi Christiani, & quidem doctissimi videantur ita sensisse. Nam D. *Hieron. in c. 1. Ionæ* apertè insinuat in periculo castitatis licere se occidere. Item *Ambrosius & Eusebius locis citatis* laudant mulieres illas, quòd se occidissent, ne violarentur, neque id tribuunt diuinæ inspirationi, sed laudant factum tanquam honestum ob talem finem. *Palladius* quoque non meminit vllius reuelationis. Denique *Dom. Sotus* simili modo excusat S. Apolloniam, & excusari potest Razias, *de quo 2. Machab. 14.*

4. Dices. Quomodo coluntur vt Martyres, si se illicito modo occiderunt, cum martyr ab alio debeat occidi? Respondeo. Quia propter fidem Christi ad hoc fuerunt quodammodo compulsæ. Vnde cum ipsæ in eo facto non peccauerint, secundùm moralem æstimationem, censentur ab ipsis persecutoribus occisæ, & sic sunt martyres.

5. Secunda Obiectio. Quando aliquis legitimè condemnatus est ad mortem, potest cuiuis à Iudice committi executio: ergo etiam ipsi reo: ergo saltem in hoc casu poterit seipsum directè interficere. Confirmatur, quia tunc omnes rationes supradictæ cessant: non enim tunc agit contra charitatem sui, neque contra Remp. à qua authoritatem habet, ac proinde neque contra Deum. Denique nulla videtur posse adferri ratio, cur tunc non liceat saltem absque peccato mortali. Si dicas esse contra naturalem inclinationem, ac proinde nimium crudele. Hoc quidem probat reum non teneri se occidere, quia non tenetur contra naturalem inclinationem, non tamen euincit reum sponte non posse hanc executionem suscipere. Propter hoc argumentum hæc sententia non omnino est improbabilis, eamque insinuat *Franc. Victoria in relect. de homicid. num. 30.* Vbi docet eum qui damnatus est, vt veneno pereat, posse illud haurire: imò posse ad illud obligari. *Idem docet Arrag. quæst. 69. art. 4. & Corduba. l. 1. quæst. 36.* addens esse eandem rationem aliarum pœnarum. Sed contraria sententia tenenda est. Primò, quia est communis à qua in rebus practicis non est facilè recedendum. Secundò, quia sicut nemo idoneus est executor sententiæ mortis in parentem, partim ob reuerentiam illi debitam, partim ob naturalem coniunctionem: ita multò minus in seipsum: est enim actio directè pugnans cum inclinatione communis naturæ: nulla enim res seipsam vllo casu perimere intendit. Ex quo fundamento soluenda sunt contraria argumenta.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Etsi non liceat seipsum directè occidere, licitum tamen est, quando iusta causa subest, aliquid facere, vel committere, vnde certò mortem secuturam constat. Ita *passim authores infra citandi.* Ratio est, quia non est prohibitum homini, ne vitam suam periculis vnquam exponat, aut vt eam conetur semper seruare: sed tantùm, ne ex intentione illam quasi exosam auferat, & ne absque causa illam periculo exponat, aut conseruare omittat. Potest hoc explicari multis casibus. Primò. Miles potest & tenetur non deserere stationem in periculo communi, etsi certus sit se occidendum. Secundò, reus potest non fugere ex carcere, quamuis certò sciat se morte plectendum, vt multi martyres fecerunt. Imo potest malefactor zelo iustitiæ & exempli publici se offerre iudici puniendum, vt docet *Petr. Nauar. l. 2. c. 3. n. 37.* quia ob iustam causam potest aliquis desiderare mortem, & eam procurare legitimo modo, sicut alteri, ita & sibi. Tertiò, condemnatus ad mortem per famem potest abstinere à cibo clanculum oblato, vt docet *Henricus quodlib. 5. quæst. 31. Sotus lib. 6. quæst. 6. ar. 4. Lopez c. 36.* quod mirum est negari ab *Arragon. & Victoria*, cùm doceant reum teneri bibere venenum, si ad hoc condemnetur: qui enim haurit venenum, positiuè sibi infert aliquid directè interimens: qui autem non comedit, nihil sibi infert, sed permittit calore interno vitam absumi. Quartò, potest se quis obiicere telo ad conseruandam vitam principis, & etiam ad conseruandam vitam amici. Imo si amicus sit condemnatus ad mortem, potest se pro illo occidendum offerte, *vt inquit Toletus*; quod intellige, si iniustè sit condemnatus: si enim iustè, alliceret alterum ad peccatum. Quintò, potes seruire infectis peste, etsi putes te moriturum. Sextò, potes inijcere ignem in puluerem tormentarium ad euertendam turrim hostilem, etsi certum sit momento te dissipandum, neque enim tu te interficis propriè, sed ignis impetus, vel ruina turris quibus te, ob iustissimam causam exponis, non secus, ac is, qui se obijcit telo, vt corpus principis saluet: sic Eleazarus interfecit Elephantem, à quo videbat se occidendum, qui laudatur *2. Machab. 8.* sic Samson, *Iudic. 16.* Nec obstat, quod *D. Aug. 1. ciu. 21.* dicat Samsonem non excusari, nisi quia spiritus latenter hoc iusserat, quia alij hîc nullam talem iussionem censent necessariam: *Vide Caietan.* in illum locum, *& D. Amb. 1. offic. 40.* vbi factum Eleazari, quod est omnino simile valde laudat. Idem tenet *Lopez c. 6.* & multi recentiores, estque res in bellis ferè quotidiana, alioqui non

liceret cum periculo vitæ suffodere turres & mœnia.

QVÆSTIO XII.

An homicidium casuale sit peccatum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Homicidium, quod omnino casu fit, non est peccatum. Vnde nec propriè homicidium vocatur, sed occisio simplex. Dicitur autem casu fieri, quod nec in se, nec in causa sua est voluntarium. Tale est primò, quando casu non erat efficax, ita vt ex ea non soleat vt plurimum talis effectus sequi, sed aliunde, nempe ex eo quod per accidens coniungitur, vt si alicui inflixisti vulnus non lethale, sed mors secuta est, vel malitia medici, qui noxia apposuit; vel temeritate læsi, qui opportuna remedia adhibere noluit. Hæc occisio censebitur tibi fortuita. Vnde non eris reus homicidij: nec teneberis ad restitutionem, vt homicida, sed solùm vt vulnerans. *Ita Sotus l.5. q.1.a.9. & Gomez tomo 3.c. 3. num. 25. Et est communis Iurisp. ex l. qui occidit. §. ad l. Aquil. & colligitur ex c. significasti. 2. de homicidio.* Vbi Innocentius. Tertius indicat talem occisorem non esse irregularem. Ratio est, quia etsi vulnus sit aliqua occasio, non tamen est reuera causa mortis, sed malitia, vel negligentia medici, aut læsi: vterque enim tenebatur adhibere diligentiam. Vnde illi qui neglexit, imputandus est effectus. Secundò, si dans operam rei licitæ, vel illicitæ, adhibuisti sufficientem cautionem, ne inde aliquid incommodi sequeretur, tunc etsi fortè secuta sit mors alicuius, non tibi imputabitur, quia nec in se, nec in causa erit volita. Nec obstat, quod causa fuerit periculosa, quia diligentia abstersit periculum. Vnde clericus dans operam venationi cum armis, quod ipsi est vetitum, si casu hominem interficiat, peccat quidem contra dignitatem status Ecclesiastici, non tamen peccato iniustitiæ vel homicidij.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si occisio non omnino casu fiat, eo quòd in opere periculoso non sit præstita cautio necessaria, erit peccatum iniustitiæ, & homicidij, mortale, vel veniale, pro ratione negligentiæ, Ita *Caiet. hic, art. 8. & alij passim.* Ratio est, quia erit voluntarium in causa, nempe in omissione diligentiæ & cautionis debitæ, sicut submersio nauis est voluntaria in negligentia gubernatoris. Vnde non censebitur omnino casualis. Quòd tamen non sit maius peccatum, quàm negligentia illa, probatur, quia non est voluntaria, nisi ratione illius negligentiæ. Vnde non potest: nisi ratione illius imputari ad culpam: si ergo negligentia sit grauis, erit culpa mortalis: Si leuis, erit venialis: Si nulla, culpa quoque erit nulla.

QVÆSTIO LXV.

De mutilatione.

DIuus Thomas disputat Primò, de mutilatione. Secundò, de verberatione. Tertiò, de incarceratione. Ac primò de mutilatione certum est potestati publicæ licitum esse mutilare peccatores sicut & occidere. At quædam dubia sunt, de quibus breuiter.

QVÆSTIO I.

An pro salute corporis licitum sit se mutilare, vel membrum abscindere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Licitum est se mutilare, quando id necessarium est ad corporis salutem, vt si cancer membrum occupet, si aspis, vel vipera momorderit, nec aliud remedium præsto sit. Ratio est, quia membra sunt ob bonum totius: ergo quando aliquod membrum est toti corpori perniciosum, ius naturæ dictat posse abscindi.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Homo tenetur permittere sibi membrum secari, si medici id iudicent necessarium, nec magni dolores sint perferendi. Ita *Sotus l. 5. quæst. 2. art. 1.* Ratio est, quia tenetur vitæ suæ periclitanti succurrere per media ordinaria, non admodum difficilia.

3. TERTIA CONCLVSIO. Si tamen ingentes cruciatus essent tolerandi, non tenetur permittere, neque etiam potest ad hoc cogi. Ratio est, quia non tenetur quisquam cum tanto cruciatu conseruare vitam incerto euentu. Excipiuntur tamen duo casus. Primò, quando vita alicuius censetur bono communi necessaria, tum enim ob bonum publicum tenetur, & posset cogi à Republica. Secundò, si esset Religiosus, qui se totum constituit in potestate sui Superioris, quamuis de hoc casu dubitari possit, quia non videtur Superior rem tam heroicam inferiori imperare posse, *vt docet Salon. hic art. 1.*

QVÆSTIO II.

An ob salutem animæ sit licitum se mutilare: v. g. An ad carnis tentationes vitandas, liceat sibi membrum abscindere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Nunquam id licet, vt patet ex *can. 22. Apost. & can. 1. concil. Niceni,* vbi id expressè prohibetur. Ratio est, quia id nunquam est medium necessarium ad animæ salutem: non enim membra afferunt homini perniciem, sed malitia & negligentia liberæ voluntatis. Secundò, quia neque est conueniens, aut vtile remedium. Nam abscissio seu castratio, de qua præcipuè est quæstio non tollit tentationes carnis, sed solùm impedit generationem; quin potius illi qui castrantur, præsertim in virili ætate, magis incitantur libidine, vt multis rationibus & exemplis probat *Basil. l. d. virg. circa finem. Chrysost. hom. 63. in Matth. & Aug. l. 6. contra Iul. c. 5.* Vnde passim reprehenditur Origenes, de quo *vide Euseb. l. 6. hist. c. 6. & Baron. t. 2. ad annum Christi 208.*

3. Dices. S. Marcus Euangelista dicitur sibi pollicem præscidisse ex humilitate, ne cogeretur sacris initiari: ergo ob similem casum licebit. Resp. Hic non fuit Marcus Euang. *vt probat Baron. t. 1. ad an. 45.* sed alius quidam Marcus Anachoreta, qui nisi diuina inspiratione id fecerit, vel ignorantia probabili excusetur, laudandus in eo non est. Tali inspiratione putatur fecisse adolescens ille, qui linguam sibi mordicus præscidit, & in faciem meretricis expuit, vt se ab eius impero contractu defenderet. *De quo vide Hieronym. in vita Pauli.*

QVÆSTIO III.

An ob comminationem mortis licitum sit se mutilare, v. g. An iubente tyranno possis tibi manum abscindere, si alioquin esses ab eo mox interficiendus?

1. DOminicus Sotus putat non posse, quando necessitas prouenit ex alterius imperio: posse autem, quando prouenit ab intrinseco, vt à morbo, vel saltem, quando id per se est necessarium ad salutem corporis, vt si esses manu alligatus intra ædes accedente incendio vel hoste.

2. CONCLVSIO. Probabile est etiam tunc licere, quando tyrannus vel Iudex hoc imperabit, *Ita Toletus, l.5.c.6.* Ratio est, quia pars naturaliter est propter totum: ergo ad conseruationem totius licebit partem abscindere, quando totum aliter conseruari non potest. Secundò. Ideo non est licitum priuata authoritate se interficere, quod occisio sui nunquam possit esse medium necessarium ad saluandum aliquid in ipso homine præstantius vitâ. Atqui in homine est aliud præstantius membro ad quod conseruandum aliquando est necessarium amputare membrum, ergo est licitum. Nec refert illam necessitatem prouenire ab extrinseco, quia necessitas est in ipso homine, si proueniat à natura, siue ab ipso tyranno. Vnde licet peccet is qui hanc necessitatem imponit, nó tamen peccat, qui tanta

necessitate pressus eo modo ad finem suum naturalem vtitur. Cætera, quæ disputat D. Th. de verberatione & incarceratione facilia sunt.

QVÆSTIO LXVI.

De Furto & Rapina.

QVÆSTIO I.

Quid sit furtum & rapina.

1. PRIMA CONCLVSIO. Furtum est occulta rei alienæ acceptio inuito Domino. *Ita D. Thom. art. 3. & 4. & alij passim.* Hinc patet hæc duo partim conuenire, partim differre. Conueniunt in eo, quod vtrumque sit acceptio rei alienæ inuito Domino. Differunt; quod furtum fiat occultè, rapina, vi & apertè. Hinc colligit *D. Thom. art. 4.* differre specie ratione iniuriæ. Nam rapina includit nouam quandam iniuriam, quam furtum non includit, nempe violentiam factam domino scienti & renitenti.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Acceptio rei alienæ inuito Domino potest tribus modis contingere. Primò occultè, vt in furto. Secundò vi & apertè, vt in rapina. Tertiò fraude, vt in contractu iniquo.

3. Quæres. An hæc postrema differat à furto. Resp. si is qui damnum patitur in contractu iniquo sciat iniquitatem contractus, & tamen malit hoc damnum iniustè pati, quàm contractum omittere, tunc iniuria illius contractus est distincta ab iniuria furti, quia hæc est omnino inuoluntaria: illa partim voluntaria, partim inuoluntaria: si autem ignoret iniquitatem contractus, erit furtum.

QVÆSTIO II.

Quotuplex sit furtum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Furtum solet diuidi in varias species ratione materiæ: nempè in Sacrilegium, Peculatum, Abigeatum, Plagium, raptum, & simplex furtum. Nam si id quod iniustè accipitur, sit res sacra, vel in sacro tanquam asylo deposita, dicitur sacrilegium. Si possessio Reipub. dicitur Peculatus: si fit de grege dispersо, dicitur abigeatus ab abigendo: si homo liber, vt vendeatur, vel mancipium fiat, dicitur Plagium, vel crimen Plagiatus, si fœmina ad fruendum, dicitur raptus: si nihil horum, dicitur furtum.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Definitio tamen furti, non conuenit his omnibus: non enim conuenit plagio & raptui, quia furtum est acceptio rei alienæ inuito Domino: ergo res quæ accipitur debet habere Dominum, à quo possideatur. At homo liber non habet talem Dominum, alioqui liber non esset.

3. Dices. Quid si sit mancipium vel ancilla? Resp. si quis furetur mancipium vel ancillam, vt vendat, erit verum furtum, quia est acceptio rei alienæ, quatenus aliena est: intendit enim eam accipere ratione vtilitatis temporalis, quæ est Domini: si autem furetur ancillam, vt ad tempus abutatur, non erit furtum, quia ancilla secundùm illum actum non subest dominio alterius.

QVÆSTIO III.

Quale peccatum sit furtum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Ex genere suo est peccatum mortale. Ratio, quia infert proximo nocumentum, quod est contra iustitiam & charitatem. Nota tamen ex genere suo furtum esse minimum peccatum, quod contra proximum committitur, quia bona fortunæ sunt infima. Ratione tamen incommodorum, quæ inde sequuntur, potest aliquando maius aliis esse.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Fieri tamen potest, vt ex indeliberatione, vel ex materiæ paruitate fit tãtùm peccatum veniale. Primum patet, quia voluntas furandi potest carere plena & sufficienti aduertentia, vt v. g. cum quis tentatur ad furtum. An autem hæc voluntas possit exire in opus externum sine plena aduertione, dubium est. Puto fieri posse: præsertim in iis, qui ex consuetudine sunt propensi ad furandum, vel qui subità & vehementi tentatione ad furtum incitantur. Secundum per se patet.

3. TERTIA CONCLVSIO. Vt furtum sit peccatum mortale, requiritur vt materiæ quantitas sit notabilis.

Quæres: Quæ censenda sit notabilis? Nauar. putat dimidium regalem, ad hoc sufficere. Toletus vnum regalem, vel duos. Sotus vnum vel duos aureos. Alij 100. aureos: Alij putant non esse in genere taxari, quæ quantitas sit notabilis, sed eam statuendam arbitrio prudentum pro varia personarum & locorum conditione. Ita *Ioannes Medina C. de restit. quæst. 10. & Petrus Nauarr. lib. 3. cap. 1. num. 35.* Ratio est: quia quod respectu vnius censetur notabile, respectu alterius non censetur tale. Iuxta hanc sententiam,

4. Dico primò: Respectu omnium, etiam Regis & prædiuitis hominis vnum aureum videri quid notabile, ac proinde furtum vnius aurei esse peccatum mortale. Nec obstat, quando hæc quantitas respectu Regis modica videatur. Nam etsi modica sit ad donationes pro regia magnificentia faciendas, non tamen est modica spectatis omnibus Regis oneribus, ad quæ subleuanda hæc quantitas notabiliter iuuat, vt patet cum militi soluendum est, qui per vnum mensem pro vno aureo vitam exponit. Deinde censetur notabilis cum agitur de iniuria subeunda, non enim minus Rex sua omnia vult esse tuta ab iniuria, quàm alius quilibet.

5. Dico secundò. Respectu mediocriter diuitum quatuor regales, siue vnum florenum censeri quid notabile, iuxta P. Nau. quia sufficit illis ad victũ vnius diei.

6. Dico tertiò. Respectu Mechanicorum duos regales sufficere iuxta Med. inde enim commodè victitant, & hæc summa ferè æquat mercedem diurnam.

Dico quartò. Respectu pauperis vnum regalem, vel etiam dimidium sufficere.

Dico quintò. Quamuis ipsa res quæ surripitur non sit notabilis pretij, tamen si auferatur ei, qui inde graue incommodum accipiet, est peccatum mortale, quamuis non sit mortale in specie furti. Ac Primò esse peccatum mortale probatur, quia notabile damnum proximo irrogatur; vt si sutori surripias setas, vel sartori acum, nec possit aliunde habere. Quod autem non sit mortale in specie furti probatur, quia res quæ surripitur secundùm se non est notabilis: ergo non est materia furti mortalis.

7. Quæres. Ad quam speciem ergo pertinebit hoc peccatum quatenus est mortale? Respond. si sequatur damnum, v. g. lucrum cessans, erit in specie damnificationis iniustæ, quæ proprio nomine caret: quia huius damni causam iniustè dedit. si autem sciat fur talem solere peierare, imprecari, blasphemare, erit peccatum scandali, pertinens ad eam peccati speciem cuius sciebat furto suo fore causam.

8. Ex dictis sequitur, eum, qui surripuit minima cum animo maiora surripiendi, si posset, peccare quidem mortaliter non illo actu, quo vult furari hoc minimum, sed alio huic coniuncto. Talis enim habet duos actus voluntatis. Primum absolutum, quo vult hanc rem paruam furari: & hæc voluntas exit in actum externum, estque solum peccatum veniale. Alterum Conditionatum, nempe vellem auferre maiora si possem. Et hæc velleitas est peccatum mortale, sed non

exit in actum externum. Vnde talis fur non incurret excommunicationem latam in eos, qui rem notabilem furati essent.

QVÆSTIO IV.

An multa minuta furta faciant peccatum mortale?

1. DVo quæri possunt. Primò. An is qui per furta minuta intendit surripere quantitatem notabilem, peccet mortaliter. Secundò. An is, qui per furta minuta non intendit acquirere quantitatem notabilem, sed ex occasione ea committit, peccet mortaliter?

2. PRIMA CONCLVSIO. Qui per furta minuta intendit ditescere, aut acquirere notabilem pecuniæ quantitatem, peccat mortaliter illa intentione, & quouis externo furto minutò, ex eius vi procedente. Est communis. Prima pars patet, quia intendit accipere rem alienam magni momenti inuito Domino.

3. DICES. Intendit accipere à diuersis & nemini cupit facere notabilem iniuriam: ergo non peccat mortaliter. Resp. nego consequentiam, quia etsi iniuria respectu singulorum non sit notabilis, est tamen respectu communitatis. Confirmatur, quia alioqui non peccarent mortaliter qui vtuntur ponderibus vel mensuris iusto minoribus, quod est contra illud Deut. 25. v. 13. *Non habebis in sacculo diuersa pondera, maius & minus, nec erit in domo tua modius maior & minor: abominatur enim Deus eum qui hoc facit.* Et Prouerb. 11. v. 1. *statera dolosa abominatio est apud Deum.* Secunda pars probatur, quia singula externa furta procedunt ex intentione mortali; quidquid autem fit ex intentione peccati mortalis, est peccatum mortale.

4. Quæres. An in singulis sit nouum peccatum mortale. Respond. Non est nouum, sed continuatur iam cœptum: omnes enim ipsæ acceptiones & detentiones acceptorum censentur vna continua executio prauæ illius voluntatis.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Qui per furta minuta non intendit acquirere rem notabilem, sed ex occasione ea committit, non peccat mortaliter, antequam perueniat ad quantitatem notabilem: peccat tamen simul atque ad eam pertingit, nisi per inaduertentiam excusetur. Prima pars per se patet. Secunda probatur quia iam incipit detinere alienum in notabili quantitate, voluntariè.

6. Quæres. An illud vltimum furtum complens quantitatem notabilem sit peccatum mortale. Multi affirmant. Respond. per se non est nisi veniale, sicut cætera præcedentia. Cæterum detensio voluntaria rei alienæ in notabili quantitate, quæ tunc inchoatur, est peccatum mortale.

7. DICES. Homo vltimo furto infert iam notabile damnum: Ergo peccat per illud mortaliter. Respond. damnum illatum incipit tum quidem esse notabile, sed tamen non infertur per vltimum furtum, sed per hoc & præcedentia collectim sumpta, quorum vnumquodque est solum veniale.

8. Quæres. An hæc conclusio habeat etiam locum in esculentis & poculentis. Resp. furta esculentorum, & poculentorum quæ committuntur à famulis & ancillis, etiamsi tandem perueniant ad notabilem quantitatem, non sunt peccatum mortale, si furentur, vt ipsimet consumant, (secus verò, si vt vendant) & si sint ordinaria, quæ non solent accuratè concludi. *Ita Nauarr. c. 17. n. 138.* Ratio est, quia Dominis non omnino displicet vt hæc capiantur, cuius signum est, quod etsi sciant illa passim fieri, tamen non impediunt, & si rogarentur, facilè concederent. Vnde non tam displicet ipsa acceptio, quàm modus accipiendi. Atqui non est peccatum mortale accipere aliquid ab eo, cui non displiceret acceptio, si res ab eo peteretur, quamuis modus accipiendi displiceat, vt docet *Caiet. in summa v. furtum.* & *Nauarr. l. cit.* quia dominus non est inuitus circa substantiam acceptationis, sed solùm circa modum. Hoc notandum est propter furta famulorum, filiorum, vxorum, amicorum, qui per verecundiam, aut timorem non audent petere.

QVÆSTIO V.

An filius peccet mortaliter accipiendo & expendendo bona paterna?

PRIMA CONCLVSIO. Peccat mortaliter in his duobus casibus. Primò, si accipiat notabilem summam occultè ex bonis parentum ipsis meritò inuitis. Est communis, & colligitur ex illo Prouerb. 28 v. 24. *Qui subtrahit aliquid à patre suo & matre, & dicit hoc non esse peccatum, particeps homicidæ est.* Ratio est, quia est verum furtum in notabili quantitate. Secundò, peccat mortaliter, si expendat in res turpes, aut vanas, notabilem summam contra voluntatem parentum, ex iis pecuniis, quas parens ei dedit ad honestos vsus, v. g. emendos libros, vestes. Ita *Nauarr. c. 17. n. 146.* Ratio est, quia parens non concessit ei pecunias ad tales vsus, sed ad alios, neque intendit illas simpliciter donare, sed cum restrictione ad vsum determinatum: ergo filius non accipit earum dominium, nisi ad talem vsum; ergo si aliter eas expenderit, tenetur ad restitutionem, cum ad alium vsum ius non habuerit. Quod si non possit restituere, tenetur adducere in diminsionem, nisi fortè constet alios tantumdem expendisse, vel nisi parens condonauerit, vel putetur facilè condonaturus, si filius auderet rogare. Et quamuis donatio patris facta filio non valeat, nisi in certis casibus: tamen morte confirmatur nisi excedat eam summam, de qua parens potest disponere. *Vide Nauarr. c. 17. num. 158.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Non peccat mortaliter in his casibus. Primò, si quantitas pro conditione status & personarum non censeatur notabilis; plus autem requiritur ad quantitatem notabilem in filio, quàm extraneo. Secundò, si putet parentem rogatum facilè concessurum: tunc enim non videtur inuitus circa substantiam acceptationis, sed tantum circa modum. Tertiò, si dum versatur in studiis, vel extra domum paternam, expendat more aliorum suæ conditionis in eleemosynas, ludum, & honestam recreationem: præsumitur enim parens id permittere, nisi constet de contraria voluntate. Quartò, si in extrema, vel graui necessitate proximi surripiat aliquid ad eleemosynam: tunc enim parens non potest esse rationabiliter inuitus, quia ipsemet tenetur dare. Quintò, si accipiat ex bonis suis castrensibus, vel quasi castrensibus: hæc enim non pertinent ad patrem, sed ad filium. Sextò, si parens vendicet sibi castrensia vel quasi castrensia bona filij vltra eius alimenta, potest illius tantumdem repetere. Quod si non audeat, potest occultè vti compensatione, vel repetere à cohæredibus. Quod valdè notandum confessariis, nec cogant filium ad restitutionem, cuius fructus beneficij percipiuntur à parente. Septimò si parens sit hæreticus bona aduentitia filij, in quibus ille habebat vsumfructum, redeunt ad filium, & vsusfructus consolidatur cum proprietate. Vnde filius potest ea sibi vendicare. Quod si non audeat, vel non possit, potest occulta compensatione ex aliis bonis paternis sibi consulere. Octauò. Si filius gerit negotia patris, potest deductis expensis, quas pater facit in illis agendis pro suo labore & industria tantumdem accipere, quantum daretur extraneo, nisi intendat facere gratis. *Ita Nauarr. cap. 17. num. 144. & alij.*

QVÆSTIO VI.

An vxor peccet mortaliter accipiendo & expendendo bona mariti?

1. PRIMA CONCLVSIO. Peccat mortaliter vno casu, quando scilicet accipit summam notabilem ex bonis mariti, vel quorum administratio ipsius est, ipso rationabiliter inuito. Ratio est, quia accipit illud, cuius dominium, vel certè & administratio & vsus fructus est alterius. Itaque tenetur ad restitutionem, etiamsi ex dote, vel ex bonis communibus accepisset. Nam licet tota dos, & dimidia pars bonorum communium ad ipsam pertineat, quod ad proprietatem attinet: tamen administratio, & dimidia pars emolumentorum, seu vsus fructus inde prouenicns, sunt mariti, quibus iniquè illum priuat. Hinc patet falsum esse, quod ait *Palud. in 4. dist. 15. quæst. 3. a. 6.* Vxorem ex facultatibus posse facere eleemosynas, quantum rediret ad eam, vel ad liberos, eius nomine, soluto matrimonio: sic enim totam suam partem posset dare, & priuare maritum eius administratione, quod falsum est. *Vide Nauarr. c. 17. nu. 155.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Non peccat mortaliter in his casibus. Primò, si quantitas iudicio prudentis, spectato statu, & cæteris circunstantiis, non sit notabilis. Secundò, si maritus rogatus concederet. Tertiò, si det in extrema, vel graui necessitate proximi. Quartò, si det ex suis, quorum habet liberam administrationem, vt ex paraphernis, vel ex lucris suæ industriæ: præsertim, si attulit dotem sufficientem ad se alendam, *vt docet Nauarr. Sylu. & alij.* Quod est verum iure communi Cæsareo. Nam quibusdam locis hæc lucra censentur communia. Quintò. Si faciat eleemosynas & donationes secundum consuetudinem aliarum suæ conditionis mulierum, quod si maritus prohibeat, videtur tantum prohibere excessum. *Ita Palud. supra Sylu. v. Eleemos. quæst. 5. Angelus ibid. num. 7. & alij.* Si tamen constet illum omnino prohibere, putat, Nauarr. & quidam alij illam non posse quidquam date. Sed contrarium est verius, quod etiam tenet *Molina. disp. 274. & Petr. Nauarr. lib. 3. cap. 1. num. 83.* Et colligitur ex ratione, quam Syluester, Paludanus, Angelus, & alij Doctores afferunt, quia consuetudo tribuit ius, non secus ac priuilegium, vel lex: quo iure maritus illam priuare non potest: præsertim, cùm ius positiuum magnam vim habeat circa bonorum administrationem, vt eam vel restringat marito, vel laxet. Sextò, si det ad impediendum damnum mariti, siue temporale, sibi fecit Abigail, *1. Reg. 25.* siue spirituale, largiendo eleemosynas, ne Deus illum ob flagitia puniat, vel vt ad fidem conuertat, *vt docent Ang. Sylu. supra, Nauarr. num. 154. & alij.* Ratio est, quia vtilissimè gerit negotium mariti, nec ipse potest rationabiliter esse inuitus. Septimò, si pro rebus familiæ vel sibi necessariis accipiat, vt pro vestibus, pro victu, pro medicamentis; quia maritus non potest iustè recusare. Octauò, si maritus est amens, vel fatuus: tunc enim administratio ad illam deuoluitur, nisi aliter à magistratu sit prouisum. Nonò, si maritus est absens, quia tunc etiam pertinet ad eam administratio, nisi aliud à marito sit præscriptum. Nauarr. tamen putat eam in his duobus casibus non posse amplius dare quàm maritus præsens, vel compos mentis solitus erat. Sed verius est eam posse dare prout ratio dictabit, quia potest secundùm suam prudentiam administrare. Vnde alij DD. non addunt eam limitationem, *vt Palud. Sylu. Angelus.* Decimò, si maritus est dissipator, qui rem communem in compotationes, largas donationes, & similia profundat: tunc enim facit vxori iniuriam, partem ipsius sine cuius consensu profundens. Nam dimidia pars bonorum in matrimonio acquisitorum est vxoris, & dos tota. Vnde soluto matrimonio, tenetur maritus, vel eius hæredes, ad restitutionem vxori, & hæredibus eius. Quare si vxor difficultates metuit, potest occultè compensatione vti accipiendo ex bonis mariti, vt sibi vel liberis consulat, quantum opus est vt sua pars salua sit, vt rectè docet *Petr. Nau. l. 3. c. 1. nu. 114. contra Nau.* qui putat maritum non teneri ad restitutionem, si malè expendat lucra communia. Vndecimò, si pater vel mater vxoris sint pauperes, ita, vt miserè secundum suum statum viuant, tunc enim si maritus nolit illis succurrere, potest vxor ex bonis communibus, vel ex sua dote subtrahere, vt illis det. Idem dicendum, si habeat proles ex alio matrimonio, quæ similiter egeant. *Ita, Petr. Nauarr. n. 159. & Corduba quæst. 125.* Ratio, quia iure naturæ tenetur illis succurrere, si potest, & illi ius habent alimenta ab ea petendi. Vnde maritus non potest iure id ægrè ferre. Tenetur tamen vxor omnia quæ sic dederit, referre in suam partem, cùm ad portionem cum hæredibus viri ventum erit. Duodecimò, si frater vel soror vxoris simili paupertate conflictentur, probabile est vxorem posse illis simili ratione succurrere; ita *Petr. Nau. nu. 161.* Ratio est quia maritus iure communi tenetur fratribus suis subuenire, vt docent communiter DD. cum Glossa in *l. qui filium ff. vbi pupillus educari debeat*, Ergo idem dicendum est de vxore, vt latiùs colligitur ex *L. mutuè, ff. de iure dotium.*

QVÆSTIO LXVII.

De iniustitia iudicis.

1. PRæterea, quæ dicta sunt quæstione sexagesima, pauca hujus loci tractanda sunt hîc.

QVÆSTIO I.

An Iudex possit condemnare reum secundum allegata & probata, quem tamen certo scit esse innocentem?

1. PRIMA CONCLVSIO. Iudex in tali casu tenetur omnes vias & rationes inire, quibus possit illum liberare, vt v. g. impediendo accusationem, si potest: sæpè & per interualla examinando testes, an nihil varient, extrahendo iudicium, aperiendo carcerem, si commodè & sine scandalo fieri potest. Si hac ratione non potest eum iuuare, debet Iudex inferior causam remittere ad superiorem, & depositâ Iudicis personâ, assumere officium testis apud superiorem, si putet eum hac ratione liberari posse, *vt docet Caiet. hic art. 2.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si his modis non possit illum liberare, & pars aduersa vrgeat condemnationem, probabile est posse eum tunc condemnare secundùm allegata & probata. Ita docet *D. Thom. hîc art. 2. & eius Discipuli cum plerisque Theologis. Et Couarr. l. 1. variar. resol. capit. num. 6. & alij multi, quos ipse citat.* Fundamentum præcipuum est, quia Iudex non iudicat, vt persona priuata, sed vt publica: ergo non debet sequi priuatam, sed publicam scientiam.

3. TERTIA CONCLVSIO. Verius tamen videtur Iudicem nullo modo posse talem innocentem ad mortem condemnare, sed potius debere officium dimittere, etiam si hoc modo nihil esset reo profuturus. Ita *Nicolaus Liranus in cap. 23. Exodi, Adrian. quodlib. 6. art. 3. Angel. v. Iudicare num. 7. Petr. Nauarr. c. 3. nu. 161. Hostiensis, Calderinus, Panorm. in c. Pastorali, de offic. de leg. Et multi alij, quos citat. Couarr. l. cit.*

Probatur Primo, quia interficere innocentem est per se malum; ac proinde nullo modo licet. Vnde & iure

naturali diuino prohibetur. Exod. 23. v. 7. *Insontem & iustum non occides.* Respondent aliqui illum, qui conuictus est per testes, non esse innocentem, quia publicâ opinione habetur nocens & improbus. Sed contra, quia opinio & calumniæ aliorum non possunt facere nocentem, qui reuera innocens est, alioqui Susanna fuisset damnanda nocens, quam tamen scriptura vocat innocentem. Deinde Iudex qui scit hominem esse innocentem, non debet admittere falsos testes, iuxta illud Exod. 23. v. 1. *Non suscipies vocem mendacij, nec in iudicio plurimorum acquiesces sententiæ, vt à vero denies.* Respondent secundò alij: non quidem licere interficere innocentem directè, sed benè indirectè: vt eum in oppugnatione vrbis tormentum dirigitur in locum, vbi multi sunt innocentes. Atqui in nostro casu innocens dicitur indirectè, quia Iudex non intendit illum occidere: sed seruare præscriptum legis, & procurare bonum publicum. Sed contrà, quia est dispar ratio. Nam qui vrbem oppugnat, habet ius dirigendi tormenta in quamuis partem vrbis, quæ ei visa fuerit: quo iure non potest priuari per hoc quod aliqui innocentes ibi constituantur. Deinde datur hic actus distinctus ab occisione innocentis, quem actum ille directè intendit, cui solùm indirectè, & per accidens coniuncta est occisio innocentis: qui autem condemnat innocentem, non habet ius ferendi sententiam in hunc hominem, cùm hoc ipsum sit directè occidere hominem innocentem, neque intendit aliquem actum distinctum ab occisione innocentis, cui ipsa per accidens sit coniuncta, sed ipsammet occisionem.

4. Dices primò. Intendit seruare ordinem iudiciorum & bonum publicum, cui per accidens coniuncta est occisio innocentis, sicut qui alterum occidit, causa defensionis sui, intendit conseruationem sui, cui per accidens & indirectè coniungitur occisio inuasoris. Respondeo. Seruare ordinem iudiciorum & bonum publicum in hoc casu non est quid distinctum ab occisione huius hominis. Nam directè per huius occisionem intenditur hæc conseruatio. Imò occisio huius hominis putatur esse conseruatio ordinis iudiciorum. Nec est simile de inuasore, qui reuera nocens est. Secundò. Probatur, quia Iudex non habet authoritatem occidendo innocentem. Nam vita innocentis soli Deo subiecta est. At Iudex à Deo non habet hanc authoritatem; ergo à nullo habet.

5. Dices secundò. Habet authoritatem à Repub. occidendi illum, qui probatus est nocens. Respondeo, auctoritas, quam habet à Repub. non est, nisi propter bonum Reip. sed propter nullum bonum Reipub. licitum est, directè occidere innocentem, vt supra ex communi sententia probatum est.

Probatur, 3. quia ratio naturalis ideò dictat iudicem debere sequi notitiam publicam per allegata & probata ne facilè aberret & discedat à veritate & iustitia in iudicando: Hæc enim est ratio illius legis & obligationis: ergò quando est ei euidens iudicium fore iniustum, si sequatur allegata & probata, non debet ex illis iudicare; nulla enim lex seruari debet, quando ex eius obseruatione sequeretur id, quod est intentioni & fini legis contrarium. Quartò. Si lex statueret, vt qui per calumniam oppressus est, damnaretur, etiamsi Iudex sciat illum esse innocentem, talis lex esset iniqua, & æquas aures offenderet; ergo illud ipsum operè exequi est iniquum. Quintò. Fieri potest, vt ipse Iudex accusatorem & falsos testes subornauerit, & postea non possit illos impedire, poterit ne etiam tunc illum condemnare?

6. Prima Obiectio. Lex diuina vult vt Iudex sequatur testes, Deut. 17. versu 6. *In ore duorum vel trium testium peribit, qui interficietur,* & Matth. 18. v. 16. *In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum.* Respondeo. Lex diuina solùm vult non sufficere vnum testem, sed requiri vt minimum duos, vt quis possit interfici. Vnde Deut. 17. post verba cit. sic subiungitur. *Nemo occidatur vno contra se dicente testimonium.* Hinc tamen non sequitur Iudicem debere interficere innocentem, quandocunque sunt duo testes.

7. Secunda Obiectio. D. Ambrosius *serm. 20. in Psal. 118.* sic habet: *Bonus Iudex nihil ex arbitrio suo facit, sed iuxta leges & iura pronunciat.* Respond. nihil facit ex arbitrio suo, non quod non debeat vti magna industria, examinando testes seorsim, minando, permittendo, differendo iudicium, mittendo ad superiorem, quæ omnia ex priuata sententia facit: sed debet pronuntiare sententiam ex legum præscripto, non contra. Vt si lex irritat contractum, debet pronuntiare irritum: si iubet esse ratum, debet pronuntiare ratum: si constituit crimini certam pœnam, non debet eam mutare, præsertim in grauiorem.

8. Tertia Obiectio. Iudex non iudicat, vt persona priuata, sed vt publica: ergo non potest sequi scientiam priuatam, sed tenetur sequi publicam. Resp. Hinc benè concluditur Iudicem ex priuata scientia non posse authoritate iudiciaria condemnare & absoluere (nisi fortè aliquo casu, de quo infra) non tamen concluditur eum teneri sequi scientiam in condemnando, quando certò nouit illam scientiam nihil aliud esse, quàm iniquum errorem & calumniam: cum hac enim rationabili exceptione intelligendæ sunt huiusmodi generales sententiæ, ne id quod pro iustitia seruanda introductum est, detroqueatur ad iniuriam.

9. Quarta Obiectio. Innocentius III. c. *Pastoralis de officio & potestate Iudicum deleg.* sic habet. *Attendentes quod non cognitio, sed executio tantùm demandatur eidem. Respondemus, quod cum ordinarius tenetur obsequi delegato, etsi sciat sententiam illam esse iniustam, exequi nihilominus tenetur eandem.* Resp. Primò. Pontifex loquitur de causis Ecclesiasticis, in quibus agitur de iis rebus, quæ subsunt Ecclesiasticæ dispositioni; non autem de supplicio capitis innocentis, quod illi minimè subiectum est. Secundò, Pontifex loquitur de eo, qui est merus executor, & nullam habet causæ cognitionem, hic tenetur exequi sententiam delegati, quam scit esse iniustam, id est, contra ius litigatoris; quia cum litigator non appellet, videtur cedere suo iure, vel agnoscere crimen. Si enim putet sibi fieri iniuriam per sententiam delegati, debet ab eo appellare ad Papam: non tamen potest eam exequi, si sciat esse nullam, vt si esset lata authoritate falsarum literarum, vel per falsa instrumenta, vel per dolum aduersarij: tunc enim debet supersedere executioni: Ita Glossa.

10. Quinta Obiectio. Si hæc sententia vera est, facilè possunt Iudices corrumpi pecuniâ, vt dicant se certò scire reum esse innocentem, & sic eum absoluant, vel certè non puniant, quod cederet in magnum Reip. damnum. Resp. Rarissimè, vel nunquam accidet, vt Iudices velint subire magnum illud discrimen, quod illis impendet, si verum criminosum, qui iuridicè probatus est talis, liberauerint. Nam difficile est sustinere tam apertum mendacium, quod tantoperè attingit honorem accusatoris & testium: Si tamen id aliquando contingeret, non esse tanti momenti, vt ad illud euitandum etiam innocentes sint damnandi. Melius enim est decem nocentes absolui, quàm vnum innocentem damnari. Adde Iudicem, præsertim inferiorem, ex priuata sententia non posse absoluere vel damnare, vt dictum est: quamuis enim debeat non damna-

potest cedere suo iure quod habet ad famam circa occulta. Item iure quod habet, vt de occultis non possit ab homine puniri, & totum hoc ius potest conferri in Principem, ergo tunc Princeps absque vlla iniuria poterit de occultis punire. Confirmatur, quia in quibusdam Religionibus subditi cedunt suo iure, vt à superioribus suis ex priuatâ scientiâ puniri possint, saltem pœnis modicis: ergo idem potest fieri in Republica.

QVÆSTIO IV.

An Iudex possit aliquem non citatum & auditum condemnare?

1. EX dictis suppono inferiorem id non posse, quia lex superioris est, vt nemo condemnetur inauditus. De supremo quæstio est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Princeps quamuis sit certus de crimine, non potest ordinariè condemnare, nisi citatum, & auditum. Est communis. Ratio, quia si contra faceret, afferret reo arma, quibus se iure potest defendere, vel negando crimen, si occultum est; vel certè excusando eo modo, quo poterit. Vnde iure gentium receptum est, vt id ita fiat.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Extraordinariè tamen in quibusdam casibus non est necesse hoc seruare. Primò, si crimen est publicum, vt docet *Nauarr. c. 25. num.* 10. Sic latrones reperti in crimine interdum è vestigio suspenduntur, sine vlla defensione, aut processu. Ratio, quia factum notorium, seu publicum, est loco accusatoris & testium, nec relinquit reo vllum ius defendendi se in iudicio. Secundò, quando esset periculum rebellionis, vel alterius grauis turbationis, si iuridicè procederetur, vt docent *Nauarr. & Sylu. v. Homic. quæst. 2.* vt si v. g. esset persona valdè potens: tunc enim debet eius causa priuatim discuti, nisi sit omnino euidens. Tertiò, quando quis machinatur Reipub. vel priuatis perniciem, quæ aliter auerti nequit, quanquam hoc non tam est punire crimen commissum, quàm impedire malum impendens. Quartò, si crimen soli Principi, & tribus aliis notum sit; ita vt iuridicè probari possit: tunc enim posset occultè interfici reus, sine citatione & probationibus, si publicè absque graui aliquo incommodo puniri non possit. Ratio est, quia quando crimen sic est probabile, tunc constat reum non habere iustam sui defensionem in iudicio. Ita *Petr. Nauarr. art. 192. Arragon. quæst. 67. art. 2. Couarr. l. 2. variar. resol. c. 1. num. 7. & Iurisp. supra citati.*

QVÆSTIO V.

Quot modis Iudex iuridicè procedat aduersus criminosos?

1. PRIMA CONCLVSIO. Solent communiter assignari tres modi; vel enim procedit via accusationis, vel denunciationis, vel inquisitionis, vt expressè habetur *c. Qualiter & quando. 2. de accusationibus.* Via accusationis procedit, quando est aliquis actor, qui spondet se obiecta probaturum. Denunciationis verò, quando aliquis detulit crimen, qui non vult suscipere onus probandi. Hoc enim differunt accusator & denunciator, quod illi incumbat onus probandi: huic minimè. Est autem duplex denunciatio. Altera dicitur Euangelica, quæ tendit ad emendationem proximi, & fit superiori tanquam patri: de quâ in materia de correptione fraterna. Altera est iudicialis, quæ spectat vel punitionem criminum ob bonum commune, vel certè mali alicuius aut damni impeditionem, & fit superiori tanquam Iudici. Via inquisitionis proceditur, quando Iudex seu superior ex officio procedit ad purgandam prouinciam, vel aliquem locum suæ iurisdictioni subiectum reformandum, vel ad inuestigandum criminis commissi auctorem.

2. Dices, Iudex non potest aliquem condemnare sine accusatore, vt docet *D. Thom. quæst. 97. artic. 3.* ergo potest tantùm procedere via accusationis. Respondeo. Iudex non potest condemnare sine accusatore generatim accepto. Nam semper requiritur accusator formalis, vel virtualis. Virtualis dicitur, quia supplet vicem accusatoris. Vicem eius supplet in criminibus contra bonum publicum simplex denunciatio. In priuatis si sint notoria, ipsa facti euidentia; præsertim si de auctore constet.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Illi tres modi possunt ad duos reuocari: vel enim Iudex procedit ex officio, vel ad instantiam partis. Ex officio procedit, quando præcedente aliqua infamia, vel denunciatione capit informationes, & format inquisitionem contra auctorem, vt sic ad plenam probationem & scientiam perueniat. Ad instantiam partis procedit, quando pars offensa, vel alius ad quem iure spectare potest, accusationem porrigit, & Iudex ea admissa secundùm probationes procedit. Quando ergo Iudex agit ex officio, procedit per inquisitionem: quando verò ad instantiam partis, per accusationem: Denunciatio verò non est aliqua via procedendi per se distincta, sed est quoddam præuium vt Iudex procedat ex officio, siue per viam inquisitionis.

4. TERTIA CONCLVSIO. Modus procedendi ex officio, siue per inquisitionem, extendi se ex dispositione iuris canonici ad omnia crimina, secundum *Archidiac. in c. Felices, de pœnis in 6.* In omni enim genere criminum possunt Iudices per inquisitionem procedere. Idem ex consuetudine seruatur in foro ciuili. Vnde in quibusdam regnis via inquisitionis est adeò ordinaria, vt altera, nempe accusationis non admittatur nisi in paucis causis. Nam in regno Neapolitano nemo admittitur ad accusandum, nisi suam, vel suorum iniuriam exequatur. Similiter in regno Franciæ prohibita est omnis accusatio, quæ tendit ad vindictam publicam, & solùm permittitur pro interesse ciuili. Vnde in omnibus causis criminalibus proceditur per viam inquisitionis, *docet Iulius Clarus lib. 5. quæst. 3. num. 6.*

QVÆSTIO VI.

An quando Iudex procedit viâ inquisitionis generalis, debeat præcedere infamia personæ delicti?

1. TRiplex est inquisitió. Prima est omnino generalis, quâ in genere inquiritur, An subditi seruent leges? An non committantur crimina? An de nullo sit fama vel suspicio alicuius criminis. Hac vtuntur prælati & superiores in visitatione prouinciæ, & locorum subiectorum. Secunda, est omnino specialis, quæ de certa persona, & de certo crimine quæritur. v. g. An Petrus commiserit furtum, vel simoniam; Tertia, est mixta, quando vel solum crimen est speciale; vel sola persona: vt v. g. Qui fecerit istud homicidum. An Petrus seruet ordines Synodales. De prima, hic agitur, de Secunda, & tertia in sequent.

2. PRIMA CONCLVSIO. Vt Iudex faciat inquisitionem omnino generalem, non est necesse vt aliqua infamia præcesserit. Et communis, & colligitur ex *c. Perniciosam, de officio Iudicis ordinarij* & ex *c. Romana, de censibus in 6.* Ratio est, quia talis inquisitio est necessaria ad purgandam Remp. & ad mortes reformandos. Secundò, quia per eam nulli fit iniuria, cum de nemine in particulari fiat inquisitio.

Dices. Per eam deteguntur occulti peccatores. Respondeo: Hoc fit præter intentionem inquirentis, vt in sequentibus explicabitur.

3. SECVNDA CONCLVSIO. In hoc tamen casu interrogati subditi non tenentur patefacere criminosos occultos, qui nulla talis criminis infamia labo-

rant. Est communis, & colligitur ex cap. *qualiter & quando supra.* Ratio est, quia id, de quo nulla adhuc est fama, censetur occultum, dum via inquisitionis proceditur. Atqui potestas Iudicis non extendit se ad occulta elicienda, quia indè sequerentur maxima incommoda in Repub. Itaque etiamsi sub iuramento vel sub pœna excommunicationis præcipiat, vt dicas veritatem de eo, quod nosti, tamen non teneris, sed potes cum restrictione mentali, dicere te nescire quidquam intelligendo tacitè te nescire eo modo, vt tenearis patefacere.

4. TERTIA CONCLVSIO. Imò non licet subditis patefacere occultos criminosos ad punitionem, vt colligitur ex c. *Qualiter supra.* Et peccant contra iustitiam si patefaciant: præsertim, quando crimen est tam occultum, vt probari non possit. Ratio est, quia nullum ius habent patefaciendi occulti criminis. Nam si probari non potest, non potest etiam puniri, ac proinde non potest ex eius reuelatione aliud sequi, quàm infamia.

5. QVARTA CONCLVSIO. Excipio tamen duos casus quibus potest superiori patefieri, etsi omnino occultum sit. Prior est, quando id putatur esse necessarium ad illius emendationem; tũc enim aperiendum est superiori, non vt Iudici, sed vt patri, vt sua prudentia & auctoritate illum emendet. Posterior est, quando aliquod malum vel spirituale, vel temporale impendet ab aliquo, quod commodè auerti non potest, nisi opera superioris. Hinc sequitur occultum crimen tribus modis posse manifestari. Primò, ad punitionem. Secundò, ad emendationem. Tertiò, ad auertendum malum. Primus modus est illicitus; reliqui duo liciti.

QVÆSTIO VII.

An ad inquisitionem necesse sit infamiam præcedere?

1. DIfficultas est, an quando crimen est publicum, sed auctor ignoratur, possit Iudex inquirere, quis fecerit. *Negat Caiet. quæst. 69. art. 1. & 2. & Dom. Soto in tract. de secreto. memb. 2. quæst. 6. dub. 4.*

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando manifestum est, licitum est Iudici quærere in genere, quis fecerit nõn tamen in particulari. An Petrus fecerit nisi de eo sit aliqua fama, vel indicium. Ita *Syln. v. Conceptio num. 6. Nau. c. 18. num. 40. Innocent. in c. Bonæ 1. de electione. Panorm. & Imola ibid.* Probatur Primò, ex communi praxi iudicum Ecclesiasticorum & sæcularium. Secundo, quia nisi fierent tales inquisitiones, duo grauissima mala in Repub. sequerentur. Nam & populus grauiter offenderetur, videns Iudicem non inquirere authorem aperti criminis: & malefici spe impunitatis inualescerent. Tertio, quia nemo potest queri sibi factam iniuriam per hanc generalem inquisitionem: imò tota Respub. illam desiderat.

3. DICES. Canones prohibent, ne procedatur per inquisitionem, nisi de auctore sit fama, vel certè indicium. c. *cum oporteat, de accusationibus, & c. Inquisitionis & c. Qualiter & quando. 2. ibidem.* Resp. Canones illi loquuntur expressè de inquisitione speciali, qua inquiritur de Petro vel Paulo: non autem de ea, qua generatim quæritur, quis fecerit.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Et si superior in hoc casu vt officio suo satisfaciat, possit sub iuramento generatim inquirere à subditis, quis fecerit: subditi tamen non tenentur patefacere authorem, si nulla laboret infamia & nihil mali in posterum timeatur. Prima pars patet ex dictis. Secunda est communis sententia, & colligitur ex canon. supra dictis. Ratio est, quia superior non potest obligare subditos, vt reuelent occultos peccatores, sed solùm vt eos, qui infamia aliqua laborant, multò minus occultus peccator tenetur seipsum prodere.

5. Dices. Primò, D. Thom. in capitulo generali apud Paris. dicitur respondisse, occultum authorem teneri se prodere ad præceptum prælati, quando crimen est notorium. Respondeo. Tunc solùm erat Baccalaureus & cæteri Magistri eidem contradixerunt, vt refert *Sylu. v. Correctio. num. 6.*

6. Dices. secundò. D. Greg. interdixit cuidam sacra concione, qui libellum famosum sparserat nisi se proderet, & excommunicat eundem, si se non prodens accedat sacram communionem, vt habetur 5. *quæst. 1. c. quidam maligni.* Respond. Infamator ille, qui scripserat libellum famosum, tenebatur alterius famam reparare, vel certè probare, quæ in libello habebantur, quorum neutrum sine sui patefactione facere poterat.

QVÆSTIO VIII.

An ad inquisitionem specialem necesse sit infamiam præcedere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Vt Iudex possit contra aliquem instituere inquisitionem specialem tendentem ad punitionem criminum, debet præcedere aliqua infamia authoris. Est communis: & colligitur ex c. *Inquisitionis & ex c. Qualiter, suprà.* Ratio est, quia Iudex, quando ad punitionem criminum procedit, debet ex sententia publica procedere: sententia autem publica est, quæ habetur per accusationem, vel confessionem rei in iudicio, vel per facti euidentiam in conspectu Iudicis & aliorum. Confirmatur, quia meritò quisque posset queri sibi fieri iniuriam, si in vitam eius iuridicè inquireretur, cuius fama alioquin est integra. Nam per talem inquisitionem redditur suspectus.

2. Quæres, Quanta debeat esse ista infamia; Respondeo non sufficit, vt duo, vel plures etiam iurati affirment se vidisse crimen illud committentem, vt expressè habetur c. *inquisitionis*, quia adhuc res est occulta, ac proinde minimè per publicam inquisitionem prodenda: sed requiritur, vt rumor de eo sparsus sit per maiorem partem viciniæ, vel Collegij, vel vniuersitatis, in qua commoratur, vt dicatur ibidem infamia laborare, vt docet *Sotus tract. de secreto memb. 2. q. 6.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Excipiuntur tamen aliqui casus, quibus non requiritur ad specialem inquisitionem infamia præuia de illo crimine.

Primus est, si quis confessus sit crimen occultũ in iudicio etiam coram paucis, vt coram solo Iudice & Notario, vt colligitur ex c. *de accusat. in 6.* Nam talis confessio inducit notorium iuris. Idem dicendum, etiamsi solum incidenter illud confessus sit, vt communiter tradunt *Iurisp. cum Barth. in l. 2. §. ad L. Iuliam de adult.* Non tamen sufficit confessio extra iudicium etiamsi coram multis facta sit, nisi ex ea orta sit infamia, vt *vult Nauarrus*, etsi contrarium seruetur in praxi, de quo infra, neque ea, quæ facta est metu tormentorum, si postea tanquam metu facta reuocetur: neque ea, quæ facta est coram Prælato incogitanter, aut in aliqua Epistola secreta, quam Prælatus aperuit, *vt docet Sotus loco citato.*

4. Secundus est, quando iudici per generalem inquisitionem procedenti patefactus est author; tunc enim potest contra eum procedere, vt docet *Nauarr. suprà. num. 87. contra Sotum, & est communis Iurisp. in lib. 2. §. de adult.* Nec refert, quod testis fortè peccarit reuelando, eo quòd nulla esset infamia, quia ex quo crimen deductum est in publicam Iudicis notitiam, siue benè, siue malè, ille tenetur contra illud procedere per particularem inquisitionem, & punire, vt docet idem Nauarr. Nota tamen hos duos casus non esse

propriè

propriè excipiendos à regula illa generali, qua dicitur, absque infamia non esse speciatim inquirendum, quia notorium iuris vel facti plus est, quam infamia. Vnde si præcedente infamia licet, etiam licebit cum res' est notoria.

5. Tertius est, quando delictum commissum est in iudicio, vt si testis falsum deponat in iudicio, si accusator calumnietur, aut prævaricetur, aut tergiuersetur. Ita *Nauarr. n.* 88. Ratio est, quia hæc crimina censentur valde noxia bono publico, eo quod iustitiam iudiciorum publicorum vel euertant, vel impediant. Vnde meritò ex indiciis & vehementi suspicione contra ea procedi potest.

6. Quartus est in crimine hæresis & apostasiæ. In his enim sine accusatore vero vel ficto (id est qui vicem accusatoris suppleat) etiam sine infamia inquiri potest, vt docet *Nauar. n.* 93. *& c. Excommunicamus, de hæreticis.* & L. *Apostatarum. C. de Apostatis.* Ratio est; quia hæc crimina sunt maximè noxia Reipub. cum ab iis semper impendeat aliis periculum euersionis: requiritur tamen aliqua suspicio orta ex indiciis non leuibus.

7. Quintus est in omni crimine læsæ Maiest. humanæ, vt constat per *extrauag. Frederic. Imp. quæ incipit. Ad reprimendum; & habetur post lib. feudorum*, in hoc crimine ante illam extrauag. non poterat procedi sine infamia, vel notorietate post eam potest, vt ait *Bartolus in dicta extrauag.* quod *Nauarr. num.* 94. sic intelligit, ante illam non potuisse procedi ad inquisitionem illius criminis iam perpetrati, nisi quis de eo esset infamatus, vel manifestus; post illam posse procedi etiam ex suspicione, vt si vnus vel plures suspicentur de aliquo, & id Iudici nuncient.

8. Sextus est, quando inquiritur de morte Domini contra seruos, vt si Dominus inueniatur occisus, & nesciatur auctor, iuxta *L. 2. ff. ad senatus consult. Silanianum*, & contra nautas nauis submersæ, iuxta L. *Quoties, C. de naufrag.* quia etsi nulla aliquorum hominum fama sit contra illos seruos vel nautas, tamen est quædam populi de illis suspicio.

9. Quæres. An in aliis casibus liceat Iudici ad inquisitionem specialem procedere, & consequenter, an probanda sit praxis Iudicum secularium, qui ex denunciatione publici officialis ad id munus deputati, vel alicuius priuati, aut ad querelam partis offensæ, quæ tamen onus probandi in se suscipere non vult, procedunt ad capiendas informationes & indicia, quibus habitis formant libellum inquisitionis. Nam hæc praxis videtur damnari ex communi sententia *Theolog. & Canonist.* qui docent, sine præuia infamia, vel æquipollente, non posse procedi ad inquisitionem & probatur Primò, ex *canon. citatis.* Secundò. Probat Nauarr. quia lege diuina & naturali prohibemur inordinatè detrahere proximo, aut dare causam detrahendi: Eadem lege prohibemur scandalizare proximum: at publicatio peccati est proximi scandalizatio.

Verius tamen est illam praxin non esse damnandam si circumspectè, & iuxta leges, vel consuetudines in prouinciis receptas fiat, idque in grauibus causis, vt in furtis, homicidiis, sacrilegiis, incestibus, atque criminibus Remp. turbantibus; & non ad iustam punitionem, sed quod censetur necessarium Reipub. bono. Hæc sententia sic limitata probatur Primò, quia est praxis Iudicum sæcularium Deum timentium in omnibus penè prouinciis, & maximè per Italiam recepta, vt testatur *Iulius Clarus q.* 3. neque tamen à summo Pontifice, vel Episcopis ideò reprehenduntur, aut in malo statu esse censentur. Secundò, quia ita sentiunt doctissimi Iurisp. *cum Bartol. in L. 2. ff. ad L. Iuliam de adult.* Tertiò, quia non est iuris diuini, aut naturalis, vt non fiat inquisitio sine infamia authoris præuia, sed est iuris humani, vt fatetur. *Sotus in tract. de secreto, membro 2. qu. 6. dub. 2.* Atqui ius humanum potest contraria consuetudine legitimè præscripta aboleri: ergo hoc merito potest videri abolitum in sæcularibus tribunalibus, si tamen vnquam fuit ibi receptum. Quartò, etiamsi esset iuris naturalis; vt non fiat inquisitio sine præuia infamia: id tamen esset intelligendum, nisi Resp. cesserit suo iure. Atqui videtur cessisse, quia probat tales inquisitiones, & eas cupit fieri.

10. Ad primum Resp. Canones loquuntur de Ecclesiastico Iudice.

Ad secundum prohibemur quidem iure naturali inordinatè aliquem infamare, aut dare causam infamandi, sed negamus illos Iudices inordinatè id facere. Nam sicut qui accusat aliquem de crimine occulto, quod testibus sufficienter probare potest; non infamat illum inordinatè: sic neque Iudex, qui ex denunciatione informationes capit. Habet enim iustam causam id faciendi.

Ad tertium. Publicatio peccati alicuius, maximè sæcularis, non est scandalizatio, quando sequitur punitio: imò cedit potius in exemplum toti populo.

QVÆSTIO IX.

Quibus modis aperiatur via Iudici sæculari ad inquisitionem?

Conclusio. Multis modis id fieri potest, de quibus iam ex parte dixi. Primo, si delictum sit notorium, & author occultus: sed tunc potest solùm generatim inquirere quis fecerit. Secundo, si auctor sit notorius. Probatur autem aliquid esse notorium per duos testes, vt docet Glossa in c. *Deus omnipotens* 2. q. 1. Tertio, si sit fama de authore. Quartò si sit communis suspicio. Quinto, si sint indicia iudicialiter probata. Sexto, si sit semiplena probatio, vt si crimen ipsum sit notorium: & accedat vnus testis omni exceptione maior de authore. Septimo, si pars offensa querelam offerat, & indicia, vel testes, à quibus informari possit, Iudici insinuet; tunc enim Iudex potest ab illis informationes de plano, vt dicitur, & absque strepitu accipere, quibus vbi satis instructus fuerit, poterit citare criminosum, & cõtra eum inquisitionis libellum formare. Octauo, si publicus officialis, vel alius denunciat iudicialiter, & testes, vel indicia significet. Nono, quando pars impingit crimen testi, vt contra illum excipiat, & illud probat, etsi non omnino plenè: tunc enim Iudex de eo inquirere potest, si ad eius iurisdictionem pertinet. Decimo, quando quis intentat actionem ciuilem, vt sibi damnum sarciatur ex delicto, v.g. ex incendio, homicidio, furto, illatum: tunc enim potest Iudex etiam contra illud delictum procedere, quia iam factum est quasi notorium. Vndecimo, si delictum sit commissum in iudicio. Duodecimo, si reus vel testis incidenter confessus sit in iudicio.

QVÆSTIO X.

Ex quibus indiciis possit Iudex reum subiicere torturæ?

1. Nota Primò. Indicia à Iurisperitis generatim vocari omnia ea, ex quibus potest aliquo modo colligi, quis sit actor criminis, vt fama, suspicio publica, testimonium vnius vel plurium; confessio rei, & similia.

2. Nota Secundò, Distingui quinque gradus iudiciorum. In Primo, sunt leuia, probabilia tamen, quæ probabilem suspicionem de auctore criminis commouent. In Secundo, sunt leuia probabiliora, quæ faciunt præsumptionem, id est, valdè probabilem suspicionem. In Tertio, sunt indicia grauia, quæ & legitima, & indicia iuris vocari solent. In Quarto est probatio semiplena, quæ amplius quid est, quàm iudicium legiti-

mum. In Quintò, sunt indicia grauissima, quæ & indubitata dicuntur. Indicia primi & secundi generis sufficiunt ad capiendas informationes, & etiam ad capturam, spectata conditione personæ, & causæ; & cæteris circunstantiis. Huiusmodi sunt assertio vulnerati morientis, vt si dicat à Petro se vulneratum; grauis inimicitia præcedens; assertio socij, qua socium criminis detegit. Hæc tamen indicia non sufficiunt ad formandum libellum inquisitionis contra aliquem, neque ad torturam, quia ad hæc requiruntur indicia grauia, & maximè ad torturam, quæ est graue malum, ac proinde sine graui causa irrogari non potest.

3. Nota tertio. Torturam esse introductam, non in pœnam criminis commissi (hoc enim cum nondum plenè probatum sit, non potest puniri) sed in subsidium probationis, vt, quia sufficiens & plena probatio deest, ipse reus confitendo veritatem suppleat, quod ad plenam probationem requiritur, vt docet *Couarr. in qq. pract. q. 33. ex communi sententia.*

4. Nota Quartò. Torturam tantùm adhibendam esse in criminibus grauioribus; quæ pœna corporali castiganda sunt: non autem in iis quæ exilio, vel pecunia. Ita *Gomez t. 3. c. 13. in 2.* Ratio est, quia reo nondum conuicto non potest irrogari pœna maior, quàm sit ea, ad quam est condemnandus.

5. Nota Quintò. Iudicem non posse reum subiicere torturæ ad extorquendam criminis confessionem, quando legitimè est conuictus per testes, etiamsi nolit fateri crimen, vt docet. *Nauarr. c. 18. nu. 59.* Ratio est; quia cum tortura adhibenda sit in subsidium ob defectum plenæ probationis, frustra inferretur reo conuicto, quia confessio non est necessaria ad condemnandum. Excipe tamen duos casus. Alter est, quando reus malitiosè appellat ad superius tribunal, vt executionem iustæ sententiæ impediat: quod in Italia & regno Castiliæ permittitur si non sit confessus crimen, vt testatur *Nauarr.* tunc enim si crimen esset atrox, & expediret reum ibi puniri, posset torqueri ad eliciendam confessionem, vt iniqua appellatio impediatur. Alter est, quando putatur habuisse socios, vel commisisse alia crimina, hinc enim etiam per torturam potest de his interrogari, moderatè tamen pro ratione causæ iudiciorum, Ita seruat tota Italia & Francia, teste *Claro quæst. 64. num. 8.*

6. Prima Conclvsio. Ad torturam sufficit semiplena probatio: si tamen persona talis sit, vt torqueri possit. Est cõmunis sententia, teste *Claro qu. 21. n. 2.* tunc autem est semiplena probatio, quando vnus testis, contra quem nulla est exceptio, deponit se vidisse hunc, tali loco & tempore, committentem homicidium, furtum. Quod si non viderit, sed audiuerit à fide dignis, vel si contra illum sit aliqua exceptio, vt si sit mulier, aut minor 20. annis, aut infamis, aut excommunicatus; aut inimicus, tunc eius depositio non facit sufficiens indicium ad torturam. Vnde grauiter reprehendendi sunt Iudices, qui ex tali indicio, absque vllo alio probationis adminiculo, torquent: quia ius id illis non permittit. Dixi *si reus possit torqueri*, quia quidam iure prohibentur torqueri, vel ob ætatem, vt impubes: vel ob debilitatem, vt senes, vel ob periculum abortus, vt mulier prægnans, vel ob priuilegium, vt vir illustris, aut in dignitate cõstitutus, eiusque filij, & Doctor eiusque liberi, & miles, de quibus *Gomez ca. 13. num. 2. & Claris q. 64.* Hi tamen leuiter quidem torqueri possunt; etiamsi semiplenè probati sint, nisi in hæresi, proditione, vel simili crimine læsæ maiestatis; si in aliis torti fuerint, & confessi, quamuis postridie confessionem suam ratificent, non possunt tamen condemnari, quia confessio fuit irrita, vtpote per iniuriam extorta, & consequenter ratificatio, quæ ex illa sequitur, vt ex multis iuribus probat *Gomez num. 4.*

7. Secvnda Conclvsio. Præter semiplenam probationem, etiam alia indicia minora, quàm semiplena probatio, sufficiunt ad torturam, quorum præcipua sunt hæc. Primum, est fama publica de auctore criminis: præsertim, si aliquibus aliis adminiculis iuncta sit, vt si ei accedat aliquis testis minùs idoneus v. g. assertio socij, vel minoris, vel si appareat vestigium facinoris vt teste, vel armis. Quidam putant solam famam sufficere per duos testes probatam. Sed verius est non sufficere sine aliis indiciis. Ita *Clarus qu. 21. n. 1.* Ratio est, quia fama in criminalibus non probat, sed habet se instar accusatoris.

8. Nota tamen, si quis esset malæ famæ de similibus criminibus ante commissis, & publica etiam fama grauaretur in præsenti delicto, hic posset torqueri, quia fama prior adiuncta posteriori facit vehementem præsumptionem, vt *ibidem docet Clarus.*

9. Secundum est confessio rei extra iudicium, vt si apud aliquos se iactauerit de crimine, vel dixerit se authorem. Est communis, vt docet *Felin in c. olim de rescrip. n. 5. & Gomez n. 8.* Debet tamen hoc probari per duos testes omni exceptione maiores, si neget se dixisse, quia debet omnino de tali iudicio constare. Nam cum ipsum crimen non certò concludatur ex tali indicio, etiamsi de indicio constet; multò minus procedendum est ex indicio dubio. Idem dicendum est de confessione facta coram iudice incompetente, id est, qui non habet potestatem cognoscendi in causa; eo quod vel reus non sit illi subditus, vel causa sit exempta: etsi enim ex tali confessione reus non possit condemnari à proprio iudice, vt patet ex capit. *At si clerici, de iudiciis,* potest tamen torqueri tanquam ex iudicio, quod maximam præsumptionem criminis ingerit. Quod autem multi Iurisp. cum *Bartholo in l. 1. ff. de qq.* docent confessionem extra iudicialem ita valere ad torturam, vt si reus in tortura idem confiteatur, possit condemnari, etiamsi postea non ratificet confessionem, falsum est, si de condemnatione ad pœnam ordinariam criminis intelligatur: quia confessio in tormentis præcedentibus indiciis facta semper requirit perseuerantiam & ratificationem: alioqui est nullius momenti, cum vi tormentorum censeatur expressa.

10. Tertium, est assertio duorum vel trium sociorum, quando enim duo vel tres capti fatentur crimen & produnt aliquem socium criminis, potest hic capi, & torturæ subiici: & hoc seruatur in regno Neapolitano & Galliæ, *vt docet Clarus q. 21. num. 16.* debent tamen tunc cum iuramento deponere, quia agunt vt testes. Hoc tamen intelligi debet, quando non est iniusta suspicio, id est non debet ex maleuolentia proficisci. Dictum vnius socij, etiamsi iuramento confirmetur, non sufficit ad torturam, nisi alter simul infamia, vel graui suspicione illius criminis laboret, quia per se est testis minus idoneus, qui tamen cum fama potest vehementem præsumptionem parere. Similiter assertio vulnerati persistentis in ea vsque ad mortem non sufficit ad torturam, vt expressè habetur L. *si quis in graui. ff. ad Senatus cons. Silan.* Ratio est, quia præsumitur ex aliqua offensione vel errore dixisse.

11. Quartum est fuga statim patrato delicto inita, vt habetur l. *Corn. ff. eod. tit.* si tamen citatus compareat, abstergit omnem suspicionem. Aliqui addunt solam fugam non sufficere, nisi præuia aliqua suspicione. *Vide Clar. num. 23.*

12. Quintum est inimicitia grauis nõ sola sed cum aliis indiciis ex ea pendentibus, vt si ante minatus est, & minas suas solitus sit exequi: si parauit arma, & visus est circa illum locum eo tempore, quo homicidiũ putatur commissum. *Ita Bartol. & alij l. finali ff. de quæstionibus.*

13. Sextum est inconstantia & titubatio rei, dum examinatur circa principalia causæ, iuncta aliis indiciis, vt docet *Clarus num. 36.* sola tamen titubatio, vel solum mendacium non sufficit, quia aliqui ita perturbantur in illo examine, vt vix sciant, quid dicant.
14. Septimum est si quis visus sit exire domo, vel ex aliquo loco ense stricto, & ibi reperiatur aliquis interfectus. Ita *Gomez num. 11. & multi Iurisp. quos citat.*
15. Octauum est, si res sublata reperiatur apud reum, nisi docere possit, vnde eam habeat. Ita communiter DD. teste *Gomez n. 11.* qui hoc limitant, si est persona vilis, & de qua non sit bona opinio.
16. Nonum est, si commisso aliquo magno furto cuius nescitur author, aliqua vilis persona, quæ sæpè versari ibi solet, apparet repentè diues. Nam illis circunstantiis concurrentibus nascitur magna præsumptio aduersus eam, quæ sufficiens sit ad torturam, vt ex communi sententia docet *Gomez n. 13.* Hæc ferè præcipua sunt indicia à DD. explicata, ex quibus cætera prudenter æstimari poterunt.
17. Quæres. Primò. An sit sufficiens indicium ad capturam & torturam, quod recens occisus vel vulnus sanguinem emittat ad præsentiam huius, & non ad præsentiam aliorum? Aliqui affirmant, sed contrariū est probabilius cum *Gomez n. 15.* quia hoc indicium est nobis incertum, vt potè ex causis nobis ignotis: non enim constat, an id fiat operatione diuina in detestationem homicidij, & vt sic homicida occultus patefiat: an ex aliqua causa naturali: an fraude aliqua diaboli. Idem dicendum videtur de probatione illa per aquam, qua iudices aliqui fœminas sortilegij suspectas solent in aquam certo modo ligatas inijcere, quæ si merguntur, absoluuntur; si mergi nequeant adiudicantur torturæ, quasi hoc sit indicium sufficiens ad torturam, cum tamen sit incertum. Nam si id opera dæmonis agitur, vt omnino agi videtur, incertum est, an ille non permittatur aliquando hanc calumniam struere innocentibus.
18. Quæres, Secundò. An reus possit sæpius torqueri. Resp. si nihil confessus est, non potest sæpius torqueri, nisi indicia sint grauissima, quia per illam constantiam videntur indicia elisa. Secundò, si noua tamen indicia superueniant, repeti potest quæstio, vt habetur *l. vnum ff. de qq.* Tertiò, si quæ confessus est in confessione postridie reuocet, verius est rursum posse subiici, etiamsi noua indicia non superuenerint, quia per talem reuocationem indicia non sunt elisa: imo illa variatio videtur fecisse nouum indicium.

QVÆSTIO XI.

An iudex condemnans reum præter ordinem iuris teneatur ad restitutionem?

1. PRIMA CONCLVSIO. Tenetur ad restitutionem, si condemnet nō subditum, aut in crimine exempto. Ratio, quia facit ei manifestam iniuriam. Nam si alter dignus sit morte, tamen Iudex non habet authoritatem illum puniendi. Atqui ex iniuria nascitur obligatio restituendi, si ex ea damnum secutum sit. Nota tamen si proprius Iudex qui legitimè poterat reum condemnare, ratum habeat factum alterius, illum liberari ab obligatione restituendi. Ratio est, quia hoc ipso, quod proprius Iudex habeat ratum alterius iudicium, vult illud ex hoc tempore censeri tanquam à se factum.
2. SECVNDA CONCLVSIO. Etiam iudex proprius, qui condemnat reum, vel ex priuata sententia, vel cognitione per iniuriam extorta, tenetur ad restitutionem. Ita *Nauarr. cap. 18. num. 59. & alij.* Ratio est, quia quando ex priuata sententia condemnat, facit iniuriam reo tanquam Iudex minimè competens: non enim concessa est illi talis authoritas, vt ex priuata sententia progrediatur: quando autem per iniuriam extorquet crimen dat iniustè causam damni: ergo tenetur ad reparationem damni, quod ex illa cognitione iniustè parta sequitur. Nota tamen, si iudici suppetebant aliæ rationes, ex quibus reum iuridicè damnare poterat, non teneri ad restitutionem, quia solùm in modo inferendi damni iniuria commissa est, cùm idem damnum alia ratione iustè potuisset inferre.

QVÆSTIO LXVIII.

DE ACCVSATORE.

QVÆSTIO I.

Quid sit accusatio, & quas requirat solemnitates?

1. PRIMA CONCLVSIO. Accusatio propriè est delatio rei de crimine ad vindictam publicam libello facta. *Ita Sylu.* Finis accusationis est vindicta publica ad exemplum populi, vt omnes ab huiusmodi criminibus sibi caueant.
2. SECVNDA CONCLVSIO. Ad eam iure communi requiruntur sex. Primum, vt fiat in scriptis. Secundum, vt exprimatur dies & annus quo intentatur. Tertium, nomen accusatoris & accusati. Quartum, species delicti. Quintum, locus & etiam tempus, nempe annus & mensis quo delictum commissum est. Sextum, inscriptio accusantis. Hæc omnia habentur *L. libellorum ff. de accusationibus.*
3. Quæres. An omnia planè necessaria sint. Respond. Primum, requiritur ex lege: consuetudine tamen receptum est, vt accusatio possit fieri verbaliter, modò Notarius eam statim in scriptum redigat. Secundum, iam non est necessarium, vt testantur DD. Tertium & Quartum & Quintum, nunquam debent omitti. Sextum, nempe inscriptio accusantis, qua accusator se obligat ad pœnam talionis, modo non est necessaria in foro sæculari: imò nec in vsu: tum quia id retraheret homines ab accusando; rarè enim reperirentur, qui vellent suscipere onus probandi cum tanto periculo, tum quia hoc tempore Iudex potest procedere ex officio, si accusator defecit. In foro tamen Ecclesiastico, vbi seruatur ius canonicum, necessaria est: vt colligitur ex cap. *Qualiter & quando. 2. de accusationibus.*

QVÆSTIO II.

An accusationem debeat præcedere secreta monitio?

1. PRIMA CONCLVSIO. Quandocunque crimen est probabile in iudicio, non tenetur accusator ex iustitia præmittere secretam monitionem, sed potest sine iniuria accusationem instituere. Ratio est, quia in tali casu propter bonum publicum concessa est accusatio, vel saltem denunciatio, vt crimina in exemplum aliorum puniantur, & sic alij à malo absterreantur. Vnde reus non potest queri de iniuria sibi facta, quod ante monitus non fuerit.
2. Dices. Qui Euangelicè denunciat, tenetur prius monere peccatorem, si putet illum emendandum, idque ex iustitia, vt multi volunt: ergo etiam qui iudicialiter denunciat, vel accusat. Resp. Non est par ratio, quia qui euangelicè denunciat, nullam habet causam denunciandi, nisi sciat fratris emendationem: ergo si priuatim emendari potest: non debet denunciare: quia non debet sine causa fratrem infamare: qui autem accusat, vel denunciat iuridicè, spectat punitionem ob bonum publicum. Vnde etiamsi frater esset priuatim emendandus, tamen subest iusta causa illum accusandi, nempe vt eius punitione alij terreantur.
2. SECVNDA CONCLVSIO. Sæpe tamen fieri potest, vt priusquam accuses, vel denūcies iuridicè, tenea-

ris lege charitatis proximum monere, vt desistat à crimine: præsertim, si sit occultum, & speretur priuatis monitis esse emendandus, & ad debitam satisfactionem inducendus: maximè si persona habeatur honesta; tunc enim contra charitatem esset tantum malum irrogare.

4. Nota tamen, quando crimen est contra bonum publicum, & adhuc pendet, vel continuandum putatur in futurum, charitatem ordinariè non postulare, vt monitio secuta accusationem, vel denunciationem præcedat; sed debere statim deferri Iudici, vt malo occurrat, vt v. g. si occultè aliquis hæreticus in vrbem irrepserit, si quis cum hoste occultè tractet, si consilia Principis significet, si falsam monetam cudat. Ratio est quia periculum quod impendet est maioris momenti quàm infamia & damnum quod alter ex accusatione incurrit.

QVÆSTIO III.

An accusator possit desistere ab accusatione incœpta, & quas ob causas?

1. PRIMA CONCLVSIO. Certum est posse & debere etiam desistere in his tribus casibus. Primò, si deprehendit se errasse, quia scilicet putauit hunc esse auctorem criminis, qui non est. Secundò, si res incipit esse dubia, & post diligentem inquisitionem maneat dubia. Tertiò, si videt se probare non posse, tunc enim pergere in accusatione esset calumniari.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Certum est posse desistere, si Iudex accusationem refutet, nolendo eam admittere, vel si rescindat admissam. Hoc autem potest facere Iudex. Primò, si videt libellum habere aliquem defectum substantialem. Secundò, si accusatur aliqua persona, quæ non potest sine magna Reip. perturbatione puniri: tunc enim supremus Iudex potest accusationem inchoatam abolere: etiamsi accusator priuata causa, vt suas iniurias persequatur, accusaret. Ita *Caietanus art.* 3. Ratio est, quia Principis est primariò gerere curam boni communis; ad quod refertur bonum priuatorum, ac proinde ipsius est cauere damnum publicum etiam cum incommodo priuatorum. Iudex autem inferior ob eandem causam potest accusationem ab initio non admittere & repellere, idque non ordinario iure & potestate, sed ex tacita quadam Principis voluntate: admissam tamen non potest ex authoritate abolere, sed potest suspendere, & dissimulare & interim totum negotium Principi exponere. Tertiò, si persona illa bono publico censetur necessaria, vel valde conducibilis: tunc enim supremus Princeps potest accusationem abolere; inferior autem Iudex potest eam non admittere, & admissam impedire ex quadam æquitate: si non agitur de iniuria partis: si autem agitur de iniuria partis, non potest, quia ad ipsum non spectat principalis boni publici promotio, sed officij iniuncti administratio. Itaque tenetur parti ius dare, nec potest se prætextu maioris boni publici eximere, Alioqui hac arte sæpe Iudices liberarent, quos vellent.

3. TERTIA CONCLVSIO. In causa ciuili potest actor à lite recedere, siue per gratiam, siue per transactionem: si tamen actio sit famosa, qualis est furti, non potest in ea transigere post litis contestationem sine Iudicis authoritate, alioqui notatur infamia, vt patet L. *furti ff. de his qui notantur infamia.*

4. QVARTA CONCLVSIO. In causa criminali ante litem inchoatam licitum est desistere per gratiam (si accusator non tenetur accusare vel denunciare,) post litem inchoatam non est licitum sine Iudicis authoritate, neque etiam sine consensu rei, si fuit subjectus tormentis, vel accusatione infamatus. Quod si aliter destiterit, incurrit pœnam senatus consulti Turpiliani, quo punitur infamia, & quinque libris auri, si crimen erat publicum quod accusauerat: vt patet L. 1. c. *ad Turpilianum.* Si autem erat priuatum, punitur pœna extraordinaria, arbitrio iudicis l. *si quis ff. eod tit.*

5. Quæres. Quod crimen dicatur priuatum, quod publicum? Resp. priuatum dicitur, cuius accusatio solum concessa est ei, qui iniuriarum vel damnum passus est, vt crimen furti, iniuriam, stellionatus, vt patet ex L. Si quis ff. ad Turpilianum, *L. finali. ff. de priuatis delictis.* Publicum dicitur cuius accusatio cuilibet concessa est, quia ad publicam vtilitatem maximè pertinet illud puniri, vt patet ex l. 1. & seqq. ff. *de publicis iudiciis.* Tale est. Primò, omne illud quod directè fit contra Deum, & res diuinas, vt hæresis, blasphemia, euersio templorum & imaginum, & similia sacrilegia. Colligitur ex l. 4. c. *de hæreticis.* Secundò, tale etiam est, quod fit contra Maiestatem Principis, vel Reipub. vt omnia crimina læsæ Maiestatis. Tertiò, quod fit contra priuatam personam, tunc demum censetur publicum, si lege statutum sit, vt publicum habeatur, vt crimen homicidij, parricidij, adulterij, peculatus falsi, vis publicæ vel priuatæ, ambitus, repetundarum, annonæ, vt patet L. 1 ff. *publicis iudicijs.*

6. QVINTA CONCLVSIO. Licitum est transigere in crimine publico capitali, præter quàm in crimine adulterij, quia hæc transactio est turpis, si autem est crimen publicum non capitale, non est licitum transigere; nisi in crimine falsi, vtrumque habetur L. *Transigere. C. de transactionibus.* In criminibus priuatis generatim transactio est licita. Quod tamen intellige ante accusationem. Nam post accusationem non potest fieri sine auctoritate Iudicis. Porrò in his omnibus videndæ sunt leges, consuetudines prouinciarum. Nam hæc quæ ex iure allata sunt, supponunt accusationem fieri cum inscriptione, quæ tamen iam vix est in vsu.

QVÆSTIO LXIX. DE REO.

QVÆSTIO I.

An reus à Iudice non iuridicè interrogatus teneatur fateri veritatem?

1. PRIMA CONCLVSIO. Reus non tenetur veritatem fateri, aut iurare de calumnia, id est, se in omni parte litis veritatem dicturum si iuridicè non interroget Iudex, aut iuris ordine seruato. Est communis, & colligitur ex c. *Qualiter & quando* & c. *oporteat* & c. *inquisitione de accusationibus.* Ratio est, quia tunc non potest reo vllam obligationem imponere ad crimen aperiendum, aut ad iurandum, cum ius ei hanc potestatem non concedat; Vnde sequitur reum non teneri ad eius mentem respondere, aut iurare: sed artificio eludere.

2. Quæres. Quando Iudex dicitur interrogare reum non seruato ordine iuris? Respondeo. Quando de crimine occulto interrogat, de quo neque est fama contra reum, neque indicia competentia, neque probatio semiplena. Vt enim reo possit obligatio imponi à Iudice ad fatendum crimen, requiritur, vt iam aliquo modo deductum sit ad notitiam publicam.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Non tenetur etiam crimen fateri, quando dubitat, an Iudex iuridicè interroget. *Ita Caiet. hic art. 1. Dom. Sotus, tract. de secreto, memb. 3. quæst. 2. conclus.* 2. Probatur Primò, quia nemo tenetur parere superiori cum graui suo vel alterius incommodo, nisi constet eum legitimè præcipere, & habere authoritatem obligandi; cur enim tantum onus teneatur suscipere ab eo, de quo dubitat, an possit imponere? Secundò, In dubio fauendum est reo. Hinc sequitur Iudicē teneri reo aperire statum causæ, proba-

tiones, indicia & testes, vt videat iuridicè contra se procedi, seque interrogari posse, & vt si quid contra iubeat, possit opponere, & excipere.

QVÆSTIO II.

An iuridicè interrogatus reus teneatur fateri veritatem?

1. Aliqui putant non teneri; si inde pœna temporali plectendus foret; teneri tamen si tantùm pœna spirituali, vt excommunicatione. Ita *Panorm. in C. Cùm semper, de confessis, & alij in 2. concl. citandi.*

2. PRIMA CONCLVSIO. Si iudex Iuridicè interroget, & hoc reo notum sit, tenetur veritatem fateri, etiamsi capite plectendus esset. Ita *D. Thom. art. 1. Caiet. ibid. Henr. quodl. 1. quæst. 33. Palud. d. 19. quæst. 4. Nau. c. 25. num. 53.* Qui omnes generatim loquuntur, nec distinguunt inter pœnas. Probatur Primò, quia quisque tenetur obedire superiori legitimè præcipienti. Atqui superior legitimè præcipit, quando secundùm ordinem iuris interrogat reum, aut iuramentum defert: ergo reus tenetur parere dicendo veritatem. Secundò, in hoc casu Iudex habet ius eliciendi veritatem ob bonum publicum: ergo si reus eam occultet, facit contra ius & authoritatem superioris. Hinc colligunt citati authores, reum non solum teneri, quia iurauit: sed etiam absque iuramento, ex vi solius præcepti superioris.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Non est tamen improbabile reum non peccare mortaliter negando crimen; præsertim in causa capitali, quandiu est spes euadendi, etiamsi iuridicè interrogetur. Ita *præter Panorm. Angelus v. Confessio delicti. num. 1. Sylu. ibidem. quæst. 1. Fumus ibidem, num. 8. Sa. v. Reus, & quidam alij recentiores.* Probatur primò, quia quandiu est spes euadendi, eo quòd nondum sit plenè probatum, præceptum illud fatendi criminis videtur nimis difficile, neque satis accommodatum humanæ imbecillitati: vix enim vnus è centum reperietur, qui si speret hac ratione se posse euadere mortem, non sit crimen negaturus. Atqui præcepta vt obligent, debent esse cõsentanea conditioni humanæ, vt & leges. Secundò, lex humana non potest obligare cum periculo mortis, nisi aliquando magnitudo negotij aliud postulet, vt verior sententia tenet, & plerique docent: ergo nec præceptum humanum: eadem est enim vtriusque ratio, si cætera sunt paria: Atqui ex confessione criminis incurrit certissimum periculum mortis: ergo cum tali periculo non tenetur confiteri. Tertiò. Nemo potest cogi ad testificandum contra sanguine iunctum, vt patet ex l. 4. ff. *de testibus*; ergo multò minus ad testificandum contra seipsum. Confirmatur ex l. *Nimis graue, ff. de testibus.* Vbi dicitur neminem teneri contra se exhibere id, per quod sibi negotium fiat. Hinc sequitur Primò, non teneri iurare ad mentem Iudicis, sed posse vti amphibologia, vel mentali restrictione. Secundò, eandem sententiam etiã in causis non capitalibus, in quibus valdè grauis pœna imponitur, vt est damnatio ad triremes, vel perpetuum carcerem, vel confiscatio bonorum, non videri improbabilem. Tertiò, sacerdotem non debere cogere reum vt veritatem fateatur quandiu est spes euadendi, quod etiam notat *Sa. loc. cit.*

4. Ad Primum contrarium, Respondeo. Fieri posse vt Iudex habeat ius interrogandi causa boni publici, vt officio suo fungatur, & tamen alter non teneatur respondere ad eius mentem, idque propter summum ius vitæ suæ tuendæ, per quod licitum est ei tegere & abscondere ea, per quæ vita ipsi eripietur, sicut qui est in periculo vitæ, potest fugere ex carcere, etsi Iudex & leges præcipiant ne fugiat, & fugientem puniant. Item citatus potest non comparere, quamuis Iudex præceperit, vt compareat. Item seruus bello captus potest fugere, etiam si Dominus præceperit ne fugiat. Nihil enim repugnat, Iudicem habere ius inquirendi veritatem à Reo, & Reum habere ius celandi: quo casu etiamsi possit præcipere, præceptum tamen eius non obligat, neque fit ad obligandum; sed inducendum, vel terrendum Reum, vt veritatem fateatur.

5. Dices, L. 2. c. *de iure iurando propter calumniam dando*, dicitur partes debere iurare de calumnia. Vnde sequitur reum debere iurare de dicenda veritate. Resp. Primò, aliqui authores notant fore valde expediens, si summus Pontifex, vel supremi Principes conderent legem, ne Iudex in causis capitalibus posset à reo exigere iuramentum de dicenda veritate, propter euidentem occasionem periurij, sicut in c. *clericos, de cohab. Cleric. & mulier.* dicitur, clericos qui tenent concubinas, non esse compellendos ad eas abiurandas, propter periculum periurij, sed censuris cogendos. Resp. Secundò, per iuramentum calumniæ eo loco non intelligi iuramentum de dicenda veritate, sed de non agendo calumniosè, seu quod non committet calumniam in causa, vt patet ex ipsis verbis legis.

QVÆSTIO III.

An reus condemnatus secundùm allegata & probata teneatur obtemperare?

1. PRima Conclusio. Quando sententia est reipsa iniqua, vt quia nititur falsa præsumptione, aut falsis propositionibus, nõ obligat in conscientia, quamuis secundùm ordinem iuris sit lata. *Ita plerique authores.* Ratio est, quia sententia est veluti lex quædam alicui priuatim imposita. At lex non obligat, quando ex eius obseruatione sequeretur id, quod est cõtrarium fini legis. Vnde cum finis sententiæ sit, vt cuique tribuatur quod suum est, si ex eius obseruatione contrarium eueniret, non obligat. Hinc sequitur. Primò, eum, qui per talem sententiam aliquâ re priuatus est, vt legato, hæreditate pecuniaria, non teneri in conscientia ad solutionem nisi maius malum aut scandalum timeretur. Secundò sequitur, illum cui talis res est applicata, si sciat sententiam falso fundamento niti, non posse eam retinere, sed obligari restituere, quia illa res est alterius. *Ita Innoc. in c. Quia plerique, de immunitate Eccles. & alij.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Reus tamen in hoc casu non potest se per vim defendere contra Iudicem, aut ministros, ne sententiam talem exequantur. Ita *D. Thom. art. 4. Et est ferè communis sententia.* Probatur primò, quia Iudex habet ius exequendi talem sententiam, imò authoritate Principis, aut Reip. ad hoc compellitur: ergo reus non potest ei resistere, alioquin daretur bellum vtrinque iustum absque ignorantia. Secundò, quia nasceretur inde graue scandalum & perturbatio in Repub. Hæc vera sunt in causis ciuilibus, & quando Iudex procedit seruato iuris ordine. Nam si non ita procedit, potest reus se defendere, vt fatetur D. Thom. quod verò ad causas criminales attinet, aliqui putant licitum esse Reo vti mera defensione, si scandalum absit, & alioquin innocens plectendus esset morte. *Ita nonnulli Iurisp. apud Couar. lib. 1. var. resol. cap. 2. num. 13.*

QVÆSTIO IV.

An reus possit fugere ex carcere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Ante sententiam potest fugere, nisi fortè iurauerit se permansurum. Est communis, quam vsus omnium gentium confirmat. Ratio est, quia non coniicitur in carcerem, vt ibi sponte maneat (hoc enim nemo vel certè perpauci facturi sunt) sed vt ibi detineatur interim dum eius causa excutitur.

2. Dices. Ex fuga illius, potest obuenire damnum custodi carceris. Respond. Hoc custos debet tribuere suæ negligentiæ. Nam alter vtitur suo iure.

3. Secunda Conclusio. Etiam post sententiam fugere potest, si damnatus sit ad pœnam mortis, vel mutilationis. *Ita, D.Th. a. 4. Caiet. ib. Sotus l. 5 q. 6. ar. 4.* Ratio est, quia non potest ei præcipi cum obligatione, vt cum tanto damno suo ibi maneat; hoc enim præceptum esset nimis difficile, & quodammodo superans humanam conditionem.

QVÆSTIO V.

An possit carceres & vincula effringere?

1. NEgant Couarr. *l. 1. var. resol. c. 2. num. 14. Sylu. v. Accuso. num. 12. & Henr. quodli. 9. quæst. 25.*

2. Prima Conclusio. Qui licitè potest fugere, potest etiam vincula rumpere & carcerem pertundere. Ita, *Caiet. & Sotus supra. Nauar. c. 27. num. 102. & passim recentiores.* Probatur Primò, quia cui licitus est finis, licita etiam sunt media: ergo cui licita est fuga, licitum etiam est eius impedimenta remouere. Neque hoc est vim inferre potestati publicæ, quia hæc non est in vinculis & lapidibus, sed in Iudice & ministris, quibus non licet vim inferre, quando iusta fuit condemnatio. Secus est de vinculis & carcere, sicut si ipsis obiiceretur leoni deuorandus, posset se viribus contra eum defendere. Secundò. Reus non tenetur ibi manere, sed Iudicis est curare, vt vi maiori detineatur: ideo enim catenæ & compedes sunt ferreæ, & carceres firmissimi, alioqui si vinculis stupeis constrictus esset, non posset ea disrumpere, quod est ridiculum. Tertiò, illud præceptum oblata occasione euadendi nimis esset durum, & humanis moribus minimè accommodatum.

3. Dices. Effractores carceris grauissimè à legibus puniuntur, vt probat *Couarr.* ex 4. legibus: ergo peccant effringendo carcerem: si enim non peccarent, illa punitio esset iniusta. Resp. legislatores illi fortè secuti sunt alteram sententiam, quæ etiam est probabilis; vel certè procedunt ex præsumptione, quod effractores custodibus vim attulerunt, quod ipsa verba legis insinuant, vt patet *l. 1. de effractoribus.*

4. Secunda Conclusio. Damnatus ad pœnam carceris temporariam non potest fugere, vel carcerem effringere. Probabile tamen est damnatum ad carcerem perpetuum præsertim grauem, posse fugam capere. Prima pars est communis, quia hæc pœna non est ita grauis, quin reus, qui ob sua crimina iustè ad eam est damnatus, debeat eam sponte subire, sicut soluere multam pecuniariam, concedere in exilium, seruire ad tempus in hospitali, manere ad tempus intra monasterium, & similia. Secunda pars de perpetuo carcere, præsertim graui, *est Salonij, & quorundam recentiorum, contra Caiet, Sotum & Couar.* Ratio est, quia non tam condemnatur vt ibi sponte maneat, quàm vt detineatur: esset enim nimis graue obligare in conscientia ad sponte manendum in perpetuo carcere graui.

QVÆSTIO VI.

An alij possint Reo auxilium ferre ad fugam vel effractionem?

1. PRima Conclusio. Cuicunque est licitum fugere, & possunt alij fugam & vinculorum disruptionem suadere, modò non sint publicæ potestatis ministri. Ita *Caiet. & Sotus supra, & alij passim.* Ratio, quia quod tibi licitum est facere, id possum suadere tibi vt facias, nisi ratione officij prohibeat, quomodo prohibentur ministri iustitiæ; cum enim ex officio teneantur curare, vt reus detineatur, contra officium facerent fugam suadendo.

2. Secunda Conclusio. Probabile etiam est licitum esse iisdem captiuo porrigere instrumenta, quibus vincula incidat, & carcerem effringat. *Ita Caiet. & Salon. contra Sotum.* Probatur Primò, quia si potes alicui consulere finem, cur non etiam disponere media necessaria ad illum consequendum: præsertim cum consilium non videatur aliud esse, quàm speciale quoddam instrumentum. Secundò, licitum est ostendere illi viam & modum, quo possit elabi; vt fatetur Sotus. Atqui hoc non minus est opitulari, quàm præbere instrumenta. Tertiò, Nulla est ratio, cur non possim præbere instrumentum ei, qui licitè vtetur, nisi ob peculiarem aliquam causam id mihi sit prohibitum, neque id est violare publicam custodiam, quia non inuo effringere, neque porrigo instrumenta ei, qui iniustè vsurus est.

3. Tertia Conclusio. Non tamen possumus iuuare reum effringendo exteriùs carceres, & rumpendo vincula. Est communis. Probatur Primò, quia solus reus habet ius ad id propter maximum incommodum, quod ipsi imminet. Secundò, alioqui nihil posset esse Iudicibus satis firmum, & tutum ad custodiam reorum, quod cederet in maximum Reipub. damnum.

QVÆSTIO LXX.

De Testibus.

QVÆSTIO I.

Quot testes requirantur in causis criminalibus?

1. SVppono crimen tribus modis legitimè constare posse Iudici. Primò, si ipse cum tribus vel quatuor alijs deprehendat reum in flagranti delicto. Secundò, si reus in iudicio confiteatur crimen. Tertiò, si testibus conuincatur. Hic 3. modus est ferè ordinarius, de quo hîc agimus.

2. Prima Conclusio. Quando per testes veritas inquiritur, in causis criminalibus, requiruntur & sufficiunt duo testes legitimi. Est communis, iure gentium recepta. Et colligitur ex *l. vbi numerus, ff. de testibus.* Et *c. licet vniuersi.* De testibus.

3. Quæres. An etiam requirantur iure diuino? Resp. in veteri testamento requirebantur iure diuino, vt patet Deut. 17. v. 6. *In ore duorum aut trium peribit qui interficietur.* At in nouo testamento hoc ius non obligat, quia omnia iudicialia abrogata sunt per mortem Christi.

4. Secunda Conclusio. Quamuis in causis criminalibus requirantur & sufficiant duo testes, fieri tamen potest, vt iure ciuili, vel canonico requirantur aliquando plures in aliqua causa. Sic iure canonico ad condemnandum Episcopum Cardinalem requiruntur 72. testes. Ad Presbyterum Cardin. 64. Ad Diaconum Card. 27. ad reliquos Clericos 7. vt patet ex Sylu. Papa c. *Præsul. 2. quæst. 5.* sic etiam iure ciuili in testamentis clausis requiruntur 7. testes. In codicillis & apertis testamentis 5. In criminalibus tamen hoc iure sufficiunt duo: quia in testamentis plures sunt insidiatores, & testator mortuus non potest suam mentem interpretari.

QVÆSTIO II.

Quales debeant esse hi duo testes, vt legitimè probent?

1. PRima Conclusio. Vt plenè probent, requiruntur 4. Primum, vt deponant iurati, vt patet ex c. Nuper, de testibus. Secundum, vt testentur de eodem facto, alioqui non essent duo testes eiusdem facti. Tertium, vt sensu externo factum ipsum, de quo testantur perceperint, v. g. vt viderint occidentem, audiuerint blasphemantem, vt habetur l. *solam c. de testibus.* Quartum, vt sint idonei, & omni exceptione maiores, id est, contra quos nihil potest iure opponi, quo minus fides illis adhibenda sit, vel cur non sint ad testificandum admittendi.

2. Secunda Conclusio. Multi repelluntur in causis criminalibus tanquam minus idonei ex dispositione iuris, iure canonico repellitur mulier ob fragilitatem sexus, & ingenij mutabilitatem. c. *Forum* de verborum significationibus, & c. *Mulierem 33. quæst. 5.* Iure tamen ciuili in omni causa admittitur l. *Ex eo ff. de testibus*, præter quàm in testamento l. *qui testamento. ff. de testamentis.* Secundò, repellitur minor 20. annis l. *In testimonium ff. de testibus.* Tertiò. Inimicus eius contra quem testimonium dicitur: hic repellitur etiam in criminibus exceptis, in quibus alij minus idonei admittuntur, vt in probanda Simonia, hæresi, & aliis similibus, c. *Per tua*, de Simonia. Quartò. Ascendentes & descendentes accusatores, & laterales, sed hi tantum vsque ad quartum gradum. Nota tamen consanguineos & affines rei interdum admitti posse ad Reum defendendum, eiusque innocentiam probandam, vt habet vsus, teste Claro. Quintò, domestici ipsius producentis. Sextò infamis infamia iuris, qualis est omnis, qui de aliquo crimine est damnatus. Infamis autem facto etiam regulariter repellitur. Septimò, periurus. Octauò, Socius criminis. l. *fin. c. de accusationibus.* In criminibus tamen exceptis admittitur socius, vt idoneus testis, vt in hæresi, crimine maiestatis, falsæ monetæ maleficio seu sortilegio, Sodomia, & furto famoso. Nonò. Persona vilis & inops, de qua suspicio est, facilè posse pecunia corrumpi. Vide *l. 3. & 4. ff. de testibus*, vbi ferè hæc omnia habentur. Nota tamen testes minus idoneos admitti tanquam idoneos, quando delictum est commissum eo loco vel tempore, vbi copia testium haberi nequit, vt in campo, silua, monte, cubiculo, vel nocturno tempore, vt patet c. *fin. de testibus.*

QVÆSTIO III.

An quis semper teneatur testari ad præceptum Iudicis?

1. PRima Conclusio. Subditus tenetur denunciare, & testari, præcipiente Iudice in his casibus. Primò, si auctor laboret infamia delicti. Secundò, si de eo est semiplenè probatum. Tertiò, si ab eo impendeat aliquod damnum bono publico, vel graue malum alicui priuato, quod aliter nequeat impediri. Quartò, si procedatur via accusationis, & delictum plenè probari possit, tunc testis citatus tenetur testari. Colligitur ex L. *mutus de testibus* & ratio est, quia nisi hoc casu possit testis cogi, nemo auderet accusare, quia non posset probare nolente teste, & sic videretur calumniator.

2. Secunda Conclusio. Multis tamen casibus non tenetur denunciare, vel testari. Primò, si nouerit ex confessione sacramentali. Secundò, si illi sub secreto patefactum est consilij vel auxilij petendi causa, ad salutem animi vel corporis miseri delinquentis, vt si sit medicus, aduocatus, obstetrix: tunc enim non potest denunciare, nec testimonio suo confirmare, etiamsi de auctore esset infamia, vel semiplena probatio. *Ita Nau. c. 25. n. 46. Cordub. 1. q. 43. & Petr. Nau. l. 2. c. 4. n. 222.* Ratio est, quia non debet misero homini obesse, quod auxilij vel consilij petendi causa se alteri bona fide patefecerit, alioqui peccatores à consilio petendo auerterentur. Tertiò, si auctor non laborat infamia, nec timetur damnum in futurum; (vt si speretur emendandus priuatis monitis) non teneris denunciare, neque testari contra eum, quando proceditur per inquisitionem; etiam si tu cum duobus vel tribus alijs scias. Quartò, Quando proceditur via accusationis; si testis videt rem probari non posse, eo quod ipse solus, & accusator sciant, non tenetur testari. Quintò, Quando Iudex quærit quis acceperit, non tenetur subditus patefacere eum qui accepit causa iustæ compensationis, eo quòd aliter obtinere non poterat. Sextò, si ex denunciatione, vel testificatione, aliquod notabile damnum mihi immineret. Septimò, si cognoui ab eis, qui non sunt fide digni. Hoc enim perinde est, ac si nescirem. *Vide Nau. c. 25. n. 46.*

QVÆSTIO IV.

An testis teneatur ad restitutionem si nolit testari, vel si veritatem occultet?

1. PRima Conclusio. Certum est non teneri ad restitutionem ex eo, quod se non obtulit, quia non tenetur ex iustitia se offerre, quamuis aliquando teneatur ex charitate.

2. Secunda Conclusio. Nec tenetur ad restitutionem, si nolit testari, quando graue damnum rei impenderet inde, quia non tenetur tunc testari, nec superior potest eum obligare, nisi bonum publicum id exigat. Sed difficultas est, si nullum damnum immineat, & à Iudice citetur, vel iussus sit citari, an tunc teneatur restituere, si non obtemperet? Resp. Primo. Probabilius est eum, qui se occultat, vel fugit, antequam Iudicis præceptum, aut citatio ei legitimè denuncietur, non teneri ad restitutionem damni, quod sequitur ex defectu testificationis. Ratio est, quia nemo obligatur præcepto superioris, priusquam id ei debito modo imponatur. Sicut si inferior vitet conspectum superioris, ne ab eo mandatum aliquod accipiat, non obligatur præcepto, etsi malè faciat tali vtens artificio. Respondeo. Secundo, Non videri quoque improbabile, si postquam citatio Iudicis per ministrum publicum ei est intimata, fuga vel fraude testificandi actum declinauerit, non teneri ad restitutionem. Ita *Molina disp. 83.* Ratio est, quia citatio illa & præceptum non imponit illi obligationem iustitiæ ad se sistendum & testandum, sed solum obedientiæ: non enim censetur iniustus, si non compareat, sed inobediens & contumax. Confirmatur, quia obligatio, qua quis ex iustitia tenetur in gratiam proximi aliquid facere non oritur præcisè ex præcepto Superioris, sed ex acceptatione eius, qui vult aliquid facere in gratiam proximi. Nam acceptando implicitè promittit, & alteri ius tribuit ad hoc exigendum.

QVÆSTIO V.

An Testis teneatur restituere si falsum testatus sit?

1. PRima Conclusio. Si vel sciens, vel ex crassa ignorantia dixit falsum testimonium, ratione cuius alter iniustè damnum acceperit, tenetur ad restitutionem damnorum in solidum. Ratio, quia per iniuriam est efficax causa totius damni.

2. Secunda Conclusio. Qui falsum testimonium dixit ex ignorantiâ, vel inaduertentia non culpabili, vel ex obliuione saltem non mortifera, non tenetur ad restitutionem damni secuti. Ita *Caiet. art. 4.* Ratio est, quia neque ratione rei acceptæ, cum nihil indè habeat, neque ratione iniustæ damnificationis, quia non peccauit mortaliter, vt supponimus. Atqui probabile est non teneri ad restitutionem ex damno illato eum, qui non peccauit mortaliter.

QVÆSTIO LXXI.

De Aduocato.

QVÆSTIO I.

An aduocatus possit causam dubiam tueri?

1. PRima Conclusio. Si vtraque pars est quasi æquè probabilis, potest suscipere patrocinium vtriusuis, id est, siue Rei, siue actoris. Ratio est, quia tunc vterque habet ius iudicio experiundi.

2. Secunda Conclusio. Si causa Rei minus quidem sit probabilis, quàm actoris, absolutè tamen sit probabilis, potest aduocatus eam tueri. Ita *Sotus lib. 5. quæst. 8. art. 3.* Ratio est, quia Reus tunc

potest se tueri: ergo & aduocatus reum. Sed difficultas est, si causa actoris sit minus probabilis, quam Rei, Sotus existimat aduocatum tunc non posse causam actoris suscipere, si inde graue damnum Reo imminerer, quia id esset contra charitatem, Quod interdum locum habere potest, quando causa potiri parum interest actoris. Ordinariè tamen, quando causa est verè probabilis, suscipi potest, siue sit actoris, siue rei, quia non semper id quod videtur probabilius, est verius: Imo sæpè id, quod minus videtur, verius est. Vnde etiamsi aduocato videatur causa Rei probabilior, potest tamen bona fide suscipere causam actoris, quæ etiam probabilis sit; & subiicere se Iudicis determinationi, allatis eis, quæ pro ea faciunt.

3. Dices Primò. Ea pars est iure potior, cuius causa est probabilior: Atqui iniquum est agere contra eum, qui maius ius habet: ergo. Resp. ille, cuius causa est probabilior, videtur quidem iure potior: non tamen semper est reipsa. Vnde is, cuius causa est probabilis non tenetur eam deserere, quod aduersæ parti videatur probabilior, sed potest afferre quæ pro sua faciunt, & totam determinationem Iudici relinquere, cui fortè aliter videbitur.

4. Dices. Secundò. Cuius causa est minus probabilis, non potest alteri bellum inferre, vt suppono: ergo nec litem aduersus eum suscipere. Respondeo. Non sequitur. Ratio est, quia per litem fit inquisitio veritatis, vtri reipsa plus iuris conueniat, & decisio relinquitur Iudici, cuius est vtriusque partis momenta expendere. At verò belli illatio est executio sententiæ. Vnde supponit sententiam esse latam, vel debere ferri in fauorem eius, qui bellum infert: cuius autem ius est minus probabile, non debet sententia pro illo, sed potius contra illum ferri, ac proinde potest bellum mouere.

QVÆSTIO II.

Quando aduocatus teneatur ad restitutionem parti?

1. PRIMA CONCLVSIO. Quando negligentia vel imperitia eius cliens iusta causa excidit, tenetur de damno, quod ipsi inde obuenit. Ratio est, quia lege iustitiæ tenetur suo clienti pro causæ conditione diligentiam præstare, vt si sit difficilis, vel magni momenti, tenetur magis laborare, quàm si sit facilis, vel parui momenti. Similiter ex officio tenetur esse instructus conuenienti peritia, cum pro idoneo aduocato se gerat, & vt talis stipendia exigat.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Quando tuetur causam, quam aduertit esse iniquam, tenetur ad restitutionem omnium damnorum, quæ parti obueniunt ratione illius patrocinij, vt expensarum factarum, & eorum omnium, quæ per litem amisit, tenetur etiam suo clienti, si cum bona fide procedentem non monuit de causa iniusta. Ratio est, quia horum omnium est causa, vel committendo, vel omittendo contra debitum officij.

3. Quæres Primo. An quando aduertit causam esse iniquam, possit cum altera parte transigere. Resp. Non potest, quia transactio solum habet locum in causa dubia. *Nauarr. c. 25. n. 28.* Vnde grauiter peccant aduocati & consiliarij, qui dum in successu litis aduertunt, alteram partem tueri causam iniquam, inducunt alteram ad compositionem.

QVÆSTIO III.

An aduocati teneantur pauperibus patrocinari gratis?

1. PRIMA CONCLVSIO. In extrema necessitate pauperis, quando nemo alius putatur illi patrocinium præstiturus, quiuis aduocatus tenetur ei succurrere, etiam gratis, Ita *D. Thom. art. 1. & alij.* Dicitur autem in extrema necessitate esse, quando v. g. imponitur ei crimen, ob quod plectendus sit capite, vel spoliandus omnibus bonis, nisi defendatur. Ratio est, quia quiuis tenetur extremè egenti illud impendere, quo ipse instructus est; si ipse similiter non eget.

2. Secunda Conclusio. Probabile est etiam teneri in graui necessitate pauperis, vt v. g. si iniustè damnandus putaretur ad triremes, vel ad publicam flagellationem, vel ad durum carcerem. Ita Sylu. v. *Aduocatus n. 11. Sotus l. 5. quæst. 8. art. 1. & alij contra Nauar.* Ratio sumitur ex dictis de Eleemosyna, quia qui quodammodo superfluum habent, tenentur in graui necessitate proximi sub peccato mortali.

QVÆSTIO LXXII.

De Contumelia.

QVÆSTIO LXXIII.

De Detractione.

QVÆSTIO I.

Quid sit Detractio?

1. PRima Conclusio. Est *alienæ famæ occulta & iniusta denigratio, seu violatio.* Ita passim ab omnibus definiri solet. Differt autem dupliciter à contumelia. Primo, quod detractio lædat famam; contumelia autem honorem. Secundò, quod detractio fiat occultè, siue in absentia, sicut furtum: contumelia autem coram sicut rapina.

2. Secunda Conclusio. Detractio fit 4. modis directè, Primo, imponendo crimen falsum, Secundo amplificando crimen verum. Tertiò, patefaciendo crimen occultum. Quarto, sinistrè interpretando alterius factum.

3. Tertia Conclusio. Indirectè fit totidem modis. Primo negando rectè facta, vel dotes alterius. Secundo, ea extenuando. Tertio, tacendo bona alterius eo loco & tempore, quo tuum silentium alij interpretabuntur tacitam vituperationem, Quarto, simulatè & frigidè laudando, vt quando quis simulat se velle laudare aliquem, & tamen nihil adfert laude dignum.

QVÆSTIO II.

Quale peccatum sit detractio?

1. PRima Conclusio. Si intendas famam alterius lædere, erit formalis detractio, & ex genere suo peccatum mortale. Ratio est, quia lædit proximum in re graui. Est autem hoc peccatum grauius furto, & leuius homicidio, quia lædit proximum in maiori bono, quàm furtum, & in minori, quàm homicidium. *Dixi ex genere suo*, quia ratione paruitatis materiæ potest esse veniale, vt si de industria paruam alterius imperfectionem narres.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Quod si non intendas lædere famam, sed ex quadam loquacitate narres peccata vel defectus alterius, est detractio materialis, & peccatum mortale, si id, quod narratur, grauiter proximi famam lædat. Ratio est, quia etsi expressè non intendas lædere, tamen intendis implicitè, dum vis illud vnde per se læsio sequitur.

3. TERTIA CONCLVSIO. Si id quod narratur parum lædat, erit veniale. Hinc fit. Primò, vt narrare defectus veniales proximorum non sit nisi veniale, vt docet *D. Antoninus p. 2. tit. 8. c. 4.* Ratio est, quia cum nemo ferè ab his sit liber non notabiliter lædunt famam, nisi fortè conditio personæ talis esset, vt in ea huiusmodi defectus censeantur magni momenti, vt si quis diceret de viro graui & Religioso crebrò illum mentiri. Secundò, ob eandem causam ordinariè non est peccatum mortale reuelare defectus naturales (nisi inde aliquod notabile damnum sequatur) siue illi defectus sint animi, vt si dicas aliquem ignarum, parti iudicij aut ingenij; siue corporis, vt esse cæcum, gibbo-

sum. Idem habet locum in defectibus naturalium, vt docet *Petr. Nauarr. l. 2. c. 4. num.* 307. nisi fortè propterea putaretur valdè contemnendus in animo eorum, quibus dicitur. Ratio est, quia ob hæc non censetur quis infamis. Tertiò, quando ratione conditionis personæ peccata etiam mortalia non censentur notabiliter lædere famam, vt si dicat militem commisisse duellum, habere concubinam, decepisse puellam. Quartò, idem dicendum si generalibus nominibus peccatorum mortalium aliquem infames, vt si dicas superbum, auarum, iracundum, vt docet *Antonin. supra*. Ratio est, quia hæc nomina ordinariè non ita sumuntur, vt sonent peccatum mortale, sed vt naturalem inclinationem, vel veniales defectus denotent. Fieri tamen potest vt ratione dignitatis personæ peccetur mortaliter. *Vide Nauarr. c. 18. num.* 24.

QVÆSTIO III.

An auditor detractoris peccet mortaliter?

1. PRIMA CONCLVSIO. Qui ita audit, vt inducat, vel excitet ad detrahendum, non minus peccat, quàm ipse detractor, sed potius magis. Similiter, qui detrahentem verbis vel gestibus animat ad prosequendum. Ita *D. Th. art. 4. & alij* Ratio est, quia non solùm ipse in se peccat affectu detractionis, sicut detractor: sed etiam est alteri causa detrahendi.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Qui audiendo detractorem lætatur, non tamen inducit, nec animat ad continuandum, peccat mortaliter contra charitatem, quia scilicet, alieno malo lætatur, & etiam contra iustitiam, quatenus gaudet eo opere, quo alteri iniustè damnum datur: non tamen tenetur ad restitutionem quia non est causa damni.

3. Dices: Tenebatur impedire, & non impediuit; ergo est causa. Respondeo: Non tenebatur ex iustitia, sed solùm ex charitate, vnde saltem non est causa per iniuriam.

4. TERTIA CONCLVSIO. Qui nec inducit nec lætatur, tamen audit, nec resistit cum possit, aliquando peccat mortaliter, aliquando venialiter. Mortaliter peccat, si infamia sit grauis, & facilè possit eam impedire. Ratio est, quia charitas obligat, vt graue damnum proximi impediamus, si commodè possumus. Venialiter peccat. Primò, si detractio est leuis. Secundò, si nimia verecundia, vel animi pusillanimitate non audeat resistere, quia tunc valdè difficile est efficaciter impedire. Tertiò, si putet detractorem sponte reuocaturum, vel emendaturum, quod dixit, idque breui vel efficaciter. Quartò, si putet auditores non credere. Nullo autem modo peccat, si vel non putet profuturam suam monitionem: vel metuat aliquod magnum damnum, vt contumelias, aut verbera, vel si rationabilis verecundia obstet, vt si sit famulus, vel nullius authoritatis: debet tamen tunc, si commodè possit, vel discedere, vel faciem tristiorem ostendere, vel sermonem aliò diuertere.

QVÆSTIO IV.

An peccet mortaliter, qui refert dicta sine asseueratione?

1. PRima Conclusio. Non est peccatum mortale; si ita referat, vt ei probabile non sit vllam inde infamiam orituram, eo quod alij non sint credituri. Ita *Sotus d. 15. quæst. 4. Nauarr. cap. 18. numer. 50. & multi alij.* Ratio est, quia tunc non est probabile damnum proximi.

2. Secunda Conclusio. Si quis audita referat coram iis, quos probabile est ex sua leuitate credituros, etiamsi ipse sufficientem ad hoc occasionem non dederit, peccat mortaliter contra charitatem: non tamen contra iustitiam, ac proinde non tenetur ad restitutionem. Prima pars probatur, quia qui aduertit ex suis dictis, vel factis alium grauiter lædendum siue in fortunis, siue in fama, siue in corpore, tenetur ex charitate abstinere, si commodè possit. Secunda pars probatur, quia non est efficax causa damni, sed merè per accidens ex ipsius narratione sequitur, ergo non tenetur ad restitutionem.

3. TERTIA CONCLVSIO. Qui refert audita eo modo, vt audientes meritò possint induci ad opinandum malum de proximo, peccat contra iustitiam, & tenetur ad restitutionem. Ratio est, quia dat sufficientem causam aliis malè opinandi, ex qua reipsa sequitur mala opinio.

QVÆSTIO V.

An sit peccatum mortale infamare seipsum?

1. AFfirmat *Caiet. art. 2.* quia putat hominem non esse dominum suæ famæ. Vnde colligit grauius esse peccatum infamare se, quàm proximum, sicut grauius est occidere se, quàm proximum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Seipsum infamare non est peccatum mortale ex genere suo, neque contra iustitiam, neque contra charitatem. Ita *Sot. lib. 5. quæst. 10. art. 2. & alij passim.* Prima pars probatur, quia homo est dominus suæ famæ, sicut suarum opum: ergo illam dissipando nulli facit iniuriam: ergo non peccat contra iustitiam. Secunda pars probatur, quia charitas non obligat hominem ad conseruandam bonam famam, si ipse secundùm se consideretur. Confirmatur quia prodigalitas non est peccatum mortale ex suo genere, neque contra charitatem, sed tantùm veniale contra liberalitatem: ergo idem dicendum de prodigalitate famæ.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ratione tamen alicuius circunstantiæ nempe damni, quod nobis, vel aliis contingit, ex nostra infamia, potest esse peccatum mortale se infamare: Est communis. Primò, si ex mea infamia sequatur notabile scandalum vel mihi, vel proximo. Mihi quidem, vt si ex infamia fierem effrenatior ad peccandum. Proximo verò, vt si ille sciens me aliquando tale peccatum admisisse, inde caperet occasionem idem patrandi. Secundò, si inde mihi immineat periculum vitæ. Tertiò, si mea fama sit necessaria officio quod gero, vt si sim Episcopus, Parochus, Consul. Quartò, si mea infamia redundat in alios, vt in familiam, liberos, vel ordinem religiosum.

QVÆSTIO VI.

An eum, qui vno loco propter crimen publicum infamis est, liceat alibi infamare?

1. CRimen tribus modis dicitur publicum. Primò, si sit notorium iure. Secundò, si facto. Tertiò, si famosum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Reuelare alicuius crimen, quod aliquo trium istorum modorum sit publicum, eo loco, vbi ignoratur, non est contra iustitiam. Ita *Caiet. opusc. 13. resp. 9. Nauarr. c. 18. num. 26.* Ratio est, quia quando hoc modo crimen est publicum, auctor amisit ius ad famam. Nam ipsa facti euidentia: & iusti iudicij ratio ei repugnat, ne possit queri sibi fieri iniuriam narratione factorum, quæ iam in propatulo sunt posita. Et quidem si per sententiam sit publicum, non potest esse dubitatio. Nam vna ex pœnis, qua Iudices afficiunt reos est hæc, quod eos publico loco & tempore condemnent, vt ab omnibus videantur. Si verò publicum sit euidentia facti, vel iudiciorum, iam sponte videtur cessisse suo iure, quod ad famam habebat. Nam hoc ipso, quo non est veritus in publico crimen admittere, vel eius manifesta iudicia dare; non videtur curasse, vt quis sciat vel non sciat: eo enim loco & modo fecit, vt quiuis videre posset.

3. Dices. Primò. Is, qui hic amisit famam, non ideo alibi est infamis: ergo cum ibi adhuc retineat bonum nomen, non potest eo spoliari. *Pet. Nan. & alij quidam* putant eum retinere ius ad famam in locis remotis, ac proinde si quis crimen, quod hic publicum est, ibi referat, peccaturum contra iustitiam. Resp. retinet quidem alijs locis famam reipsa, & facto, non tamen iure: postquam enim crimen publicum factum est, amisit ius famæ, ita vt nemo ex iustitia teneatur amplius retinere priorem existimationem de illo. Sed quid sit per iniuriam factum sit publicum? Respondeo. Non refert. Nam hoc ipso, quo factum reuera est publicum, amisit ius, vt homines aliter sentiant, vt si confessus sit crimina sua occulta per tormenta.

2. Dices Secundò. Per iniuriam nemo amittit ius Respond. non amittit ius præcisè per iniuriam; sed per id, quod ex iniuria sequitur, quod est esse publicum, & in propatulo.

3. Secvnda Conclvsio. Est tamen contra charitatem. Ratio, quia regula charitatis hæc est, *Quod tibi non vis fieri, alteri nec feceris.* Atqui nemo vellet suam famam lædi eo loco, vbi adhuc est integra: ergo.

QVÆSTIO VII.

An eum, qui in vno crimine infamis est, liceat de aliis infamare?

1. Prima Conclvsio. Si illa alia sint valde affina, & ordinariè coniuncta grauiori crimini, quod iam, publicum sit, non erit peccatum mortale illa aperire apud eos, qui principale norunt, vt si narres de adultero publico scripsisse literas amatorias, misisse munera. Si de ebriosa non rectè curare familiam, rixari cum vxore. Si de illo, qui insigne furtum commisit, referas, alia minora fecisse. Ratio est, quia non censetur noua infamia.

2. Secvnda Conclvsio. Si crimina illa non sint ita connexa, non solùm est contra charitatem, sed etiam contra iustitiam illa patefacere: præsertim, si sint alterius generis? Est communis contra *Palud.* Probatur Primò, quia qui est infamis in vno genere vitij, non ideo amisit ad famam ius, quam famam habet in aliis virtutibus: potest enim quis haberi ebriosus, & tamen esse iustus in contractibus, fidelis vxori, Catholicus, ergo non potest infamari de aliis occultis. Secundò: Sicut diuersarum virtutuum diuersa laus est, alia maior, alia minor, ita etiam diuersorum criminum diuersa est infamia. Et alia pluris, alia minoris æstimantur. Multi enim parum curant infamiam fornicationis, vel ebrietatis, qui tamen maximi faciunt infamiam furti, vel homicidij, ergo nullo modo, qui amisit ius famæ in vna virtute, censetur amisisse in aliis, sicut qui læsus est in vno membro, non ideo amisit integritatem in alijs.

QVÆSTIO VIII.

An licitum sit iniuriam ab alio sibi factam, deferre amico?

Conclusio. Si faciat intentione detrahendi, vt se hoc modo vindicet, fine dubio peccat, & aliquando mortaliter: si autem vt consolationem accipiat ab amico, siue vt querela exposita dolor mitigetur, non est peccatum mortale, quia iure suo vti videtur. Ita *Petr. Nau. l. 2. c. 4. n. 345.* Ratio est, quia est nimis graue, & præter humanam consuetudinem, vt quis cogatur iniurias acceptas solus in silentio concoquere, nec posse eas cum amico communicare. Nam hac ratione magna parte earum veluti pondere quodam leuatur.

QVÆSTIO LXXIV.

De Susurratione.

Sicut Detractio est peccatum contra iustitiam, quia aufert famam proximi, ita etiam susurratio, quia aufert amicitiam, quæ est inter proximos. Potest autem sic describi. Susurratio *est peruersus sermo ad dissoluendam quorundam honestam amicitiam.* Conuenit cum detractione ex parte modi, quia vtraque occultè loquitur de proximo. Differt ex parte finis, & nocumenti. Nam detractor conatur famam denigrare: susurro amicitiam dissoluere. Potest tamen fieri vt susurro simul etiam detrahat, si mala, quæ de proximo ad dissoluendam amicitiam dicit, sint verè detractoria famæ.

QVÆSTIO LXXV.

De Irrisione.

Derisio est speciale peccatum à præmissis distinctum, quia habet distinctum finem, nempe erubescentiam & ruborem proximi: hoc enim spectat derisor, vt alter suffundatur rubore. Differt autem derisor à contumelioso, quod licet vterque coram obiiciat proximo aliquod vitium, tamen derisor id facit quasi loco, & in re parui momenti: Contumeliosus vero seriò, & in re grauiori.

QVÆSTIO LXXVI.

De Maledictione.

Dvplex est Maledictio. Altera formalis, qua quis imprecando, vel imperando vult alicui malum euenire, vt malum est. Hæc est illicita & peccatum contra iustitiam. Altera materialis, qua quis imprecando, vel imperando, vult alicui euenire malum sub ratione boni iusti. Hoc modo Deus, Prophetæ, & Iudices dicuntur maledicere eis quibus iubent pœnam inferri. Secundò, si optes alicui euenire malum sub ratione boni vtilis, vt cum optamus alicui peccatori morbum, vt à peccato abstineat. Quærit hic D. Thom. An liceat maledicere creaturæ irrationali? Respond. cum distinctione. Primò, blasphemum est maledicere illi, vt Dei creatura est. Secundò, otiosum & vanum est maledicere illi secundùm se spectatè. Tertiò, licitum est illi maledicere, vt refertur ad hominem, quando licitum est homini maledicere. Non est autem licitum illi maledicere, quando homini non licet maledicere.

QVÆSTIO LXXVII.

De emptione & venditione.

QVÆSTIO LXXVIII.

De Vsura.

QVÆSTIO I.

Quid & quotuplex sit vsura?

1. Prima Conclvsio. Vsura sumitur dupliciter. Primò, pro contractu vsurario, seu actione vsuraria. Secundò, pro lucro vsurario. Priori modo sic definitur. *Vsura est mutuatio cum pacto accipiendi aliquid supra sortem ratione mutui.* Posterior, sic: *Vsura est lucrum immediatè ex mutuo proueniens.* Primò, dicitur *lucrum*, id est, acquisitio rei supra sortem, pecunia æstimabilis, & aliàs indebita. Vnde si mutuem tibi mille, vt desinas iniquè nocere, vt soluas debitum, vt reddas depositum, non erit vsura, quia nihil acquiro supra sortem, nisi quod alio titulo mihi erat debitū. Similiter, si mutuem, vt consequar amicitiam, vel fauorem non erit vsura, quia amicitia non æstimatur pecunia. Secundò, dicitur *immediatè*, quia debet hoc lucrum prouenire ex vi pacti mutuationis. Si enim immediatè proueniat ex amicitia, vel gratitudine, vel ex spe alliciendi mutuantem ad continuandum mutuum, non erit

vsura: vt autem censeatur ex vi mutui prouenire, requiritur vt mutuator intenderit mutuatarium ex vi pacti mutuationis obligare obligatione stricta, vel iustitiæ, qualis per pacta induci solet, vel certè vt mutuatarius putet hanc mutuantis fuisse mentem. Tertiò. dicitur *ex mutuo proueniens*; si enim vendas rem tuam supra iustum pretium, lucraris quidem, sed hoc lucrum non est vsura, quia non prouenit ex vi mutui, sed ex iniqua venditione. Idem dicendum est de locatione, conductione, & similibus contractibus. Vnde talis non incurrit pœnas vsurariorum.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Solet distingui triplex vsura. Vna mentalis. Altera exterior implicita, siue palliata. Tertia exterior explicita. Mentalis est, quæ fit, quando quis hac intentione mutuat, vt ex mutuo lucrum vltra sortem accipiat: non tamen manifestando vllo signo suam intentionem. Exterior implicita est quando in ipso mutuo intercedit pactum implicitum de lucro ratione mutui, v.g. si dicas: Ego mutuo tibi 100. tu autem scis vsum communem. Exterior explicita est, quando manifestè fit pactum de lucro ratione mutui.

QVÆSTIO II.

Quo iure prohibita sit vsura?

1. IVdæi putarunt esse licitam, sicut & quidam hæretici apud *Alfons. à Castro v. Vsura. Carolus Molinæus, tract. de commerc. num. 7.* docet vsuram non repugnare iuri naturali, neque diuino, & in Euangelio non esse pohibitam, & si moderata sit licitè permitti à iure ciuili. *Abulens. in c. 25. Matth. quæst. 172.* docet Primò, vsuram non esse vetitam, nec primarijs præceptis legis naturalis, sed secundarijs, quæ deducuntur tanquam conclusiones ex primis. Secundò, aliquo modo tamen repugnare cum ratione naturali, quamuis non ita, quin possit aliqua ratione fieri licita.

2. PRIMA CONCLVSIO. Vsura est prohibita lege humana, & qui eam exercent, genere suo peccant mortaliter. Probatur, quia *Con. Nic. primum can. 18.* seuerissimè illam prohibet. Item *Conc. Vien. sub. Clem. V.* docet hæreticos esse, qui docent vsuram peccatum non esse. Idem *Conc. Later. sub. Innoc. III.* non solùm prohibet, sed etiam vult Iudæos compellendos esse ad restitutionem. Vide plura *in decr. causa 14. quæst. 4. 5. & in decretal. tit. de vsuris & in 6. eodem tit.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Est etiam prohibita iure diuino vtriusque testamenti. Prob. ex illo Psal. 14. v. 1. *Domine quis habitabit in tabernaculo tuo? qui iurat proximo suo, & non decipit, qui pecuniam suam non dedit ad vsuram.* Hinc Psal. 54. v. 12. *Inter mala ciuitatis refertur quod in plateis non defecerint vsura & dolus.* Similiter Ezech. 18. v. 13. *numeratur vsura inter opera, quæ mortem animæ adferunt.* Secundo. Probatur ex illo Luc. 6. v. 35. *Mutuum date, nihil inde sperantes.* Hoc loco vtuntur Pontifices & Concil. in canon titul.

4. Dices. In illis verbis (*Mutuum date*) continetur consilium, non præceptum. Resp. continetur consilium & præceptum simul, consulitur enim vt mutuò demus, & præcipitur, ne vltra sortem accipiamus. Sic Rom. 12. v. 14. cum dicitur (*Benedicite & nolite maledicere*) consulitur, vt benedicamus, & præcipitur ne maledicamus. Et Psal. 75. num. 12. *Vouete, & reddite.* Prior pars est consilij: posterior præcepti.

5. TERTIA CONCLVSIO. Est quoque prohibita iure naturali. Ratio est, quia contra ius naturæ est, vt idem bis, seu duplici pretio vendatur. Item vt vendatur id quod non est vendentis. Atqui is qui vsuras accipit vendit idem bis, & vendit id quod non est suum: ergo peccat contra ius naturæ. Minor probatur, quia qui vsuras accipit, vel accipit eas pro sorte, & sic pro eadem re duplex pretium accipit; nempe summam sorti æqualem, & præterea vsuram; vel accipit eam pro vsu sortis, & sic vendit alteri vsum rei non suæ, sed ipsius. Nam per mutuum transfertur dominium in mutuatarium, & consequenter etiam vsus rei. Item vsus illius rei non distinguitur à substantia ipsius, si æstimationem spectes: ergo pro vsu & substantia rei non potest distinctum pretium recipi.

6. Dices. Non desunt alij tituli vsurarij, ratione quorum videntur posse accipere aliquid supra sortem, vt ratione temporis, quo alter pecunia vtitur: ratione obligationis, quâ se obligat ad non repetendam sortem intra certum terminum: ratione carentiæ pecuniæ, qua interim priuat se facultate ea vtendi: denique ratione laboris mutuandi, scribendi, numerandi. Resp. Titulus, quo vsura accipitur, propriè est vsus pecuniæ ad certum tempus concessus, cæteri tituli propriè & per se non sunt vsurarij, sed tantùm quatenus implicitè in illum recidunt, quod fit dum exceditur in æstimatione. Itaque ratione temporis nihil accipi potest, quia hoc nihil esset aliud, quàm accipere ratione vsus tanti temporis. Ratione laboris scribendi seu numerandi, dum datur & restituitur mutuum, aliquid exigi potest. Ita *Syls. v. vsura 1. num. 32. Nauarr. c. 17. num. 209.* Ratio est, quia hoc totum fit in gratiam mutuatarij, estque nauatio operæ pretio æstimabilis: si tamen iusta æstimatio excedatur, præsumetur vsura. Ratione non repetendi & ratione carentiæ pecuniæ, quæ duo parum differunt, an aliquid accipi possit, dicemus infrà. Ex his patet vsuram eodem iure vetitam, quo furtum: sicut enim intrinsecè malum est accipere rem alienam inuito rationabiliter Domino, ita etiam intrinsecè malum est exigere lucrum supra sortem, ex pacto mutui, seu titulo mutui.

7. Prima Obiectio. Deut. 23. v. 19. *Non fœnerabis fratri tuo ad vsuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno*, & c. 28. v. 12. *Fœnerabis gentibus multis, & ipse à nullo fœnus accipies.* Hic conceditur Iudæis, vt exigant vsuras ab infidelibus. Resp. in priori testimonio, vel permittuntur vsuræ erga infideles, tanquam minus malum ad euitandum maius; ne videlicet suos fratres vsuris exhaurirent, vt exponit *D. Tho. art. 1. ad. 2.* vel conceduntur vsuræ erga infideles, qui erant hostes Iudæorum, quos iure poterant suis rebus spoliare, siue vi, siue artificio. Ita *Ambr. l. de Tobia, c. 8.* In posteriori testimonio non agitur de vsura, sed tantùm significatur tantas fore opes Iudæorum, vt multis gentibus possint dare mutuum, & non opus habituri sint petere ab ijs mutuum.

8. Secunda Obiectio. Ius ciuile permittit vsuras, & ad eas concedit actionem, si tamen per stipulationem de eis conuenit, vt patet *L. 1. & seq. C. de vsuris.* Atqui si iure naturali non fuissent licitæ, id non latuisset acutissimos illos Iureconsf. Resp. Vsuræ ob bonum Reipub. possunt permitti, & prostibula, qua parte tamen Ius ciuile videtur eas approbare tanquam licitas, & cogit ad solutionem, eatenus est abrogatum per ius Canonicum, quia Canones damnant eas tanquam illicitas, & insuper excommunicant Iudices cogentes ad earum solutionem, vt patet *Clement. vnica de vsura.* Quod ad Iurisconf. attinet, puto eos facilè intellexisse vsuras fuisse similiter illicitas, tamen concessisse quasdam moderatas, tum ob bonum publicum, tum quia sæpè aliqui iusti tituli intercedunt. Quamuis in eo sententia illorum non sit admittenda quod generatim tales vsuras tanquam licitas & iustas concedant.

QVÆSTIO III.

An ratione damni emergentis liceat aliquid supra sortem exigere?

1. Damnum emergens dicitur, quando quis detrimentum patitur in rebus, quas habet, vel quæ ipsi debentur, vt cum quis ratione mutui, quod alteri præstitit, cogitur ipse pecuniam fœnore accipere, & vsuram soluere, vel res suas minoris vendere. Hoc posito Scotus *in 4. d. 15. q. 2.* putat esse licitum exigere aliquid ratione damni emergentis. Ratio est, quia lex diuina præcipit, vt nihil exigatur supra sortem. Quod si quis ex mutuo, inquit, metuit damnificari, reseruet pecuniam suam, quia non cogitur facere.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando mutuatarius est in mora, si inde damnum aliquod eueniat mutuanti, tenetur ad illius compensationem. Est communis. Dicitur autem mutuatarius, & quiuis alius debitor esse in mora, quando elapso iam termino non soluit, cum tamen possit aduertens explicitè vel implicitè creditorem sibi velle solui, neque necesse est, vt creditor eum interpellet de solutione, quia ipsa dies satis interpellat virtute pacti ab initio conuenti. Probatur conclusio. Primò, quia mutuatarius per omissionem solutionis est causa damni; cum ergo hæc omissio sit contra iustitiam; erit etiam causa damni contra iustitiam; ac proinde tenebitur ad compensationem. Secundò, quia quando in contractibus constituitur terminus solutionis, vel rei exhibendæ, initur tacitum pactum, vt non soluens teneatur ad interesse defectu solutionis obueniens, vt colligitur *l. 2. & 4. ff. de eo quod certo loco dari oportet.* Hoc tamen intelligendum est, nisi absque omni culpa redditus sit impotens solutionis, vt si incendio res eius sint consumptæ: vel si ipse abreptus sit in captiuitatem: vel inciderit in tantam paupertatem, vt non possit soluere. His enim casibus non videtur obligandus ad interesse. Nam præterquam quod omni culpa vacet tali tempore non soluere, non videtur etiam tacitum illud pactum se ad hos casus extendere, quia esset nimis durum, & contra humanam consuetudinem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Licitum est etiam pacisci de aliqua pecunia vltra sortem reddenda, vel ratione periculi damni ex mutuatione impendentis, etiam ante terminum & moram mutuatarij, vel ratione ipsius damni, si quod euenerit. Ita *D. Thom. art. 2. ad 1. & alij.* Ratio est, quia illa pecunia: quæ mihi necessaria est ad aliquod damnum impediendum, non solùm mihi valet, quanti ipsa nuda considerata æstimatur, sed etiam quanti est carere tali damno. Non enim tantummodò æstimatur res secundùm seipsam, sed etiam quatenus Domino est causa certi boni consequendi, vel mali vitandi. Vnde licitè potest vendi pluris quàm per se valeat, cum in ipsa illud etiam commodum vendi censeatur. Requiruntur tamen hîc tres conditiones. Prima est, vt mutuum sit causa damni, sine qua non eueniret, vt si per mutuum efficeris impotens illius impediendi. Secunda, vt mutuatarium de illo admoneas, ne decipias. Nam fortè nollet accipere cum tanto periculo mutuum. Tertia, vt non cogas illum pacisci de periculo potius, quàm de damno, sed relinquas ipsius arbitrio; etsi enim periculum illud damni probabiliter euenturi sit ab initio æstimabile pretio (quamuis minori quàm ipsum damnum) non tamen potes alterum cogere, vt pro ipso periculo aliquid promittat. Nam si mutuatarius paratus est sarcire omne damnum, quod reipsa eueniet, mutuator seruatur indemnis; si tamen ipse sit indifferens, vtro modo paciscatur, vel malit pro periculo pacisci certo pretio, quàm pro incerto damno manere in ancipiti, potes acceptare pactum, & quamuis damnum post non euenerit, poteris tamen conuentum exigere. Nam periculum quod subiisti, erat pretio æstimabile.

4. Nota tamen: si neque damnum ipsum, neque periculum damni deduxisti in pactum, mutuatarius non tenetur quidquam pro eo soluere, etsi post euenerit, modò ipse non fuerit in mora soluendi, quia nec tenetur ratione pacti, nec ratione culpæ, sed mutuans hoc ipso, quod non deduxit in pactum, censetur illud in se recepisse.

QVÆSTIO IV.

An ratione lucri cessantis liceat vltra sortem accipere?

1. Lucrum cessans dicitur, quando quis impeditur ab aliquo bono consequendo, seu à lucro, quod illi non erat debitum. Suppono si quis metu, vel fraude, vel principis iussu compulsus sit mutuare, & inde lucrum cesset, posse ab authore exigere huius lucri compensationem, vt docet *Sot. art. 3.* quia talis est ei causa damni. Sed difficultas est, si absit omnis coactio, vtrum liceat de lucro pacisci. Quidam negant, vt *Durand. in 3. d. 37. quæst. 2. ad 1. Sotus l. 6. quæst. 1. art. 3. Ioan. Andr. & Innoc. I V. in c. Nauigandi. de vsur. & quidam alij.* Sed contraria sententia est ferè communis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Licitum est pacisci ab initio de lucro cessante cum mutuatario, quamuis ab eo vi vel fraude non sis inductus, seruatis tamen quibusdam conditionibus. Probatur Primò, quia pecunia illa quam mutuas alteri, quatenus subest industriæ tuæ ad lucrum ex ea faciendum, pluris tibi valet, quàm ipsa per se considerata, est enim veluti semen fœcundum lucri per industriam, in quo lucrum ipsum virtute continetur, ergo plus pro ea exigi potest, quàm ipsa per se valeat. Probatur consequentia, quia dum illam tradis, etiam lucrum in illa latens tradere censeris. Secundò, quia cum priuas te hac pecunia lucro destinata, non solùm illa te priuas, sed etiam spe lucri. Atqui hæc spes est pretio æstimabilis: ergo pro ea potest aliquid exigi. Tertiò. Hæc spes lucri non est minoris æstimanda, quàm metus damni. Atqui cum metuitur damnum ex mutuatione licitum est de eo pacisci: ergo etiam dum speratur lucrum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vt hæc pactio sit licita, requiruntur 3. conditiones. Prima est, vt hæc mutuatio sit causa lucri cessantis, vt si pecuniam destinatam negotiationi, vel emptioni rei frugiferæ, subtraham illi destinationi, vt tibi mutuem, & ita amittam spem illius lucri. Secunda est, vt non tantum exigas, quantum est lucrum, quod sperabas, sed minus. Nam deducenda est æstimatio laborum, expensarum, & quanti pluris valet, id quod certum est & præsens, quàm quod futurum & incertum. Tertia, vt lucri cessantis compensatio non exigatur statim dato mutuo, sed conuenienti interuallo, vt si ex mutuo 100. aureorũ debeantur tibi 10. nomine lucri cessantis, non potes pacisci 10. statim dare, vt rectè docet *Medina tract. de vsur. quæst. 3.* Ratio est, quia si statim velis reddi 10. iam in re non mutuas alteri 100. sed tantum 90. ac proinde tantundem exigis pro lucro cessante ex 90. quantum ex 100. quod apertè est iniquum.

4. Obijces Primò ex *D. Th. art. 2. ad 1.* vbi dicit non licere aliquid accipere ratione lucri cessantis, quia non potes vendere id, quod nondum habes. Resp. D. Th. loquitur ibi de lucro remoto, nempè quando pecunia necdum erat negotiationi destinata, vel certè solùm vult non posse tantum exigi, quantum erat lucrum possibile, non tamen negat, quin spes illa lucri, quæ minoris valet, quàm res ipsa sperata, possit in pactum deduci; vt colligitur ex *quæst. 62. art. 4. ad 1. & docet Caiet. quæst. 78. art. 2. ad 1.*

5. Obijces Secundò. Mutuum debet fieri gratis: ergo cum

go cum non tenearis mutuare, non potes quidquam exigere. Respondeo. Mutuum debet fieri gratis, quia pro ipso mutuo præcisè spectato nihil potest exigi supra sortem, bene tamen potest exigi pro spe lucri, quam ex illa pecunia acceperas, quia hæc est pretio æstimabilis.

QVÆSTIO V.

An ratione periculi sortis, vel difficultatum aut expensarum, quæ in ea recuperanda metuuntur, liceat vltra sortem exigere?

1. NEgat Nauarr. c. 13. *num.* 81. *l.* 6. *quæst.* 4. *art.* 1. *ad* 1. & pauci alij.

2. Conclusio. Absolutè id licitum est. Ita Angelus v. *vsura* 1. *num.* 38. *Sylu. ibidem quæst.* 35. *Medina C. de restitut. quæst.* 18. *Corduba quæst.* 78. *Petr. Nauarr. l.* 3. *c.* 2. *num.* 343. *& alij recentiores.* Probatur, Primò, quia quod me coniiciam in tale periculum, est pretio æstimabile (vt si mutuem homini non satis noto aut decoctori, aut dubiæ fidei, aut si timeam magnas molestias in recuperanda sorte) ergo possum de eo pretium exigere. Nam iustissimum est, si pro eo, quod pretio æstimabile est, exigatur. Secundò, mutuator potest exigere, vt mutuatarius ei caueat dato fideiussore aut pignore: ergo potest etiam ipse aliquid accipere, quando subit periculum fideiussoris.

3. Nota tamen vt hoc iustè fiat tria requiri. Primò, vt non cogat mutuatarium, vt te adhibeat loco fideiussoris, sed liberum ei facias pignore, vel fideiussore cauere, quia obligatio illa, quod teneatur te loco fideiussoris accipere potius, quàm alium, est onus quoddam pecunia æstimabile. Itaque non potes ei id imponere, nisi fortè ratione lucri cessantis, vt sic illud compenses. Secundò, vt non plus exigas ratione huius periculi, quàm ipse alteri velles dare pro talis periculi redemptione, si pecuniam tuam in illud conijcere cogereris: hoc enim est signum te iustam æstimationem non excedere. Tertiò, vt sit verum periculum, ex quo probabiliter timeatur incommodum. Nec refert, etiamsi postea nullum damnum fortè euenerit, quia non pro ipso damno futuro; sed pro periculo damni pactus es.

4. Obijcit Nauarr. Primò, hanc sententiam esse contra communem Theologorum, & Canonistarum. Resp. Est contra communem sententiam licitum esse cogere mutuatarium, vt vtatur mutuante loco fideiussoris: non autem inire cum illo talem contractum, si sponte consentiat.

5. Obijcit Secundò. Contrarium haberi in c. *in Ciuitate de vsuris.* Resp. Fallitur Nauarr. Nam in illo capitulo nihil aliud definitur ab Alex. III. quàm ratione solutionis dilatæ non licere merces pluris vendere, quàm modo valeant, nisi dubium sit illas plus minusve tempore solutionis valituras.

6. Obijcit Tertiò, Sotus. Si posset aliquid exigere ratione metus & periculi, is qui magis est meticulosus, posset plus exigere, quod est absurdum. Resp. Metus debet niti iusta ratione; debet enim esse verum periculum, ob quod prudenter metuitur.

QVÆSTIO VI.

An ratione carentiæ pecuniæ, seu obligationis, non repetendi ante certum tempus, possit aliquid exigi?

1. ALiqui putant hoc titulo posse aliquid exigi, vt refert *Molina disp.* 305. & probatur Primò, quia fide iubere alterius nomine ad vnum annum pro tanta summa est pretio æstimabile, etiamsi nullum sit periculum in debitore, ergo etiam mutuare cum obligatione non repetendi. Probatur consequentia, quia hoc est difficilius quàm illud. Plures enim inuenias qui hoc nomine fide iubeant pro tanta summa, quàm qui eam tibi velint ad tantum tempus mutuare; vt experientia constat. Secundò, quia sicut aliis rebus & oneribus potest aliquod pretium imponi, ita etiam oneri carendi sua pecunia tanto vel tanto tempore præsertim, si ratio boni communis id postulet. Hoc autem fit in proposito, quia cum plurimi pecunia præsenti egeant, nec facilè possit inueniri, qui gratis mutuare velit, ratio postulabat, vt mercatores communi consensu constituerent veluti certa pretia carentiæ pecuniæ, spectatis omnibus illis circumstantiis, ex quibus ea carentia possit pro tempore pluris vel minoris æstimari: idque propterea, vt passim omnibus constaret, quanti pecunia haberi possit, & ne singuli pro suo arbitratu taxarent suum interesse, cum magno damno mutuatariorũ, hic & videtur esse vsus bursæ Antuerpiensis, quo mercatores quotidie conueniunt, & habita ratione copiæ & inopiæ multitudinis cambiorum, mercimoniorum, & aliarum lucrandi rationum, statuunt pretium carentiæ pecuniæ quod mercatores mutuantes possint exigere.

2. CONCLVSIO. Non videtur vllo modo permittendum mercatoribus, vt aliquid exigant vltra sortem ratione carentiæ pecuniæ seu obligationis non repetendi ante certum tempus, si nullus alius legitimus titulus ex supradictis interueniat, vt damni emergentis, lucri cessantis, periculi sortis, aut difficultatum. Probatur Primò, quia nullus bonus author inuenitur, qui faueat mercatoribus. Secundò, quia carentia pecuniæ & obligatio non repetendi ante aliquod tempus est quid intrinsecum ratione mutui: alioqui mutuum non differret à precario. Atqui mutuum debet fieri gratis, vt constat ex dictis: ergo pro hac carentia vel obligatione nihil petendum est. Ex hoc fundamento soluendum est. Primum argumentum. Ad Secundum Respondeo tale pretium à mercatoribus imponi non posse, quia carentia pecuniæ non est pretio æstimabilis, nisi ratione alicuius incommodi, vel periculi coniuncti.

QVÆSTIO VII.

An in mutuo pœna conuentionalis locum habeat?

1. SEnsus est, an liceat pacisci, vt mutuatarius, si ad terminum statutum non restituerit, aliquid soluat in pœnam suæ moræ vltra sortem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Absolutè id licitum est. Ita *Sotus d.* 15. *quæst.* 1. *Gabr. quæst.* 11. *art.* 1. *Sylu. v. vsura* 1. *num.* 18. *Ioan. Medina quæst.* 3. *de vsura. Nau. c.* 17. *num.* 215. Ratio est, quia debitor, qui est in mora peccat contra iustitiam, retinendo alienum seu alteri debitum: ergo dignus est pœna: ergo ex conuentione partium potest ei aliqua pœna constitui, sicut illi solet pœna imponi, qui à contractu resilierit.

3. DICES, Nemo potest alteri pœnam imponere, quam teneatur subire nisi superior: ergo. Resp. Solus superior potest inuitum ad pœnam obligare, sed priuatus potest alterum obligare consentientem: tunc enim ille per suum consensum obligat seipsum, sicut in aliis pactis.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Requiruntur tamen quatuor conditiones. Prima est, vt absit fraus vsuraria, vt notant Scotus, & Gabriel, vt non cures vtrum soluat ante talẽ terminũ, nec ne: & tamen constituas ei terminum cum pacto pœnali, vt possis aliquid lucrari ex mutuo: cum enim non ex culpa, quæ nulla esset in non soluendo, sed ex vi mutui consectetur illud lucrum expectari. Secunda est, vt debitor verè sit in culpa non soluendo. Nam sine culpa non potest imponi pœna, siue ea sit iudicialis, quam Iudex imponit per sententiam, siue legalis, quæ lege est constituta, siue conuentionalis, quæ constituitur ex conuentione partium. Vnde si factus sit impotens, non potest

exigi, vt rectè notat *Nauarr. suprà*. Tertia est vt pœna sit moderata iuxta mensuram culpæ, quod etiam in pœna iudiciali & legali requiritur. Hinc pactum legis commissoriæ in pignoribus (vt pignus sit creditoris si certo tempore debitor non soluerit) est Iure prohibitum *c. significante, de pignoribus*, *& L. 1. & 2. de pactis pignoribus*. Hinc sequitur, si pars debiti soluta fuerit, non posse totam pœnam exigi, sed partem tantum, nempe eam quæ parti debiti proportionaliter respondeat. Quarta est, vt mora sit notabilis: non enim vnius diei interuallum ordinariè sufficere debet ad pœnam incurrendam. Hic tamen qualitas negotij, & mos prouinciæ spectandus est. Nam si concessum est spatium sufficiens, & intra illud solutio facta non sit, poterit peti, etiamsi diem vnum excesserit tantum, si iuris rigore vti velit mutuator.

5. Quæres. An hæc pœna post moram sit debita in conscientia ante Iudicis sententiam. Respondeo valde probabile est ante Iudicis sententiam deberi. Ita Sylu. *v. pœna num. 14. & plures alij*. Ratio est, quia debetur ex vi pacti inter contrahentes initi. Vnde multum differt à pœna legali & iudiciali quæ non debentur ante Iudicis sententiam, quia non ex vi pacti, sed Iudicis præcepto debentur. Nota tamen sicut legalis & iudicialis non debentur ante sententiam Iudicis, ita conuentionalis non debetur ante exactionem partis, quæ hic Iudicis vicem supplet.

QVÆSTIO VIII.

An dominium vsurarum transferatur in vsurarium?

1. ALiqui putant vsurarium acquirere dominium earum rerum quas supra sortem accipit, siue illæ sint vsu consumptibiles, vt vinum, frumentum, pecunia: siue non, vt vestes, annuli, supellex. Ita *Scotus dist. 15. quæst. 2. art. 3. ad 2. Palud. ibidem quæst. 2. art. 5. & Nauarr. 17. num. 265*. Fundamentum præcipuum est, quia voluntas illa mutuatarij, qua soluit vsuras, sufficit ad dominium earum transferendum. Nam absolutè voluntariè soluit, quamuis secundùm quid inuoluntariè.

2. PRIMA CONCLVSIO. Dominium vsurarum nunquam transfertur in vsurarium ex vi solutionis, seu traditionis factæ ratione contractus mutui. Ita *D. Th. art. 3. Caiet. tom. 2. opusc. 8. tom. 1. Medina quæst. 4. de vsur. Sot. l. 6. quæst. 1. art. 4. Couar. l. 3. variar. resol. c. 3. num. 6*. Ratio est, quia per illam solutionem mutuatarius non intendit donare gratis, vt suppono: nec plus iuris dare vsurario, quàm habeat, aut quàm ei debeatur ratione mutuationis. Atqui ratione mutuationis nihil debetur præter sortem: ergo non intendit transferre dominium, sed solum externam traditionem facere, quæ necessaria est, vt fidem suam liberet, & pecuniam mutuam impetret. Confirmatur, ex *L. nunquid. ff. de acquirend. rerum dominio*, vbi dicitur: *Nunquam nuda traditio dominium transfert, nisi præcesserit venditio, aut iusta aliqua causa*. Atqui hîc non præcessit iusta causa, id est, iustus titulus: ergo. Hinc patet responsio ad fundamentum contrarium. Nam illa voluntas non est sufficiens, non quidem defectu voluntarij propriè, cum sit absolutè libera; sed quia per illam non est volitum, vt istæ vsuræ absolutè cedant in dominium vsurarij, sed solùm vt sint ipsius, quatenus ei debentur, & non aliter.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Res tamen lucrifactæ pecunia vsuraria, statim ac ipsi traditæ fuerint, transeunt in ipsius dominium. Ita D. *Tho. ar. 3. Adria. in 4. tract. de restitutione, quæst. de vsura, Couar. &* colligitur apertè ex L. 1. & 8. *C. si quis alteri vel sibi sub alterius nomine, & L. si ex ea, C. de rei vindic.* Ratio est, quia talis res est fructus industriæ, non pecuniæ,

4. TERTIA CONCLVSIO. Si vsurarius res alienas loco vsurarum acceptas vendat, acquirit dominium pretij, licet dominium istarum rerum non transferat in emptores. Prima pars patet, ex L. *qui vas ff. de furtis* Secundò probatur; quia qui non est Dominus rei, non potest illius dominium in alium transferre. *L. ex empto, ff. de actionibus empti*.

5. Dices. Talis contractus est inuoluntarius ex parte emptoris; si enim sciret esse alienam rem, nollet emere: ergo est irritus. Confirmatur, quia non intendit transferre dominium pretij in venditorem, nisi venditor transferat vicissim dominium rei in illum. Atqui venditor non potest hoc vllo modo facere, vt dictum est: ergo. Respondeo eum quidem aliquo modo esse inuoluntarium, cùm ex errore procedat, quia tamen hic error non est circa rei substantiam, sed circa conditionem quandam extrinsecam, non est ipso iure contractus irritus, potest tamen emptor illum rescindere, vbi sciuerit, & pretium repetere, vt alibi dictum est. Ad confirmationem Respondeo. Emptorem non intendere transferre pretium sub illa conditione, sed transferre illud absolutè cum onere, vt venditor rem quoque transferat in ipsum. Vnde venditor statim fit Dominus pretij traditi, sed manet obligatus, vt rem faciat emptoris, teneturque de euictione.

QVÆSTIO IX.

Quænam possimus ab vsurarijs titulo oneroso vel gratuito accipere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Non potes à fure vel vsurario accipere res alienas, quæ in specie extant, vt vestes, catenas, lectos, etiamsi ipsi eas alienando non fierent impotentiores ad soluendum. Ratio est, quia cum ipsi talium rerum non habeant dominium, non possunt in alium transferre. Hinc sequitur eas non posse emi, & si aliquis eas, sciens esse alienas, emerit, teneri ad restitutionem. Hoc tamen intelligendum est, quando inuito Domino emerentur: secus verò, si ex consensu eius saltem tacito & præsumpto. Vnde excusandi videntur qui emunt pignora, & alia, quæ passim in oppidis vsurarij publicè vendunt. Primò, quia non constat, an hæc sint aliena; talia enim solent sponte à mutuatariis relinqui per modum venditionis pro sorte & vsuris, & ita dominium eorum transit in vsurarium, quamuis teneatur pretium supplere. Secundò; quia mutuatarij postquam ea reliquerunt pro vsuris, non solent curare ad quos perueniant & si rogarentur, libenter facerent potestatem emendi.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Potes ab vsurario vel fure recipere res eas, quarum ipse potestatem & dominium habet tam gratuito, quàm oneroso titulo. Ratio est, quia hæ res non sunt alienæ, sed ipsius vsurarij, neque aliis sunt vlla reali obligatione obnoxiæ. Non enim res vsurarij sunt tacitè hypothecatæ pro vsuris, vt quidam olim putarunt, nusquam enim in iure positiuo talis hypotheca constituta inuenitur: iure autem naturali nulla est tacita hypotheca: ergo potest earum dominium in alios transferre. Sequela patet, quia Dominus rei alteri non obligatæ, habens liberam administrationem, potest eius dominium in alium transferre.

3. Quæres. Quid si per eam donationem vel alienationem fiat impotens ad soluendum? Respondeo primò, si non inducis illum ad donandum vel alienandum, sed ipse sponte tibi donat vel vendit, non teneris ad restitutionem in foro conscientiæ, etiamsi scias ipsum per hoc fieri impotentem ad soluendum. Ita *Petr. Nau. l. 3. c. 4. num. 218. Molina disp. 327.* & colligitur apertè ex *L. vlt. ff. quæ in fraudem creditorum*. Ratio patet ex dictis, quia illæ res nemini sunt obstrictæ, &

ipse est earum Dominus, & nulla lege est inhabilis ad transferendum illarum dominium: ergo reipsa transfert. Nec obstat quod ille peccet donando, quatenus se per hoc reddit impotentem ad soluendum creditoribus, quia tu non es causa cur velit dare, sed supposito quod ipse sponte velit, tu acceptas, vtens tuo iure. Nota tamen si titulo gratuito accepisti, iure ciuili concedi creditoribus actionem, qua possint illud à te repetere. Et quidem si sciuisti illum ea donatione fieri impotentem, cogeris restituere, etiamsi neque res extet, neque ex ea factus sis locupletior. Si verò nesciuisti, solùm teneris quatenus extat, vel ex ea factus es locupletior, vt patet *L. Quod autem, ff. quæ in fraudem credit.* Quod si titulo oneroso accepisti, si quidem sciuisti illum sic reddi impotentem, cogeris reddere, non restituto pretio, nisi quatenus inde aliquid extat in bonis debitoris, vt patet *L. 7. §. vltimo. ff. eod. tit.* si verò nesciuisti, non datur actio creditoribus ad rescindendum, vt habetur *L. quod autem supra.* Resp. *Secundò*, si verò illum induxisti ad donandum vel alienandum, putans eum per hoc fore impotentem, teneris ad restitutionem, si hæc impotentia sit causa non soluendi. Ratio est, quia qui dat causam damni, damnum dedisse videtur.

4. Tertia Conclvsio. Si vsurarius vel alius debitor non est soluendo, nihil potest ab eo accipi per vltimam voluntatem, vt per testamentum, codicillum, fidei commissum, vel donationem causa mortis, sed totum in foro conscientiæ restituendum creditoribus. Colligitur, ex *L. quod autem, supra & L. vlt. C. de iure deliberandi.* Ratio est, quia nemo post mortem suam habet potestatem lucrandi & compensandi creditoribus, si quid ex bonis ipsius, quod creditoribus dandum erat, in alios collatum fuerit: ergo æquum non est vt de rebus suis possit pro eo tempore cũ damno creditorum disponere. Confirmatur, quia ideò potest res suas alienare, dum viuit: quia quandiu viuit, manet ipsius persona obligata, quæ adhuc lucrari potest, ergo cum post mortem non possit ipsius persona manere obligata, aut aliquid lucrari, vt soluatur creditoribus, non potest etiam in illud tempus in fraudem creditorum aliquid alienare.

QVÆSTIO X.

Vtrum hæredes vsurarij teneantur in solidum?

1. Affirmat Nauarrus. c. 17. num. 278.

1. Prima Conclvsio. Si aliqua res in specie patet apud vsurarium, quam nomine vsuratum acceptam esse constat, ea ad quemcunque hæredem deuenerit, est restituenda. Patet ex dictis, quia est aliena.

2. Secvnda Conclvsio. Hæredes non tenentur in solidum, nec alter pro altero, sed singuli tantúmmodo pro sua parte iuxta vires hæreditatis. Ita *Caiet. tom. 2. Opusc. 8. Syln. v. Vsura. 6. qu. 10. Couarr. l. 3. variar. resol. c. 3. Sotus l. 6. q. 1. art. 4. de vsura.* Ratio est, quia in successione hæreditatis, sicut bona defuncti diuiduntur in hæredes, ita etiam eius obligationes personales & debita. Quod si aliquid obligatione reali sit obstrictum, illud in totum conueniri potest.

3. Tertia Conclvsio. Etiamsi omnes hæredes deficiant, tamen legatarii & donatarii non tenentur ad restitutionem, si illa quæ hæredibus relicta sunt, sufficiunt ad soluenda debita, & ad partem hæredibus iure debitam. Ita *Medina* loc. cit. Probatur, quia onera debitorum testatoris non transeunt ad legatarios, sed ad hæredes. Hoc enim ratio hæreditatis includit.

Hæres enim dicitur, qui succedit in vniuersum ius defuncti, l. *Hæreditas. ff. de regulis iuris*, ac proinde etiam in onere eiusdem: substituitur enim in locum defuncti. Nota tamen, si bona hæredibus titulo hæreditatis cum oneribus defuncti relicta non sufficiunt vt ipsi solutis debitis habeant suam legitimam, vel quartam iure debitam; tunc legatarios & donatarios teneri contribuere seruata proportione, vt solutis debitis legitimam vel quartam, quæ falcidia dicitur, obtineant.

QVÆSTIO XI.

Quinam ex cooperantibus ad vsuras teneantur ad restitutionem.

1. Prima Conclvsio. Omnes ij tenentur qui agunt partes vsurarij, & sunt causa efficax, cur vsuræ soluantur, vel solutæ non repetantur. Tales sunt *Primò*, qui persuadent alicui vt vsurarius fiat, & vsuras exigat. *Secundò*, omnes Iudices qui statuto vel sententia compellunt soluere vsuras, vel decernunt vt solutæ, non repetantur. *Tertiò*, Factores vsurariorum; qui faciunt ipsos contractus iniquos. *Quartò*, famuli qui cogunt ad solutionem vsurarum.

2. Secvnda Conclvsio. Qui verò agunt partes mutuatarii, vel certè non efficaciter concurrunt, non tenentur ad restitutionem, etiamsi videantur cooperari. Tales sunt *Primò*, famuli, qui recipiunt pignore, eaque asseruant. *Secundò*, qui numerant pecuniam, *Tertiò*, qui referunt omnia in libros rationum. *Quartò*. Proxenetæ, qui quærunt eos, qui pecunia egent, & adducunt ad vsurarium.

QVÆSTIO XII.

Quænam sint pœnæ vsurariorum?

Conclusio. Multæ pœnæ tum Iure ciuili, tũ Canonico in manifestos vsurarios constitutæ sunt. *Prima* est infamia, *L. improbum C. ex quibus causis infamia irrogatur.* vnde si frater meus illum hæredem instituat, possum agere contra illum actione inofficiosi testamenti, vt patet ex *L. Fratres, C. de inofficioso testamento. Secunda*, est quod non sint admittendi ad communionem altaris c. *in omnibus, de vsuris. Tertia* est, nec ad oblationes offerendas, ibidem, & qui oblationes eorum acceperit, ipso facto est suspensus ab officio, donec ad arbitrium sui Episcopi satisfecerit, & compellitur reddere, vt ibidem habetur. *Quarta*, nec ad confessionem peccatorum, donec satisfecerint reipsa pro sua facultate, vel idoneam cautionem dederint, idque vel creditoribus ipsis, si sint præsentes, vel Ordinario loci, aut eius Vicario, vel Parocho coram testibus fide dignis, vel Notario publico habente mandatum ab Ordinario, ex c. *Quanquam, de vsur. in 6. Quinta*, Nec ad sepulturam Ecclesiasticam c. *In omnibus suprà*: imò qui eos scienter sepelire præsumpserit, ipso facto est excommunicatus, nec est absoluendus donec arbitrio Episcopi satisfecerit. Clement. 1. *de sepultura. Sexta.* Testamenta eorum sunt irrita nisi ante mortem soluerint, vel cautionem legitimam dederint, c. *Quanquam supra. Septima*, Ecclesiastici non possunt vsurariis exteris elocare domos, aut permittere in eis habitare. Imò tenentur eos expellere ex suis terris intra tres menses, alioquin ipso facto incurrunt pœnam suspensionis, si sint Episcopi: Excommunicationis; si sint minores Episcopis: interdicti si sit collegium, vel vniuersitas Ecclesiasticorum, vt patet c. 1. *de vsuris in 6.*

QVÆSTIO XIII.

An montes pietatis excusentur ab vsura?

1. Nota. In multis Christiani orbis partibus iam ab annis 160. fuisse à piis viris ingentes pecuniæ summas ad mutuandum pauperibus deputatas, quæ summæ solent vocari montes pietatis. Constituti autem sunt hi montes cum his conditionibus. *Prima* vt ex illis detur mutuum ad certam summam

pauperibus eius loci, non diuitibus, aut exteris. *Secundò*, vt ad certum tempus v. g. ad annum, vel paulò amplius id eis permittatur. *Tertiò*, vt mutuatarij dent pignus idoneum, quia alioqui talis mons facilè exhaurietur multis postea non soluentibus. *Quartò*, vt singulis mensibus aliquid minutum soluant pro sumptibus necessariis ad montis conseruationem, vt pro stipendio ministrorum, qui montem custodiunt, semperque parati esse debent ad mutuandum, & ad pignora recipienda, custodienda, & reddenda. Item pro conductione domus, pro libris rationum, cæterisque necessariis instrumentis. *Quinto*, vt si tempore præscripto non soluerint, vendatur pignus, & quod ex pretio, detracta sorte, & menstruis detrimentis superfuerit, illis restituatur. Hæc omnia patent ex Medina *quæst. 10. de vsuris*, & ex *Nau. tract. de vsur. numer.* 59. His positis *Caiet. tom. 2. opusc.* 6. putat hanc mutuandi rationem illicitam esse. Idem tenet *Sotus l. 6. q. 1. a.* 6. Et inclinat *Sylu. v. vsura.* 5. *q.* 4.

2. Conclusio. Certum est hanc rationem mutuandi, & hosce montes licitos esse & pios. Ita *Nauar.* & *Medina l. cit.* Probatur *primò*, quia *Leo X. in Conc. Later. sess.* 10. vnà cum ipso Concilio approbat hosce montes, tanquam pios, & cupit eos erigi cum conditionibus expositis, concedens indulgentias iis, qui manus adiutrices ad huiusmodi erigendos porrexerint. Denique excommunicationis sententiam profert in omnes: qui contrarium docere, vel concionare præsumpserint, vt patet ex Bulla eiusdem, quæ tota extat apud *Medinam*, & *tom.* 4. *Conc.* Respondet Sotus Caietanum qui Concilio interfuit non instante hac determinatione integro opusculo contrarium docuisse, idque esse signum, eam non esse validam. Resp. Caiet. scripsisse illud opusculum ante Concilium, nempe Anno 1498. vt patet ex fine opusculi. Concilium autem hoc definiuit Anno 1515. vt patet ex fine Bullæ. Secundo, Probatur ex Conc. Trid. *sess.* 22. *c.* 8. *9.* 11. vbi enumerans loca pia, quæ ab Episcopo visitari debent, ponit etiam hosce montes. *Tertiò*, Probatur ratione: *Primò*, quia nihil exigitur à mutuatariis ratione mutuationis, sed solùm ratione expensarum, quæ necessariæ sunt ad montis conseruationem & administrationem, vt patet ex Bulla Leonis. Atqui licitum est pro his expensis aliquid exigere: ergo quod in montibus istis datur, iustè exigitur. Minor patet, quia expensæ illæ sunt in gratiam & commodum illorum qui mutuum petituri sunt, nempe vt maius damnum euitent, ne cogantur vsurarios accedere: si ergo quis cupiat frui commodis montis, potest cum eo iniri pactum, vt pro sua parte ad illas expensas contribuat. *Secundò*, nulla æquitas postulat, vt quis cum damno suo mutuet: ergo tantum exigere potest quantum est necessarium ad damnum euitandum, & consequenter quantum opus est pro domo conducenda, pro stipendiis ministrorum, & pro reliquis instrumentis: nullo tamen modo potest aliquid exigi, vt mons augeatur, vel vt dominus illius fiat ditior. Ex dictis patet valde optandum esse vt passim per oppida huiusmodi montes sublatis vsurariis, qui vbique dominantur & plebem exhauriunt, excitentur: inde enim multiplex vtilitas in Remp. prouenirct. *Primo*, impediretur peccatum vsuræ. *Secundo*, pecunia remaneret in patria, cum iam aliò exportetur, quia vsurarij sunt ferè exteri, qui sedem sæpè mutant, cum euaserint opulenti, in suas regiones redeunt. *Tertio* incolæ pecunia affluentes haberent locum vbi securè & fructuosè eam possent collocare, emendo census super monte fundatos: tales enim census essent optimi & securissimi. *Quarto*, homines tenuiores in omni euentu ad sua negotia possent statim habere pecuniam numeratam, idque mediocri detrimento. *Quinto*, venditis pignoribus restitueretur quod sortem & detrimenta excedit, cum vsurarij totum pretium pignoris sibi teseruent.

DE CENSIBVS SEV REDITIBVS annuis.

QVÆSTIO I.

Quid & quotuplex sit census?

1. PRIMA CONCLVSIO. Nomen census multa significat: hic sumitur duobus modis. *Primo* pro pensione annua. *Secundo*, pro iure percipiendi annuam pensionem, & potest sic describi. Census est *ius percipiendi annuam pensionem ex re vel persona alterius.* De hoc iure hic potissimum agimus.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Census diuiditur *Primo*, in *Reseruatiuum* & *consignatiuum*. *Reseruatiuus* dicitur, quando quis transfert rem suam in alterum quoad dominium directum & vtile, donando, legando, vendendo, aut permutando, seruata sibi annua pensione super eadem re. Talem censum constituit Ioseph in omnibus terris Egyptionum, præter quàm Sacerdotum, cum eas emptas & subditas dominio Pharaonis Ægyptiis restituit, vt patet *Genes.* 47. *v.* 24. *Consignatiuus* dicitur, quod quis super bonis suis, quorum dominium directum & vtile retinet, vel etiam super persona sua alteri ius pensionis annuæ, consignat. De hoc est tota disputatio apud DD.

3. TERTIA CONCLVSIO. Census consignatiuus 4. modis diuiditur. *Primo*, ratione materiæ in realem, personalem, & mixtum. *Realis* est, qui super re aliqua fundatur, ita vt ex ea re pensio solùm debeat. Huic respondet *Primo*, in reipsa obligatio realis, quæ rem perpetuò comitatur, etiamsi vendatur alteri, tanquam onus quoddam seu grauamen illi annexum, donec legitimè redimatur. *Secundo*, obligatio personalis in eo, cuius illa res est. Nam onus rei redundat in dominum. *Tertio*. Relatio debiti in pensione. *Personalis* est, qui immediatè super personam, quæ seipsam obligat ad pensionis solutionem, constituitur. Huic respondet tantùm obligatio in persona, & debitum in pensione. Nec obstat quod hic interdum interueniat hypotheca, quia hæc non interuenit ex vi contractus censualis, sed superuenit per alium contractum. Nam hypotheca solùm exigitur ad securitatem contractus alterius. Vnde ex ea non est soluenda pensio, nisi eo casu, quo aliter solutio à persona debitore non posset obtineri. *Mixtus* est, qui constituitur super re & super persona immediatè, ita vt etiam si res pereat, persona tamen maneat obligata, quod non fit in censu merè reali: ibi enim re vel ex parte, vel in totum pereunte, perit similiter census. *Secundo* diuiditur ratione pensionis in fructuarium & pecuniarum. *Fructuarius* dicitur ex quo debetur fructus, vt frumentũ & vinum: *pecuniarius* ex quo debetur pecunia. *Tertio* diuiditur in certum & incertum: *Certus* est, cùm determinata pecuniæ summa, vel fructuum mensura in pensionem constituta est. *Incertus*, cùm indeterminata v. g. 3. vel 5. pars fructuum constituitur soluenda, sicut fecit Ioseph in Ægypto: hic enim modus habet tantum locum in censu reseruato. *Quarto* diuiditur ratione temporis futuri in perpetuum & temporale. Perpetuus diuiditur in redimibilem & irredimibilem. Temporalis verò in eum qui extenditur in certum tempus. v. g. 10. vel 20. annorum, & in eum qui in incertum, vt ad vitam vnius, duorum vel trium hominum, qui dicitur, vitalitius.

QVÆSTIO II.

An liceat emere nouos census?

1. HEnricus *quodl.* 8. *q.* 23. putat emptionem nouorum censuum illicitam esse, etiamsi in re aliqua fructifera constituantur, si pensiones recipiendæ putentur tandem superaturæ pretium: secus tamen esse de antiquis, hos enim licitè emi posse pretio communiter taxato. Ratio est, quia emptio noui reditus non est emptio, sed mutuum. At in mutuo non licet plus pecuniæ accipere, quàm datum sit: ergo. Maior probatur quia extrema huius contractus sunt pecunia simul data, & pecunia per quotas recipienda. Pecunia autem vendi non potest, sed mutuò dari. Nec refert quod in re fructifera videatur constitui, quia hæc se habet per modum hypothecæ. Idem videtur sentire *Innoc.* & *Ioan. Andr.* in c. *In ciu. de vsuris.*

2. Conclusio. Certum est ex communi sententia non minus licitè emi nouos reditus, quàm antiquos. Ita *Conrad. qu.* 76. vbi 12. rationibus Henrici sententiam refutat. *Sotus l.* 6. *qu.* 5. *art.* 1. *Medina qu.* 12. *de vsura. Couarr. lib.* 3. *variar. resol. c.* 7. *num.* 2. *Nauarr. de vsuris n.* 69. & *alij.* Probatur Primò, quia *Mart. V.* & *Calixtus III.* in suis *extrau. tit. de emptione & vendit.* authoritate Apostolica declararunt, Census eos, qui habent conditiones ibi positas, esse iustos & licitos, & debitores ad solutionem obligari. Nec distinguunt hi Pontifices inter antiquos & nouos, sed in genere de omnibus loquuntur. Secundò, quisque potest de nouo constituere ius percipiendæ pensionis in suis bonis titulo donationis, vt ipsi fatentur; ergo etiam titulo emptionis; non enim minoris valet quod emitur, quàm quod donatur. Tertiò, quia antiqui aliquando fuerunt noui, & lapsus temporis non fecit eos esse iustos: ergo sicut antiqui vendi possunt, ita & noui. Quartò, potest aliquis alteri vendere ius seruitutis in suo agro de nouo constituendum: ergo etiam ius percipiendæ pensionis annuæ. Sequela patet, quia sicut ius seruitutis est particula quædam decerpta ex iure integro, quod Dominus habet in re sua, ita ius pensionis annuæ: ergo si illud vendi potest, etiam hoc poterit. Ad argumentum Henrici Respond. Id quod propriè & immediatè venditur & emitur in hoc contractu non esse pecuniam aut pensionem annuam, sed ius ad pensionem annuam exigendam, quod multum distinguitur à reipsa, vt ostendit Conradus.

3. Dices. Illud ius non extat, ergo non potest vendi. Resp. Primò. Etsi nunc non extet: tamen paulò post extabit, vnde potest vendi sicut hæreditas futura, vel sicut iactus retis futurus. Resp. Secundò, Falsum est hoc ius non extare antequam vendatur: extat enim in ipso vendente. Nam habet ius percipiendi pensionem ex re sua (quamquam tunc non vocetur adhuc census) quod ius sicut alteri donare potest, ita etiam vendere.

QVÆSTIO III.

An liceat emere censum personalem?

1. NEgant *Innocentius, Hostiensis, Ioan. Andr. Anton. de Butrio, Panorm.* & *Zabarella in c. In ciuitate, de vsur. D. Ant.* 2. *p. tit.* 1. *c.* 8. *Angelus v. vsura,* §. 78. *Nau. de vsur. n.* 81. & *quidam recentiores.* Probatur Primò, quia census personalis est inuentio noua, & nunquam in Repub. Romana post religionem Christianam suscéptam vsurpata. Secundò. Pensio non potest in libera persona constitui, eo modo, quo in prædio constituitur. Tertiò, liber homo non potest pignori dari c. 2. *de pigno.* Atqui ius census maius est iure pignoris; ergo. Quartò, liber homo non potest in seruitutem rapi ob debita. Verum ex his rationibus satis constat hos auctores non loqui de censu personali, qui passim est in vsu, sed de eo qui ita constituitur in persona, sicut constitui solet in prædio, adeò vt si non sit soluendo, creditor possit vendere debitorem, aut trahere in seruitutem sicut prædium vendi, aut vindicari in dominium potest. Nos autem non loquimur de tali censu personali, sed de eo, qui in creditore solum ponit ius pensionis annuæ; in debitore verò tantùm obligationem personalem illius soluendæ quæ transeat ad hæredes; ita tamen, vt non obliget illos nisi secundùm vires hæreditatis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Emptio census personalis licita est, *Ita Conrad. q.* 47. *Maior. in* 4. *d.* 15. *q.* 34. *Gabriel. ibid. q.* 12. *a.* 1. *Sotus l.* 6. *q.* 5. *a.* 1. *Medina q.* 11. *de vsura Couarr. l.* 3. *var. resol. c.* 7. *num.* 5. Probatur primò, quia olim Ecclesiæ debebantur etiam personales decimæ, nempe ex labore manuum, & negotiatione, vt patet c. *Decimæ* 16. *q.* 1. &c. *Apostolicæ.* &c. *pastoralis, de decimis,* quæ etiam nunc in quibusdam locis soluuntur. Item *l.* 2. *Esdras c.* 10. Fideles constituerunt annuum reditum tertiæ partis sicli pro fabrica templi, panibus propositionis, & sacrificijs, idque tantùm supra personas suas. Atqui talis obligatio, vel sponte suscepta, vel à superiore legitimè imposita, est certo pretio æstimabilis: ergo vendibilis, ergo etiam census personalis vendibilis erit, cum talis obligatio sit verè census personalis. Secundò, probatur, si ad censum requireretur aliqua res distincta à persona debitoris, super qua census dicatur constitui, id esset, vel quia res illa, vel certè fructus eius deberet emptori vendi. Atqui neutrum fit: non enim res illi venditur, quia dominium rei directum & vtile manet apud venditorem census, qui liberè potest eam alienare in quem voluerit vt patet ex bulla *Pij V.* neque etiam fructus illi propriè venduntur, quia sæpè fit, vt sit census pecuniarius, qui super agro constituitur. Deinde etiam si concederemus fructus rei vendi, simili modo possunt vendi fructus & lucra personæ.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc emptio est licita, etiamsi sperentur pensiones excessuræ pretium. Colligitur ex *auctoribus cit.* qui enim admittunt hunc censum admittunt eo modo, quo passim est in vsu. Atqui nemo huiusmodi censum emit, nisi verisimile ei sit pensiones cum tempore excessuras pretium. Est enim census perpetuus, & si redimibilis ex parte venditoris. Vnde semper sperat emptor se plus recepturum quàm dedit. Nam sperat emptor se plus accepturum pensiones aliquot, & postea si venditor voluerit post aliquot annos se liberare totam sortem. Probatur Primò, quia per hanc emptionem non emuntur pensiones propriè futuræ, sed ius quoddam illas exigendi, quod in omni Repub. longè minoris valet, quàm pensiones speratæ si essent præsentes, valerent: Secundò, census realis perpetuus licitè emi potest minoris quàm sint pensiones speratæ: ergo etiam personales. Est n. par ratio: sicut n. ibi non violatur æqualitas, eo quod non emantur propriè fructus qui longè superant, sed ius ad illos quod censetur æquale pretio; ita etiam hic fit.

4. TERTIA CONCLVSIO. Persona in qua census statuitur, debet esse vel fructifera (id est, talis, vt aliquem fructum sua opera vel industria pariat vnde soluat) vel vt aliqua bona in re, vel in spe habeat. Ita *Medina q.* 11. Ratio est, quia alioqui ius illud nullius esset momenti, ac proinde non esset pretio æstimabile: ergo nec vendibile.

5. QVARTA CONCLVSIO. Licitum etiam est in emptione census personalis exigere hypothecam ge-

neralem, vel specialem, securitatis causa. Colligitur ex iisdem authoribus. Ratio est, quia in reliquis contractibus licet exigere hypothecam, vt in mutuo, & in venditione ad terminum, & similibus: ergo etiam in emptione census. Confirmatur, quia si contractus est validus, meritò potest is, cuius interest exigere securitatem, vt firmus maneat, & non violetur. Ad hoc autem pertinet & valet hypotheca.

6. Obiicies Primò. Martinus & Calixtus Pontifices in suis *extrauag.* declarant solùm census reales esse licitos, ergo personales illiciti sunt. Respondeo. Nego sequi, quia Pontifices de illis solis fecerunt declarationem, de quibus erant consulti.

7. Obiicies Secundò. Si tibi darem 1000. aureos eâ lege, vt quotannis pro vsu mihi solueres 50. vsuram committerem, eo quòd vsum pecuniæ seorsim venderem, sed ita fit in emptione census personalis: ergo vsura committitur. Hoc argumentum ait *Lopez*, Sotum nunquam potuisse soluere. Resp. in censu personali non emitur vsus pecuniæ, sed ius super alterum, qui sibi obligationem personalem potest imponere.

8. Dicis. Qui emit ius exigendi pecuniam emit ipsam pecuniam. At pecunia non est vendibilis: ergo non est vera emptio, sed mutuum. Maior, probatur; quia qui emit ius alicuius possessionis, principaliter censetur emere possessionem: ergo. Resp. Primò falsum est eum qui emit ius ad pecuniam, emere propriè ipsam pecuniam. Nam hæc multùm differũt, vt patet ex communi vsu hominum, qui quotidie iura sua & actiones pecuniarias vendunt. Secundò, falsum est eum qui emit solum ius ad possessionem, emere propriè ipsam possessionem, vt patet, dum ius legitimorum emitur: tunc enim non dicitur emi ipsa possessio, sed ius & actio alterius partis. Deinde etiamsi ius sit liquidum, tamen qui habet ius ad possessionem, non ideo habet ipsam possessionem, sicut qui transfert in alterum ius, quod habet in beneficium per præsentationem, non transfert in illum ipsum beneficium.

QVÆSTIO IV.

An liceat emere censum perpetuum irredimibilem minori pretio, quàm sint pensiones speratæ?

1. Dicam Primò de reali. Secundò de personali.

2. Prima Conclvsio. Emptio census perpetui & irredimibilis realis licita est minori pretio, quàm sunt pensiones speratæ. Ita *Medina*. 12. & 15. *de vsura*, *Sotus*. *Couarr*. & *alij passim*. Ratio est, quia res ipsa seu dominium rei, in qua census iste fundatur, est minoris pretij, quàm fructus ex ea sperati. Nam fructus qui temporis successu percipiuntur decuplo plus valent, quàm res communiter æstimetur. Atqui census realis nihil aliud est, quàm pars illius iuris, quod in dominio continetur: ergo multò magis emi potest minori pretio quàm fructus: minus enim est habere censum super re, quàm eius dominium.

3. Nota Primò. Si res illa casu pereat, censum quoque concidere: id enim commune est omni censui merè reali. Nam sicut pereunte re perit eius dominium, ita etiam ius percipiendi fructus ex illa: errant ergò quidam recentiores qui putant re peremptâ non perire censum realem; sed venditorem manere obligatum. Ratio illorum est, quia putant rem censui subiectam à qua dicitur census realis, esse veram hypothecam pro censu. Atqui pereunte hypotheca, vel in alium translata, adhuc manet obligatio personalis in priori debitore: ergo.

Sed hoc fundamentum falsum est. Nam census realis nihil aliud est quàm ius percipiendi fructum, vel pensionem, ex re fructifera alterius. Vnde se habet sicut ius seruitutis, quod quis habet in re alterius, vt v. g. ius eundi per prædium alterius, venandi, piscandi, colligendi glandes; ratione cuius iuris res non dicitur hypothecata pro illo iure, si enim res pereat, perit ius, si in alium transferatur: prior dominus omni obligatione soluitur: quando autem res aliqua est hypothecata, tunc etiam si pereat, vel in alium transferatur, manet tamen obligatio personalis, quia hypotheca datur in securitatem alterius debiti, maximè personalis. Itaque dicere rem subiectam censui esse hypothecatam pro censu, est omnes census facere personales.

4. Nota secundò. In emptione census realis irredimibilis posse hypothecam exigi, hæc tamen hypotheca nullum habebit vsum, si res censui subiecta pereat; solum ad hoc seruit, vt, si fortè debitor census nolit soluere pensiones (re censui subiectâ permanente saluâ) possit vendi hypotheca, vt ex ea solutio petatur.

5. Secvnda Conclvsio. Etiam emptio census personalis irredimibilis est licita, etiam si pretium sit minus, quàm pensiones speratæ. Colligitur ex *Medina & Soto supra*. Probatur Primò, quia minor est species vsuræ in hac emptione, quàm in emptione census personalis redimibilis, cum nulla sit species recuperandæ sortis: ergo si redimibilis emi potest pretio minori, quàm sint omnes pensiones speratæ, poterit etiam emi irredimibilis. Secundò, quia certum est hominem posse sibi talem obligationem imponere, quæ transeat ad hæredes secundùm hæreditatis facultates. Atqui hæc obligatio communi hominum iudicio est certo pretio æstimabilis, v. g. 30. aureis in singulos annos, cum tamen plures sperentur recipiendi intra annos 40. Tertiò, census realis irredimibilis pretium minus est quàm sint pensiones speratæ. Atqui sæpè fit vt census reales sint multò meliores & securiores quàm personales? ergo etiam pretium iustum personalis census irredimibilis minus est quàm omnes pensiones speratæ.

6. Dices. Nullum potest dari pretium æquale censui irredimibili: ergo emptio eius est iniqua. Antecedens patet, quia si des 24. vel 25. vel etiam 30. in singulos, intra totidem annos habebis sortem, & reliqua supra sortem accipies. Imo quamtumuis sors magna sit, tamen decursu annorum superabitur pensionibus. Resp. non emuntur ipsæ pensiones, sed ius ad pensiones, quod communi hominum æstimatione æquiualet certæ summæ pecuniæ præsenti. Vnde non refert quod pensiones superent quia hæ sunt instar fructuum illius iuris, quo primò & principaliter emitur, & cuius pretiũ vel lege publicâ vel cõmuni hominum æstimatione statuitur. Confirmatur, quia alioqui non liceret emere agrum certo pretio, quia fructus agri intra aliquos annos pretium superabunt: id autem est contra praxin orbis & contra communem sententiam DD.

QVÆSTIO V.

An liceat emere censum temporalem minori pretio, quàm sint omnes pensiones simul sumptæ?

1. Census temporalis dicitur, qui ad certum vel incertum tempus constitutus est, in cuius termino sponte extinguitur sorte non refusa.

2. Prima Conclvsio. Qui ad incertum tempus constitutus est. (vt est omnis vitalitius) emi potest pretio minori quàm sint pensiones speratæ. Est communis sententia. Probatur Primò, quia quod pensiones simul sumptæ superent sortem, id est planè fortuitum: sicut enim possunt superare; ita etiam superari, cum valdè incertum sit, an tot annos victurus

sit is, super quem constitutus est. Nec obstat, quod interdum multò probabilius sit esse diutius victurum, ac proinde plures pensiones persoluturum, quia non emuntur pensiones, sed ius ad illas exigendas, quod ius minoris longe valet, quam pensiones præsentes, tum ob commoditatem pecuniæ præsentis: tum quia multis modis tanto tempore fieri potest, vt nihil ex eo percipiatur. Secundo, quia census vitalitius est res quædam æstimabilis certo pretio, quod ferè semper minus est quam pensiones speratæ: ergo certo pretio vendi potest.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Probabile etiam est eum censum, qui ad certum tempus constitutus est, v.g. ad 10. vel 20. annos posse minoris emi, v. g. si quis vellet vendere pensionem 10. aureorum in decennium, probabile est licere emere 90. aureis. Ita *Couar. lib. 3. var. resol. c. 7. n. 4. Caiet. v. vsura. & Nauar. c. 17. n. 250.* Et quidem si sit census realis non videtur dubium. Nam sicut emi potest ius percipiendi fructus ex re transfera altero in perpetuum; ita etiam ad certum tempus, quod ius semper æstimatur minoris, quàm emolumentum speratum, si præsens esset. Confirmatur, quia aliqui pluris valeret census temporalis, quam perpetuus. Nam census perpetuus redimibilis emi potest 16. annis in singulos: hoc autem pretio non posset emi census temporalis ad 20. annos. Item census irredimibilis emi potest triginta in singulos. Atqui hoc pretio non potest emi census temporalis ad annos 33. Si autem loquamur de censu personali ad certum tempus, maius est dubium. Probabile tamen est licitè emi minoris, vt docent authores citati. Probatur primo, quia alioqui pluris valeret census personalis ad annos 17. vel 22. quàm personalis, vel realis perpetuus redimibilis, aut etiam irredimibilis, vt ostensum est. Secundo, quia non potest dari sufficiens ratio, cur communi hominum æstimatione, vel principum lege non possit iuribus personalibus aliquod certum pretium imponi, quod minus sit, quàm res quæ in futurum expectatur.

QVÆSTIO VI.

An liceat emere censum vtrinque redimibilem?

1. CErtum est licitam esse emptionem census redimibilis ex parte venditoris, id est, cum pacto, vt venditor possit redimere quando libuerit, talis enim approbatus est Pontificibus: sed dubium est, an emptioni talis census possit adiici pactum in fauorem emptoris, nempe vt emptor possit illum reuendere, quando voluerit, vel resoluere contractum pretio quod dedit. Sotus *l. 6. qu. 5. ar. 3.* putat tale pactum esse vsurarium. Ratio est, quia vbicunque datur pecunia cum pacto eandem rursum recipiendi, & aliquid vltra sortem, illic vsura vel patet, vel latet. Atqui hoc fit, quando das mille, vt anni è recipias 50. donec alter refundat sortem, & vt reddat illam quando potest.

2. CONCLVSIO. Contraria sententia est probabilis quam tenent, *Gabriel in 4. d. 15. q. 12. art. 2. Conrad. q. 84. Medina q. 15. de vsur. Petr. Arrag. q. 78. art. 4. Greg. de Val. q. 22. p. 6. & q. 25. p. 2.* vbi etiam refert eandem sententiam à multis doctissimis Theologis Romæ in quadam consultatione, cui ipse interfuit, anno 1585. probabilem esse iudicatam, etsi ob periculum vsurarum minimè suadendam. Probatur primo, quia venditor potest vendere censum cum pacto, vt possit redimere quando voluerit, & vt emptor teneatur tunc censum, vel literas census reddere, vt omnes fatentur: ergo similiter emptor potest emere censũ cum pacto, vt possit illum reuendere, & reddere venditori, & vt tunc venditor teneatur illum redimere. Est enim par ratio. Nam si venditor potest sibi tale ius reseruare, & talem obligationem imponere emptori ad rem venditam recuperandam, cur emptor non possit simile ius reseruare, & similem obligationem imponere venditori ad recuperandam pecuniam expositam?

3. Dices, Est dispar ratio, quia dare pecuniam cum obligatione ad eam reddendam est mutuare, non emere: dare autem aliam vendibilem pro pretio cum obligatione ad eam restituendam, non est mutuare, sed vendere. Resp. Dupliciter potest dari pecunia cum obligatione ad eam reddendam. Primò. Si datur immediatè pro simili pecunia eiusdem valoris cum obligatione, vt illa post aliquod tempus reddatur; & tunc est mutuum. Secundò. Si detur immediatè pro re aliqua vendibili cum obligatione, vt venditor illam rem post aliquod tempus redimat, & pro ea pretium restituat; & tunc est vera emptio. Hoc modo fit in proposito. Nam emptor census non dat pecuniam immediatè pro pecunia refundenda, sed pro censu, neque obligat alterum vt reddat pecuniam pro pecunia accepta, sed vt recipiat ius quod vendit, & pro ea iustum pretium persoluat. Secundò. Probatur: Ideo venditor iustè potest emptori imponere obligationem reuendendi, quia hoc onus potest compensari tanto minoris rem vendendo. Atqui obligatio, quam emptor imponit venditori ad rem redimendam potest similiter compensari tanto pluris emendo: ergo similiter potest imponi. Confirmatur, quia emptor census potest pacisci cum tertio, vt ille teneatur censum à se emere quando placuerit, ergo simile pactum potest inire cum venditore. Tertio. Si petas à me vt emam à te censum, possum vicissim à te petere vt emas post aliquod tempus à me domum, idque in pactum deducere (nam pro obligatione licita potest peti mutua obligatio) ergo similiter possum petere, vt post aliquod tempus eundem censum redimas: si enim possum te obligare vt emas à me rem aliam, cur non etiam vt eandem redimas, quam mihi vendidisti? Quartò. Hoc pactum potest addi emptioni aliarum rerum, vt agrorum, domorum, animalium: ergo etiam emptioni censuum. Antecedens est *Couar. l. 3. variar. resol. c. 19. n. 3. & multorum aliorum.* Quintò. Pacta quæ seorsim fieri possunt, ita vt neutrum destruat alterum, possunt etiam iunctim fieri (quæ seorsim iusta sunt, etiam si simul iuncta sunt iusta.) Atqui hæc pacta seorsim fieri possunt: qui enim emit censum redimibilem ex parte solius venditoris 100. aureis, ei dabuntur quotannis 6. aurei; sed hic potest inire pactum cum venditore, vt quotannis non soluat nisi quinque aureos, & vt pro reliqua parte se obliget ad redimendum quando emptori placuerit: illa enim obligatio videtur satis compensari, si quotannis condonetur pro ea vnus aureus.

4. Hæ rationes satis probant probabile esse hoc pactum emptioni census realis apponi posse. Nam sicut totum dominium rei potest emi cum pacto redimendi in fauorem vtriusque; ita etiam ius fructuum, quod est veluti pars totius dominij. Si verò agatur de emptione census personalis, de qua citati authores loquuntur etiam procedunt rationes. Hoc modo videntur posse excusari contractus quidam valde vsitati, quibus solet pecunia pupillorum tradi mercatori; vel alteri pro vsura quincunce, id est, pro quinque in centum: quamuis enim contrahentes non cogitant expressè de censu vtrimque redimibili, tamen videntur implicitè in illum consentire dum is, qui pecuniam tradit, intendit hoc lucrum percipere omni modo quo iustè id fieri potest, & alter intendit eo titulo quo ille accipit. Vide plura apud *Greg. de Valent. l. c.* Hic tamen modus contrahendi meritò deberet in posterum vbique prohiberi propter periculum vsuræ.

QVÆSTIO VII.
Quæ conditiones iure positiuo requirantur in emptione censuum?

MArtinus V. & Calixtus III. *in suis extrauag.* referunt varias conditiones obseruari solitas in Polonia & Germania, quas ad 8. reducit. *Nauarr. in comm. de vsuris num.* 72. Hæ tamen conditiones non sunt necessariæ ad iustitiam census, vt fatentur Pontifices. Nam hoc solum volunt significare, licitos esse & iustos census, qui habent has conditiones. Pius V. Anno M. D. LXIX. requirit alias conditiones, sine quibus decernit contractum esse irritum & fœneratium. Sed Bulla Pij V. non est vbique recepta, ac proinde non vbique obligat.

QVÆSTIO LXXIX.
De partibus iustitiæ integrantibus.

PArtes iustitiæ aliæ sunt Subiectiuæ vt Commutatiua & Distributiua, de quibus supra. Aliæ integrantes vt declinare à malo, & facere bonum, de quibus hic agitur. Aliæ potentiales, de quibus in seq. quæstione.

QVÆSTIO LXXX.
De partibus iustitiæ potentialibus.

POtentiales Iustitię partes vocantur quæ magnam habent affinitatem cum iustitia, licet eius perfectam rationem non attingant; cuiusmodi sunt Religio, Pietas, Obseruantia, Veritas, Gratia, Vindicatio, Liberalitas, Amicitia.

QVÆSTIO LXXXI.
De Religione.

DIuus Thomas agit primò de virtute Religionis. Secundò, de actibus eius internis, qui sunt Deuotio & Oratio. Tertiò, de actibus externis, qui sunt Adoratio, Sacrificium, Oblatio, Decimæ, Votum, Iuramentum, Adiuratio, Laudatio Dei. Quarto, De vitiis oppositis, quæ sunt superstitio, illegitimus Dei cultus, Idololatria, Diuinatio, Obseruatio superstitiosa, Tentatio Dei, Periurium, Sacrilegium, Simonia.

QVÆSTIO I.
Quid sit Religio?

1. PRIMA CONCLVSIO. Religio, si nomen spectes, potest dupliciter deriuari. Primò, à relegendò, quòd ea quæ ad Dei cultum pertinent, sæpè sint animo repetenda, & velut relegenda, vt vult *Isidorus lib.* 10. *Etymolog. cap.* 17. *ex Cic.* Secundo, à religendo, quod per eam religamus Deum, quem per peccatum reieceramus, vt *August. lib.* 10. *Ciuit.* 4. Tertiò, à religando quod nos Deo astringat & alliget, vt ait *Lactantius* 4. *diu. instit. cap.* 28. *August.* 1. *retract.* 13. *& D. Hieron. in c.* 9. *Amos.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Quod ad rem attinet, potest sic definiri. Religio est *virtus quæ exhibet Deo cultum debitum tanquam primo rerum omnium principio.* Primo, dicitur *virtus*, quia omnis actus honestus pertinet ad aliquam virtutem, vt ait *D. Thom. artic.* 2. sed reddere Deo debitum cultum est actus honestus: ergo pertinet ad aliquam virtutem: pertinet autem ad Religionem: ergo religio est virtus. Secundo, dicitur *exhibens Deo cultum*, id est, honorem cum quadam submissione nostri. Vbi,

3. Nota Honorem latiùs patere quàm cultum. Nam omnis cultus est honor, non tamen contra. Honor enim generatim loquendo non includit submissionem, quam tamen includit cultus. Nam Deus honorat sanctos, non tamen colit. Porro honor generatim nihil est aliud, quàm testimonium excellentiæ alterius: siue id fiat verbis, vt cum quis laudatur; siue gestu corporis, vt genuflexione, apertione capitis, submissione corporis: siue rebus externis vt erectione statuæ, descriptione elogij, institutione festorum, ludorum, & similibus. Hæc enim omnia sunt signa quædam, quibus alterius excellentiam significamus, ac proinde illum honoramus. Tertiò, dicitur *Cultum Deo debitum*. Nam Deo debetur ille cultus à creatura rationali. Ratio additur, quia est primum rerum omnium principium, à quo omnia dependent; propter hanc igitur excellentiam debetur illi cultus.

4. TERTIA CONCLVSIO. In officio Religionis, 4. actus spectari possunt. Primus est considerare Deum esse infinitæ excellentiæ, & omnia ab ipso pendere. Secundus est considerare nos ex nobis nihil esse, nihil habere, sed quidquid sumus & habemus, Dei esse, & ab eo assiduè pendere. Tertius est profunda mentis submissio & inclinatio coram Deo, qua mens hæc ipsa interius testatur. Quartus eorundem professio exterior verbis gestu corporis, vel aliis modis. Primus & secundus actus supponuntur religioni tanquam fundamentum. Tertius, nempe submissio illa est actus interior Religionis, qui etiam in Angelis reperitur, & continet duos actus alterum voluntatis, qui est affectus reuerentiæ, quo interna illa honoraria inclinatio est volita: Alterum intellectus, quo eadem præstatur & executioni mandatur: cum enim Angeli non habeant corpora, non colunt Deum signis corporalibus, sed spiritualibus, quæ non videntur esse alia quàm apprehensiones intellectus, aut locutiones spirituales. Nulla enim in rebus spiritualibus possunt esse signa his meliora aut significantiora: sicut ergo homo alterum honorat, submittendo se illi gestu corporis: ita illi Deum honorant, submittendo se illi signis spiritualibus; nempe profitendo spirituali locutione ipsius excellentiam, & se totos ad ipsius obsequium offerendo. Idem facit homo interius, explicitè vel implicitè, cum Deum honorat. Quartus actus, scilicet exterior submissio in hominibus immediatè est signum internæ submissionis; mediatè vero diuinæ excellentiæ & dependentiæ rerum ab ipsa, sicut voces immediatè sunt signa conceptum: mediatè verò ipsarum rerum.

5. Dices, Illa submissio videtur pertinere ad virtutem humilitatis, non religionis. Respondeo pertinet ad vtramque diuersa ratione. Est enim actus humilitatis, si fiat quia congruit nostræ vtilitati, vt intra limites nostræ conditionis nos contineamus ne per superbiam extra eos feramur. Est actus religionis, si fiat animo declarandi eminentiam diuinam, seu vt ipsam submissione nostri honoremus.

QVÆSTIO II.
Quod sit obiectum Religionis?

1. COnstat materiale obiectum esse ipsum cultum Dei, id est, actus illos à voluntate imperatos, quibus Deo exhibemus honorem & reuerentiam, significando ipsius excellentiam, & nostram submissionem. Difficultas est de obiecto formali. Aliqui putant esse excellentiam diuinam, quæ Deo conuenit, quatenus est primum principium omnium creaturarum. Primò, quia D. Th. art. 3. docet, Religionem esse vnam virtutem ex vnitate obiecti formalis, quia adhibet Deo reuerentiam secundùm vnam rationem nempe quatenus est primum principium creationis & gubernationis. Secundò, quia sicut Deus propter suam bonitatem diligitur charitate, ita propter excellentiã colitur religione: ergo sicut bonitas Dei est obiectũ formale charitatis, ita excellentia religionis. Tertiò, quia virtus religionis ideò distinguitur à virtute obseruantiæ qua coluntur Sancti quod per religionem colatur

excellentia increata, per obseruantiam verò creata. Distinctio autem virtutum sumitur ab obiecto formali. Alij putant non esse ipsam Dei excellentiam, sed existimationem de diuina excellentia, quam oriri desideramus ex cultu religioso. Probatur, quia materiale obiectum religionis sunt actus ij, quibus Deus colitur, & ipsius excellentia significatur: ergo formale obiectum debet esse ratio illa boni, ob quam volumus illos actus, quibus Deus colitur, & ipsius excellentia significatur: At volumus hos propter existimationem de diuina excellentia, quia cultus seu honor per se ordinatur ad excitandam huiusmodi existimationem de persona quæ honoratur. Alij aliter sentiunt.

2. PRIMA CONCLVSIO. Formale obiectum religionis non est excellentia diuina. Probatur, quia alioqui Religio esset virtus Theologica, quod tamen omnes negant. Sequela patet, quia ad rationem virtutis Theologicæ satis est, quod Deum respiciat vt obiectum formale. Patet *Primò*, in fide quia si quis credat aliquod obiectum creatum propter diuinam authoritatem, erit assensus fidei Theologicæ. *Secundò*, in charitate, quia si quis optet Deo conuersionem infidelium propter diuinam bonitatem, erit actus charitatis Theologicæ: ergo similiter si quis vellet colere Deum, propter excellentiam diuinam, tanquam obiectum formale, esset actus virtutis Theologicæ, quod tamen nemo concesserit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Nec est bona existimatio de excellentia diuina. Ratio est, quia talis existimatio est duplex: altera in animo eius qui colit Deū: altera in animo aliorum qui vident illum cultum. Neutra potest esse formale obiectum religionis. Non prior, quia actus Religionis illā supponit: prius enim est habere bonam existimationem de Deo, quàm illū colere. Nemo enim vult Deo cultum exhibere, nisi iam antè habeat bonam existimationem de excellentia diuina. Nec posterior. *Primò*, quia illa est potius finis colentis Deum, quàm formalis ratio colendi. *Secundo*, quia non habet locum in ijs, qui interno tantùm actu colunt Deum. *Tertio*, nec habet locum in beatis qui reuera colunt Deum; & tamen vnus non excitat in altero bonam existimationem de Deo. Nam illam existimationem omnes habent vi visionis beatificæ, & quidem tantam, vt in illo statu maiorem habere non possint secundùm legem ordinariam.

4. TERTIA CONCLVSIO. Formale obiectum religionis est honestas seu bonitas illa, quæ est in cultu diuino, quem religio Deo exhibet. Ratio est, quia commune est omni actui voluntatis, vt feratur in obiectum suum sub ratione alicuius boni; ergo si actus est honestus, debet ferri in obiectum sub ratione boni honesti; sed actus religionis est honestus & fertur in cultum diuinum tanquam in obiectum: ergo debet in illum ferri sub ratione alicuius honestatis: hæc autem non est alia quàm quæ est in cultu diuino. Confirmatur, quia actus voluntatis vel fertur in finem, vel in media. Si in finem, hoc fit propter intrinsecam honestatem, quæ est in fine. Si in media, hoc fit propter extrinsecam bonitatem quam media participant à fine. Atqui primarium obiectum cuiusq; virtutis in voluntate existentis est proximus & immediatus ipsius finis: ergo vnaquæque virtus in voluntate existens fertur in suum obiectum primarium sub ratione honestatis in ipso obiecto existentis: ergo etiam religio fertur in cultum diuinum propter honestatem in ipso existentem, quia ille cultus est primarium eius obiectum.

5. Quæres. Quæ sit illa honestas; Aliqui putant esse rationem debiti & congruentis, ac proinde religionem versari circa cultum diuinum, quatenus est Deo debitus & congruens. Respondeo. Honestas, quæ est in cultu diuino, consistit in eo, quòd sit signum diuinæ excellentiæ, & nostræ submissionis. Nam religio fertur in cultum diuinum quatenus significat diuinam excellentiam & nostram subiectionem: Hæc enim ratio significandi est quædam honestas, quæ in cultu diuino reperitur. Hinc sequitur, etsi excellentia diuina non sit formale obiectum religionis, esse tamen formale obiectum cultus diuini: est enim ratio, cur Deus sit colendus.

5. QVARTA CONCLVSIO. Essentialis differentia proximè sumitur ex honestate cultus diuini, quæ est objectum formale ipsius, radicaliter tamen & mediatè ex diuina excellentia. Prima pars probatur, quia commune est omni virtuti, vt sumat differentiam essentialem ab obiecto formali: hæc enim differentia consistit in intrinseco respectu ipsius ad obiectum formale. Secunda pars patet, quia honestas illa quæ est in cultu diuino, sumitur ex diuina excellentia quæ per eum cultum significatur. Hinc fit, vt alia sit honestas in cultu Dei: alia in cultu Sanctorum, quia honestas vnius sumitur ab excellentia increata: alterius verò à creata. Hoc sensu intelligendus est *D. Th. art.* 3. *&* 4. quando explicat vnitatem & differentiam religionis ex diuina excellentia, quæ per illam colitur. Licet enim Religio proximè & immediatè sumat vnitatem, & differentiam suam ab honestate cultus diuini tanquam ab obiecto formali; tamen remotè & mediatè sumit illam ab excellentia diuina quæ est obiectum formale cultus diuini.

6. Hinc soluuntur argumenta contraria, præsertim *primum* & *tertium*. Ad *secundum* Resp. Deum coli religione propter suam excellentiam nihil aliud est, quàm excellentiam diuinam esse obiectum formale cultus religiosi, non autem virtutis religionis. Vnde hæc est differentia inter charitatem & religionem, quod charitas immediatè attingat Deum per actum à se elicitum: religio verò solùm per actum imperatum, qui est cultus diuinus, quatenus Deo exhibetur.

QVÆSTIO III.

An religio differat ab aliis virtutibus?

1. HOc facilè constare potest ex dictis, vt tamen res clarior sit, paucis explicanda est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Religio distinguitur ab iis virtutibus, quæ hominem rectè componunt in seipso, vt verbi gratia à temperantia & fortitudine. Ratio est, quia religio disponit hominem ad alterum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Distinguitur etiam ab ijs, quæ hominem benè disponunt ad proximum, vt à misericordia, iustitia particulari. Ratio est, quia religio disponit hominem ad Deum.

Obiici potest illud Iac. 1. v. 17. *Religio munda & immaculata apud Deum hæc est visitare pupillos, & viduas in tribulatione illorum & immaculatum se custodire ab hoc sæculo.* Hinc colligitur Religionem disponere hominem non solùm ad Deum, sed etiam ad proximum & ad seipsum, quod est contra vtramque conclusionem. Resp. Apostolus non voluit ibi significare quid sit religio, sed quales effectus habeat vera religio, non quidem à se immediatè elicitos aut imperatos; sed mediantibus alijs virtutibus: habet enim religio duplices actus, quosdam ipsa per se exequitur, siue eliciendo, vt est voluntas colendi Deum: siue imperando, vt est ipse cultus Deo exhibitus. Alios exequitur per alias virtutes, & de his loquitur Apostolus. Priores actus disponunt hominem ad solum Deum. Posteriores verò ad proximū, vel ad seipsum. Idem patet in charitate iuxta illud 1. Cor. 13. v. 4. *Charitas patiens est, benigna est.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Distinguitur etiam à virtutibus Theologicis. Ita *D. Thom. art.* 5. Ratio est, quia

Theologicæ versantur immediatè circa Deum, religio verò circa cultum diuinum.

5. Dices *Primò*. Oratio & laus attingunt Deum immediatè tanquam obiectum, & tamen sunt actus religionis. Resp. *Primò*, non sunt actus eliciti à religione, sed imperati: sunt enim actus intellectus, quibus Deus colitur, ac proinde subiectum materiale circa quod religio versatur immediatè per actum à se elicitum. Nam actus à religione elicitus est amor cultus diuini, siue interni, qualis est oratio mentalis & laus: siue externi qualis est genuflexio, sacrificium. Resp. *Secundò*. Illi actus non attingunt Deum, sicut actus vitalis suum obiectum, sed sicut signum attingit signatum: sunt enim signa & testimonia diuinæ excellentiæ, & nostræ subiectionis: Actus autem virtutum Theologicarum attingunt Deum vt obiectum cognitum & amatum propter semetipsum.

6. Dices *Secundò*. D. Aug. *in Enchir. c. 3.* ait, Deum coli fide, spe & charitate: ergo religio est virtus generalis complectens virtutes Theologicas. Respondeo *primò D. Thom. art. 5. ad 1.* Augustini dictum intelligendum esse causaliter, quia virtutes Theologicæ suo imperio causant actum religionis, quo Deus colitur. Resp. *secundò*. Religionem & cultum sumi posse dupliciter. *Primò*, speciatim, prout religio distinguitur ab alijs virtutibus, & versatur circa cultum diuinum propriè sumptum. *Secundò*, generatim, pro omni virtutis officio, quo ordinamur ad Deum, & quod instar sacrificij est Deo acceptum. Sic passim in scripturis pro eodem sumuntur colere Deum & seruire Deo. Seruitus autem quam Græci λατρείαν vel δουλείαν vocant, est nomen generale ad omnia bona opera, quibus Deo obedimus & placemus, vt patet 22. 11. & 21. v. 31. & *Matth. 6. 24. & Luc. 2. 37.* alibi hoc modo videtur accipi ab Augustino. Resp. *tertiò* Actus fidei, spei, & charitatis, dupliciter spectari posse. *Primò*. Vt sunt signa quibus implicitè diuinam excellentiam profitemur. Nam hoc ipso quod credimus Deo, insinuamus illum esse primam veritatem; dum eum amamus super omnia, significamus esse summum bonum. *Secundò*. Vt sunt actus vitales, quibus immediatè Deo tanquam obiecto vnimur: si ergo spectentur priori modo, possunt à virtute religionis imperari, tanquam tacitus quidam & implicitus Dei cultus.

7. QVARTA CONCLVSIO. Religio non distinguitur à virtute pietatis, obseruantiæ, & gratitudinis in Deum. Colligitur ex *D. Thom. quæst. 106. art. 1. ad 1.* vbi dicit, *sicut Religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam superexcellens gratitudo*, & ex *Caiet. quæst. 107. art. 3.* Probatur, quia pietas propriè est quæ debitum cultum reddit parentibus: Obseruantia quæ personis in dignitate constitutis: Gratitudo quæ benefactoribus. Ratio autem parentis, & personæ sublimis, & benefactoris, continetur in Deo excellentissimè, ergo etiam debitum erga Deum, & parentem, personam sublimem, & benefactorem, est summum. Atqui hoc debitū non distinguitur à debito erga primum principium: ergo virtus quæ respicit hoc debitum, non distinguitur à religione, quæ respicit primo omnium rerum principio debitum. Vnde rectè *Caiet. loc. cit.* ait, has tres virtutes, pietatem, obseruantiam, & gratitudinem dupliciter existere. *Primò*. Formaliter in suis propriis speciebus. *Secundò*, Eminenter in superiori virtute, quæ est religio.

QVÆSTIO IV.

An Religio differat ab obseruantia quâ coluntur Sancti?

1. MArsilius *in 3. q. 8. a. 1.* putat non differre. Probatur *primò*, Quia eâdem virtute charitatis amatur Deus & proximus: ergo eâdem virtute Religionis colitur Deus & proximus: est enim par ratio. *Secundò*. Quia cultus Sanctorum est religiosus, non ciuilis: ergo pertinet ad virtutem religionis. *Tertiò*. Quia hoc ipso quod quis benè dispositus est ad cultum diuinum, est etiam benè dispositus ad cultum sanctorum, qui sunt Dij per participationem. Contrarium tenet *D. Tho. art. 4. ad 3. & supra quæst. 25. art. 1. ad 2. & infra quæst. 103. art. 3. ad 2. & alij passim in 3. d. 19.*

2. Nota Sanctos posse dupliciter coli. *Primò*. Propter excellentiam intrinsecam & participatam. *Secundò*. Propter excellentiam extrinsecam ipsius Dei, ad quam ipsi aliquem respectum habent; quod potest rursus fieri dupliciter: vel enim eo modo coluntur, vt ipsi sint integer terminus cultus: vel eo modo, vt Deus sit terminus, & obiectum principale illius cultus: illi verò secundariò.

3. PRIMA CONCLVSIO. Si Sancti coluntur propter excellentiam increatam Dei, ad quam ipsi aliquem respectum habent, sic eâdem virtute coluntur, quâ Deus colitur. Probatur *primò*, de eo cultu, qui non sistit in Sanctis, sed transit immediatè in Deum; quia dum hoc modo coluntur, non tam ipsi coluntur, quàm Deus in ipsis tanquam in suis templis, tabernaculis, imaginibus: tunc Sancti considerantur non vt ipsi sunt cultus capaces, sed sicut res inanimæ spectari solent, per quas Deus nobis repræsentatur. Vnde etsi externum signum cultus ad ipsos dirigatur, tamen ibi non sistit. Nam interior submissio fit Deo, cui exterior cultus debet respondere: est enim hic cultus omninò similis cultui crucis & imaginis Christi, quæ non coluntur, nisi per accidens, & cultu materiali, quatenus externum signum cultus ipsis fit, quo tamen colitur Deus. Confirmatur à simili in Charitate. Nam eadem est virtus, qua diligitur Deus propter se, & proximus propter Deum. *Secundò*. Probatur de cultu, qui ipsis Sanctis tanquam integris terminis propter excellentiam diuinam tribuitur; quia tota ratio huius cultus est excellentia diuina, ad quam ipsi certum respectum habent, & coniunctionem: ergo procedit à virtute Religionis, quæ excellentiam diuinam tanquam rationem sui cultus spectat: omnis enim virtus respiciens aliquam rationem formalem obiectiuam, seu motiuum principale, extendit se ad omne id, cui illa ratio formalis aliquo modo communicatur, vt patet inductione.

4. Dices. Sancti non coluntur proximè propter excellentiam increatam Dei, sed propter dignitatem quandam intrinsecam, quam accipiunt ex ordine ad Deum: coluntur enim vt filij, vt amici, vt hæredes, vt templa, vt imagines Dei: ergo ratio formalis obiectiua huius cultus non est excellentia diuina: ergo hic cultus non procedit à Religione. Respondeo. Negando primam consequentiam; quia etsi ob illam moralē dignitatem colantur, tamen verè coluntur ob excellentiam Dei. Vbi Nota duplicem dignitatem in sanctis spectari posse: alteram, quæ cōsistit in perfectionibus physicis & absolutis, vt in visione Dei, charitate, sanctitate, de hac dicam in seq. conclus. alteram quæ cōsistit in morali æstimatione & dignitate, de qua hîc agitur. Hæc autem moralis dignitas nihil aliud est, quàm quidam respectus, quo sancti referuntur ad Deum, tanquā filij adoptiui ad parentem, tanquam amici ad amicum, tanquam imagines ad prototypum: hic autem respectus includit in sua ratione formali excellentiam diuinam saltem in obliquo: ita vt sine ea concipi nequeat; sicut ratio boni vtilis includit bonitatem finis. Vnde fit, vt quando sancti coluntur à nobis propter dignitatem moralem in ipsis existentem, simul colantur propter excellentiam diuinam extrinsecus ipsis applicatam, quia illa dignitas moralis non potest concipi

fine excellentia diuina, vt dictum est. Sicut ratio boni vtilis, quæ est in mediis non potest concipi fine Bonitate finis. Sicut ergo eadem virtus inclinat in finem & in media propter finem, eo quòd bonitas medij consistat in ordine ad finem; ita eadem religio inclinat ad cultum Dei & cultum Sanctorum, quia dignitas & excellentia Sanctorum consistit in coniunctione & respectu quodam ad Deum. Vnde verè coluntur propter excellentiam diuinam extrinsecus illis applicatam, sicut medium verè amatur propter bonitatem finis ipsi extrinsecam, quamuis ille respectus, per quem fit ista applicatio, sit ipsi intrinsecus. Hoc modo plerumque à nobis coluntur Sancti, quia melius apprehendimus hanc moralem excellentiam, quàm eorum intrinsecas, materiales perfectiones. Neque solùm sancti cum Christo regnantes: sed etiam homines in hac vita. Sic enim colitur Pontifex, dum consideratur vt Vicarius Christi; sic Sacerdotes vt ministri Christi; sic homines sancti vt amici Dei, & tabernacula Spiritus Sancti.

5. Quæres primò. An etiam imagines Christi,& aliæ res inanimæ hoc modo coli possint? Respondeo. Negatiuè. Primo. Quia non sunt capaces honoris formalis, sicut nec contumeliæ iniuriæque, cum non possint hæc apprehendere. Secundo. Nec sunt capaces vllius excellentiæ supra naturam rationalem, ac proinde non potest homo se illis subiicere tanquam superioribus, vt benè ostendit *Gabriel Vasquez lib. 2. de adorat. disput. 8. cap. 8.* Itaque solùm possunt coli per accidens, & actu materiali & externo honoris; qui, vt ad illas terminatur, non est honor formaliter, sed vt terminatur ad exemplar.

6. Quæres secundò. An hic cultus Sanctorum qui ipsis tanquam integris terminis tribuitur, distinguatur à priori, qui non sistit in Sanctis, sed immediatè in Deum transit. Respondeo. Vterque ab eadem virtute religionis procedit, & propter eandem rationem formalem tribuitur; nihilominus tamen posterior est longè inferior priori. Nam prior est latria; posterior dulia. Priori immediatè colitur Deus: posteriori Sancti, vt amici & domestici Dei.

7. Quæres tertiò. An hic posterior cultus ita tribuatur Sanctis vt nullo modo redundet in Deum. Respon. Physicè terminatur ad ipsos Sanctos, tanquam ad integrum obiectum quod colitur; interpretatiuè tamen & secundùm æstimationem moralem redundat in ipsum Deum, ita vt Deus magis censeatur honorari quàm Sancti. Nam tota ratio honorandi est Deus, & excellentia diuina. Vnde in hoc cultu continetur quædam virtualis & implicita λατρεία, sicut in eo cultu, quo quis colit Sacerdotem Iouis propter Iouem, continetur tacita idololatria, & in electione continetur virtualis intentio.

8. Secunda Conclusio. Si Sancti colantur propter intrinsecas & absolutas perfectiones, vt propter visionem Dei, charitatem, & sanctitatem, sic non coluntur virtute Religionis, sed distincta, quæ à Thelogis dulia vocatur. Ita *D. Tho. supra & multi alij.* Ratio est, quia Religio spectat excellentiam increatam, & propter eam cultum defert, vt docet. *D. Th. l. c.* ergo cultus ille qui ob excellentiam creatam defertur, non est Religionis, sed alterius virtutis. Sequela patet, quia vbi est diuersum genus excellentiæ per se honorabile, ibi est diuersum genus cultus: ergo diuersæ virtutes inclinâtes ad illos cultus. Atqui excellentia Sanctorum toto genere distinguitur ab excellentia diuina, & est per se honorabilis: ergo constituit obiectum diuersæ virtutis. Hæc autem virtus vocatur dulia, quod nomen etsi generatim seruitutem significet, sicut & latria; tamen ex communi accommodatum est partim ad significandum omnem cultum Sanctorum qui ipsis propriè impenditur, siue procedat à virtute Religionis, siue ab alia: partim ad significandum peculiarem illam virtutem, qua Sancti propter intrinsecas perfectiones coluntur. Nomen verò latriæ accommodatum est ad significandum cultum diuinum & virtutem Religionis, vt docet *D. Aug. l. 10. ciuit. c. 1. & Isidorus l. 8. Etym. c. vlt.*

9. Ad Primum argumentum. Resp. Eadem virtute charitatis amari Deum & proximum quando Deus amatur propter se, & proximus proper Deum: non autem quando proximus amatur propter bonitatem intrinsecam. Ad Secundum. Cultus Sanctorum potest dici religio ob 3. causas. Primo. Quia non est ciuilis & politicus, qualis defertur principibus & magistratibus: sed est supernaturalis ortum habens ex vera fide in Deum, quæ religio vocari solet. Secundo. Quia virtus, qua coluntur Sancti, vel est ipsa religio, vt quando immediatè coluntur propter excellentiam diuinam; vel à virtute Religionis oritur; vt quando coluntur propter perfectiones absolutas intrinsecas: sicut enim excellentia Sanctorum oritur ab excellentia diuina, & est illius quædam participatio; ita etiam virtus illa, qua coluntur Sancti, oritur ex virtute Religionis; & eam semper comitatur. Tertiò. Quia cultus Sanctorum semper in honorem Dei implicitè resultat. Valde enim Deo honorificum est, quod ministri ipsius, in quibus solùm radius quidam ipsius excellentiæ est, tantopere honorentur. Ad tertium. Religio disponit hominem proximè ad cultum Sanctorum qui ob intrinsecam illorum excellentiam intenditur, sed remotè solùm & propter quandam subordinationem, sicut virtus superior disponit ad actum inferioris sibi subordinatæ, v. g. charitas Dei ad amicitiam cum proximo.

QVÆSTIO V.

An Deo debeantur cultus diuersæ speciei ratione diuersorum beneficiorum?

1. Sensus est. An alius illi debeatur cultus ratione beneficij creationis: alius ratione redemptionis, alius ratione beneficiorum temporalium, alius ratione spiritualium?

2. Conclusio. Est negatiua. Probatur, quia ratio finalis ob quam Deus est colendus cultu latriæ, non est beneficium, sed est excellentia ipsius increata & infinita; beneficia autem solum sunt id, per quod illa excellentia nobis applicatur, vt apprehendi possit, tanquam ad nos pertinens, & à nobis adoranda. Nam sine beneficiis & dependentia ab ipso non essemus obligati ad eam adorandam. Vnde si per impossibile esset aliquod numen à quo nobis nihil boni prouenisset, vt volebat Simon-Magus non essemus obligati illud honorare cultu latriæ. Ratio est, quia per cultum latriæ significamus nostram subiectionem & dependentiam à primo principio: ergo si illud numen non est principium nostrum, non debemus ei latriam sicut nec tributum debetur alieno Principi. Hinc *Diu. Thom. artic.* 3. dicit, religionem exhibere reuerentiam Deo vt primo principio creationis & gubernationis: ergo si aliquis à Deo non dependeret, & non deberet ei hanc reuerentiam.

3. Dices. Sancti sæpè in colendo Deo non spectant beneficia accepta, sed solùm Dei maiestatem: ergo signum est nos obligari ad Dei cultum etiam præscindendo à beneficiis. Respondeo. Non sequitur, quia etsi ad Dei cultum non moueantur beneficiorum consideratione; tamen non essent obligati Deum colere, nisi ab eo dependerent. Deinde in ratione diuinæ maiestatis quodammodo essentialis dependentia nostri esse comprehenditur, tanquam in ratione primi principij & entis per essentiam, ac proinde etsi sola maiestas

in cultu spectetur, non tamen excluditur, sed potius includitur hæc dependentia, tanquam causa, sine qua talis cultus non deberetur.

QVÆSTIO VI.

An Deo debeatur cultus diuersæ speciei ratione diuersarum perfectionum seu attributorum?

1. CONclusio est negatiua. Ita *Halens. 3. p. quæst. 30. memb. 1. a. 3. Gabr. in Can. lect. 49.* & colligitur ex *D. Thom. art. 3. ad 1. & infra q. 84. a. 1. ad 2.* Probatur, quia ratio formalis, cur Deus sit adorandus cultu latriæ est, esse primum principium omnium rerum. Atqui primum principium directè includit omnes perfectiones omnium attributorum. Nam id, quod est fons omnis esse & perfectionis, debet in se omnem essendi rationem continere, ergo pro diuersitate perfectionum non debetur diuersæ latriæ adoratio, cum ratio cur debeat coli latria, sit vnica & simplex.

2. Dices. Glossa in Psalm. 71. sic habet; *Domine omnium per potentiam, cui debetur dulia: Deus omnium per creationem, cui debetur latria.* Quæ verba desumpta sunt ex Aug. q. 94. *in Exod.* vbi sic ait: *Dulia debetur Deo, tanquam Domino: latria verò non est nisi Deo tanquam Deo.* Hinc sequitur diuersum cultum deberi ratione diuersorum attributorum. Confirmatur, quia per sacrificium testamur illum habere mortis ac vitæ potestatem adoratione, esse Dominum omnium: oratione, esse liberalem & omnipotentem: iuramento, esse veracem: promissorio, fidelem: laude, omnia attributa celebramus. Respondeo primò. Non omnia attributa æquè expresè singulis colendi modis honorantur, sed quædam aliis significatiùs. Hinc fit, vt sit quædam materialis differentia inter hos colendi modos. Vnde aliqui eorum non conueniunt, nisi soli Deo, vt sacrificia, templa, altaria: quædam etiam aliis accommodari possunt, vt adorationes, genuflexiones; omnes tamen hi modi quatenus sunt cultus latriæ, exhibentur Deo, vt omnibus perfectionibus plenissimus est. Nam exhibentur illi quatenus est, primum principium nostri & omnium rerum.

Respondeo Secundò. Quando Glossa & Aug. dicunt Deo deberi duliam, quatenus Dominus est; & latriam, quatenus Deus est, non accipi duliam strictè, pro actu obseruantiæ qui Sanctis debetur; sed generatim pro cultu debito alicui, tanquam Domino qualecunque sit illud dominium. Vnde sicut dominiũ conuenit creaturis & Deo analogicè: ita etiam dulia. Latria autem accipitur pro actu, qui conuenit Deo quatenus Deus est, seu quatenus est primum principiũ omnium rerum. Vnde non potest communicari creaturis. *Vide Vasq. l. 1. de adorat. disp. 3.*

QVÆSTIO LXXXII.

De Deuotione.

1. PRIMA CONCLVSIO. Nomen deuotionis sumitur dupliciter. Primò. Vt significat specialem actum religionis: & sic deuotio nihil aliud est, quàm interna quædam sui ad cultum diuinum oblatio & traditio: Sicut enim, qui alicuius Principis obsequio totum se tradit & deuouet, deuotus dicitur illi Principi; ita qui ex affectu cultus & honoris diuini se totum mancipat Deo, facit actum peculiarem religionis, qui dicitur absolutè deuotio, & à quo dicitur quis deuotus Deo. Potest autem id fieri vel cum voto, vel sine voto. Si cum voto vel iuramento fiat, nascitur obligatio, & est deuotio magnis perfecta: si autem fiat sine tali vinculo, non inducit obligationem, quia fit solo proposito & propositi explicatione, sicut quando homo volens explicare affectum suum, & animi propositum, dicit Principi: Trado me totum tuo obsequio. Vnde *D. Tho. a. 1.* dicit: *deuotionem esse actum voluntatis hominis offerendi seipsum Deo ad ei seruiendum.* Secundò. Accipitur non pro actu peculiari, sed pro conditione actus interni; & sic deuotio nihil est aliud, quàm promptitudo quædam & feruor affectus ad cultum diuinum, v. g. adorationem, sacrificium, laudem Dei, soluenda vota: Vel affectus ad hæc promptus & feruens: quicunque enim feruenter & promptè hoc effectuant & faciunt dicuntur esse deuoti, quia scilicet ostendunt se esse addictos & mancipatos diuino cultui.

2. Quæres. Quid sit hæc promptitudo & feruor: Respond. Promptitudo consistit in affectu absoluto & determinato, vincente omnem timorem, fugam, & tergiuersationem voluntatis, ita vt nihil amplius illam retardet ab executione, quando occasio se offert. Feruor autem nihil aliud est, quàm intentio & vehementia affectus. Hinc patet, quare vtrunque necessarium sit. Nam promptitudo requiritur, vt superentur omnes difficultates, quæ occurrunt circa cultum diuinum: feruor requiritur, ne simus tepidi & languidi in cultu diuino.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vtraque deuotio, si ex parte nostra spectetur, oritur ex duplici contemplatione. Primò. Ex consideratione diuinæ excellentiæ, & beneficiorum, quæ ab illa tanquam ex perenni fonte in nos assiduè promanant. Hinc enim videmus Deum omni cultu & obsequio esse dignissimum; & ipsius beneficia à nobis hæc assiduè flagitari. Secundò. Ex consideratione inopiæ & miseriæ quam ex nobis habemus: ex hac enim cognoscimus maximè nobis expedire, vt illi seruiamus, à quo solo iuuari, & beari possumus.

QVÆSTIO LXXXIII.

De Oratione.

QVÆSTIO I.

Quid sit Oratio.

1. PRIMA CONCLVSIO. Damasc. *lib. 3.* de fide Orthod. *cap. 24.* sic definit: *Oratio est ascensio mentis in Deum, siue decentium à Deo petitio.* Aug. serm. 230. de tempore sic: *Quid est oratio, nisi ascensio animæ de terrestribus ad cælestia, inquisitio supernorum, inuisibilium desiderium?* Chrysost. hom. 30. in Gen. *Oratio, est colloquium cum Deo.* Basil. orat. in Iulit. Mart. *Oratio est boni cuiuspiam petitio, quæ ad Deum à pijs effunditur.* Alij sic, *oratio, est desiderij nostri coram Deo explicatio, ad aliquid ab ipso impetrandum.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. In oratione spectari possunt duo actus. *Alter* est, desiderium nostrum, quo aliquod bonum desideramus nobis aut alijs conferri, vel aliquod malum auerti. *Alter* est huius desiderij practica quædam explicatio, qua conamur Deum inducere & permouere, vt id præstet, quod desideramus, quæ nihil aliud est, quàm petitio quædam. Hic posterior propriè pertinet ad essentiam orationis. Nam oratio propriè est petitio, seu practica explicatio nostri desiderij, qua conamur Deum inducere ad benefaciendum: Hine patet, Primo, Orationem esse actum rationis practicæ: est enim locutio quædam qua desiderium nostrum explicamus. Hæc autem locutio nõ fit vt Deus nostrum desiderium intelligat, sed vt promoueat Deum ad præstandum id, quod desideratur. Secundo. Patet eos essentialiter definire orationem, qui dicunt esse petitionem, seu colloquium cum Deo: alios verò causaliter, qui dicunt desiderium esse inuisibilium, quia scilicet oritur ex desiderio. Alios denique concomitanter, qui dicunt esse eleuationem seu ascensionem mentis in Deum, quia scilicet cum tali eleuatione coniuncta est. Non enim possumus mente colloqui cum DEO nisi

nisi eum quasi præsentem intueamur.

3. Tertia Conclusio. Oratio est actus Religionis. Ita D. Th. a. 3. Ratio est, quia hoc ipso, quod Deum oramus, profitemur nos ipso indigere tanquam primo principio & authore nostrorum bonorum, in quo maximè exhibemus illi cultum & honorem, quod est officium Religionis.

4. Dices Primò. Oratio est actus rationis practicæ, vt dictum est; Religio autem est in voluntate: ergo non potest esse actus religionis. Resp. Non est actus à religione elicitus, sed imperatus.

5. Dices Secundo. Oratio est actus spei: ergo non religionis. Resp. Potest esse vtriusque, sed non eodem modo. Nam imperatur à religione ad Deum honorandum, imperatur autem à spe ad aliquid impetrandum.

QVÆSTIO II.

An oratio sit necessaria ad salutem?

1. SVnt duo extremi errores. *Alter* Massilianorum (qui Euchitæ dicti sunt) asserentium, solam orationem sufficere ad salutem etiam sine baptismo & Eucharistia, vt refert *Theodoretus l. 4. hist. c. 10. & Damasc. hæresi* 80. *Alter* Pelagianorum dicentium, Orationem non esse necessariam, quia possumus per vires naturales saluari, si volumus. Vnde sequitur nec gratiam esse necessariam, nec orationem, quia gratiam aut salutem à Deo postulamus. Vide *Aug. hær.* 88. Idem dicere coguntur Caluinistæ ex duplici fundamento. Primo, Quia docent solam fidem sufficere ad salutem. Secundo, Quia volunt omnia fato quodam seu necessitate euenire. Vnde sequitur orationem esse superuacaneam. Est tertius error aliorum, qui quidem fatentur orationem esse necessariam, sed in eo errant, quod putent esse necessariam ad flectendam & mutandam prouidentiam diuinam, id est, vt Deus non faciat id quod ab æterno decreuit facere.

2. Prima Conclusio. Oratio est adultis necessaria ad salutem (nisi fortè vitæ breuitas obstet) nec tamen sufficit. Hæc secunda pars patet, quia requiritur etiam baptismus & mādatorum obseruatio. Prima pars probatur ex Scripturis Luc. 18. v. *Oportet semper orare, & non deficere.* 1. Thess. 5. 17. *Sine intermissione orate.* Coloss. 4. 2. *Orationi instate.* Ratio est, quia necessarium est ad salutem, vt vitemus omnia peccata mortalia, & seruemus præcepta Dei. Hoc autem non potest fieri sine quotidiano auxilio gratiæ actualis. Atqui Oratio est medium quoddam, sine quo non statuit Deus nobis conferre huiusmodi auxilium. Vnde est illud Matt. 7. v. 7. *Petite & dabitur vobis*, q. d. si non petitur, non dabitur.

3. Dices. Primo. Homo iustus potest de condigno mereri auxilia gratiæ actualis quæ ipsi necessaria sunt, vt suppono ex materia de merito: ergo non opus est per orationem impetrare. Respond. Homo iustus meretur illa auxilia per opera bona & obseruationem mandatorum Dei: inter cætera autem opera est etiam oratio, quæ sub præceptum cadit, & ideo omitti non potest. Nota tamen hoc interesse inter orationem, & alia bona opera, quod per hæc possumus aliquid mereri à Deo, per illam vero, & mereri, & impetrare.

4. Dices Secundo. Deus est immutabilis: ergo nostris orationibus flecti & permoueri non potest: ergo frustra oramus. Confirmatur, quia ab æterno omnia sunt decreta & immutabiliter constituta, quæcunque euentura sunt: ergo oratio quæ fit in tempore, nihil potest eorum mutare: ergo siue oremus, siue non, æque omnia euentura sunt. Resp. Deus non potest ita permoueri nostris orationibus, vt nunc incipiat aliquid velle, quod ante non volebat, quia hoc repugnat eius immutabilitati, sed dicitur permoueri, quia præuisis ab æterno nostris orationibus, multa statuit & voluit facere, quæ alioqui non voluisset, adeò vt oratio præuisa sit suo modo causa, cur Deus ab æterno sic voluerit, non secus, ac si nunc velle inciperet. Ad confirmationem. Omnia sunt decreta ab æterno; siue vt fiant, siue vt permittantur fieri, non tamen omnia ante præuisionem nostrarum orationum. Vide plura in 1. p. q. 14. 19. 23.

5. Secvnda Conclvsio. Præceptum orationis iure naturæ ad diuina solùm obligat tempore necessitatis, vt omnia alia præcepta affirmatiua. Primo, quando quis sentit grauem & periculosam tentationem, cui alia ratione non putat se posse resistere. Secundò, quando est in euidenti periculo mortis; præsertim si sit in statu peccati, tunc enim maximè, si vnquam aliàs, petenda est remissio peccatorum. Tertiò, quando peccator se ad gratiam disponere tenetur; vt quando debet suscipere vel administrare sacramentum. Vide *Medin. & Sylu. apud Valent. p. 3. de orat.* Hinc sequitur Primo, non diu omitti posse orationem sine peccato mortali. Ratio est, quia non possumus diu viuere sine tentationibus ad quas repellendas opus est oratione. Secundo, eum qui tempore tentationis non cogitat de oratione & inuincibiliter obliuiscitur, licet peccet succumbendo tentationi, non tamen peccare omittendo orationem, quia omissio tunc non est voluntaria.

QVÆSTIO III.

An oratio sit vtilis & efficax?

1. PRima Conclvsio. Oratio præter consolationem spiritualem, quam menti affert, habet vim merendi, satisfaciendi, & impetrandi, vt passim alij docent. Ratio est, quia tria spectari possunt in oratione. Primum, quod procedat ab homine existente in statu gratiæ, & sic est meritoria, sicut omnia alia bona opera. Secundum, quod sit pœnalis & molesta, & sic est satisfactoria, sicut alia opera pœnalia. Tertium, quod essentialiter sit quædam petitio, & sic est impetratoria.

2. Secvnda Conclvsio. Hæc duplex vis non semper est in oratione, potest enim vna separari ab alia. Nam Primo, fieri potest vt sit meritoria & non impetratoria, vt si vir iustus petat aliquid à Deo, quod tamen ipsi expediat ad salutem: quo pacto Apostolus 2. Cor. 12. v. 8. *petiuit sibi auferri stimulum carnis, & non impetrauit.* Secundo, fieri potest vt sit impetratoria, non tamen meritoria, vt si homo peccator petat remissionem peccatorum; aut si beatus in cœlo petat aliquid pro nobis viatoribus. Fieri tamen non potest, vt sit meritoria, & non satisfactoria. Nam si meritoria est, procedit ex gratia habituali: ergo cum simul sit pœnalis, nihil deest illi, quo minus sit satisfactoria, & non meritoria, disputari solet, *in 3. p. de pœnitentia.* Scotus affirmat. D. Thom. negat.

3. Tertia Conclusio. Vis impetrandi orationi conuenit: non autem aliis operibus. Vt autem oratio certò infallibiliter impetret, requiruntur 4. conditiones, vt docet *D. Thom. art. 5. ad 2.* Prima, vt petas aliquid pro te ipso. Secunda, vt petas necessaria ad salutem. Tertia, vt petas pia, id est, ex fide, spe, & affectu charitatis. Quarta, vt petas perseueranter. *Vide Valent. p. 4.*

QVÆSTIO IV.

Quænam in oratione sint petenda?

1. PRima Conclvsio. Summa petendorum breuiter comprehensa est in oratione Dominica. Nam vt rectè D. August. epist. 121. ad Probam

ait: *Si per omnia cunctarum orationum verba discurras quantum existimo nihil inuenies, quod non ista contineat & concludat oratio.* Vide *Valent. p.* 5. vbi prolixè explicat hanc orationem.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Est aliquod discrimen inter ea, quæ à Deo peti possunt, vt docet *D. Thom. art.* 5. & 6. Nam quædam absolutè petenda sunt, vt vita æterna, & omnia media ad illam necessaria: quædam solùm sub conditione tacita, vel expressa, vt diuitiæ, honores, longa vita, opulenta matrimonia; hæc enim, quia sæpissimè nobis obsunt, non debent peti absolutè, sed cum hac conditione, si nobis sint futura salutaria, quod soli Deo perspectū est. Vnde in istis optima orandi forma est rogare Deum, vt nobiscum agat sicut nouit expedire ad suam gloriam & salutem nostram.

3. Quæres. An sit peccatum ea secundum se desiderare, & petere à Deo? Respond. peccatum est si quis ita desideret vt non curet an sint ipsi futura salutaria, necne. Tunc enim illa plus amat, quam salutem. Si tamen speret obfutura saluti, non peccare videtur desiderando illa secundum se, modo ea mensura desideret, quæ sit secundum rectam rationem: sunt enim bona indifferentia.

QVÆSTIO V.

Quisnam possit aut debeat orare?

1. DIcam Primo, de personis diuinis. Secundo, de Christo homine. Tertio, de sanctis in cœlo. Quartò, de damnatis in inferno. Quintò, de existētibus in purgatario. Sextò, de nobis in hac vita existentibus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Oratio non conuenit diuinis personis. Probatur, quia oratio est petitio quædam ad superiorem directa ad aliquid impetrandum. At diuinæ personæ non habent superiorem à quo aliquid impetrent, & singulæ sua authoritate & potestate omnia possunt.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Christus homo in hac vita sæpè orauit. An autem nunc in cœlo id faciat, dubium est. Aliqui negant. Primo, quia totum negotium nostræ salutis (pro quo solo potest orare) exactissimè composuit cum patre in hac vita. Secundo, quia alias liceret illum rogare, vt pro nobis oret. Alij affirmant. Primò, quia non decet Christum pro nobis orare, cùm in vita sæpissimè id fecerit & statui beatitudinis non repugnet, vt patet in aliis beatis. Secundò, quia scriptura fauet. Rom. 8. v. 34. *Qui est ad dexteram Dei, & interpellat pro nobis.* Hebr. 7. v. 25. *Semper viuens ad interpellandum pro nobis.* 1. Ioan 2. v. 1. *Sed etsi quis peccauerit, aduocatum habemus apud patrem.* Hæc quæstio ex professo tractanda est *in 3. p. quæst.* 21.

4. TERTIA CONCLVSIO. Sancti in cœlo existentes possunt orare. Primo, petendo sibi resurrectionem corporum. Secundo, petendo nobis salutem, & media ad salutem pertinentia. Tertio, pro animabus in purgatorio existentibus: An autem liceat orare seu inuocare sanctos vt pro nobis orent, dicam in *seq. quæst.*

5. QVARTA CONCLVSIO. Damnati in inferno existentes propriè non orant. Primo, quia carent pio affectu, ex quo oratio debet procedere vt sit actus virtutis. Secundo, quia nihil illis boni à Deo expectandum est; potest tamen interdum aliqualis petitio in illis reperiri, vt cum Sathan petiuit tentare Iob, & cum diues Epulo petiit mitti Lazarum.

6. Quinta Conclusio. Animæ existentes in Purgatorio propriè orant pro se ipsis, vt à pœna liberentur. Ratio est, quia quicunque in graui afflictione constitutus est, & scit aliqua esse remedia quibus iuuari possit, proculdubio orat, vt ea adhibeantur. Defuncti autem sciunt extare huiusmodi remedia, vt sacrificia, preces, ieiunia, eleemosynas, indulgentias: ergo orant hæc sibi applicari, & vt Deus fideles ad hæc excitet. An autem orent pro viuis, non satis constat. Probabilius est id eos facere, quia charitas ad hoc impellit, nos tamen eos non inuocamus, quia ordinariè non possunt cognoscere nostras preces, & sunt in eo statu, vt magis egeant auxilio nostro, quam vt possint nobis auxilium adferre, vt notat *D. Thom. art.* 11. *ad* 3.

7. SEXTA CONCLVSIO. Homines adulti in hac vita existentes possunt & debent orare. Nam vt suprà dixi. Oratio est in præcepto, ac proinde ad salutem necessaria. Et quidem oratio iustorum habet vim merendi, satisfaciendi, & impetrandi. Quæstio est de oratione peccatorum. Primo, constat non esse meritoriam saltem de condigno, quia hoc meritum supponit statum gratiæ. Secundò constat, aliquando esse impetratoriam præsertim, quando seruantur quatuor illæ conditiones assignatæ. Hoc modo petiuit, & impetrauit Dauid, Zachæus, Latro, Magdalena, Publicanus, & multi alij. Obiici potest illud Ioan. c. 9. 31. *Scimus, quia peccatores Deus non exaudit. D. Aug. tra.* 44. *in Ioan.* Resp. Hoc esse dictum cæci iam nati & nondum perfectè illuminati in fide. Respondeo. Secundo, duplices esse peccatores. Alij bono affectu & voluntate orant, & hi exaudiuntur. Alij malè orant, de quibus est illud Prou. 28. v. 9. *Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis.*

8. Quæres. An peccatores qui malè orant, nunquam exaudiantur. Respondeo. Nunquam exaudiuntur ex misericordia, sed aliquando ex ira, & in vindictam, iuxta illud *August. tract.* 73. *in Ioan. Si hoc ab illo petitur, vnde homo lædatur exauditus, magis metuendum est, ne quod posset non dare propitius, det vel iratus. An non videmus Israëlitas malo suo impetrasse, quod culpabili ignorantia petierunt?*

QVÆSTIO VI.

Quinam sint orandi, an etiam sancti?

1. COnstat Deum posse & debere à nobis orari. De sanctis cum Deo existentibus quæstio est. Lutherani & Caluinistæ negant. Primo, quia est inutile, non enim intelligunt nostras preces. Secundo, quia est impium. Nam obscuratur officium mediatoris. Tertio, quia est signum diffidentiæ: videmur enim diffidere de benignitate Dei, & meritis Christi, quando ad Sanctos confugimus. Quarto, quia is solum potest inuocari, in quem credimus. Rom. 10. v. 14. *Quomodo inuocabunt, in quem non crediderunt?* At nos solum credimus in Deum & in Christum: non autem in Sanctos.

2. PRIMA CONCLVSIO. Solus Deum inuocandus est tanquam primarius auctor salutis, quia ipse solus sua authoritate & potestate remittit peccata, infundit virtutes, dat vitam æternam. Vnde si quis Sanctos hoc modo inuocaret, committeret idololatriam.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Solus Christus inuocandus est tanquam immediatus intercessor noster apud Deum, & principalis mediator; quia ipse per sua merita immediatè nos Deo reconciliauit, & pro nobis satisfecit. In his duabus conclusionibus non est difficultas.

4. TERTIA CONCLVSIO. Possumus inuocare Deum tanquam primarium authorem nostræ salutis per merita & intercessionem Christi: neque hic dissentimus. Patet ex illo Ioan. 14. vers. 13. *Quodcunque petieritis patrem in nomine meo, hoc faciam, vt glorificetur pater in filio.*

5. Quarta Conclusio. Possumus etiam inuocare Sanctos in hac vita degentes, vt ipsi nos iuuēt orare Deum per merita Christi. Hic etiam conuenimus. Patet ex illo Coloss. 4. v. 15. *Orationi instate, orantes simul & pro nobis*, 1. Thessalon. 5. v. 25. *Fratres orate pro nobis*, & 2. Th. 3. v. 1. *De cætero fratres orate pro nobis vt sermo Dei currat.* & Iac. 5. v. 16. *Orate pro inuicem vt saluemini; multum enim valet deprecatio iusti assidua.*

6. Quinta Conclusio. Eodem modo possumus inuocare sanctos cum Christo in Cœlo regnantes. Hic dissentiunt à nobis hæretici, sed sine causa. Nam si licitum est inuocare Sanctos hic viuentes, vt pro nobis orent, cur non etiam Sanctos in Cœlo viuentes Deo, cum sit par ratio. Immo potius hi, quam illi inuocandi essent, quia plus possunt prodesse, & maiori charitate cupiunt prodesse.

7. Dices primo. Est dispar ratio, quia in Cœlo non possunt audire nostras preces, sicut in hac vita. Resp. Melius in Cœlo quam in terra audiunt. Nam hic externam tantum vocem percipiunt; illic internum etiam affectum intuentur. Hoc patet *Luc.* 15. v. 7. vbi Angeli in Cœlo existentes dicuntur gaudere de interna conuersione cuiusque peccatoris. At non gauderent, si non cognoscerent.

8. Quæres. Quomodo cognoscunt? Respondeo. Vel in verbo, vt vult *D. Thom. art. 4. ad 2.* vel per nouas & quotidianas reuelationes, vt Cyrillus *Catech. 16. Aug. de cura pro mortuis, c. 15.* vel denique per locutionem & auditionem spiritualem, quæ locorum interuallo non impeditur, quo pacto vnus Angelus potest alteri absenti loqui, de qua re in 1. *p. q.* 107.

9. Dices secundo. Christus est vnicus mediator noster, per quem habemus accessum ad Patrem: ergo non recurrendum est ad Sanctos. Immo id videtur Christo iniurium, quasi ipsius reconciliatio non sufficiat, & egeat auxilio sanctorum. Respondeo. Primo. Hoc argumentum æquè procedit de sanctis huius vitæ & alterius; ergo de neutris conuincit, vel de vtrisque, eligant aduersarij. Respondeo. Secundo. Christus dicitur vnicus mediator noster, quia est principalis; idque propter quatuor causas. Primo quia non tantum officio, sed etiam natura est mediator; seu medius inter Deum & hominem, cum sit princeps vtriusque naturæ. Secundo, quia nos Deo reconciliauit, non deprecando, sed condignum pretium exhibendo. Tertio, quia hoc facit ex propriis. habebat enim vim illam ex intrinseco, id est, natura sui suppositi. Quarto, quia est mediator omnium quantum est ex parte ipsius; pro omnibus enim satisfacit. Sancti autem sunt secundarij mediatores, quia nec ex propriis conciliant nos Deo, neque per modum solutionis, sed deprecationis: neque respectu omnium; sed paucorum. Rectè tamen dicuntur mediatores, quia verè intercedunt pro nobis, deprecando & Dei dona nobis impetrando, sicut Moyses *Deut.* 5. v. 5. dicitur sequester & medius inter Deum & populum, quia scilicet pro populo apud Deum locutus est, & pactum Dei ad populum detulit. Neque hæc intercessio vllo modo obscurat officium mediatoris Christi. Primo, quia viui pro viuis aliis non possent intercedere. Secundo, quia sancti adhibentur vt comprecatores: nimirum vt suas orationes nostris adiungant, quod non potest cedere in iniuriam Christi. Tertio, quia omnem vim intercedendi, & impetrandi, quam habent, acceperunt ex meritis Christi. Vnde Christus potius honoratur, quia tota sanctorum intercessio nititur ipsius meritis, tanquam primo fundamento.

10. Dices tertio. Qui confugit ad sanctos, videtur diffidere de Dei benignitate & meritis Christi. Resp. Non ita est. Nam quando confugimus ad sanctos hic viuentes, non diffidimus, vt fatentur aduersarij: ergo neque confugientes ad sanctos in cœlo. Ratio est, quia etsi sciamus Deum per se esse propensissimum ad benefaciendum, & Christi merita esse sufficientissima: tamen iudicamus nos indignos qui soli coram tanta Maiestate appareamus, & non satis dispositos ad beneficia illius excipienda. Vnde confugimus ad sanctos, vt nos veluti comitentur, & nostris precibus suas adiungant, qua in re. Primo, honoramus Sanctos. Secundo, reueremur Dei Maiestatem. Tertio, illa submissione disponimus nos ad facilius impetrandum.

11. Dices quarto. Non licet inuocare nisi in quem credimus. At non credimus in Sanctos. Respondeo eo modo quo inuocamus, etiam credimus. Nam Deum inuocamus tanquam primum authorem salutis, quia credimus illum talem esse: Christum inuocamus tanquam immediatum & principalem intercessorem, quia secundum fidem talis est: Sanctos inuocamus tanquam amicos Dei vt nos iuuent, quia credimus illos posse iuuare.

QVÆSTIO VII.

Pro quibus sit orandum?

1. Constat orandum esse pro omnibus generatim qui adhuc viuunt, iuxta illud 1. Timoth. c. v. 1. *Obsecro fieri orationes pro omnibus hominibus.* Ratio est, quia generatim tenemur omnes amare. At quæstio est. Primo. An sit etiam orandum pro reprobis. Secundo. An pro inimicis. Tertio. An pro defunctis.

2. Prima Conclusio. Pro omnibus viuentibus tam prædestinatis quam reprobis generatim loquendo orandum est, vt Deus det illis sufficientia auxilia ad salutem consequendam: non tamen orandum est, vt omnes reipsa salui fiant, & nemo damnetur. Prima pars patet, quia orandum est, vt Dei voluntas fiat: sed Dei voluntas est, vt omnes habeant sufficientia media ad salutem, quantum est ex parte Dei, iuxta illud. 1. Tim. 2. v. 4. *Deus vult omnes homines saluos fieri.* & 2. Pet. 3. v. 9. *Non vult aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reuerti*, & 2. Cor. 5. v. 15. *Pro omnibus mortuus est Christus.* Sensus horum & similium est, Deum ex sua parte præstare omnibus sufficientia media, quibus possent saluari, si vellent: idque eo animo & affectu, vt cupiat omnes saluos fieri, si ipsi quoque velint, & non impediant. Huic diuinæ voluntati debemus nos conformare, optando, & petendo vt ita fiat. Secunda pars probatur quia stultum esset orare, vt omnes reipsa saluentur, cum ex scripturis constet contrarium euenturum. Confirmatur, quia nemo potest orare, quod non potest sperare. At non potest sperare omnes fore saluos, quia Catholica fide credit non omnes fore saluos.

3. Quæres. An, quando generatim oramus pro omnibus, liceat aliquando in particulari aliquem excludere hoc modo: Dimitte nobis debita nostra, præterquam Ioanni & Petro: Ratio dubij est, quia potest aliquando ex certis coniecturis constare hunc vel illum in particulari esse reprobum: ergo tunc saltem licebit excludere. Resp. Primo, si id constaret per reuelationē diuinam, non liceret orare, vt reipsa saluaretur: orādū tamen esset vt haberet sufficientia media, quibus saluari posset. Hoc patet ex dictis. Resp. Secundo, si solum constaret per coniecturas, neutro modo esset excludendus, vt colligitur ex *D. Th. art. 7. ad 3. & August. lib. de corrupt. & gratia c. 15.* Ratio est, quia coniecturæ sæpè fallunt. Nam qui aliquando videntur perditissimi

YY

& desperatissimi, subito à Deo mutantur, & fiunt boni. Hoc tamen intellige de coniecturis in progressu vitæ. Nam in momento mortis possent aliquando esse tam firma argumenta desperationis & impœnitentiæ; vt moraliter iudicaretur esse impossibile, vt talis saluari posset, ac proindè si quis non oraret pro eo, non videretur ideo culpandus. Hoc sensu multi exponunt illud 1. Ioan. 5. v. 7. *Est peccatum ad mortem, non pro illo dico vt roget quis.*

4. Dices. Sancti viri aliquando excluserunt quosdam ab oratione: imò aliquando orarunt, vt non saluarentur, vt Psal. 86. v. 19. *Deleantur de libro viuentium, & cum iustis non scribantur.* Resp. Hæ & similes loquendi formulæ possunt duobus modis intelligi. Primo, prophetice, vt sint quasi prædictiones futurorum, non imprecationes. Secundo, vt in illis significetur conformatio nostræ voluntatis cum decreto iustitiæ diuinæ circa damnationem impiorum. Vide *D. Th. art.* 8. *ad* 1.

5. Secunda Conclusio. Non solum pro amicis, sed etiam pro inimicis orandum est. Ita *D. Thom. art.* 8. & patet ex illo Matt. 5. vers. 44. *Orate pro persequentibus & calumniantibus vos.* Ratio est, quia tenemur diligere inimicos vt ex Scripturis patet: ergo etiam orare pro illis. Nam diligere nihil aliud est, quam velle illis bonum: & præsertim bonum salutis. Hoc autem non possumus illis efficaciter dare: ergo ab eo petendum est, qui potest dare.

6. Quæres. Quomodo & quando teneamur orare pro inimicis? Resp. cum D. Th. tunc nos teneri quando tenemur illos diligere; hoc autem fit dupliciter. Nam Primo, tenemur pro illis orare in communi, non reiiciendo illos ab orationibus, quæ pro omnibus in communi funduntur. Secundo, in particulari non tenemur pro illis orare, nisi in extrema, vel graui necessitate eorum spirituali, quando præter orationem non offert se aliud remedium.

7. Tertia Conclusio. Orandum etiam est pro iis defunctis, qui sunt in purgatorio: non autem pro iis qui sunt in cœlo, vel in inferno. Ratio est, quia illi iuuari possunt nostris orationibus: hi non possunt. *De hac re plura in 3. p. de purgat.*

QVÆSTIO VIII.

Quomodo sit orandum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Vt oratio sit legitima, requiruntur duæ potissimum conditiones, nempe pietas, & attentio. Pietas in eo consistit, vt petatur aliquid ad salutem pertinens bona intentione sine vlla mala circumstantia. Attentio, vt quis in principio orationis habeat propositum attendendi, vel ad Deum quem orat, vel ad rem quam petit, vel ad verba & sensum orationis quam recitat, vel ad omnia simul; neque illud propositum mutet in progressu orationis, aut voluntariè mentem aliò conuertat, quo intentio impediatur. Non obstat etiam inter orandum aliquid agere quod non impedit attentionem, vt si quis orando se vestiat, aut ambulet, aut simile quid faciat. *Vide V. d. p.* 92.

2. Secunda Conclusio. Sunt aliæ circumstantiæ quæ indifferenter se habent ad orationem priuatam. Primo, vt fiat voce vel mente tantum. Secundo, vt fiat lōgo vel breui tempore. Tertio, vt his vel illis verbis. quarto, vt hoc vel illo loco. Quinto, vt hoc vel illo gestu corporis *Vide Valent. supra.*

QVÆSTIO IX.

An horæ Canonicæ sint vtiles & recitandæ in Ecclesia?

1. NEgant Hæretici, ex odio magis, quam studio veritatis. Catholici merito affirmant. Primo, quia ab exordio Ecclesiæ fuit aliqua publica precandi & Deum laudandi forma, quæ etsi non fuerit ita completa, & in ordinem digesta, vt nunc est, tamē seruabat eandem ferè temporum distinctionem, & constabat iisdem partibus principalibus, vt patet ex *Clement. lib.* 8. *constit. Apost. cap.* 34. *& Hieron. epist.* 7. *& Cassiano lib.* 2. *&* 3. *de institutis cœnobiorum.* *Secundo*, quia hæc precandi forma nihil continet, quod non sit summè pium & salutare. Nam Primo, continet psalmos, quibus nihil potest esse diuinius. Secundo, selectissima quæque totius veteris & noui testamenti. Tertio, selecta Patrum documenta. Quarto, præcipua quæque gesta Sāctorum. Quinto, breues precationes, quas collectas vocant. Sexto, hymnos aliquos à patribus compositos. Vnde meritò vocatur Breuiarium, quia est compendium omnium prædictorum admirabile. Denique non solum singula per se pia & salutaria sunt: sed etiam tam aptè inter se connexa, suisque temporibus & festis accommodata, vt magnam sua varietate & voluptatem & consolationem spiritualem legentibus afferant.

QVÆSTIO X.

An omnes Clerici obligentur ad horas Canonicas?

1. SVppono ex cōmuni sententia, tria tantum hominum genera ad eas obligari, nempe Clericos maiorum ordinum, Beneficiarios, & Religiosos ad chorum professos. De singulis seorsim agam; hic de clericis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Clerici maiorum ordinum, id est, Presbyteri, Diaconi, subdiaconi obligantur ad horas canonicas. Est communis apud Nauarrum *de horis Canonicis c.* 7. *n.* 1. solet probari. *Primò*, ex *cap. Presbyter 3. de celebratione missæ*, sed non sufficienter: quia ibi solum agitur de presbytero & quidem Parocho vel rectore Ecclesiæ, non autem de Diacono, vel Subdiacono. Secundo, ex *c. si quis presbyter d.* 92. sed ibi agitur de clericis non præcisè quia clerici, sed de clericis alicui Ecclesiæ deputatis, id est, qui habent beneficia in aliqua Ecclesia ratione cuius ei debent seruire. Item agitur de officio publico quod fit in Ecclesia. *Tertio ex c. dolentes, de celebratione Missæ*, vbi Innocentius III. cum Concilio Generali præcipit Prælatis & minoribus clericis in virtute Sanctæ obedientiæ, vt diuinum officium nocturnum pariter & diurnum studiosè celebrent, & deuotè. Sed hic non exprimitur, qui sint illi minores clerici, & Concilium videtur loqui de officio publico. Quarto, ex antiqua & generali totius Ecclesiæ consuetudine, qua non solum Presbyteri, sed etiam Diaconi, & Subdiaconi censentur ad horas Canonicas obligati. Itaque etsi nullus canon scriptus extet, quo hi obligentur, tamen hæc consuetudo sufficit, cum habeat vim legis, & merito hi obligantur: quia per ordinem sacrum accipiunt in Ecclesia statum, qui ad cultum diuinum celebrandum est institutus. Vnde ratione status obligantur præ cæteris in genere: ne autem in incertum ferrentur, determinatæ sunt horæ Canonicæ, & ita accedente consuetudine iniecta est obligatio.

3. Quæres. An liberantur ab hac obligatione per excommunicationem, suspensionem, interdictum, aut etiam degradationem. Negat Nauarr. *loc. cit. num.* 17. *& Sylu. v. Hora qu.* 3. quia par non est vt ex delicto commodum referant, & soluantur vincula obligationis præcedentis: præsertim cum recitatio illi pœnæ non repugnet. Idem dicunt aliqui de damnatis ad triremes. Sed puto vsum esse in contrarium. Primo, quia satis afflictionis habent, dum in illo supplicio detinentur. Secundo, quia raro sunt comparati ad horas legendas. Tertio, quia id cederet in dedecus ordinis Ecclesiastici, si in illa hominum colluuie ostenderent suum statum.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Clerici minorum ordinum ratione sui gradus non obligantur ad horas canonicas, quia nondum sortiti sunt statum inter Ecclesiæ ministros: possunt enim matrimonium inire. Quidam putant eos teneri ad horas B. Virginis vel ad 7. Psal. vel ad Canticum graduum. Sed certum est, neque iure communi, neque consuetudine vniuersali eos ad aliquid horum obligari: si tamen in aliqua diœcesi esset generalis consuetudo, quæ per modum legis sit recepta, ibi tenerentur, vt docet *Medina C. de oratione qu.* 7. An autem sit alicubi talis consuetudo, non constat. Sotus *l.* 1. *de iustitia qu.* 5. *a.* 3. putat non esse, imo nec Episcopum suo præcepto vel statuto posse introducere. Primo, quia quod Ecclesia vniuersalis relinquit liberum, non potest Episcopus particularis in sua Ecclesia facere præceptum, nisi in illa Ecclesia sit peculiaris ratio, quæ in proposito non occurrit. Alioqui facilè fieret, vt nimium grauarentur subditi, si non solum Pontifex, sed etiam singuli Episcopi possent onera perpetua imponere. Secundo, quia omnes ordines descendunt à summo Pontifice in totam Ecclesiam: Ergo ad illum solum pertinet disponere de functionibus & obligationibus quæ ratione ordinis imponuntur. Tertio, qui alioqui non posset seruari vniformitas, quæ tamen multum facit ad Ecclesiæ decus & vnionem. Hinc enim fit vt Episcopus non possit statuere de ætate vel temporibus ordinandorum. Nota tamen etsi non possit perpetuum onus imponere, posse tamen præcipere ordinato, vt bis aut ter illas preces recitet, sicut ex causa potest aliquod ieiunium bis aut ter in sua diœcesi imponere. Hoc enim neque graue censeri potest subdito, neque per illud receditur à consuetudine vniuersali.

5. TERTIA CONCLVSIO. Probabile est, Clericos primæ tonsuræ teneri ad Psalmum, Miserere, saltem sub peccato veniali. Primo, quia videtur esse consuetudo generalis. Secundo, quia prælati vbique imponunt. Contraria tamen sententia videtur verior. Primo, quia sæpe fit, vt pueri accipiant tonsuram, quos Ecclesia non videtur velle obligare sub peccato. Secundo, quia plerique non agnoscunt hic vllam strictam obligationem, nec DD. aut Confessarij illam vrgere solent. Tertio, quia etsi consuetudo sit, vt dicatur Miserere: non tamen est per modum legis obligantis, sed consilij, & ex decreto.

6. Dices. Lege naturali tenentur amplius orare quam laici, tum quia cultui diuino sunt addicti: tum quia fruuntur priuilegio clericali, ergo saltem tenentur ad aliquid indeterminatum. Respond. multi DD. ita sentiunt, inter quos Paludanus in 4. *d.* 15. *qu.* 5. *art.* 1. & *Nauar. c.* 7. *de ora. num.* 14. quorum sententia est probabilis. Sotus tamen quem sequimur; non vult eos teneri aliquo præcepto, sed solum ex decentia, quæ non obligat ad vllum peccatum: non enim vis naturæ dictat illos obligari, sed solum decens esse, vt id faciant.

QVÆSTIO XI.

An omnes beneficiarij teneantur ad horas canonicas?

1. PRima Conclusio. Obligantur communiter titulo beneficij. Est communis, & patet ex c. *Qui per ambitionem, de rescript. in* 6. & ex *Conc. Later. sub Leone X.* [illegible] Ratio est, quia iure naturæ quisque tenetur ad officium propter quod beneficium datur.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc obligatio non incipit à tempore præsentationis, vel electionis, quia tum nondum habent dominium, vel ius in re. Quæstio est, an incipiat ab eo tempore, quo fit collatio & acceptatio beneficij. Affirmat Nauarr. c. 7. *de oratione num.* 29. Ratio est, quia ex illo tempore incipiunt habere ius in re, & debentur illis fructus. Alij tamen putant non teneri ante captam possessionem, vt Flaminius Parisius *l.* 1. *de resign. benef. qu. est.* 9. *num.* 15. Ratio est, quia sæpè ante initam possessionem ius est incertum. Et multis modis possunt impediri, qui primum se produnt, quando capienda est possessio. Hæc tamen sententia non debet intelligi de iis, qui per industriam differunt possessionem, vt horas non recitent, sed solum de iis, per quos non stat, quo minus capiant: quia fraus nemini debet patrocinari.

3. Tertia Conclusio. Excusantur ab hac obligatione. Primo, qui habent quasdam Præposituras aut Personatus, qui non requirunt nisi horas B. Virginis, aut aliquid simile. Secundo, qui nec per se, nec per suos percipiunt vllos fructus, nec percepturi sunt, modo per eos non steterit, quo minus sint percepturi. Ita *Nau. suprà & alij passim.* Ratio est, quia neque ex sua parte, neque ex Ecclesiæ intentione obligant se ad officium, nisi persoluantur stipendia propter quæ suscipiunt obligationem. Tertio, qui valde parum recipiunt v.g. 8. vel 10. aureos. Ita Sotus *l.* 10. *q.* 5. *a.* 3. & *multi recentiores contra Nau.* Ratio est, quia non tenetur ad integrum laborem, nisi qui percipit integram mercedem: ergo beneficiatius non tenetur ad officium totius anni, si non potest se toto anno alere ex beneficio saltem tenuiter & honestè: tenetur tamen aliquando recitare officium, habita ratione fructuum quos percipit.

4. Quæres primo. An excusetur beneficiatius primo & secundo anno: præsertim in iis Ecclesiis, vbi fructus beneficij primi & secundi anni dantur fabricæ, vel decessori mortuo? Nau. c. 7. n. 30. negat excusari. Primo, quia debetur ei dimidia pars fructuum, vt declarauit *Ioannes XXII. in Extrau. Suscepti, ne sede vacante.* Secundo, quia potest deseruire, & sustentationem vicario debitam percipere. Tertio, qui alterius anni fructum recipiet post mortem: alterius vero per totam vitam. Nam per totam vitam debuisset aliquid conferre in totam fabricam, à quo onere iam liberatur. Vbi nota, quod quarta pars bonorum Ecclesiasticorum fuerit olim assignata fabricæ, postea in quibusdam locis incorporata est præbendis Canonicorum, cum hoc onere, vt ipsi ex earum fructibus conseruent fabricam; vt autem se ab hoc onere liberarent, statuerunt, vt quod tota vita per partes erat contribuendum, primo anno simul daretur: per hoc autem non potuerunt efficere vt primo anno non recitaretur officium. Non est tamen improbabile, nouos Canonicos non teneri ad horas in anno fabricæ si quid accipere non est in eorum potestate.

5. Quæres secundo. An excusentur qui habent altaria, vel capellas, & cum non sint sacerdotes, expendunt maiorem prouentuum partem in substitutum, qui sacra faciat? Respond. Non videntur excusari. Primo, quia est magnus abusus, quia dantur talia beneficia adolescentibus, qui per se non possunt satisfacere. Vnde non potest censeri mens Ecclesiæ vt excusentur. Secundo, quia talia beneficia vt plurimum sufficiunt ad sustentationem; quod autem illi cogantur maiorem partem prouentuum illis dare, fit ex eo, quod ipsi sint inepti ad primariam beneficij functionem, quod non debet eos excusare.

6. Quæres tertio. An excusentur adolescentes, qui auctoritate parentum coguntur accipere beneficium, cum tamen non habeant animum status Ecclesiastici, & statim dimitterent, si auderent? Resp. Excusantur, si non intendunt percipere fructus. Secus si velint, censentur consentire in acceptationem & retentionem beneficij cum onere annexo. Si nolint, iam acceptatio & retentio est coacta per metum à parentibus incussum. Nam hic metus in adolescente est iustus & grauis. Vnde sicut excusat à voto: ita etiam ab obligatione precum canonicarum. Debet tamen huiusmodi

adolescens, vt excusetur, habere animũ resignãdi quam primum commodè potuerit, & restituendi fructus perceptos: non tamen amplius quam ad ipsum peruenerit. Imo si pater nomine filij perceperit, vt fieri solet, non videtur hic filius magis obligandus ad restitutionem, quam cæteri filij, quos pater bonis suis aluit.

7. Quæres Quarto. An excusentur qui possident beneficium litigiosum, aut habent fructus sequestratos? Respond. Non excusantur si probabile est ipsos in lite fore superiores, & fructus illis obuenturos.

8. Quæres Quinto. An excusentur, qui ideo nihil recipiunt, quod non resideant, cum tamen possint? Resp. non, quia per ipsos stat, quod non percipiant.

QVÆSTIO XII.

An omnes Religiosi obligentur?

1. PRIMA CONCLVSIO. Certum est omnes & solos Religiosos ad chorum professos, etiamsi nondum ordinati sint, obligari. Quæstio est, quo iure obligentur. Non enim Canonico iure scripto: cum nullus canon de ea re extet, vt ait Caiet. Nec iure naturæ; quia non pertinet ad essentiam Religionis. Nec ex vi voti, aut professionis quia se ad hoc non astringunt. Nec ratione eleemosynarum quibus viuunt, quia non dantur cum hoc onere. Nec ratione fundationis: quia si sit aliqua talis fundatio, ea Conuentum obligat, non singulos. Respond. solum videntur teneri ex præscripto Regulæ, vel certè consuetudine vbique recepta, quæ vim legis habeat.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Nouitij tamen eorum non obligantur. Ratio est, quia nondum firmiter diuino obsequio sunt mancipati. Quæres. An teneatur Monachus fugitiuus, vel eiectus, cum à Monasterio non alatur? Affirmat *Nau. num.* 20. quia potest redire. Resp. fugitiuus tenetur, quia potest, & debet redire; eiectus non tenetur quia non est in eius potestate redire.

3. Quæres Secundò. An superior possit in hac obligatione ex causa dispensare, v. g. ratione studiorum vel negotiorum. Resp. affirmatiuè, quia tota obligatio oritur ex consuetudine, aut ex Regula.

QVÆSTIO XIII.

Quanta sit obligatio legendi horas?

1. CONclusio. Supradicti ita obligantur, vt mortaliter peccent, si horas vel semel absque causa prætermittant. Est communis, vt docet *Nau. c. 7. n. 5.* excipio Angelum v. *Horæ* §.10. & *Richardum*, quem ille citat. Hi dicunt non esse peccatum mortale omittere horas, nisi fiat ex consuetudine, vel contemptu.

2. Quæres. An quælibet omissio sit peccatum mortale. Nau. n. 6. putat esse mortale, si vel vna hora omittatur v. g. Tertia, aut Sexta, aut Complet. Imo si omittatur tertia pars vnius horæ, v. g. vnus Psalmus cum Hymno, sed hoc posterius est nimis rigidum.

QVÆSTIO XIV.

Quomodo horæ sint recitandæ?

1. COncilium generale sub Innocentio III. requirit duas conditiones. Primo, vt recitentur studiosè. Secundo, vt deuotè.

2. Prima Conclusio. Vt studiosè recitentur, tria requiruntur. Primum, vt nulla verba aut sententiæ omittantur. Secundum, vt vltimæ syllabæ non absorbeantur. Tertium, vt in medio cursu non fiat interruptio. Hæc tamen interruptio in officio priuato, si fiat ex iusta causa, non videtur esse nisi veniale. Vnde, etiamsi duret per vnam vel alteram horam, non necessario est repetendum quod ante recitatum est. Confirmatur, quia singuli Psalmi, imò singuli penè versiculi per se habent suam significationem, qua Deus laudatur vel oratur, & vnus non habet necessariam connexionem cum altero. Vide *Peltanum l. 3. de bonis operibus, c. 6.*

3. Dices. Quando est magna intermissio, tum priora & posteriora non efficiunt vnam orationem, aut vnum officium diuinum, ac proinde ex illis partibus non constituitur officium Primæ, vel Tertiæ. Ob hoc argumentum Naua. *de Oration. 19. nu. 75.* putat esse peccatum mortale, nisi fiat cum animo repetendi priora. Resp. sicut ex omnibus horis constituitur vnum officium, & quasi vna longa oratio, non obstante interruptione, ita ex aliquibus Psalmis constituitur vna pars officij, v. g. Completorium, etiamsi interueniat aliqua intermissio: non enim de substantia totius officij, aut alicuius partis est, vt omnes Psalmi & preces continuentur.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Vt horæ canonicæ recitentur deuotè, duo requiruntur, attentio & reuerentia: sola enim attentio non sufficit, cum enim oratio sit actus religionis necessariò requirit reuerentiam erga Deum. Vnde aliud est orare, aliud attentè aliquid legere.

QVÆSTIO XV.

De aliis quibusdam circumstantiis.

1. HIc tria quæri possunt. Primo, quo tempore legendæ sunt horæ. Secũdo. An liceat mutare ordinem in horis legendis. Tertio. An liceat mutare totum officium, v.g. legere officium de feria, quando esset legendum de festo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quod ad tempus attinet, in officio publico seruanda est consuetudo recepta. In priuato, etsi laudabile sit, vt singulæ horæ suis temporibus & interuallis recitentur, tamen ad vitandum peccatum mortale sufficit vt recitentur eo interuallo, quod est inter medium noctis præcedentis & sequentis. Qui enim interea temporis horas recitauerit, siue initio, siue in medio, siue in fine, satisfacit substantiæ præcepti.

3. Nota primo. Ex consuetudine licitum esse recitare Matutinum & Laudes pridie ad vesperam, vt *Caiet. Nauarr. & alij docent.* Imò etiam ante Solis occasum, vt docet *Thom. quodlib. 5. a. 28.*

4. Nota secundo. Paruas horas non posse dici pridie, sed solum post mediam noctem; possunt tamen omnes vsque ad vesperas exclusiuè ob aliquam honestam causam recitari manè, teste Nauarr. Imò si causa iusta sit, etiam Vesperæ adiungi possunt, vt si instaret profectio, vel alia longa occupatio, vel amicorum interpellatio, vt habetur *c. 1. de celebrat. Miss.* Imò maior quies & deuotio potest esse legitima causa, vt ait: *Caiet.*

5. Nota tertio, non esse peccatum mortale facere sacrum ante Matutinum & Laudes: multo minus ante Primam, vt ait Sotus *l. 10. q. 5. a. 4.* quem sequuntur multi recentiores. Ratio est, quia nihil in iure Canonico de hac re præceptum est: nec consuetudo contraria recepta est sub peccato mortali. Confirmatur, quia nulla est necessaria connexio, aut dependentia inter Missam & horas Canonicas. Vide *Henriquez l. 9. de Missa c. 14. Fumum v. Missa n. 3. Petrum Arrag. art. 12.*

6. SECVNDA CONCLVSIO. Non est peccatum mortale mutare ordinem horarum, vt si Prima dicatur ante Laudes, vel Vesperæ ante Primam: quia ordo horarum extra chorum non est sub præcepto, nisi secundariò, tanquam circumstantia minoris momenti. Vnde etiam facilè datur iusta causa mutandi, vt si a viro graui inuiteris ad recitandas horas posteriores, & tamen priores nondum persolueris. Ita *Toletus lib. 2, cap. 15.*

7. Tertia Conclusio. Mutatio officij, etiam dedita opera, non est peccatum mortale, vt si loco officij de feria, dicatur de SS. Trinitate, vel de venerabili Sacramento, vel de B.V. aut contra si loco officij de festo, dicatur de feria. Ita *Caiet. v. horæ, Sylu. ibid. num. 15. & alij passim.* Ratio est, quia id, quod Ecclesia primario præcipit, est vt septem horæ canonicæ quotidie recitentur. Vt autem dicatur de hoc, vel illo festo, solum pertinet ad modum vel circumstantiam secundariam, quæ non est tanti momenti. Itaque substantia præcepti seruatur, quocumque officium Breuiarij concessi recitaueris. Vnde qui etiam prudens omisso proprio aliud recitabit, non tenebitur repetere, vt notat *Sylu. suprà:* melius tamen est seruare proprium officium, & accommodare se aliis in omnibus.

QVÆSTIO LXXXIV.

De Adoratione.

1. HActenus egit D. Thomas de internis actibus religionis, qui sunt deuotio & oratio. Nunc sequuntur externi, inter quos primum locum obtinet Adoratio.

2. Prima Conclvsio. Nomen adorationis sumitur in Scripturis tripliciter. Primo, generatim pro quocunque honore seu veneratione, quæ alicui alteri exhibetur propter aliquam excellentiam, siue is sit Deus, siue Angelus, siue homo. Nam *Gen. 18. 19.* Abraham & Loth dicuntur adorasse Angelos, & *3. Reg. 1.* Bethsabée & Nathan adorauerunt Regem. & *Act. 10.* Cornelius adorauit Petrum. Secundo, accipitur pressius pro quocunque actu religionis, siue interno, siue externo, quo Deus colitur: vt patet in iis locis vbi iubemur solum Deum adorare, & illi soli seruire, nempe adoratione & seruitute soli Deo debita. Tertio, accipitur adhuc strictius pro solo actu externo quo Deum colimus & adoramus, id est, pro genuflexione, capitis apertione, inclinatione: vt *Matth. 2. v. 11. Inuenerunt puerum cum Maria matre eius, & procidentes adorauerunt eum.* Hoc modo hic sumitur, & potest sic definiri. Adoratio est externus actus religionis, quo per conuenientem aliquem corporis gestum protestamur nostram subiectionem erga Deum, vt erga summum omnium bonum.

3. Secunda Conclusio. Omnis externa adoratio (si secundum se spectetur) est adiaphora: & potest tam creaturis, quam Deo exhiberi. Nam genuflexio & totius corporis in terram prostratio quæ summæ videntur adorationes, etiam hominibus exhiberi solent, vt ex Scripturis patet, *Gen. 50. v. 18. & 3. Reg. v. 16. & Act. 10. v. 25.* Itaque à sola intentione pendet, quod per cultum illum externum ista, vel illa honoris species deferatur. Si enim externa illa submissionis nota intendas te alteri submittere tanquam Deo, & testari eius diuinitatem, erit cultus latriæ: si vt amico Dei erit duliæ, si vt viro sapienti aut potenti, erit obseruantia politica. Vnde ibidem actus externus quatenus successiuè potest procedere à diuersa intentione, potest successiuè esse actus latriæ, & duliæ, & obseruantiæ politicæ.

QVÆSTIO LXXXV.

De Sacrificio.

SAcrificium & Adoratio in eo conueniunt, quod sint actus externi religionis, quibus Deus colitur. Differunt, quod in Adoratione defertur Deo cultus per gestum corporis, in sacrificio, per rem externam. Porrò disputatio de sacrificio potest dupliciter institui. Primo, generatim, quid sit sacrificium, & quotuplex. Secundo, speciatim. An Missa sit sacrificium? Priori modo hic procedimus. Nam de Missa agendum est *in 3. parte de Eucharistia.*

QVÆSTIO I.

Quid sit sacrificium propriè dictum?

1. HÆretici docent, sacrificium nihil aliud esse quam quodlibet opus bonum, quod Deo placet: vel certè opus bonum quod fit ad honorem & cultum Dei: vel quamlibet oblationem Deo factam.

2. Prima Conclvsio. Non omne opus bonum est sacrificium propriè dictum. Probatur Primo, quia apud omnes gentes sacrificium est aliquod opus speciale, quo Deus colitur, distinctum ab aliis piis operibus. Secundo, quia ad sacrificium requiritur Sacerdos & altare, vt paulo post probabo. At multa opera bona fiunt ab iis qui non sunt sacerdotes. Tertio, quia Scriptura opponit opera bona sacrificiis, vt *Oseæ 6. v. 6. Misericordiam volui, & non sacrificium,* & *1. Reg. 15. v. 22. Melior est obedientia quam victimæ,* & *Psal. 50. v. 18. Si voluisses sacrificium, dedissem vtique.* Quarto, quia in Ecclesia Christi est tantum vnum propriè dictum sacrificium, teste, *Aug. l. 1. contra aduersarios legis & proph. c. 20.* & *l. de spiritu & litera cap. 11.* cui consentiunt alij Patres. At si omnia bona opera essent sacrificia, iam essent multa sacrificia, & non vnum tantum.

3. Dices. Contritio, Eleemosynæ, & quoduis opus iustitiæ vocatur in Scriptura sacrificium, vt *Psalm. 50. v. 19. Sacrificium Deo spiritus contribulatus* & *Ps. 4. v. 6. Sacrificate sacrificium iustitiæ,* & *Heb. 13. v. 16. Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci: talibus enim hostiis promeretur Deus,* id est, placatur. Resp. Nomen sacrificij in Scripturis sumitur dupliciter. Primo, pro omni opere, quod instar sacrificij Deum placat & conciliat, vt in locis iam citatis. Secundo, pro externo cultu, qui Deo tanquam rerum omnium principio exhibetur, & sic opponitur operibus bonis, vt ante dictum est. Vide *Chrys. in Psal. 95. D. Thomam art. 3. ad 2. Melch. Canum. l. 12. de locis c. 13.*

4. Secunda Conclusio. Non omne opus, quod fit ad honorem Dei est propriè sacrificium. Probatur. Primo quia multa bona opera possunt imperari à virtute religionis ad colendum Deum, quæ tamen per se non præ se ferunt cultum Dei externum. Atqui sacrificium debet præ se ferre specialem cultum externum Dei, vt ex communi omnium gentiū consensu dictum est. Secundo, quia multi faciunt opera ad honorem Dei, qui non sunt sacerdotes. Tertio, quia est vnicum tantum sacrificium in Ecclesia Christi.

5. Dices. August. contrarium docet *l. 20. de ciu. cap. 6. Sacrificium verum est,* inquit, *omne opus bonum, quod agitur vt sancta societate inhæreatur Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus.* Resp. Augustinus accipit nomen sacrificij, pro omni opere quo assequimur finem, seu officium sacrificij, quod est adhærere & placere Deo. Vocat autem tale opus sacrificium verum, vt distinguatur ab externo sacrificio animalium: non quod perfectiorem rationem sacrificij habeat, sed quia effectum sacrificij perfectius præstat. Melius enim placat Deum quam sacrificium externum tantum. Hanc esse mentem Augustini patet ex c. præced. neque nouus aut inusitatus est hic modus loquendi; nam sæpè aliquid dicitur verè tale, quod tamen propriè tale non est, vt *Ioan. 15. v. 1. Ego sum vitis vera, vos palmites:* quia scilicet mysticè præstabat ea excellenter, quæ vitis sunt: sic tyrannus dicitur verus leo: & abstinere à peccatis, dicitur verum ieiunium.

6. Tertia Conclusio. Nec omnis oblatio Deo facta est propriè sacrificium. Probatur. Primo, quia Scriptura passim distinguit oblationes à sacrificiis, vt *Psal.* 150. v. 21. *Tunc acceptabis sacrificium iustitiæ, oblationes & holocausta, & Psal.* 39. v. 7. *Sacrificium & oblationem noluisti.* Secundo, quia multa in scripturis dicuntur offerri, quæ tamen non possunt dici sacrificari, vt primogeniti, primitiæ variarum frugum, argentum, lapides pretiosi, byssus. Vide *Exod.* 25. & 35. Ergo sacrificia differunt ab oblationibus. Tertio, quia in sacrificio debet fieri aliqua mutatio rei oblatæ, vel significatæ, vt iam ostendam: non autem in oblatione.

7. Quarta Conclusio. Ad sacrificium perfectum & propriè dictum quinque requiruntur ex communi sententia. Primo, ex parte ministri requiritur vt sit sacerdos, vt patet *Hebr.* 7. v. 1. Vnde Ozias Rex cum non esset Sacerdos & sacrificium offerre vellet, à Deo punitus est 2. *Par.* 16. v. 8. Secundo, ex parte materiæ requiritur vt sit aliqua res sensibilis quæ offeratur, vt patet, *Hebr.* 8. v. 3. vbi Apost. probat ratione sacrificiorum Christum non potuisse dici vere Pontificem, nisi habuisset victimam quam offerret. Tertio, ex parte formæ requiritur, vt res illa sensibilis, quæ in sacrificio offertur, destruatur aut mutetur: vt patet ex sacrificiis legis naturæ & veteris: non enim fiebant sola oblatione, aut eleuatione ad altaria, sed rei destructione facta ad honorem Dei. Quædam enim per occisionem sacrificabantur, vt viuentia: Quædam per combustionem, vt adeps, carnes animalium occisorum, & res materiæ solidæ, vt simila, sal, thus: Quædam per effusionem, vt sanguis, vinum, aqua. Vide c. 1. & 2. *Leuit.* Quarto, ex parte finis requiritur, vt explicitè vel implicitè referatur ad cultum Dei. Quinto, ex parte loci, vt fiat in altari, quia ex Scriptura constat, altaria non fuisse erecta nisi ad vsum vel significationem sacrificij. Vide *Bellarm. lib.* 1. *de Missa cap.* 2.

8. Qvinta Conclusio. Ex dictis colligi potest hæc definitio: *Sacrificium est oblatio rei sensibilis à legitimo ministro facta Deo, per realem immutationem, ad testandum supremum illius dominium, & nostram subiectionem.* Primo dicitur *oblatio*, quia oblatio est genus sacrificij, vt docet *D. Thomas art.* 3. *ad* 3. *& alij passim*: quamuis hoc nomen aliquando strictè accipiatur pro oblatione, quæ solum est oblatio, non sacrificium. Secundo dicitur *rei sensibilis*, vt excludatur interna oblatio, qua quis seipsum Deo offert ac subiicit. Tertio dicitur *à legitimo ministro*: quia sacrificium habet relationem ad sacerdotem. Quarto, dicitur *per realem immutationem*, quia per hanc distinguitur à simplici oblatione. Quinto dicitur *ad testandum, &c.* quia duo testamur & significamus in sacrificio, nempe diuinum principatum, & nostram subiectionem, & hæc significatio est sacrificio essentialis. Præter hanc quædam sacrificia habent significationem accessoriam, quæ mystica vel allegorica dici potest, vt sacrificium Eucharistiæ significat sacrificium in cruce, sacrificium Melchisedech præfigurabat sacrificium Eucharistiæ, & omnia veteris legis sacrificia præsignabant oblationem crucis vel Eucharistiæ.

9. Obiices primo. Non videtur necessarium, vt minister sacrificij sit Sacerdos. Nam in lege veteri agnus paschalis à singulis familiis immolabatur, *Exod.* 12. v. 3. & tamen in singulis familiis non erant sacerdotes, sed tantum in tribu Leui. Resp. Singuli patres familias erant sacerdotes respectu huius sacrificij, licet non respectu aliorum. Ratio est, quia sacrificium agni paschalis institutum fuit ante legem veterem, nempe in lege naturæ, ac proinde in eo offerendo seruata fuit consuetudo legis naturæ, nempe vt à singulis capitibus familiarum offerretur. Reliqua autem sacrificia quæ in ipsa veteri lege fuerunt instituta, non poterant offerri nisi à sacerdotibus in eadem lege consecratis.

10. Obiicitur secundo. Nec videtur requiri, vt fiat aliqua destructio, aut mutatio rei oblatæ, vt patet in sacrificio Missæ, vbi Christus non destruitur aut mutatur. Resp. Mutatio illa, qua panis in carnem, & vinum in sanguinem mutatur, sufficiens est in hoc sacrificio. *De quo alibi plura.*

QVÆSTIO II.

Quotuplex sit sacrificium?

1. Solet diuidi tribus modis. Primo, ratione materiæ. Secundo, ratione formæ & finis simul. Tertio ratione finis tantum.

2. Prima Conclusio. Ratione materiæ diuiditur in victimam seu hostiam, immolationem, & libamen. Est enim triplex materia sacrificij: vel enim offertur aliquod animal, & tūc est victima seu hostia: vel offertur aliqua res inanimata, solida, & tunc est immolatio: vel aliqua res liquida, & tunc est libamen. Et quidem in veteri lege offerebantur hæc animalia, Ouis, Capra, Hœdus, Bos, Vitulus, Columba, Passer, Turtur. Res autem solidæ erant Panis, simila, sal, thus, manipulus spicarum virentium, & triticum: vt patet *Leuit.* 2. & 6. Liquidæ erant sanguis, vinum, oleum, aqua.

3. Secunda Conclusio. Ratione formæ & finis diuiditur in Holocaustum, quod totum consumebatur ad honorem Dei: ideoque erat Sacrificium perfectissimum. Sacrificium pro peccato partim cremabatur, partim cedebat in vsum sacerdotum: solebat autem offerri pro peccatis quibusdam externis, vt pro peccatis commissis per ignorantiam circa cæremonias, *Leuit.* 4. & 5. Item pro furto, periurio, & calumnia, *Leuit.* 6. 7. Hostia pacifica partim cremabatur, partim edebatur, tum à sacerdotibus, tum ab offerentibus. Solebat offerri vel in gratiarum actionem pro beneficiis acceptis: & tunc eodem die comedi debebat; vel ad noua beneficia impetranda, & tunc differri poterat eius consumptio in diem posterum, non tamen vlterius.

4. Tertia Conclusio. Ratione finis diuiditur in Latreuticum, Eucharisticum, impetratorium, & propitiatorium, quæ diuisio parum differt à præcedentibus. *Latreuticum* dicitur quod solum fit ad Deum colendum, testando eius principatum, & nostram seruitutem. Hoc potissimum fit holocausto. *Eucharisticum* dicitur quod fit in gratiarum actionem pro acceptis beneficiis. *Impetratorium* pro beneficiis accipiendis. Vtrumque in lege veteri dicebatur hostia pacifica. *Propitiatorium* quod offertur pro peccatis, & pro peccatorum pœnis ac flagellis auertendis. Idem est quod hostia pro peccato.

QVÆSTIO III.

An hoc tempore liceat offerre agnum vel vitulum?

1. Ratio dubij est, quia offerre sacrificium est legis naturalis. Ita *D. Thom. art.* 1. ergo omni tempore licitum est. Nota nos loqui posse vel de Iudæo, vel de Christiano, vel de Gentili.

2. Prima Conclusio. Si hoc tempore Iudæi offerrent huiusmodi sacrificium, esset superstitio. Ratio est, quia Iudæi offerunt sacrificia, vt in veteri lege sunt instituta à Deo, sed ibi sunt instituta tanquam signa Christi venturi: ergo hoc modo non licet amplius offerre, quia Christus iam venit.

3. Secvnda Conclvsio. Esset etiam superstitio, si Christiani offerrent tale sacrificium. Ratio

est, quia in Ecclesia Christi est tantum vnum sacrificium propriè dictum, quod omnibus veteribus sacrificiis successit, & omnium virtutem eminenter in se continet, cum sit infinitæ dignitatis: ergo superstitiosum esset velle aliud addere. Hinc in quadam collecta Ecclesiæ dicitur; *Deus qui legalium differentiam hostiarum vnius sacrificij perfectione sanxisti.* Vide *August.* 8. *ciu. c. vlt.*

4. Tertia Conclusio. Probabile tamen est non fore superstitionem apud Ethnicos Christi legem ignorantes, si illorum sacerdotes vero Deo offerant huiusmodi sacrificium, vt colligitur ex *August. epist. 49. quæst.* 3. Ratio est, quia offerre sacrificium est legis naturæ, vt dixi ex *D. Thom.* ergo lumen naturæ vel obligat, vel suadet Ethnicis vt offerant Deo sacrificium. At qui non apparet illis conuenientior ratio offerendi, quam si offerant aliquid ex animalibus: ergo.

5. Quæres. Vnde gentiles habeant suos Sacerdotes? Respondeo. Ex electione & designatione Reipublicæ. Nam sicut perfecta Respub. iure naturæ habet authoritatem constituendi principem in rebus politicis: ita etiam in rebus ad cultum diuinum pertinentibus.

QVÆSTIO LXXXVI.

De oblationibus & primitiis.

1. PRIMA CONCLVSIO. Nomine obligationis significatur omnia quæ Deo & Ecclesiæ offeruntur, vt sunt agri, oppida, dominia, fructus, pecuniæ, monilia, ornamenta, instrumentum sacrum. Nomine autem primitiarum intelliguntur primi fructus agrorum & arborum Deo oblati, *Deut. 26.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Nemo tenetur ad illas oblationes, nisi vel necessariæ sint ad sustentationem ministrorum, vel consuetudo ad eas alicubi obliget, vel legitimum superiorum præceptum accedat. Vide *Sylu. v. Decima.* Porro ad primitias olim quidem iure canonico scripto tenebantur fideles, vt colligi potest ex *c. Decimam, de decimis* & *c. Reuertimini 16. quæst. 1.* Iam tamen non tenentur, quia hoc ius consuetudine passim est abolitum.

QVÆSTIO LXXXVII.

An Christiani teneantur soluere Decimas, & quo iure?

QVÆSTIO I.

1. VVicleff docuit Primo, Decimas non esse vllo iure Sacerdotibus debitas, sed esse meras eleemosynas. Secundo, populum ad libitum posse & debere eas negare sacerdotibus propter eorum peccata. Ita refert. *Thom. Wald. l. 2. doctr. fid. antiq. cap. 64. & 65.*

2. Prima Conclusio. Fide tenendum est decimas non esse eleemosynas, sed subsidium sacerdotibus debitum propter ministerium spiritualium. Vnde sententia Wiclefi damnata est in *Concil. Constant. sess. 8.* Ratio est, quia constat ex Scriptura, iis, qui populo ministrant spiritualia, iure diuino ac naturali deberi sustentationem. *Rom. 15. v. 27. & 1. Cor. 6. v. 11. & Luc. 10. v. 7.* Hæc autem sustentatio præstatur per decimas. Vide *decret. 19. q. 1. & in decretal. tit. de decimis, & in Conc. Trid. sess. 25. c. 12.*

3. Secunda Conclusio. Si decimæ spectentur secundum substantiam, quatenus sunt necessaria sustentatio ministrorum Ecclesiæ, debentur iure diuino ac naturali, vt ex dictis patet. Si vero spectentur secundum suam quotam quatenus sunt decima pars fructuum, debentur iure Ecclesiastico: vt patet ex *Clement. L. 2. Constit. Apost. c. 29. 39. & ex Can. cit.*

4. Quæres. An etiam debeantur iure diuino, Affirmant Canonicæ; Negant Theologi. Ratio est, quia in lege Euangelica nullum extat præceptum de hac re, solum enim dicitur ministris Ecclesiæ deberi congruam sustentationem: An autem danda sit illis 10. pars fructuum, an 20. nusquam habetur. Nec obstat, quod de hac re extet præceptum in veteri lege, *Exod. 22. Leuit. 27. & num. 18.* quia præcepta iudiciaria & cæremonialia veteris legis sunt abrogata. Confirmatur, quia hæc quota potest tolli per consuetudinem, vt patet ex *c. in aliquibus, de decimis.* At non posset tolli, si esset iuris diuini.

5. Obiiciunt Canonistæ Primo, quia in iure canonico dicitur, decimas constitutione diuina deberi, *c. Tua. de dec.* Secundo, Deum præcepisse decimas sibi solui in signum vniuersalis dominij, ideoque non posse minui, *c. Tua nobis ibidem.* Tertio. Decimas esse iuris diuini *16. quæst. 1. c. fin.* Quarto, quia Christus *Matt. 23.* cum dixisset, *decimatis mentam & anetum*: subiunxit. *Hæc oportuit facere, & illa non omittere*, vbi τὸ *oportuit* indicat obligationem iuris diuini. Quinto, quia Christus. *Mat. 5.* ait: *Nisi abundauerit iustitia vestra plusquam Scribarum & Pharisæorum*, ergo si illi soluebant decimas, multo magis nos soluere debemus. Ad primum. Respondeo. Decimæ dicuntur deberi constitutione diuina, quia quod debeantur, hoc tantum est ex constitutione diuina. Deus enim in veteri lege præcipit solui decimas; ad cuius imitationem Ecclesia idem præcipit in noua lege. Ad secundum. Decimę non possunt minui, quia Deus olim hanc quotam taxauit, quam postea Ecclesia confirmauit. Ad tertium dicuntur esse iuris diuini, quia Deo consecratæ & dicatæ sunt in eius ministris: sicut res sacræ dicuntur iuris diuini, quia peculiari modo ad Deum pertinent, & in eius dominio ac iure censentur. Ad quartum. Cum Christus ait: *oportuit hæc facere*, loquitur de tempore illius legis: tunc enim iure diuino decimæ erant soluendæ. Ad quintũ. Nostra iustitia debet esse maior quam Pharisæorum, non in soluendis Decimis (alioqui deberemus plus quam 10. partem soluere) sed in reformandis actibus internis: illorum enim iustitia solum erat externa; nostra debet etiam esse interna. Illi putabant sufficere, si non occiderent; aut mœcharentur exterius: non debemus etiam internam iram & concupiscentiam refrænare.

6. TERTIA CONCLVSIO. Ex dictis intelligi potest cuius virtutis actus sit solutio decimarum. Si enim spectetur, vt est debita sacerdotibus ob sacrum ministerium, sic immediatè est actus iustitiæ: mediatè verò religionis. Si verò spectetur, vt per eam foueatur cultus diuinus, vel vt per eam protestamur, Deum esse authorem frugum terræ, & omnium rerum, quibus humana vita sustentatur, sic est solum actus religionis.

QVÆSTIO II.

An Ecclesia conuenienter constituerit hanc quotam?

1. RAtio dubij est, quia in veteri testamento constituta fuit 10. pars propter has causas. Primo, quia filij Leui erant ferè 10. pars populi. Secundo, quia in distributione terræ non acceperant suam partem. Tertio, quia habebant vxores & liberos alendos. Hæ causæ iam non habent locum, primo, quia Sacerdotes vix sunt 60. pars populi Christiani. Secundo, quia seruant suas possessiones hæreditarias, vt cæteri. Tertia, quia non habent vxores & liberos alendos: videtur ergo Ecclesia excessisse iustum modum in assignanda hac quota

2. CONCLVSIO. Ecclesia iustissimis rationibus ad hanc partem indicendam mota fuit. Primo, quia Deus illam indixerat in veteri testamento. Secundo, quia

synagoga mutata fuit in Ecclesiam. Tertio, quia non soli sacerdotes, sed omnes alij ministri Ecclesiæ debent ali à populo. Quarto, quia hi omnes non solum seipsos, sed etiam pauperes, & orphanos, & viduas debent alere. Quinto, sunt digniores quam ministri veteris legis, & ideo pluribus egent ad dignitatem sui status in populo tuendam. Sexto, quia plus laborant, & habent grauiores functiones. Septimo, opus est illis magna eruditione, ad quam comparandam requiruntur magni sumptus. Octauo, in veteri lege tantum erat vnum templum & bene instructum: in noua sunt innumerabilia, quæ singula debent instrui & conseruari. Nono, in veteri lege erant plurima sacrificia, quibus sacerdotes poterant ali, in noua non sunt. Decimo, Deus hanc quotam videtur approbare, fertilitatem concedens soluentibus; sterilitatem non soluentibus, vt notauit *August. l. 50. hom. 48. & serm. 218. de tempore.*

QVÆSTIO III.

Ex quibus soluendæ sint decimæ?

1. PRima Conclusio. In veteri lege soluebantur decimæ non ex omnibus rebus, sed tantum ex frugibus, & pomis arborum, & animalibus, quæ transeunt sub virga pastoris, vt habetur. *Leuit. vlt.*

2. Secunda Conclusio. In noua lege, si ius scriptum spectemus, soluendæ sunt decimæ ex omnibus rebus, seu ex frugibus omnium arborum quæ quodammodo nobis frugiferæ sunt: vt agrorum, arborum, animalium, domorum elocatarum, molendinorum, piscinarum, aucupiorum, omniumque negotiorum lucrosorum. Patet ex c. *Non est* & c. *ex transmissa*, & c. *pastoralis de decim.* & ex *Aug. serm. 219.* Hinc solent distingui triplices decimæ: nempe prædiales ex agris, piscinis, molendinis: personales ex negotiatione, artificio, militia, famulatu; & mixtæ ex animalibus, quorum fructus partim ex hominum industria, partim ex prædiis proueniunt.

3. Tertia Conclusio. Si autem spectemus consuetudinem, multis in locis non sunt in vsu nisi prædiales ex prædiis rusticis, & quædam mixtæ. Nam reliquæ per consuetudinem, & tacitam condonationem Ecclesiæ abrogatæ sunt. Vnde semper spectari debet, quæ sit cuiusque loci consuetudo.

4. Quæres Primo. Cur Ecclesia voluerit dari decimas ex omnibus rebus, cum in veteri lege solum datæ fuerint ex fructibus, & quibusdam animalibus. Resp. Quia in veteri lege singulæ familiæ habebant suos agros, ex quibus poterant soluere decimam, & ideo non erat necesse exigere personales. At in noua lege multæ sunt familiæ, imo multæ vrbes & Respub. quæ agris carent, & ideo necesse fuit iis imponere decimas personales, alioqui nihil contribuissent, neque potuissent altere clerum.

5. Quæres Secundo. An Ecclesia habeat dominium decimarum ante separationem? Negat Glossa in c. *Tua nobis, de decim.* & c. *moderatione 16. quæst. 1.* asserens decimas peti per Ecclesiam condictione ex canone vel officio Iudicis: non autem rei vindicatione. Condictio autem ex canone est actio personalis, vt patet *instit. de actio n. §. si itaque.* Contrarium docet Panormitanus c. *Tua nobis, de decim.* & c. *Commissum, ibidem*: nempe Ecclesiam habere dominium decimarum etiam antequam sint collectæ, idque probat tribus argumentis. Primo, quia Deus dicit decimas & primitias esse suas c. *Tua nobis.* Atqui suum indicat dominium. Secundo, quia Ecclesia dicitur posse decimas vindicare. c. *moderamine 16. quæst. 1.* Sed vindicatio datur domino in rem suam *L. in rem § de rei vindicat.* Tertio, quia venditio fructuum non decimatorum non est valida. Nam Ecclesia semper potest ex iis suam portionem extrahere, c. *Pastoralis. de decim.* Atqui huius non potest esse alia ratio, quam quia Ecclesia habet dominium decimæ partis in confuso. Hinc infert Panorm. Ecclesiam duplici actione posse decimas petere. Primo, condictione ex canone, id est, quia per canones impositum est laicis onus & debitum illas soluendi. Secundo, rei vindicatione, quæ est actio in rem, & conceditur domino, *L. In rem. ff. de rei vindicatione.*

QVÆSTIO IV.

Quomodo soluendæ sint Decimæ?

1. PRima Conclusio. Debent solui integrè, & sine diminutione: c. *commissum*, & c. *Tua nobis, de decim.* Vnde qui fraudat Ecclesiam in parte notabili, peccat mortaliter contra iustitiam; & simul committit sacrilegium, vt patet *ex canon. citatis.*

2. Secunda Conclusio. Decimæ debent deduci ex fructibus integris, priusquam ex illis deducantur expensæ, vel tributa, census, vel vlla alia debita, c. *cum non sit*, & c. *Tua nobis de decimis.* Ratio est, quia decimæ debentur in recognitionem & professionem dominij generalis, vt habetur *loc. cit.* sed hoc dominium antecedit reliqua omnia dominia & iura, & extendit se ad omnes fructus enatos: ergo huic domino debet satisfieri ante reliqua quæque dominia & iura, & ex omnibus fructibus enatis. Hinc sequitur, si tributa, vel census, vel alia debita ante deducta & soluta sint, Ecclesiam posse agere vel in dominum fructuum, qui ea deduxit, vel in eum, qui illa indecimata accepit, compellendo illum per censuras, vt decimam ex acceptis detrahat, c. *cum non sit, de decimis.* Simili modo non possunt detrahi sumptus in colendo agro facti, nec seminis æstimatio. Et quando decimæ soluuntur ex elocatione ædium, ex molendinis, piscinis, aliisve rebus, non possunt deduci expensæ factæ in reparationem, aut meliorationem. Hæc omnia habentur in c. *Non est*, & c. *Tua nobis*, & c. *Pastoralis, de decimis.* Quando tamen soluuntur decimæ de negotiatione, tunc sunt deducendæ expensæ, vt habetur c. *Pastoralis.* Ratio est, quia tunc solum soluuntur decimæ de lucro. Atqui id solū in lucro censetur quod remanet deductis expensis, quæ factæ sunt.

QVÆSTIO V.

Quibus soluendæ sunt decimæ?

1. PRima Conclusio. Ex prima Ecclesiæ ordinatione decimæ debebantur cœtui clericorum in genere: sic tamen vt distributio pertineret ad prælatum, cuius authoritate dabatur singulis quantum opus erat pro cuiusque statu & necessitate, vt patet ex antiquo Ecclesiæ more & consuetudine.

2. Secunda Conclusio. Postquam autem Ecclesia diuisionem fecit, erectis beneficiorum titulis, dabatur singulis ea portio, quæ cuiusque titulo attributa & annexa est. Hic disputari solet, an omnibus clericis debeantur decimæ, an solum iis qui habent curam animarum, vt videtur sentire D. *Thom. art. 3.* Ratio est, quia ius accipiendi decimas fundatur in illo debito, quo seminantibus spiritualia debentur temporalia. Resp. iis solis qui habent curam animarum debentur decimæ ex iustitia quoad sustentationem, seposito omni Ecclesiæ præcepto & taxatione: non enim tenetur populus ex iustitia sustentare nisi habentes curam animarum, & necessarios eorum adiutores: posito autem Ecclesiæ præcepto & taxatione, tenetur alere totum clerum.

QVÆSTIO VI.

Qui teneantur soluere decimas?

1. PRIMA CONCLVSIO. Decimæ prædiales soluendæ sunt ab iis omnibus qui titulo non spirituali habent prædia alicui Ecclesiæ subiecta, & soluendæ sunt illi Ecclesiæ cui prædia subiacent, nisi consuetudo sit vt alienæ Ecclesiæ soluantur. In hac enim re maximè consuetudo seruanda est, vt habetur c. *Ab apostolicæ, de decim.* Hinc sequitur ad has decimas teneri. Primo, omnes laïcos qui habent prædia, his enim hoc onus annexum est. Secundo Clericos, qui titulo patrimonij, vel alio non spirituali possident prædia, vt docet D. *Th. art. 4. ad* 1. quia illa prædia per se illi oneri subiecta sunt, & per accidens est quod nunc à clerico possideantur. Tertio, monasteria & pia loca, nisi aliquo priuilegio, vel præscriptione, vel compositione, vel transactione sint exempta, vt patet ex c. *Nuper. de decim.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Personales decimæ soluendæ sunt ab iis solis qui sacramenta percipiunt, & illi Ecclesiæ à qua recipiunt, idque iuxta consuetudinem receptam, vt colligitur ex cap. *ab Apostolica. de decim.* Nota multis locis personales decimas esse sublatas, quibusdam eas solui tantum in fine vitæ, vt Venetiis: alibi in fine anni.

3. TERTIA CONCLVSIO. Omnes clerici, etiam Episcopi, tenentur ex omnibus bonis Ecclesiasticis decimas dare Summo Pontifici, si eas exigat. Ita *D. Tho. art* 4. & probatur exemplo veteris Test. Nam *Num.* 18. Leuitis præcipitur vt summo sacerdoti decimam decimæ pendant. Non tamen solet hanc decimam ab Ecclesiasticis exigere, nisi necessitas Ecclesiæ id postulet. Vide *Panorm. in c. Inter cætera. de officio Iudicis ordinarij.*

QVÆSTIO LXXXVIII.

De Voto.

QVÆSTIO I.

Quid sit votum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Votum est *promissio Deo facta*, vt communiter definiunt Theologi. Vnde patet omne votum esse promissionem, non contra. Nam promissio, quæ fit homini, non dicitur votum, sed ea tantum quæ fit Deo.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Vt promissio sit valida 5. requiruntur. Primum, vt sit deliberata. Secundum, vt libera. Tertium, vt fiat cum intentione se obligandi. Quartum, vt sit de re grata promissario. Quintum, vt promissor possit se obligare. Primo, debet esse deliberata, non quod opus sit longa mentis agitatione, sed quia requiritur perfecta quædam animaduersio eius quod agis. Ratio est, quia promissio est quædam lex & onus, quod sibi quis sponte imponit. Nemo autem censetur sibi aliquod onus velle imponere, nisi plene aduertat quid agat. Secundo, debet esse libera seu spontanea, id est, nec metu, nec dolo iniustè extorta, nec ex errore facta. Vnde votum metu graui, vel iniurioso extortum est irritum, vt patet ex c. *Prælatum, & c. Abbas, de eis quæ vi.* Tertio, debet fieri cum intentione se obligandi: actus enim ex intentione non operantur vltra intentionem, cum ab ea omnem vim suam habeant. Vnde sicut lex principis non habet vim nisi iuxta intentionem ipsius: ita promissio, quæ est lex quædam priuata, non habet vim nisi ex intentione promittentis. Quarto, requiritur vt res promissa sit grata promissario; promittere enim quod displicet, non est promittere, sed minari. Quinto, requiritur, vt promissor possit se obligare, quidam enim per leges nõ possunt se voto aut promissioni obligare, aut saltem non ita validè, quin possit in irritum reuocari.

QVÆSTIO II.

An propositum aliquando habeat vim voti?

1. DIxi votum esse quandam promissionem. Nunc quæritur, an promissio ita necessaria sit ad rationem voti, vt propositum sine promissione non sufficiat. Aliqui putant propositum habere vim voti simplicis in vno casu, nempe quando quis intrat religionem cum proposito perseuerandi, & Deo perpetuo famulandi. Ita Palud. *in 4. disp. 31. quæst. 1. Anton. p. 2. tit. 11. cap. 2.* & omnes ferè Canonistæ, ex quibus plerique putant, tale propositum cum susceptione habitus habere vim voti solemnis. Probatur Primo, ex quibusdam Canonibus, præsertim ex capit. *Statuimus de Regularibus*, & c. *Consulti ibid.* & c. *Beneficium, de regul. in 6.* Secundo, probatur ratione, quia qui facit contra tale propositum, inconstans est in re magni momenti; ergo peccat: ergo tenetur in proposito perseuerare.

2. CONCLVSIO. Propositum non sufficit ad rationem voti, sed vlterius requiritur promissio. Ita *D. Tho. in art. 1. Bonau. in 4. d. 18. art. 1. Richard. ibid. quæst. 3. Abbas in cap. libertatem, de voto & voti redemptione. Nauar. cap. 12. num. 26. & passim recentiores.* Probatur Primo, ex Scripturis, vbi obligatio votorum ex promissione nasci iudicatur. *Deuter. 23. vers. 21. Cum votum voueris Domino tuo, non tardabis reddere. si nolueris polliceri, absque peccato eris,* & infra, v. 23. *Facies, sicut promisisti.* Et Eccles. 5. v. 3. *Si quid vouisti Deo, ne moreris reddere. Displicet enim ei infidelis, & stulta promissio.* Probatur ex capit. *literarum*, vbi dicitur, eum, qui vltra propositum mutandæ vitæ non est progressus in voto, non teneri. Tertio, Nemo obligat seipsum, nisi intendat se obligare: sed solo proposito faciendi aliquid non intendo me obligare; ergo solum propositum non habet vim voti obligantis. Canones contra citati loquuntur de proposito, quod promissione seu voto firmatum est.

3. Ad argumentum. Resp. Esse aliquam inconstantiam, si absque vlla causa sola animi leuitate propositum mutes, hæc tamen inconstantia non est nisi venialis. Ex dictis patet, cum multa in voto reperiantur, nempe deliberatio, propositum boni operis, propositum vouendi, promissio, obligatio: solam promissionem esse votum: propositum & deliberationem esse quid præuium, obligationem esse effectum.

QVÆSTIO III.

Quotuplex sit votum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Votum diuiditur. Primo, in commune & singulare. Ita *Magister in 4. d. 38. D. Thom. Durand. Richard. ibid. Votum commune* vocant actum illum, quo quis in baptismo profitetur se renunciare Sathanæ & adhærere Christo: hic enim actus est communis omnibus Christianis, non tamen est votum propriè dictum, vt iidem auctores docent. Primo, quia in verbis hominis baptizandi nulla continetur promissio: solum enim dicit *abrenuntio, credo, volo.* Secundo, quia alioqui omne peccatum hominis Christiani esset sacrilegium, & contineret in se duplicem malitiam, quod est contra communem hominum sensum. *Votum singulare* vocant, quod quisque pro suo arbitratu de rebus non necessariis concipit: quamuis reuera hoc genus voti possit etiam pertinere ad res præceptas, quatenus nostro arbitrio subjectæ sunt.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Diuiditur Secundo, in votum conditionale & absolutum. Rursus conditionale in pœnale. *Pœnale* est, quando quis vouet aliquid in pœnam delicti, si fortè ceciderit in illud: quod potest fieri bifariam. Primo, si solum voueas

pœnam delicti, non autem euitationem: vt v. g. Voueo me daturum eleemosynam, si inebriatus fuero: & hoc est simplex votum pœnale. Vnde talis non peccabit contra votum per ebrietatem, sed purificabitur conditio, & absolutè ex voto tenebitur ad pœnam, quam si non præstiterit, tum demum votum violabit. Secundo, si non solum voueat pœnam in euentum delicti; sed etiam cautionem delicti, vt v. g. voueo non amplius inebriari, alioqui dabo largam eleemosynam. Hoc votum non est simplex, sed duplex quia continet duo vota; Alterum absolutum de non inebriando: Alterum conditionale de eroganda eleemosyna. *Votum non pœnale* est quando quod vouetur, non vouetur in pœnam delicti: vt voueo Religionem, si pater consenserit, si mortuus fuerit. Hoc votum impleta conditione æquiualet absoluto.

3. TERTIA CONCLVSIO. Diuiditur tertio in *simplex & solemne*. *Solemne* vocant quod susceptioni status immutabilis coniunctum est, v. g. quod annexum est ex Ecclesiæ decreto susceptioni sacri ordinis, aut quod continetur in Professione Religionis approbatæ. Ita habetur capit. vnico *de voto & voti redemp. in 6.* Hæc enim duo, ordo sacer, & professio Religionis, sunt solemnes quidam actus, à quibus votum solemne dicitur & certam quandam vim seu qualitatem ex decreto Ecclesiæ obtinet: nempe quod votum castitatis reddat irritum matrimonium, si attentetur: votum paupertatis faciat incapacem dominij. *Simplex* est omne aliud votum, etiamsi perpetuum sit, quale est etiam professio religionis non approbatæ.

4. Quarta Conclusio. Diuiditur quarto in votum expressum, & tacitum. *Expressum* est quod verbis disertis exprimitur. *Tacitum* est quod censetur fieri eo ipso, quo voluntariè aliquid agitur, cui votum connexum est, vel supponitur. Tale est quod fit susceptione ordinis sacri.

5. Quinta Conclusio. Diuiditur quinto in votum personale, reale & mixtum. *Personale* est quo promittitur aliqua actio vel omissio: *Reale* quo res aliqua externa promittitur. *Mixtum* quo vtrumque promittitur, vt peregrinatio cum oblatione.

QVÆSTIO IV.

Quænam sit materia voti?

1. CONclusio. Vt aliquid cadat sub votum tria requiruntur. Primū, vt sit in nostra potestate. Secundum, vt sit bonum. Tertium, vt sit melius quam oppositum. Hinc sequitur non esse validum votum. Primo, si voueas te nunquam peccaturum venialiter, quia hoc non est in tua potestate. Secundo, si voueas opus malum, aut indifferens: nemo enim aliquid promittit alteri, nisi quod ei gratum est: Deo autem nihil est gratum nisi quod bonum. Tertio, si voueas te non daturum eleemosynam, non futurum Religiosum, non suscepturum sacros ordines: melius enim est dare eleemosynam, fieri Religiosum, suscipere sacros ordines. Vide D. Thom. *art. 2.*

2. Quæres primò. An votum sit validum, si voueas opus bonum ob malum finem. Resp. Hoc dupliciter fieri potest. Primo, vt malus finis non solum sit finis voti, sed etiam operis quod vouetur, vt si voueas eleemosynam ad obtinendam vindictam, aut illicitos amores & tunc votum est irritum. Secundo, vt malus finis sit tantum finis voti, vel potius applicationis voluntatis ad vouendum, vt si profitearis in Religione vt lautè viuas. Nam lautè viuere non est finis paupertatis, castitatis, & obedientiæ quam profiteris, sed est finis propter quem applicas te ad actum vouendi & profitendi. Hoc casu votum est validum, licet non fiat sine peccato.

3. Quæres secundo. Quale peccatum sit vouere opus malum? Respondeo, si opus illud malum sit peccatum mortale, tunc votum illius est etiam mortale: idque duplici titulo, tum propter affectum illius operis, tum propter irreuerentiam, seu contumeliam, quæ per tale votum Deo irrogatur. Si autem opus malum tantum sit veniale, multi putant votum illius esse tantum veniale, vt Sylu. v. *Iuram. 2. quæst. 7. Soto lib. 7. de iustitia, quæst. 1. art. 3. Nauarr. cap. 12. num. 33.* Probatur. Primo, quia materiæ paruitas videtur excusare. Secundo, quia impletio talis voti solum venialis est. Contrarium tamen rectius tenet Caiet. in Summa v. *voti materia*. Ratio est, quia si scias opus illud, quod voues, esse peccatum, & tamen voues Deo, est magna irreuerentia erga Deum. Nam vel est irrisio quædam, vt si promittas alicui tanquam gratum, quod scis esse ingratum, vel implicita blasphemia: quia cum seriò promittes Deo, quod scis esse malum, insinuas Deo placere peccatum, eoque coli, & honorari. Similis irreuerentia erit, si eodem animo votum impleas. Confirmatur, quia *Malach. 1. vers. 8.* grauiter reprehenduntur qui victimam claudam, cæcam, vel alio defectu notabilem offerebant; ergo multo magis reprehensibilis est qui opus malum Deo offert; si tamen huiusmodi votum fieret sine plena animaduersione, non esset nisi veniale.

4. Quæres tertio. An votum sit validum, si voueas opus indifferens, quod nec bonum, nec malum sit pro illo tempore quo voues, sed postea fit bonum, v. g. Vouisti abstinere perpetuo fraternis ædibus ob aliquam offensionem in fratrem, deinde contingit ibi habitare aliquos quorum consuetudo tibi foret noxia. Resp. Tale votum nunquam obligat. Ratio, quia ab initio irritum fuit: non enim hoc vouisti Deo tanquam bonum, & ipsi gratum, sed vt te in vindictam fratris in proposito non bono confirmares: quale etiamsi speciem voti habeat, tamen votum non est. Confirmatur ex *regul. 18. iuris. Non firmatur tractu temporis quod de iure ab initio non subsistit.* Si tamen intuitu alicuius boni ab initio vouisses, & postea ratio boni mutaretur in aliam, tunc esset votum validum, v. g. vouisti abstinere perpetuò tali domo propter periculum impuritatis, post sublato illo periculo successit periculum societatis in furtis, vel inimicitiis; Hoc euentu manet obligatio voti, quia manet periculum peccati, & abstinere à tali domo manet semper bonum, & Deo gratum. Nec refert quod alterius speciei bonitatem accipiat, quia vouetur absolutè quatenus Deo gratum est, non autem præcisè quatenus huius vel illius speciei bonitatem obtinet.

5. Quæres quarto. An votum sit validum, si voueas, inire matrimonium. Resp. primo. Si absolutè id voueas, non est validum, vt patet ex tertia conditione supra assignata. Nam melius est non inire, quam inire matrimonium. Resp. secundo, si autem voueas inire matrimonium cum hac paupercula propter Deum, supposita matrimonij contrahendi voluntate, tunc validum est votum, quia perseuerante tali voluntate melius est hanc ducere, quam aliam; si tamen eam voluntatem deponas, desinit obligatio voti, quia absolutè melius est nullam ducere. Sed difficultas est de eo qui non potest se continere, & ideo vouet matrimonium ad vitandam fornicationem. Nam aliqui affirmant tale votum esse validum, vt *Caiet. art. 2. & Nauarr. c. 12. n. 45.* Resp. Non est validum absolutè, ita vt non possit irritum reddi, sed solum ex suppositione, nempe supposito quod ipse nolit alia remedia contra carnis tentationem adhibere: tamdiu enim obligabitur ex voto ad matrimonium suscipiendum. Quod si torporem illum excutiat, & alia remedia capessere velit, iam cessabit illius voti obligatio, quia iam est ei melius non ducere, quam ducere vxorem.

6. Quæres.

6. Quæres quinto. An votum sit validum, si voueas te non amplius voturum? Resp. irritum est propter rationem assignatã. Nam absolutè melius est vouere, quàm non vouere, si tamen aliquis facilior sit ad vouendum, is validè vouere poterit, se in posterum non voturum, nisi re prius cum viro prudenti communicata. Melius enim est, præsertim tali homini vouere ex matura deliberatione cum viro prudente, quam vouere absque huiusmodi deliberatione. Vnde hoc ipsum potest cadere sub aliud votum: Si tamen post tale votum rursus ex animi leuitate voueret, valeret hoc votum posterius, modo ea consideratio adsit, quæ in aliis rebus ad meritum vel peccatum mortale sufficeret, peccaret tamen sic vouendo, quia violaret prius illud votum quo promiserat se non amplius voturum sine alterius consilio.

7. Quæres sexto. An opera præcepta cadãt sub votum? aliqui videntur negare. Primo, quia votum est promissio boni melioris; At nomine boni melioris intelligitur opus consilij, seu supererogationis, vt patet ex *D. Th. art.* 2. Deinde quia ibidem indicat huiusmodi vota, quibus homo vouet se seruaturum præcepta esse solùm analogicè vota, vocatque ea communia, quasi non propriè, sed generali solùm ratione dicantur vota, sicut ea quæ in baptismo fiunt. Tertio, quia ad opera præcepta iam antè obligamur, & illa obligatio est sufficiens: ergo frustra adhibetur alia obligatio voti, *Quarto*, quia si votum inducit nouum vinculum super vinculum præcepti; ergo etiam inducet vinculum nouum supra obligationem prioris voti: ergo si quis centies idem voueret centuplici obligatione teneretur, ac proinde centuplum peccaret violando votum, quod est absurdum. Resp. Certum est laudabiliter aliquid posse voueri Deo, ad quod præcepto naturali vel positiuo adstringimur & per tale votum inducit nouum vinculum. Ita *Durand.* 4. *d.* 38. *q.* 1. *Richard. d.* 39. *q.* 2. Probatur. Primò, ex perpetuo vsu Ecclesiæ, vbi non solum vouetur abstinentia à nuptiis, quæ non est præcepta, sed etiam abstinentia ad omnibus illicitis voluptatibus extra matrimonium, quæ omnibus est præcepta. Secundo, quia *Gen.* 28. *v.* 20. vouit Iacob se culturum verum Deum, & non Deos alienos, & tamen hoc est præcepti, non consilij. Tertio, quia si iuramento possumus nouum vinculum inducere ad seruanda ea quæ aliàs tenebamur: cur non etiam voto? Quarto. Si aliquid debeant proximo ex mutuo, vel alio contractu, possum rursus me illi obstringere ad idem per promissionem: ergo idem possum in iis, quæ Deo debeo. *Quinto*, opera præcepta sunt Deo gratissima, ergo possunt illi promitti, hæc autem promissio adfert nouum vinculum: sicut enim creditor pluribus titulis potest idem exigere à debitore: ita debitor potest pluribus titulis se ad idem obstringere.

8. Ad *primum* negatur nomine melioris boni solum intelligi opus consilij, seu supererogationis, quamuis præcipuè id intelligatur. Ad *secundum*. Resp. D. Thom. vti distinctione: dicit enim rem præceptam cadere sub votum, non quatenus est iam debita, sed quatenus est in nostra potestate eam facere, vel omittere. Ad *tertium*, etiamsi obligatio præcepti sit sufficiens, tamen obligatio voti superueniens nonest superflua: tum quia magis excitat nos ad præstandum id quod tenemur facere: tum quia est causa meriti maioris, quia operamur ex duplici virtute. Ad *quartum*. Si is, qui secundo vouet, intendat se nouo modo obstringere, tunc erit noua obligatio eiusdem speciei, vel certè augmentum prioris obligationis intra eandem speciem. Ac proinde si violet votum, grauius peccabit; si tamen non intendat nouam obligationem sibi inducere, sed solum renouare prioremad excitandum spiritum, tunc non inducetur noua obligatio, neque prior crescet intra eandem speciem, quia votum non operatur vltra intentionem vouentis.

QVÆSTIO V.

An bonum sit vouere ad colendum Deum?

1. Caluinistæ & Lutherani docent impium esse vouere aliquid Deo, quod non sit præceptum ad colendum Deum, posse tamẽ tale quid voueri ob alium finem v. g. ad vitandam aliquam molestiam, vel alia vitæ negotia melius trãsigenda. Ratio illorum est, quia nihil vsurpandum est ad cultum diuinum, nisi quod Deus præceperit. Alioquin est cultus voluntarius, quem tanquam superstitionem reprehendit Apostolus *Coloss.* 2. *v.* 22. *Caluinus* 4. *inst. c.* 13. §. 1. & *seq. Luth. de libertate Christiana.* Vnde inferunt vota Religiosorum esse iniqua & irrita, & Franciscum, Dominicum, Bernardum damnatos esse, nisi fortè professi sint in religione, non ob cultum diuinum, sed vt liberi essent ab vxoribus, & aliis curis temporalibus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Bonum est vouere Deo etiam opus non præceptum animo deferendi cultum & Deo placendi. Est de fide. Probatur Primo, quia Scriptura hortatur nos ad vouendum, *Psal.* 75. *v.* 12. *Vouete & reddite Domino Deo vestro omnes qui in circuitu eius offertis munera.* Sed implicat fieri votum, & non animo colendi Deum saltem implicitè, quia votum intrinsecè est quidamDei cultus. Nulla enim Deo fit promissio vel oblatio ad laudandam eius potentiam, aut vtilitatem conferendam, sed solum ad eum honorandum, & gratum obsequium offerendum. Secundo, si votum fieri potest ob aliam causam, cur non etiam ad colendum Deum: præsertim cum Apostolus hortetur vt omnia faciamus ad Dei gloriam quæcunque facimus. Tertio, quia omnia vota, de quibus agitur *Leu.* 17. *Deu.* 12. & 23. & *alibi*, sunt de rebus non præceptis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Non solum bonum est vouere Deo ad ipsum colendum, sed etiam votum soluere, & perficere, animo colendi Deum. Est de fide, Probatur Primo, *Psal.* 73. *v.* 12. *Vouete & reddite. Deuter.* 13. *v.* 21. *Cum votum voueris Domino Deo tuo, non tardabis reddere, si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum: si nolueris polliceri, absque peccato eris*, vbi apertè loquitur de voto rei liberæ, non præceptæ. Secundo, quia eiusdem virtutis est vouere & reddere: etsi enim promittere homini & promissa soluere, non sint eiusdem virtutis: cum illud sit liberalitatis, hoc fidelitatis: tamen promittere Deo, & soluere promissa pertinent ad eandem virtutem Religionis. Nam vtroque actu Deum honoramus, & bonorum nostrorum authorem profitemur, quamuis vouere sit voluntatis, soluere necessitatis. Ad rationem hæreticorum. Resp. falsum esse quod assumitur, vt ex dictis patet; neque Apost. ad Coloss. comprehẽdit cultum voluntarium simpliciter, sed eum qui sola inuentione humana constat, quod potest fieri dupliciter. Primo, si deferatur nomini falso, & ab hominibus inuento, qualis cultus Angelorum, quem Platonici, & Simon Magus eis deferebant, qua de re agit Apost. vt plerique interpretantur. Secundo, si exhibeatur vero Deo, sed cum falsa opinione: vt si quis abstineat à cibis quod putet eos esse immundos, vel ponat vim in aliqua re, vel circunstantia, in qua non est ponenda, vt in numero, in situ, in colore.

QVÆSTIO VI.

An melius sit facere aliquid ex voto, quam sine voto?

1. Conclusio. Facere aliquid ex voto nõ solum bonum est, vt dictum, sed etiam melius est, quam facere illud idem sine voto. Probatur Primo, quia Scriptura hortatur ad vouendum, quod non faceret, nisi opus factum ex voto esset Deo gratius. Secundo, quia quando opus, quod aliàs ex se bonum est, fit ex voto, tunc habet duplicem laudem: vnam ex se & ex sua specie: alteram ex affectu religionis. Tertio, quia qui vouet & votum soluit, non solum offert Deo bonum opus, sed etiam boni operis facultatem. Nam priuat se facultate illius omittendi. Vnde similis est illi qui donat non solum fructus arboris, sed etiam ipsam arborem, vt ait. *Anselm. l. de similitudinibus c.* 84. Qui autem solum opus præstat absque voto, non dat Deo operis illius facultatem. Quarto, qui facit ex voto, operatur ex proposito firmiori & magis immutabili: hoc autem est melius. *Vide D. Thom. art. 6.*

2. Obiicies primo. Quod fit ex necessitate, est minus Deo gratum, quam quod fit liberè; sed quod fit ex voto, fit ex necessitate: ergo quod fit ex voto, est minus Deo gratum, quam quod fit sine voto. Maior patet ex illo. 2. *Corint. 9. v. 7. non ex tristitia aut necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus.* Minor probatur, quia votum inducit vinculum. Vnde Apost. 1. *Cor. 7. vers.* 35. vocat laqueum, cum ait: *Hoc ad vtilitatem vestram dico non vt vobis laqueum iniiciam*: q. d. hortor ad continentiam, non ad votum, ne sit vobis in laqueum. Resp. tribus modis potest aliquid fieri ex necessitate. Primo, quia fit ex absoluta determinatione ad vnum, vt visio beatifica. Secundo, quia fit ex aliqua coactione, id est, repugnante voluntate. Tertio, quia fit ex obligatione, siue ea proueniat ex præcepto, siue ex voto, siue aliunde. Maior ergo propositio vera est de necessitate coactionis, de qua loquitur Apost. Ad minorem Resp. votum non vocari laqueum, sed præceptum inuitis impositum.

3. Obiicies secundo. Melius est donare quid gratis quã ex obligatione; ergo melius est facere sine voto. Resp. Antecedens potest esse verum respectu hominum, non tamen respectu Dei. Nam hominibus gratius est vt aliquid ipsis donetur gratia, quia tunc videntur aliquid lucrari. At Deo non est semper gratius, quia non quærit lucrum ex nostris operibus, sed id semper est ei gratius, quod facimus ex pluribus, vel melioribus affectibus.

QVÆSTIO VII.

An votum vnius possit obligare alterum?

1. Quæstio est, an votum parentis possit obligare filium; aut votum testatoris hæredem: aut decessoris successorem. Suppono aliud esse votum personale, aliud reale, aliud mixtum.

2. Prima Conclusio. Si votum sit personale non obligat nisi personam. Tale est votum ieiunij, peregrinationis, Religionis, militiæ sacræ, & similia. Ratio est, quia hæc vota solum sunt de actionibus personalibus, quæ à sola persona vouente sunt exequenda. Vnde si huiusmodi votis nondum solutis vouens decesserit, non tenetur hæres.

3. Quæres. An si voto personali implendo occurrat impedimentum, teneatur vouens per alium implere? Respondeo non tenetur, quia sola ipsius persona obligatur, quæ iam per impedimentum excusatur. Quod si per alium fecerit, non ideo liber erit cessante impedimento, nisi commutetur votum. Excipe nisi intendisset se obligare ad implendum votum per alium, casu quo per se non posset, tunc enim teneretur curare, & sic liberaretur.

4. Secunda Conclusio. Si votum sit reale, nisi ante mortem persolutum fuerit, obligat hæredem. Ita *Sylu. v. votum 2. quæst. 11. & alij passim.* Colligitur ex c. *hæredes, de testamentis & ex l. 2. ff. de pollicitationibus.* Ratio est, quia sicut hæres succedit in bonis, & actionibus & iuribus defuncti: ita etiam in oneribus quæ hæreditatem attingunt etiamsi nulla res per se sit obligata. Vnde sicut ea quæ testator promisit homini, tenetur soluere: ita etiam quæ promisit Deo. Idem dicendum est, si defunctus vouerat aliquam peregrinationem ea intentione, vt si per se non posset exequi, per alium curaret; tunc enim sub cõditione censetur tacitè vouisse, se daturum sumptus ad hoc præstandum: ac proinde fecisse votum reale, ad quod tenetur hæres. Simile est si quis vouit ædificare monasterium, vel aliam piam fundationem.

5. Quæres. An hæres peccaret contra votum, si non exequeretur? Resp. non, quia ipse nihil vouit, aut Deo promisit. Simile est de hærede qui tenetur promissione testatoris iuramento cõfirmata: non enim tenetur vinculo iuramenti. Contra quam virtutem ergo peccaret? Resp. partim contra obligationem, qua defuncto obstringitur ratione hæreditatis acceptæ, seu ratione taciti pacti, quo acceptat onera defuncti, hæreditatẽ adeũdo: partim contra religionem, quia non soluit quod debet etsi enim Deo non promiserit, tamen factus est Deo debitor, suscipiendo in se obligationem alterius Deo debentis.

6. Tertia Conclusio. Si votum sit mixtum, partim obligat, partim non obligat. Obligat qua reale: non obligat qua personale, v. g. vouisti peregrinari Lauretum, & offerre ibi calicem, hæres tuus tenetur mittere calicem, non autem eò peregrinari.

7. Quæres. An teneatur sumptus itineris in pios vsus conferre? Resp. non, quia sunt accessorij voto personali: ergo euanescente voto personali, desinunt deberi. Dices. Quid si defunctus, cum faceret votum, intendisset, vt per alium expleretur. Resp. tunc hæres teneretur ad sumptus faciendos.

QVÆSTIO VIII.

Quot modis possit quis solui, aut liberari à voto?

1. Conclusio. Id potest fieri 5. modis. Primo, defectione materiæ: vt si id quod ante erat legitima materia desinat esse materia voti, vel absolutè, vel respectu vouentis, v. g. si fiat impossibilis, si mala: si indifferens, si inutilis, si maioris boni impeditiua. Secundo, defectu conditionis: vt si votum factum sit eueniente, vel durante certa conditione, & non eueniat, vel desinat. Tertio, irritatione: vt quãdo materia quam vouemus, aliquo modo subiecta est alterius potestati, & ab illius consensu dependens, qui tamen nolit consentire. Quarto, commutatione, vt quando obligatio voti ab vna materia transfertur in aliam. Quinto, dispensatione, vt quando quis authoritate Ecclesiastica absoluitur omnino à voto. *Vide Syluest. v. votum 4. q. 1. & Nauarr. c. 12. num. 63.*

QVÆSTIO IX.

Quorum vota possint irritari, & à quibus?

1. Dicam primo generatim. Deinde ad certa hominum genera in particulari descendam.

2. Prima Conclusio. Omnium illorum vota possunt irritari qui alteri subiecti sunt, vel in omnibus, vel saltem quoad illam materiã quam vouerunt. Ratio est, quia horum vota pendent à consensu alterius, ac proindè includunt hanc tacitam conditionem, nisi Superior, vel cuius interest cõtraxerit. Vnde si ille certior factus de voto cõtradixerit, cessabit obligatio. Hinc sequitur ad irritationem non requiri caussam, sed sufficere irritantis voluntatem, vt docent communiter Theologi.

3. Quæres. An peccet, qui sine causa irritum fecit alterius votum? Negant *Palud. in 4. d. 38. quæst. 4. art. 2. Sylu. v. votum 4. quæst. 2. Angelus v. votum 2. n. 10.* Ratio, quia totum votum in eius arbitrium collatum est, nec vlla lege cogitur illud approbare. Secundo, quia vtitur suo iure, siue probet, siue improbet. Alij putant illum peccare. Primo, quia irritare votum alterius sine causa est actus otiosus, cum careat honesto fine: ergo est peccatum saltem veniale. Secundò, quia Scriptura dicit, maritum peccare, qui irritat votum vxoris sine causa. *Num. 2. v. [illegible] Si autem contradixerit, postquam resciuit, portabit ipse iniquitatem eius.* Resp. probabilius non excusari à peccato veniali. Ratio est, quia sine causa velle impedire bonum opus, est malum: cum enim alia causa non subest, videtur fieri ex displicentia boni operis. Locus tamen Scripturæ citatus nō facit ad propositum. Nam ibi agitur de marito, qui sciens votum vxoris, diu dissimulauit, & postea irritauit, cum tamen statim id facere debuisset.

4. Secunda Conclusio. In particulari disputari solet, an vota Religiosorum irritari possint à Superiore: Nouitiorum à Prælato: impuberum à parētibus, seruorum à Dominis: vxoris à marito. Laicorum à Pontifice. Hæc breuiter examinanda sunt.

5. Quæres Primò. An omnia vota Religiosorum possint irritari à Superiore. Suppono Religiosos posse multa validè & meritoriè vouere, nempe ea quæ Regulæ, vel Superioris præcepto non repugnant, quia vouere per se est opus consilij, & aliàs non est religiosis prohibitum. Vnde obligantur etiam antequam Superior consentiat aut resciscat, vt docet *Palud. in 4. d. 38. q. 4. a. 2. Sylu. v. votum 3. q. 3. Caiet. a. 8. Sotus l. 7. de iust. q. 3. a. 1. Nauar. c. 12. n. 67. & plerique alij.*

6. Dices Primo, c. *Monach. 20. q. 4.* dicitur: Monacho non licet vouere sine consensu Abbatis sui; si autem vouerit frangendum erit. Confirmatur, quia Monachus non habet propriam voluntatem, sed eam transtulit in Abbatem. Ob hoc argumentum aliqui putant Monachum non posse vouere sine Abbatis consensu, & ante illius consensum votum non habere vim, vt *Richard. in 4. d. 38. circa 4. princip. ale q. 1. Dicitur ibid. q. 4. Ang. v. votum 2. n. 3.* Resp. canonem illum esse dubiæ authoritatis. Non enim est alicuius Pontificis, aut Concilij (nec [illegible] Basilij [illegible] Gratianus id insinuet) quia in toto capitulo non est mentio Abbatis. Dici tamen potest cum Glossa illud intelligendum esse de voto abstinentiæ, quo scandalizantur cæteri. Ad confirmationem. Resp. Monachum non ita transtulisse voluntatem [illegible] in Superiorem, quin in multis, quæ Superior non prohibet, sui sit arbitrij.

7. His positis, communior sententia est, omnia vota Religiosorum irritari posse à prælato, præter votum arctioris Religionis. Ita *Aug. Sylu. Sotus, Nau.* & colligitur ex *D. Th. a. 8. ad 3.* vbi docet nullum votum Religiosi esse firmum, nisi de consensu Prælati. Ratio est, quia voluntas Religiosorum debet esse perfecta & dependens à voluntate Superioris in omnibus, quæ ad vitæ directionem spectat: ergo etiam in nouis obligationibus suscipiendis. Hæc tamen ratio nō videtur firma, vt ex dictis patet: nec puto firmiter asseri posse ex natura rei, siue Professionis, siue status Religiosi, nihil enim [illegible] tantam subiectionem & dependentiam voluntatis postulat, sed solum ex dispositione iuris: sicut enim ex dispositione iuris in omnibus votis impositam est tacita conditio, si potero, vel tutor non contradixerit, ita in omnibus votis Religiosorum ex eadem iuris dispositione videtur inesse hæc tacita conditio, nisi Prælatus contraxerit. Nam sicut potestas ciuilis in contractibus potest apponere conditiones quæ semper intelligi censeantur, etiamsi à contrahentibus additæ, vel cogitatæ non fuerint; ita Ecclesia potest statuere in votis & iuramentis, quando iusta causa subest.

8. Dices secundo. Vnde constat Ecclesiam de votis Religiosorum ita statuisse; Respondeo id colligi ex ipso vsu & praxi recepta in religionibus, quæ non potest aliunde, quam ex Ecclesiæ consensu prouenire. Excipitur tamen votum arctioris Religionis, quia iura concedunt omnibus Religiosis, vt possint transire ad arctiorem Religionem etiam inuito Superiore, ac proinde non volunt hoc votum in arbitrio Superioris constituere.

9. Quæres secundo. An postquam Prælatus consensit in votum, possit illud irritare? Negant *Richard. loc. cit. q. 3. art. 3. & quidam recentiores.* Primo, quia postquam Prælatus consensit, non amplius votum est dependens, sed transit in absolutum: ergo Prælatus nihil amplius habet, quod circa illud agat. Secundo, si subditus ex consensu Prælati promittat aliquid homini, non potest reuocari: ergo neque si Deo. Contrarium tenet *Panorm. in c. Carissimus de conuersatione coniugatorum. Sylu. v. votum 4. cap. 2. Caiet. art. 8. Nauar. num. 61. Sotus art. 1.* Probatur Primo, ex *D. Aug. q. 59. in numeros*, vbi apertè docet vxorem non amplius teneri voto, si vir contradixerit, etiamsi antea concessisset. Loquitur autem de votis ieiuniorum, & similibus, in quibus vir est caput mulieris. Idem ergo dicendum de omnibus Superioribus. Secundo, quia Superior per consensum priorem non desinit esse Superior, nec censetur cessisse suo iure, quod habet in subditum quoad illam actionem: ergo si Superior eam prohibet, inferior tenetur obedire. Tertio, si sit iusta causa potest superior irritare. Atqui non est inferioris discutere, an talis causa subsit: ergo quandocunque Superior irritauerit, potest inferior censere se esse liberum. Quarto, successor potest irritare votum Religiosi, in quod Prælatus decessor consenserat, vt omnes fatentur: ergo idem poterat ipse decessor, quia non minor est ipsius potestas, quam successoris. Hæc sententia probabilior est, quamuis putem, nō habere locum, quando materia non subest irritandi, sed solum in persona ratione defectus iudicij: vt si pater consentiat in votum filij impuberis vouentis castitatem, vel Religionem, tunc enim non videtur amplius irritum posse reddere.

10. Ad primum *contrarium*. Respond. Votum illud per consensum Prælati non ita fieri absolutum, vt a nulla amplius conditione dependeat, alioqui non posset irritari à prælato successore. Itaque manet in illo hæc tacita conditio, nisi aliquando Superior contradixerit, & merito, quia non decet vt sit litigium inter subditum & superiorem in iis, in quibus ille Superior est. Ad secundum. Et si talis consensus non possit sine peccato reuocari absque legitima causa: tamen reuocatio valida est, ita vt subditus non possit rem promissam tradere, quia non solum promissio, sed etiam traditio & executio pendet à voluntate Superioris.

11. Quæres tertio. An vota Nouitiorum possint irritari à Prælato? Resp. Primo, non possunt irritari, quia Nouitij sunt adhuc sui iuris, & nondum in potestate Prælati. Secundo, possunt tamen suspendi, si illorum executio impediat exercitia probationis. Tertio, si non impediat, non possunt suspendi. Ita *Sylu. v. votum. 4. q. 7.* Hinc sequitur vota realia non posse a Prælato suspendi, quia non commutari possint in onera Religionis vel a Prælato vel a Confessario, vel etiam (vt quibusdam videtur) ab ipso vouente, quia est commutatio in id quod agenti melius est. Nota quādo votum fuit suspensum, reuiuiscit obligatio, si contingat illum egredi ante professionem, si professionem fecerit; omnia cōmutantur ex dispositione iuris in vota professionis.

12. Quæres quarto. An vota impuberum possint irritari à patre? Resp. possunt irritari à patre, vel à tutore qui est loco patris: non tamen à matre, nisi mortuo patre sit loco tutoris. Colligitur ex c. *mulier.32.* & ex c. I. *de regul. in 6.* & ex c. *ad nostram de regul.* Ratio est, quia ante tempus pubertatis non præsumuntur habere satis iudicij, vt maturè de huiusmodi rebus statuere possint.

13. Quæres quinto. An vota impuberum, quæ ante pubertatem facta sunt, possint irritari à patre post pubertatem. Negat *Sotus lib. 7.qu.3.art. 2.* quia iam non amplius subiecti sunt quoad votum: sicut Dominus votum serui emissum in seruitute non potest irritare post seruitutem, eo quod iam sit extra ipsius potestatem. Contrarium rectius tenent. *Couar.quæst.189.a.5. Nauar. c. 12. n. 72. & alij.* Ratio est, quia illud votum ex interpretatione iuris erat conditionatum, nempe si parens vel tutor non contradixerit, quam conditionem per tractum temporis non amisit. Suppono enim nullam circa ipsum votum mutationem esse factam, neque illud in ætate pubere fuisse ratificatum. Itaque cum conditio adhuc maneat, & firmitatem voti quasi suspensam teneat: si parens nolit esse firmum, desinet obligatio: Nec est simile de seruo. Nam Dominus solum potest irritare votum serui, quatenus officit illius obsequiis. Vnde quando non potest amplius officere, non potest irritare.

14. Quæres sexto. Quid dicendum de votis impuberum, quæ conferuntur in tempus pubertatis, vt si voueat aliquid exequendum cum adoleuerit. Resp. Hæc eodem modo possunt irritari, vt docet *Sylu. v. votum 4. q.2. Nauar.c.12.num.67.Sotus lib.7.qu.3.art. 1.* Ratio est, quia omnia vota impuberum habent tacitam conditionem ex dispositione iuris, propter ætatis illius imprudentiam, quæ in omnibus illorum votis locum habet.

15. Quæres septimo. Vtrum vota seruorum vel mancipiorum possint irritari à Domino. Respondeo possunt irritari, quatenus eius obsequio possunt esse impedimento, etiamsi ante seruitutem emissa essent; vt votum peregrinandi, aut recitandi horas canonicas: si non impediunt, non possunt, vt votum castitatis, votum se non inebriandi, signandi se cruce, commendandi se Deo, & omnia illa quæ referuntur ad tempus finitæ seruitutis.

16. Quæres octauo, An maritus possit irritare vota vxoris. Aliqui generatim affirmant, vt *Panorm.* in c. *scriptura de voto*, *Sotus suprà*, *Abulensis in c. 30. q. 80.* Alij sentiunt ea tantum irritari posse à marito quæ ipsi incommodant; vel quæ ad familiæ administrationem pertinent, in quibus maritus est caput vxoris. Ita *Palud. dist.38.quæst.4. art. 2. & passim Canonistæ.* Ratio, quia vxor non in omnibus est subiecta viro, nec in omnibus ipsius iuri officit: Nec censenda est ea iudicij debilitate, sicut impuberes, vt in omnibus dirigi debeat. Itaque maritus non potest tollere vota certarum precum, eleemosynarum (præsertim ex rebus quarum integram administrationem habet vxor) non mentiendi, non omittendi sacri: potest tamen tollere votum ieiunij, peregrinationis.

17. Quæres nono. An Pontifex possit irritare omnia vota laïcorum? Aliqui affirmant, quia ipse est omnium Superior, ac proinde eius authoritas censetur vbique recepta. Hæc tamen sententia non placet, quia non est Superior in omnibus publicis & priuatis, neque quoad domesticam gubernationem, sed solum in iis, quæ ad totam Ecclesiam spectant; non enim potest præcipere, aut impedire, ne laïcus ieiunet, ne peregrinetur, oret, eleemosynam largiatur; Idem dicendum de votis Clericorum sæcularium, nisi sint de rebus quæ ipsius administrationi officere queant, vt si voueat aliquis resignare beneficium suum in fauorem monasterij: vel si Episcopus voueat longam peregrinationem, aut ingredi Religionem.

QVÆSTIO X.

Quinam possint vota commutare, & quo pacto?

1. PRIMA CONCLVSIO. Vnusquisque potest propria sua authoritate commutare votũ suum in id quod constat esse melius. Ita *Maior in 4. d. 38. qu.3. Angelus verbo votum 4. q. 2. Caiet. hic art.12. Sotus l.7.qu.4. art.3. Nauar. c.12.num.75. Couarr.in c. Quamuis pactum p.1.§.3. n.4.* Probatur ex c. *peruenit 2. de iureiur.* vbi dicitur, propositum seu promissum non infringit, qui in melius illud commutat. Ratio est, quia in eo quod melius est, censetur cõtineri quod minus est. Vnde qui dat melius, excellenter soluit quod promiserat: sic inter homines optimè soluit promissum, qui dat id quod promissario est gratius, vt si loco ouis promissæ det bouem, aut loco nummi argentei det aureum. Hinc fit, vt votum orando. 7. Psalmos possim commutare in votum faciendi sacrum, & peregrinationem ad locum vicinum, in peregrinationem Lauretanam, & omnia personalia & realia in votum Religionis, & votum ingrediendæ Religionis laxioris in strictiorem. Melius voco, non quod ex genere suo est præstantius, sed quod omnibus expensis Deo gratius est nos facere.

2. Dices primo. Commutatio votorum pertinet ad authoritatem Superioris, sicut & dispensatio, vt patet ex c. I. *de voto & voti redemptione*, vbi dicitur commutationem voti pendere ab arbitrio Superioris: ergo sicut nemo priuata authoritate potest in suo voto dispẽsare ita nec commutare. Secundo, quia creditor soluens debitori rem meliorem, non soluitur ab obligatione, sed tenetur soluere quod debet vt habetur *l.2. ff. si certum petatur.* Tertio, quia nemo potest esse Iudex in propria causa. Ob hæc argumenta quidam putant, vota non posse propria authoritate in melius commutari, vt *Sylu. v. votum 4. quæst.7. vbi citat pro se Innoc. Ioann. Andr. & Goffredum.* Ad primum Resp. Commutatio requirit authoritatem Superioris, nisi quando non constat id esse melius in quod fieri debet commutatio: vel enim requiritur authoritas Prælati, vt in persona Dei determinet quid sit Deo acceptum, vt docet *D. Thom. art.12.* ac proinde non erit necessaria, quando id est per se satis notum: vel requirit vt nomine Dei condonet priorem obligationem pro posteriore, & hoc non est necessarium in proposito casu, quia promissio rei minoris abundè soluitur in re maiori, ita vt non sit opus beneficio cõdonationis. Ad secundum. Lex illa intelligenda est de re meliore, quæ tamen sit gratior creditori: sæpè enim quod melius est, homini non est gratius. Ad tertium, nemo potest esse Iudex in propria causa inuita parte; potest tamen si pars consentiat: hoc autem fit in proposito.

3. Quæres. An aliquis sua authoritate votum reale factum in fauorem huius Ecclesiæ, vel piæ causæ, possit commutare in votum reale melius, quod fit in commodũ alterius Ecclesiæ? Vt si vouisti dare 3. aureos Ecclesiæ B. Petri, an possis commutare in calicem aureum Ecclesiæ B. Virginis. Quidam putant; ne authoritate quidem Episcopi id fieri posse. Ratio est, quia in causis piis per promissionem ius acquiritur absenti, vt possit rem promissam exigere, vt patet L. *illud*, & L. *vt inter. C. de sacros. Eccles. & ita tenet Archid. aliique Canonistæ apud Sylu. v. q. 7.* Resp. Probabilius est posse tale votum etiam ab ipso vouente in melius commutari. Ratio est, quia per tale votum non acquiritur ius pro loco vel Ecclesiæ, sed solum Deo, cui

ipsum votum sit, cui gratum est illud in melius commutari, vt ostendit *Caiet. tom. 2. opusc. 11. q. 3.*

4. Dices. Quid si addatur promissio, qua res promittatur Ecclesiæ, vel sancto illius Ecclesiæ præsidi? Resp. Tunc est distinguendum: si enim verba promissionis dirigantur ad Sanctum, solum acquiritur ius ipsi Sancto, cui gratum est promissionem illam in melius commutari: si autem dirigantur ad Ecclesiam, vel prælatum, Ecclesia nullum ius acquirit, nisi promissio acceptetur: vnde ante acceptationem potest commutari in melius ad commodum alterius propria authoritate: post acceptationem non potest nisi à prælato.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Omnia vota ante emissa possunt commutari propria authoritate in vota Religionis: nempè Castitatis, Paupertatis & Obedientiæ. Est communis, & colligitur ex c. *Scripturæ de voto.* vbi Alexander III. sic ait: *Reus fracti voti non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam Religionis obseruantiam noscitur commutare.* Vota Nouitiorum ante emissa possunt durante nouitiatu authoritate Prælati commutari in exercitia Religionis, donec vel profiteantur, vel egrediantur. Vide *Syluest. v. votum 4. quæst. 7.*

6. TERTIA CONCLVSIO. Quisquis habet potestatem dispensandi ordinariam vel delegatam, habet etiam commutandi: non tamen contra. Prima pars est. *Palud. in 4. d. 3. q. 4. ar. 3. Sylu. v. votum 4. q. 3. Sotus l. 6. q. 4. art. 3. Couar. de pactis p. 1. §. 3. nu. 10.* Ratio est, quia commutatio est quædam pars dispensationis, vel imperfecta quædam dispensatio, vt patet ex c. 1. *de voto:* qui autem potest quod maius est, potest etiam quod minus est. Hinc probatur secunda pars, quia non statim qui potest quod minus est, potest etiam quod maius est.

7. QVARTA CONCLVSIO. Quod ad modum commutationis attinet, qui solum habet potestatem commutandi, debet commutare in æquale, & penè æquale: si enim notabiliter esset minus, admisceretur dispensatio: quanquam probabile sit, priuilegium commutandi, ita intelligendum esse, vt possit fieri in minus. Nam vt fiat in æquale, non requiritur priuilegium, iuxta multorum sententiam. Itaque admiscetur ferè semper parua dispensatio.

8. QVINTA CONCLVSIO. Quod ad causam attinet, ad commutationem minor requiritur causa quam ad dispensationem, quia dispensatio omnino liberat, commutatio aliud subrogat. Vnde si commutatio fiat in melius, nulla alia causa requiritur, si in æquale & authoritate Superioris, sufficit maior voluntatis in illud propensio: si autem dubitetur an sit æquale, sufficit aliqua notabilis molestia in implendo, vel magna fragilitas cum periculo violandi, vel repugnantia parentis, aut mariti, vel simile quoddam iuxta prudentis æstimationem.

9. Quæres. An facta commutatione possit vouens redire ad prius votum, omisso eo, in quod facta est commutatio? Resp. Potest, quia facta est in ipsius fauorem, vnde potest ei renunciare: alioqui non tam esset fauor, quam onus.

QVÆSTIO XI.

Quinam possint in votis dispensare?

1. DIspensare in voto nihil aliud est, quam relaxare voti vinculum, & tollere eius obligationem, condonando nomine Dei illud debitum, quod erga Deum vouendo contraximus.

2. PRIMA CONCLVSIO. In Ecclesia est potestas dispensandi in votis, iuramentis, & similibus obligationibus erga Deum contractis, vt patet ex perpetuo vsu Ecclesiæ: Probatur primo, ex illo 1. *Cor. 2. nam & ego quod donaui, si quid donaui, propter vos in persona Christi,* vbi Apostolus significat se condonasse debitum pœnæ contractum ex culpa. Hinc colligit rectè *D. Thom. art. 12. & alij Theologi.* Ecclesiæ Prælatos posse condonare nomine Dei debitum contractum ex voto vel iuramento: Ratio est quia si Christus Ecclesiæ suæ contulit potestatem soluendi à vinculo culpę & pœnę, cur non etiam à vinculo votorum & iuramentorum, præsentim cum id sæpè ad salutem animarum sit necessarium?

3. Secunda Conclusio. Hæc potestas iure ordinario competit solis Prælatis habentibus iurisdictionem in foro externo. Probatur Primo, quia pertinet ad externam Ecclesiæ gubernationem, sicut potestas relaxandi leges, aut excommunicandi. Secundo, quia non est potestas ordinis, sed iurisdictionis: ergo ordinariè non competit nisi habenti iurisdictionem externam. Dixi *ordinariè*, quia ex delegatione, vel priuilegio, potest aliis conferri.

4. Tertia Conclusio. Episcopi iure ordinario possunt in omnibus suorum subditorum votis dispensare, exceptis iis, quæ summo Pontifici sunt reseruata. Est communis. Ratio est, quia Episcopus, seposita reseruatione Pontificis potest omnia in sua Diœcesi, quæ potest Pontifex in tota Ecclesia.

5. Quæres. Quænam vota sint Pontifici reseruata, *D. Thom. a. 10.* dicit ei reseruari vota perpetua. His addit *a. 12.* votum peregrinationis terræ sanctæ. Resp. communis ferè sententia est, hæc quinque esse illi reseruata, votum castitatis perpetuæ, religionis approbatæ, peregrinationis ad limina Apostolorum, ad S. Iacobi Compostellam, & vltra marinæ, seu in terram sanctam. Hanc sequitur Episcopum posse dispensare. Primo, in voto paupertatis, & obedientiæ perpetuæ in tali religione. Secundo, in voto castitatis nō perpetuæ. Tertio, in voto non petendi debitum. Quarto, in voto nubendi. Quinto, in voto suscipiendi sacros ordines. Sexto in quibusdam qualitatibus substantiæ voti reseruati adiunctis, vt si vouisti ingredi religionem strictam, potest commutare in laxiorem: aut si vouisti peregrinari pedibus, potest concedere equum.

6. Quarta Conclusio. Prælati Regularium habentes potestatem quasi Episcopalem in suos, possunt dispensare in votis Regularium, sicut Episcopus in votis suorum subditorum. Est communis. Ratio est, quia quando aliqua Religio vel Monasterium eximitur per Pontificem à iurisdictione Episcopi, tunc conceduntur Prælato ea omnia, quæ sunt iurisdictionis Episcopalis.

7. Quinta Conclusio. Confessarij ordinum mendicantium possunt ex priuilegio Pontificis dispensare in omnibus votis, in quibus possunt Episcopi, excepto voto peregrinationis vltra duas dietas, id est 40. milliaria Italica, vt patet ex *compendio priuileg. FF. Minorum num. 115.* quorum priuilegia cum reliquis ordinibus mendicantium communicantur.

8. Sexta Conclusio. Parochi non habent potestatem dispensandi, ne quidem in articulo mortis. Ratio est, quia carent iurisdictione fori externi: ergo non habent potestatem ordinariam dispensandi: imò nec delegatam, quia nulla extant de hac re eorum priuilegia.

9. Septima Conclusio. Vt dispensatio sit valida requiritur, vt subsit iusta causa. Ita *D. Thom. art. 12. ad 2. & alij omnes.* Ratio est, quia nulla auctoritas potest validè condonare, quod Deo debetur, si iusta causa condonandi non subsit: Deus enim huiusmodi condonationem ratam non habet: vt si quis absoluatur sine legitima dispensatione, est inualida absolutio,

Confirmatur, quia potestas dispensandi data est Ecclesiæ ad ædificationem, non ad destructionem.

10. Quæres. Quæ sit iusta causa dispensationis voti? Respondeo generatim loquendo sunt duæ iustæ causæ, nempe vtilitas Ecclesiæ, & honor Dei, vt docet *D. Thom. art. 12.* Idem vtilitas vouentis, & magna fragilitas eiusdem, per quam timetur sæpè violaturus. Vide *Nauar. cap. 12. num. 77. Sot. lib. 7. quæst. 4. art. 3. Caiet. art. 12.*

QVÆSTIO XII.

An Papa possit dispensare in voto solemni castitatis Religiosum?

1. Negat *D. Thom. art. 11.* Ratio eius est, quia votum castitis est essentialiter annexum statui Religioso: ergo ab eo non potest diuelli, ergo nec tolli potest ab homine habēte talem statum, quia ille status non potest tolli ab homine. Hoc probatur, quia hic status consistit in quadam consecratione per quam homo totus Deo consecratur, id autem quod semel Deo consecratum est, non potest amplius ad vsus humanos conuerti, nec potest desinere esse consecratum quamdiu integrum manet: vt patet in calice consecrator, & in homine consecrato in sacerdotem; ergo qui semel consecratus est per votum Religionis, non potest desinere esse Religionis. Hinc vlterius infert D. Tho. non posse dispensari in voto solemni paupertatis & obedientiæ: quia etiam hæc vota essentialiter sunt statui Religioso annexa, vel potius innixa, & intrinsece inclusa. Hic est totius discursus D. Thomæ qui consistit in duabus propositionibus. Prior est. Votum castitatis est essentialiter annexum statui Religioso. Hæc est verissima & ab omnibus conceditur: & apertè colligitur ex capite. Cum ad Monasterium, de statu Monach. Altera est, Status Religiosus non potest tolli ab homine quamdiu viuit: hæc est ambigua, & à multis negatur. Eandem sententiam (licet non eodem fundamento) tenent. *Altisiodorensis l. 3. summæ, cap. 22. Glossa in cap. cum ad Monast. de stat. Monach. & in c. 1. de voto & voti redemp. Alb. in 4. d. 38. art. 7. Almayn. tract. de potestate Papæ, cap. 3. Sylu. v. votum 4. quæst. 5. Sot. l. 7. de iust. quæst. 4. art. 2. Petrus Arrag. hic art. 15. Armilla v. dispensatio. num. 12.* Probatur primo, quia nihil est melius continentia, quò possit pro ea fieri compensatio iuxta illud *Ecclesiastici 26. Omnis ponderatio non est digna animæ continentis.* Secundo, in voto solemni est traditio sui; in voto simplici solum est promissio: id autem quod semel est traditum non potest vnquam repeti. Tertio, si posset Papa dispensare in voto continentiæ solemni, posset fieri vt viuente priore vxore posset quis ducere secundam; vt si Petrus ductâ vxore ante matrimonium consummatum ingrediatur Religionem: deinde Papâ dispensate egrediatur, & ducat secundam. Quarto, si talis voti vinculum posset tollere, posset etiam tollere vinculum matrimonij rati quod soluitur professione. Atqui hoc videtur absurdum: ergo.

2. Prima Conclvsio. Solemnitas voti Religiosorum non consistit in aliqua benedictione vel consecratione, vt innuit *D. Th.* nec etiam traditione & acceptione, vt volunt. *Sotus & Arrag.* sed in eo quod ipsum votum coniunctum sit professioni Religionis approbatæ, vel susceptioni sacri ordinis. Prima pars probatur, quia nulla benedictio aut consecratio est necessaria præter eam, quæ fit ab ipso vouente per votum, quo se Deo consecrat, qualis reperitur etiam in voto simplici. Nec refert quod in aliquibus Religionibus fiat aliqua benedictio à superiore, quia hæc non fit in omnibus: non enim fit ordinibus mendicantium, nec est constitutiuā rei sacræ, qua res accipiat quoddam esse sacrum (qualis est benedictio aquæ, salis, vestium sacrarum) sed est tantum inuocatiua, sicut benedictio Pontificis & Episcopi super populum, & benedictio mensæ. Secunda pars probatur, quia etiam in voto simplici castitatis fit traditio sui corporis ad cultum Dei; & acceptatio, tum à Deo, tum à Prælato, vt patet in iis qui vouent castitatem in manibus Episcopi, & qui tria vota substantialia faciunt in nostra Societate. Tertia pars apertè patet, ex *c. Quod votum, de voto in 6.* vbi Pontifex dicit votum solemnizari per susceptionem ordinis sacri, aut professionem Religionis: consistit ergo solemnitas eius formaliter in coniunctione cum professione aut susceptione ordinis. Idem expressè habet, *Greg. XIII.* in constitutione quæ incipit: *Ascendente Domino.*

3. Secvnda Conclvsio. Solemnitas voti introducta est ex sola Ecclesiæ constitutione, vt expressè habetur in *can. cit. & in constitut. Greg. XIII.* Dicitur autem esse ex constitutione Ecclesiæ. Primo, quia Ecclesia approbat Religiones, sine qua approbatione votum non esset solemne, sed simplex. Secundo, quia statuit vt ratione huius coniunctionis censeatur solemne, & habere certos effectus, quos per se non haberet: nempe vt reddat inhabilem ad matrimonium. Tertio, quia Ecclesia potest plura, vel pauciora ad vota solemnitatem requirere, plures, vel pauciores effectus ei tribuere: sicut etiam ad solemnitatem matrimonij plura vel pauciora potest exigere.

4. Tertia Conclvsio. Papa ex iusta causa potest relaxare votum solemne Religionis, & concedere vt matrimonium contrahant. *Ita passim Canonistæ teste Nauar. cap. 12. num. 77. & plerique Theologi. Henricus quodlibet 5. quæst. 22. Richard. in 4. d. 38. art. 1. Sotus & Durand. ibidem quæst. 2. Palud. quæst. 4. D. Thom. q. 1 art. 4. quæst. 1. ad 3.* Quamuis hic mutarit postea sententiam ex prauo intellectu decretalis. *Cum ad Monasterium*, teste *Caietano art. 11.* Probatur. Primo, quia Pontifex potest relaxare votum simplex castitatis perpetuæ, vt omnes concedunt: ergo etiam solemne, quia solemnitas voti sola Ecclesiæ constitutione est introducta. At Ecclesia potest relaxare suam constitutionem. Secundo, Pontifex potest dispensare in voto solemni Clericorum, vt fatetur *D. Th. & alij passim*: ergo etiam in voto solemni monachorum: non enim illud est minus solemne, nec minus continet sui traditionem, quam hoc: nec refert, quod illud non sit essentialiter annexum ordini sacro, sicut hoc statui Religioso, quia inde solum sequitur fieri non posse, vt quis manet Religiosus soluto voto, non autem sequitur votum tolli non posse vna cum statu Religioso. Tertio probatur, quia Pontifex sæpè vsus est hac potestate, vt fide digni authores referunt. Primo, quia cum Nicolao Iustiniano Monacho professo dispensauit *Alexander III.* vt posset vxorem ducere, ne familia tam illustris extingueretur, ex qua susceptis sex filiis, & tribus filiabus, rediit ad Monasterium, & post multis miraculis claruit. Habetur in *vita S. Laurent. Iustiniani & apud Volaterr lib. 4. hist.* Secundò cum Rege Arragoniæ dispensauit, qui cum esset Monachus professus, & eius pater sine liberis obiisset, solitus est votis Monasticis, vt vxorem duceret, *teste Palud. d. 38. quæst. 4. art. 4.* & refertur in *annal. Hispaniæ.* Tertio, dispensauit cum Constantia filia Regis Siciliæ Moniali professa, vt nuberet Henrico VI. vt refert *Platina Cœlestino III.*

5. Ad argumentum D. Thomæ negandum est, statum Religiosorum non posse auferri ab homine, non enim consistit in aliqua consecratione, sed in ipsa votorum obligatione, quatenus fit in professione Religionis approbatæ; obligatio enim voti potest auferri ab homine, vt patet in voto sacris ordinibus annexo.

Ad *primum aliorum* Resp. Negando nihil esse, quod continentia possit compensari. Nam oratio & contemplatio est multo præstantior, quia finis continentiæ & tamen votum horum potest relaxari. Deinde scriptura non confert continentiam cum cæteris virtutibus, sed cum talentis auri. Ad secundum. Etiam in voto simplici est traditio sui, quia per votum simplex castitatis statim tenetur homo ad omnia ea, ad quæ per votum castitatis solemne tenetur. Ad tertium, negandum est illum habiturum duas vxores viuas, quia prior desiit esse vxor, cùm per professionem Religionis solutum sit vinculum coniugale. Ad Quartum. Non est absurdum, sed valde probabile. Pontificem ex causa posse dispensare in matrimonio rato non consummato, vt docent plerisque Canonistæ & Iurisperiti.

QVÆSTIO LXXXIX.

DE IVRAMENTO.

QVÆSTIO I.

Quid sit Iuramentum.

1. PRIMA CONCLVSIO. Iuramentum est *attestatio diuini Numinis, vel inuocatio diuini testimonij ad fidem faciendam, vel promissionem firmandam.* Hinc patet duplicem esse finem iuramenti: nempè fidem facere, & promissionem firmare: ac proinde duplex est iuramentum, assertorium, & promissorium. De quo infrà.

2. Dices. Quidam iurant per falsos Deos in quibus nihil est numinis: vel per creaturas: ergo non omne iuramentum est attestatio diuini numinis. Respondeo. Iuramentum per falsos Deos non est verum iuramentum, neque obligat nisi ex conscientia erronea, quia nulla reuerentia illis debetur. Vnde non est per se peccatum mortale iurare falsum per Iouem, si scias Iouem nihil esse, quia verè non iuras, sed iocaris, & ludis imagine iuramenti, perinde ac si chymeram testeris, nisi fortè fiat seriò, vel ad imperiū Tyranni, vel cum illis circumstantiis vt videaris Ioui honorem diuinum deferre. Infidelis tamen putans Iouem esse Deum, erit periurus, saltem affectu & culpa, si falsum iuret, vel promissa iurata non seruet. Iuramentum autem per creaturas est verum iuramentum: quia cum sic iuramus, non volumus ipsas nobis esse testes; sed eum qui in ipsis singulari modo præsidet & relucet, cuius ipsæ sunt templum, sedes, thronus, tabernaculum, pedum, vt patet *Matth.* 5. *v.* 23. Possumus tamen etiam Sanctos secundum se in testes vocare, vt testor B. V. Sanct. Petrum iuxta illud. 1. *Timoth.* 5. *Testor coram Deo, & Christo Iesu, & electis Angelis eius*, sed in tali casu non est proprie iuramentum, aut actus religionis, sed obseruantiæ seu duliæ supernaturalis, sicut supra dictum est de oratione ad Sanctos directa.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Duo requiruntur ad essentiam iuramenti, intentio iurandi, seu Deum testem faciendi, & locutio qua in testem vocetur, quæ locutio partim est interna pertinens ad intellectum, partim externa, quæ voce vel signo exprimitur. Si alterum horum desit, non erit iuramentum. Hinc patet Primo, eos, qui ex ira iurant, propriè non iurare, sed potius imprecari malum, vel patefacere iram. Deest enim intentio iurandi. Secundo, nec eos iurare, qui vtuntur his formulis: per fidem meam, fide boni viri, fide boni sacerdotis, vel Christiani, vt ordinariè accipiuntur, vt docet *Nauarr. cap.* 12. *num.* 2. *Caiet. hic art.* 6. *Sotus libr.* 8 *quæst.* 1. *art.* 1. Ratio est, quia qui sic loquitur, non intendunt iurare, sed solum significare se loqui ex virtute fidei, aut veritatis, quam vir bonus, Christianus, Sacerdos, in dictis & promissis suis adhibere debet: si tamen intelligant fidem Catholicam erit iuramentum; qui enim dicit per fidem Catholicam per Sanctum Euangelium, censetur authorem illius in testem adducere. Tertio, patet, nec eos iurare, qui aiunt per meam conscientiam, super meam conscientiam, in conscientia, in veritate: quia tantum significant se loqui ex conscientia, ex veritatis notitia, censetur tamen esse iuramentum, siquis dicat, coram Deo loquor, scit Deus ita esse, Deus videt me vera dicere. Simile est illud Apost. *Galat.* 1. *Ecce coram Deo, quia non mentior.*

QVÆSTIO II.

Quotuplex sit iuramentum?

1. PRima Diuisio. Aliud est per simplicem contestationem, in quo Deus solum vt testis vocatur, v. g. testis mihi sit Deus, testor Deum, iuro per Deum: quæ omnia idem valent, vt docent *Augustinus sermone* 28. *de verbis Apostoli*: aliud per execrationem in quo Deus vocatur etiam in vindicem, vt scilicet puniendo testetur; si fallo: Sic Apost. 2. *Cor.* 1. *Testem inuoco Deum in animam meam.* Item per eam, dispeream: Ita me Deus amet, adiuuet, ita mihi sit propitius, Nam in his non solum significatur, vt sit propitius si est verum sed etiam vt non sit propitius, si falsum. Item illud, quod olim frequens apud populum Iudaicum: Hæc mihi faciat Deus, & hæc addat. Aliquando non nostram personam, sed nobis coniunctam obligamus Deo, vt in ea nos puniat, fallimus, vt v. g. per vitam filij, vxoris, per salutem Regis.

2. Secunda Diuisio. Aliud est per Deum: aliud per creaturam. Potest autem creatura spectari. 4. modis. Primo, secundum se, Secundo, vt in ea relucet vel apprehenditur numen diuinum. Tertio, vt est aliquid ad nos pertinens, quod obligamus Deo. Quarto, vt falso putatur habere aliquid diuinitatis. Si primo modo spectetur; non est verum iuramentum per creaturam: quia ipsa vel per se testis esse non potest: vel non vt prima veritas. Vel enim ipsa non cognoscit quod licimus, & sic stultum est illam in testem adducere: vel cognoscit, vt sancti in cœlo, & sic potest quidem vocari secundum se in testem, sed non vt suprema veritas. Vnde non est propriè iuramentum, sed actus duliæ, vt ante dictum est. Si Secundo, *modo* spectetur, vt continens singulari modo, & simul quodammodo inuoluens diuinum numen, sic per illam est verum iuramentum. Hoc modo, qui iurat per cœlum censetur iurare per eum qui ibi colitur. Si Tertio *modo* spectetur, erit iuramentum execratorium, vt cum iuramus per animam, vel vitam parentis, vel rem aliam nobis charam. Sic Ioseph per vitam Pharaonis, *Gen.* 42. Si quarto *modo* spectetur tanquam ipsa aliquid diuinitatis habeat, erit blasphemia, & species idololatriæ.

3. Tertia Diuisio. Aliud est simplex: aliud solemne. *Solemne* est quod habet aliquam notabilem circunstantiam externam; vt si fiat coram testibus, vel Notorio, vel in tribunali, vel tactis Euangeliis, aut reliquiis. *Simplex* quod caret huiusmodi circumstantia. Vtrisque eadem vis est coram Deo; si tamen solemne violetur, est maius peccatum propter scandalum.

4. Quarta Diuisio. Aliud est assertorium: aliud promissorium: aliud comminatorium. *Assertorium* adhibetur solum vt credatur aliquid, quod aliter probare non possumus. *Promissorium* est, quo intendimus nos alteri obstringere, vel promissionem nostram confirmare. *Comminatorium* est, quo minamur alteri pœnam.

5. Quinta Diuisio. Aliud est absolutum: aliud conditionale: hoc habet tacitam, vel expressam condi-

tionem. Tacita conditio subest vel ex iuris dispositione, vel ex iurantis intentione.

QVÆSTIO III.

An licitum sit iurare siue per Deum, siue per creaturas?

1. PRIMA CONCLVSIO. Id licitum est, tametsi Pelagiani Waldanses, & Anabaptistæ negant. Probatur primo, quia ex Scripturis constat; viros sanctissimos in contractibus iurasse. Nam *Genes.* 21. Abraham fœdus iniit cum Abimelech, & illud iuramento confirmauit. Idem fecit Isaac *Gen.* 29. cum eodem Abimelech, vel eius successore. Idem Iacob. *Gen.* 31. cum Laban. Secundo probatur ex vsu omnium gentium & tribunalium: omnis enim controuersiæ finis est iuramentum, teste Apostolo, *Hebr.* 6. v. 3. quia iuramentum facit, vt ex reuerentia diuini numinis veritatem dicamus, pacta custodiamus, fidem seruemus, pacem retineamus, ab iniuriis abstineamus, controuersias dirimamus, quæ omnia valdè bona sunt, & rebus humanis necessaria.

2. Obiicies *primo*, *Matth.* 5. *Ego autem dico vobis, non iurare omnino, neque per cœlum.* Et infrà. *Sit autem sermo vester, est, est, non, non: quod autem his abundantius est, à malo est. Et Iacob.* 1. *Nolite iurare quodcunque iuramentum.* Resp. Christus & Apostolus corrigunt errorem Pharisæorum, quia putabant licitum esse quàuis occasione iurare per creaturas, & tale iuramentum non obligare significant ergo iuramẽtum extra necessitatem adhibitum, vbi simplex affirmatio vel negatio sufficit, à Diabolo, non à Deo introductum esse, ideòque valdè cauendum.

3. Obiicies *secundo*. *C. Clericorum* 22. *quæst.* 1. dicitur clericum per creaturas iurantem, esse acerrimè obiurgandum, & si perstiterit in vitio excommunicandum. Resp. Loquitur de Clerico iurante per creaturas more Ethnico, velut Deos quosdam, vt per Iouem, Mineruam, Solem. Quamuis enim non credantur Dij, tamen turpe est Christiano & scandalosum sic iurare, quia externo actu videtur illis deferre cultum diuinum & periculum est, ne sensim putetur aliquid diuinum illis inesse.

4. Secunda Conclusio. Vt non peccetur in vsu iuramenti, requiruntur 3. conditiones, vt docet *D. Thom. a.* 3. *& cæteri Theologi.* Veritas, Iustitia, Iudicium, iuxta illud *Ier.* 4. *Iurabis, viuit Dominus, in veritate, in iudicio, & in iustitia:* quasi dicat, iurabis in re vera, & iusta, & cum debita discretione & reuerentia.

QVÆSTIO IV.

An iuramentum promissorium liberè factum semper obliget?

1. ID quod promittitur vel est bonum exequi, vel est malum, vel indifferens. Item vel sub aliqua conditione, vel nulla.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si executio eius quod promittitur sit peccatum, iuramentum promissioni adiunctum non obligat. Ratio est, quia implicat contradictionem obligari aliquem ad peccatum. Vnde tali iuramento dicitur deesse iustitia.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si quis iuret se aliquid facturum quod est indifferens, vel quod non fieri est melius, non obligatur; nisi fortè sit factum in fauorem alterius. Colligitur ex D. *Thom. art.* 7. *Caiet. ibidem. Nauarr. c.* 11. *num.* 12. *Sot. l.* 7. *qu.* 1. *a.* 3. Ratio est quia quando iuramentum non est in fauorem alterius, solum potest obligare per modum voti, cum solum Deum respiciat. Atqui votum de tali re non obligat: ergo nec iuramentum. Secundo, quando iuramentum est factum in fauorem alterius, non obligat ipso nolente vel condonante debitum: ergo si factum sit in fauorem proprium, non obligabit, si is qui fecit, mutet propositum; & nolit impleri, v.g. si iures te hodie non ambulaturum, non egressurum domo, vel contrarium huius, nullo fine honesto; sed vel ex indignatione, vel ob aliquod commodum aut incommodum naturæ.

4. TERTIA CONCLVSIO. Quando promissio de re bona habet tacitam aliquam conditionem vel restrictionem, siue ex mente loquentis, siue ex dispositione iuris, siue ex recepta consuetudine, tunc iuramentum illi appositum censetur habere eandem conditionem. Est communis apud *Conar. in c. Quamuis pactum, p.* 2. *d.* 4. quia iuramentum sequitur naturam actus super quem cadit. Accessorium enim sequitur naturam principalis, vt habet *regula* 42. *iuris in* 6. Itaque si actus habet tacitam conditionem, etiam iuramentum habere censetur. Confirmatur, quia iuramentum non additur, vt promissio aliter accipiatur quam per se accipi solet, sed vt eo modo intellecta quo solet intelligi, non possit reuocari. Itaque non tollit nec excludit solitas conditiones.

QVÆSTIO V.

An iuramentum promissorium metu graui extortum obliget?

1. VIdetur non obligare Primo, quia talis promissio est irrita, vel arbitrio promittenti saltem potest reuocari, vt passim docent Theologi: ergo etiam iuramentum illi appositum est irritum, quia iuramentum sequitur naturam actus super quem cadit. Secundo, quia votum tali metu extortum nõ obligat, vt supra dictum: ergo nec iuramentum. Tertio, quia tali iuramento deest consensus: nihil enim tam contrarium consensui, quam vis & metus, vt habetur l. *Nihil consensui, ff. de Regulis iuris.*

2. Conclusio. Certum est tale iuramentum metu expressum obligare, modo factum sit animo obligandi, & de re licita, Est communis *in* 3. *d.* 39. Ratio est, quia iure naturæ tenemur efficere vt verum sit quod iuramus, ne Deum efficiamus testem falsi. Hæc enim est magna iniuria in talem maiestatem: neque refert, vtrum id quod iuramento promissum est, sit per se actus virtutis, nec ne: sufficit rem esse indifferentem, quæ sine peccato posita promissione fieri possit. Confirmatur, quia soluere vsuras non est per se bonum, sed potius habet speciem mali, cùm præbeat occasionem maioris iniquitatis: & tamen si iuramento promisisti, teneris, vt habetur c. *debitores de vsuris.* Hinc sequitur. Primo, eum qui pro redimenda vita promisit latroni cum iuramento 100. aureos, teneri soluere. Nam etsi latro ex hac promissione nihil iuris acquisierit, eique nulla fiat iniuria, si non soluas, tamen Deus ius habet, vt verifices id, ad quod eum testem adduxisti postquam tamen soluisti latroni, potes repetere, quia momentanea solutione satisfacis iuramento, quando iniuria causam dedit. Secundo, sequitur eum, qui iure iurando promisit se rediturum ad carcerem, quamuis iniuriosum, teneri, etiam si sciat se iniustè plectendum, vt docet *Caiet. Sotus supra. Syl. v. Iuram.* 4. *quæst.* 26. *Toletus l.* 4. *c.* 22. Ratio est, quia illa promissio fuit prudens. Nam sine illa non potuit obtinere reditum ad res suas componendas: ergo eius executio est licita, quia licitum est exequi quod prudenter promittitur; ergo executio est seruanda si fuerit iuramento confirmata.

3. Ad *primum argumentum.* Respondeo. Vt iuramentum, obliget, non requiri, vt promissio per se obliget, sed satis est vt eius executio sit licita. Dicitur autem iuramentum sequi naturam actus, non quoad firmitatem, vel irritationem, vt per se notum est: sed quoad conditiones tacitas, & alias limitationes, quas con-

tractus ex iure, conſuetudine, vel contrahentium mente habet. Ad Secundum, non eſt eadem ratio voti & iuramenti. Nam in voto ſpectatur ſolum, an executio operis ſit Deo gratior, an eius omiſſio: in iuramento autem, an executio ſit licita, & promiſſario commoda. Ad tertium. Non deeſt conſenſus, qui iure naturali ad ſubſtantiam actus eſt neceſſarius. Nam qui metu conſentit, abſolutè voluntariè conſentit, ſecundum quid inuoluntariè.

QVÆSTIO VI.

An iuramentum dolo vel errore extortum obliget?

1. NOta, Dolum & errorem poſſe verſari vel circa ſubſtantiam rei, vel circa qualitatem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si dolus verſetur circa ſubſtantiam, vt ſi putes vitrum eſſe gemmam, vel aurichalcum eſſe aurum, certum eſt iuramentum appoſitum contractui, cui talis error cauſam dederit, irritum eſſe, quia deeſt conſenſus. Itaque qui læſus eſt ex huiuſmodi contractu vel promiſſione, non tenetur, quia mens eius non fuit contrahere ſuper hac re, ſed ſuper aliâ.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si dolus verſetur circa qualitatem rei, & cauſam contractui dederit, plerique docent iuramentum non obligare, vt *Nauarr. c. Sylu. v. Iuramentum 4. qu. 8. & alij ab illis citati.* Probatur Primo, quia vbi dolus eſt, excluditur voluntas l. 1. *ff. de dolo.* Secundo, quia iuramentum non obligat cōtra mentem & intentionem iurantis c. *veniens, de iure iurando.* Tertio, quia Deus non acceptat iuramentum niſi ſecundum intentionem eius, qui bona fide iurat: non autem ſecundum intentionem eius, qui fraude extorſit, c. *Humanæ aures 22. quæſt. 5.*

QVÆSTIO VII.

An qui ficto animo aliquid promittit cum iuramento obligetur?

1. TRibus modis fieri poteſt, vt quis ficto animo iuret. Primo, ſi exterius iuret ſine animo iurandi. Secundo, ſi iuret animo quidem iurandi, non tamen ſe obligandi. Tertio, ſi iuret animo non implendi.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si primo modo iures, nempe abſque animo iurandi, non obligaris ex vi iuramenti coram Deo, quia reuera non iuras, ſed ſimulas & fingis te iurare. Nota tamen, ſi occaſione talis iuramenti obueniat damnum parti, teneris illud ſarcire, quia cauſam dediſti, niſi fortè iniuria ſit extortum. Similiter ſi ſcandalum iuramento non ſeruato naſceretur teneris ratione ſcandali. Denique in foro externo poteris cogi ad ſeruandum iuramentum, niſi fortè metu extortum eſſet: tunc enim per iudicem eſt relaxandum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si ſecundo modo iures nempe animo non obligandi, multi putant te non teneri vi iuramenti, *Bonauent. in 3. d. 36. art. 3 q. 2. Sotus ibid Sylu. v. Iuramentum. 4. q. 7. vbi citat multos alios:* Probabilius tamen eſt tale iuramentum, ſi ſeria intentione iurandi factum ſit, obligare, etiam ſi animus ſe obligandi defuerit. Ita *Caiet. art. 7. Sotus l. 8. quæſt. 1. art. 7. & multi recentiores.* Ratio eſt, quia obligatio eſt omnino inſeparabilis a iuramento promiſſorio: nec eſt in poteſtate hominis efficere, vt ſit tale iuramentum, & ex eo non naſcatur obligatio. Confirmatur, quia ex iuramento naſcitur obligatio non ratione intentionis obligandi, vt in contractibus, ſed ex natura operis, ſicut ex damno illato naſcitur obligatio reſtitutionis.

4. TERTIA CONCLVSIO. Si tertio modo iures, nempe abſque animo implendi, quidam putant non naſci obligationem: contrarium tamen eſt probabilius. Ratio eſt, quia in contractibus animus non ſoluendi non tollit obligationem: ergo neque in iuramento. Confirmatur, quia prius eſt obligari quam exequi, cum executio naſcatur ex obligatione: ergo ex eo quod deſit animus exequendi, non tollitur obligatio, quia ſublato poſteriore non tollitur quod prius eſt.

QVÆSTIO VIII.

An, ſi alio ſenſu, quam alter intelligit, iures, obligeris?

1. HOc dupliciter fieri poteſt. Primo, ſi oratio ſit ambigua, & tu de induſtria alium ſenſum intendas, quam is qui iuramentum exigit. Secundo, ſi non ſit per ſe ambigua, ſed illi tacitè aliquam reſtrictionem addas. Rurſus vel ſponte iuras, vel compulſus ab alio, idque vel iure, vel iniuria.

2. Prima Concluſio. Qui alio ſenſu iurauit, non tenetur præcisè ex vi iuramenti, niſi iuxta ſuum ſenſum. Ita *Couarr. in c. Quamuis pactum p. 1. §. 5. Caiet. & Arrag. art. 7. Sotus l. 8. quæſt. 1. art. 7.* Ratio eſt quia iuramentum vi ſua ſolum obligat ad id quod per ipſum eſt confirmatum & aſſertum, quia ad hoc ſolum is qui iurat, Deum in teſtem adducit. Sed ſolum id aſſertum eſt quod iurans in mente habuit. ergo ſolum ad illud præſtandum tenetur.

3. Secunda Concluſio. Quando quis ſponte ſua ſe offert ad iurandum, vel legitimè ad hoc compellitur, peccat mortaliter, ſi alio ſenſu iuret. Ita *Nauarr. cap. 12. num. 8. Caietan. Sotus, Arrag.* quod maximè verum eſt in iudiciis & contractibus. Nam in contractibus eſt grauis deceptio in iudiciis vero peruertitur iudicium, & fit contra obedientiam ſuperioris.

4. TERTIA CONCLVSIO. Quando quis iuſtè cogitur ad iuramentum, vel alias habet iuſtam cauſam celandi mentem ſuam oratione ambigua, vel tacita reſtrictione, non peccat, etiamſi alieno ſenſu iuret: præſertim ſi neceſſitas, vel vtilitas iuramentum exigat. De oratione ambigua eſt ferè communis ſententia. Ratio eſt, quia cum non teneatur loqui ad mentem alterius, poteſt orationem in aliam ſententiam vſurpare, & aliena à propoſito alterius reſpondere. De reſtrictione occulta aliqui negant, quia oratio illa, quæ exterius profertur, eſt falſa. Sed contrarium eſt probabilius, & tenet *Nauarr. c. 12. num. 8. Toletus l. 4. c. 21.* v. g. ſi Reus non iuridicè rogetur, poteſt dicere: Non feci, mente addendo, in carcere: non habui complices, puta in alio carcere. Ratio eſt, quia in his & ſimilibus euentis non tenetur homo totam mentem ſuam circa rem, de qua interrogatur, aperire: ergo nec tenetur omnia verba exprimere, quibus ea aperiatur: ergo poteſt partem exprimere, & partem tacitus addere. Confirmatur, quia non magis tenetur totam mentem ſuam exterius declarare coram iſto, quam dum ſolus agit, & ſecum loquitur cum iſte nihil iuris ad hoc habeat. Atqui dum ſecum loquitur non tenetur totum exprimere, ſed poteſt partem in animo retinere. Nec obſtat, quod illud quod exterius exprimit, ſit falſum, quia non intendit per ſe ſolitariè illud exprimere, ſed coniunctim cum eo quod in mente habet. Quod enim exprimitur, ſolum eſt pars totius orationis quæ conſtat partim locutione mentali, partim externa. Quod autem talis coniunctio rectè fieri poſſit, ſi cauſa ſubſit, patet Primo, ex D. *Greg. hom. 1. in Ezech.* vbi dicit Prophetam connectere orationem externam cum interna, & ideò incipere ſuam prophetiam ab hac particula copulatiua. Et factum eſt. Secundo, patet ex multis Scripturæ exemplis *Gen. 27. Ego primogenitus tuus Eſau*, ſcilicet iure & priuilegio. *Marci 13. De die illo & hora nemo ſcit, neque Angeli in cælo, neque filius*, ſcilicet

quatenus est legatus Dei Patris, quo pacto legatus dicit se nescire, quod non habet in mandatis vt aperiat. Item *Ioan.7. Ego non ascendam ad diem festum hunc*: scilicet modo, vel manifestè, vt soleo.

QVÆSTIO IX.

An liceat deferre iuramentum ei, quem putas peieraturum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Non licet, nisi iusta causa subsit, Quia quantum in nobis est, tenemur tantam Dei iniuriam, & proximi peccatum impedire. Vide *August. serm. 11. de sanctis*, vbi refert exemplum de quodam qui diuinitus in raptu flagellatus est, eo quod iuramentum à proximo in tali casu exegisset.

2. Secunda Conclusio. Sæpè potest subesse iusta causa, ob quam hoc sit licitum. Primo, si sis Iudex, & pars id postulet, vel alias ratio officij id exigat, vt cum adducuntur testes, vel proceditur via inquisitionis. Ita *D. Th. q. 98. a. 4. & Caiet. ibid.* Iudex n. non debet sequi priuatam sententiam, sed præscriptum iuris, adhibendo ea, quibus solet elici veritas, alioqui daret iustam causam scandali. Quando tamen id commodè potest declinare (vt si aliud remedium posset facilè adhibere) tenetur. Sic non potest exigere iuramentum à clerico de relinquenda concubina, vt habetur c. *Clericos de cohabitat. Cleric. & mul.* quia metuendum est, ne periurium incurrat, & alia remedia suppetunt. Secundo, si alterius causam agas, & ratio officij tui postulet, vt ab aduersario iniurandum petas: si enim omittas, videberis præuaricari. Tertio, si speras illum reuerentia numinis non peierare ausurum, & alias magni tua intersit. Quarto, si eius periurio possis vti in tuum commodum, v. g. ad eius fraudes detegendas, & fidem ei detrahendam, vt sic iniuriam euadas, aut ius obtineas.

QVÆSTIO X.

Quibus modis tollatur obligatio Iuramenti?

1. GEneratim tolli potest duobus modis, primo, impediendo, ne illum ab initio inducat. Secundo, tollendo iam inductum.

2. Prima Conclusio. Obligatio iuramenti, potest impediri per legem, si lex statuat vt iuramentum contractui vel promissioni alicui adiunctum sit irritum, & nullam inducat obligationem. Sic *Concil. Trident. sess. 25. c. 16. de Regularibus*, irritum reddit iuramentum adiectum renunciationi bonorum, si fiat ante trimestre, quod præcedit professionem; sic in regno Lusit. irriti redduntur per legem omnes contractus, obligationes, conuentiones, promissiones, remissiones, & distractus iuramento confirmati, si alioqui ad forum sæculare eorum cognitio pertinebat, nisi cum Regis facultate iuramentum appositum fuerit. Idem fit in regno Castellæ, exceptis quibusdam contractibus, vt refert *Molina disp. 149.* Quod ideo factum est, ne lites super huiusmodi contractibus traherentur ad forum Ecclesiasticum. Iuramentum enim facit, vt causa quæ alias est merè ciuilis, fiat fori mixti, vt patet ex c. *fin. de foro competenti in 6.*

3. Quæres quomodo potestas humana hoc possit efficere, præsertim cum obligatio naturaliter & necessario resultet ex iuramento? Respondeo dupliciter id fieri posse. Primo, eum in cuius fauorem fit, reddendo inhabilem ad acceptandum: cum enim iuramentum promissorium non obliget, nisi promissio acceptetur ab eo, in cuius fauorē factum est, si hic sit inhabilis ad acceptandum, nulla potest nasci obligatio. Secundo, condonando, seu remittendo obligationem hoc ipso quod iurans tentat illam inducere: cum enim iuramentum promissorium non obliget, si ille cui fit statim remittat, etiam non obligabit, si superior eius ex iusta causa remittat. Hæc enim remissio non est minus efficax quam remissio inferioris cuius interest, quia virtualiter eam in se continet.

4. Secunda Conclusio. Obligatio iam inducta per iuramentum potest tolli 5. modis. Primo, mutatione materiæ, vt si res iurata fiat impossibilis iuranti, aut illicita, Superiore prohibente; secundo, condonatione, vt si is in cuius fauorem est factum, remittat obligationem. Tertio, commutatione, vt si ille, cui factum est, concedat aliud opus loco illius quod iuramento promissum est præstare. Quarto, irritatione, vt quando materia iuramenti promissorij subest alterius potestati, sicut dictum est de voto. Quinto, dispensatione, quæ fit authoritate Superioris.

QVÆSTIO XC.

De Adiuratione.

1. PRima Conclusio. Sicut iuramentum est contestatio rei sacræ, per quam homo seipsum alteri obligat, & ordinat ad aliquid: Ita adiuratio est contestatio rei sacræ ad alterum promouendum vt aliquid faciat, vel omittat. Dicimur enim adiurare quando rem sacram contestamur, & veluti præsentem adducimus, vt eius reuerentiâ permoueamus alterum ad aliquid faciendum, vel non faciendum.

2. Secunda Conclusio. Adiuratio potest fieri duobus modis, præcipiendo, & deprecando. Ita *D. Thom. art. 1.* Priori modo Abraham adiurauit seruum per Dominum cœli & terræ, *Gen. 24. v. 3.* & Pontifex adiurauit Christum per Deum viuum *Matth. 26. v. 93.* & *Paulus*, adiurauit Thessalon. vt legerent epistolam coram omnibus fratribus *1. Thess. 5. v. 27.* Denique sic adiurantur dæmones in exorcismo Ecclesiæ. Posteriori modo vtitur Ecclesia in precationibus, quando per Christum petit exaudiri, & in Litaniis, cùm ait, per mysterium sanctæ Incarnationis, per Aduentum.

3. TERTIA CONCLVSIO. Sola natura rationalis est idonea; quæ per se adiuretur, quia hæc sola potest percipere diuina, eorum reuerentia ac amore impelli ad aliquid agendum. Res autem inanimæ per se, & directè adiurari non possunt, quia non intelligunt *Vid. D. Thom. art. 3. Dominic. Sot. l. 8. quæst. 3. art. 3.*

QVÆSTIO XCI.

De Dei laudibus.

DOcet D. Thomas, vtile esse Deum laudare voce & cantu, tum ad excitandum intensiorem affectum, tum ad alios nostro exemplo promouendos, vt & ipsi Deum laudent, *Psalm. 33. v. 4. Magnificate Dominum mecum, & exaltemus nomen eius.*

QVÆSTIO XCII.

De Superstitione.

1. HActenus egit D. Thomas de actibus religionis: deinceps agit de vitiis oppositis, quorum alia sunt per excessum cultus diuini, vt superstitio cum suis speciebus. Alia per defectum vel contemptum, vt periurium, Tentatio Dei, sacrilegium, simonia.

2. PRIMA CONCLVSIO. Superstitio partim significat cultum falsorum Deorum; partim excessum cultus veri Dei, vt docet *D. Thom. art. 1. & Aug. lib. 2. de doctrina Christiana. c. 18. & 20.* Excessum dico non quod Deus nimium coli possit vero cultu, vel maiori quam dignus sit: sed quia ad illum colendum assumuntur ea, quæ non sunt idonea. Itaque excessus non

est respectu dignitatis diuinæ, sed respectu eorum quibus coli debet.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hinc patet duas esse species superstitionis. Vna est superstitio cultus indebiti vel incongrui, quando verus Deus colitur peruerso cultu: Altera est superstitio ratione rei cultæ, quando colitur falsus Deus.

4. TERTIA CONCLVSIO. Superstitio cultus incongrui diuiditur in superstitionem cultus falsi, & cultus superflui. Cultus falsus dicitur vel ratione falsæ significationis, vt si quis Deum colere vellet cæremoniis Iudaicis, quæ significant Christum venturum: vel quia imitatur & simulat verum cultum, cum tamen non sit: vt si quis falsis miraculis doctrinam fidei confirmare vellet, vel falsas reliquias proponeret. Cultus superfluus, quando præter consuetudinem Ecclesiæ ponitur religio in quibusdam rebus vel circunstantiis in quibus non est ponenda, vt in certo numero, colore, situ v.g. vt tot sint candelæ & non plures, & cera potius sit alba, quam flaua.

5. QVARTA CONCLVSIO. Superstitio ratione rei cultæ diuiditur in 3. species iuxta D. Th. scilicet in idololatriam, diuinationem, & obseruationem superstitiosam, vel enim colitur Diabolus, vt honoretur tanquam Deus, & tunc est idololatria: vel vt aliquid occultum reuelet, & est Diuinatio; vel vt iuuet & dirigat in operando, & est superstitio vanarum obseruationum. His addi potest quarta *species*, Magia de qua D. Th. non agit.

QVÆSTIO XCIII.
De illegitimo Dei cultu.

IAm dixi illegitimum seu indebitum Dei cultum in eo consistere, vt vel falso, vel superfluo cultu verus Deus honoretur.

QVÆSTIO XCIV.
De Idololatria.

NOmen Idololatriæ sumitur dupliciter. Primò, generatim & metaphoricè pro omni peccato, quo quis moraliter inhæret creaturæ. *Eph.* 5. *v.* 5. Auaritia vocatur Idololatria. Secūdo, speciatim & propriè pro cultu, quo creatura colitur loco Dei. Dicitur autem idololatria ab idolo, quia omnis cultus, quo olim falsi Dij colebantur, solet in idolo, & per idolum, plerumque exerceri.

QVÆSTIO XCV.
De Diuinatione.

DIuinatio fit dupliciter. Primo, reuelatione diuinâ & sic vocatur prophetia. Secundo, ope dæmonis, & sic est species superstitionis. Diuiditur autem in varias partes, vt in haruspicium, oraculum, necromantiam, præstigium, augurium, omen, chiromantiam, sortilegium.

QVÆSTIO XCVI.
De vana obseruatione.

1. VAna obseruatio dicitur quando aliqua fiunt vel adhibentur ad aliquem effectum, ad quem nec à Deo, nec à natura vllam vim habent. Item cum ex consideratione alicuius euentus fortuiti coniicit quis aliquid prosperi vel aduersi, & inde actiones suas moderatur. Diuiditur obseruatio in 3. species, artem notoriam, obseruantiam sanitatum, & obseruantiam euentuum. *Ars notoria* est ratio quædam consequendi scientiam infusam per quædam ieiunia, inspectiones figurarum, & similia adminicula vana & inefficacia.

2. *Obseruatio sanitatum est*, quando adhibentur aliqua verba, aut alia signa & cæremoniæ inanes ad hominum vel aliorum animalium morbos curandos, sanguinem sistendum, dolores mitigandos, ad vitam vel valetudinem conseruandam: ad sese præstandum immunem contra læsionem hostium, vel casus fortuitos. Huc etiam pertinet, cum adhibentur quidem medicamenta naturalia, tamen iis aliqua friuola adiunguntur tanquam necessaria: eodem etiam spectant omnia amuleta, breuia, inuolucra, reliquiæ, verba sacra, preces descriptæ quæ gestantur à quibusdam, ne possint lædi, aut ne effluat sanguis; aut ob similes alios fines, si contineant aliquas circumstantias parergas tanquam necessarias. Omnis enim circumstantia inutilis; si tanquam necessaria adhibetur, vt opus sit superstitiosum.

3. *Obseruantia euentuum*, quando aliquid fortuitè occurrit vel accidit homini, ex quo sibi vel alteri aliquid læti vel aduersi coniectat, & inde actiones suas moderatur; vt si quis manè domo egrediens pedem offendat, ideoque domum reuertatur, putans, vel metuens iter infaustum fore. Item si calceos induens sternutet, & idcirco lectum repetat, vt omem auertat. Vide hæc & plura exempla apud *August. l.* 2. *de doctrin. Ch. c.* 20. & *Chrys. hom.* 21. *ad popul. Antioch.*

QVÆSTIO XCVII.
De tentatione Dei.

TEntatio Dei est, quando quis absque iusta causa aliquid dicit, aut facit, ad capiendum experimentum diuinæ potentiæ, sapientiæ, iustitiæ, misericordiæ, voluntatis, aut alterius attributi. Potest autem fieri dupliciter. Primo, expressè, quando directa intentione talis experimenti capiendi aliquid agitur: vt si petas miraculum, vt tu, vel alius sciat, Dei in aliquo negotio voluntatem, si salias in puteum, vt experiaris an Deus sinat te lædi, quod fecit quidam Monachus apud *Cass. Coll.* 2. *Abb. Moys. c.* 2. Huc pertinent purgationes vulgares, quæ fieri solent ferro candenti, vel aqua feruenti, vel duello, quæ reprobantur c. *omnibus*, & c. *consuluisti*, & c. *Monomachiam* 2. *quæst.* 4. & à *Conc. Trident. sess.* 25. *c.* 19. *de reformat. secundo*, interpretatiuè, quando expressè non intendis tale experimentum; tamen id facis, quod per se ad illud tendit, vt si velles abstinere totis X L. diebus, vt Christum imiteris: vel si alicui alteri periculo te sponte committas, à quo non possis eripi, nisi extraordinario modo Deus adiuuet.

QVÆSTIO XCVIII.
De Periurio.

1. PRIMA CONCLVSIO. Nomen periurij sumitur dupliciter. Primo, propriè pro iuramento cui deest veritas siue præsens vt si falsum sciens confirmes: siue futura, vt si fidem datam, & iuramento confirmatam sine iusta causa non serues. secundo, generatim pro omni iuramento, cui ex tribus conditionibus aliquid deest, siue iustitia, siue iudicium, siue veritas.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Pœnæ periurij propriè dicti apud omnes nationes sunt valde graues, vt docet *Couarr. c. Quamuis pactum p.* 1. §. 7. Nam apud Scythas & Ægyptios periuri plectebantur pœna capitis: apud Indos manuum pedumque extremorum abscissione, in multis locis abscissione manus. Iure ciuili sunt infames, si periurium cedat in nocumentum alterius: non autem, si nemini noceat, vt docet Glossa in l. *si quis maior C. de transactionibus*. Iure Canonico sunt etiam infames, vt patet c. *infames*, &c. *Quicumque* 6. *quæst.* 1.

QVÆSTIO XCIX.
De Sacrilegio.

1. PRIMA CONCLVSIO. Sacrilegium propriè accipitur pro violatione rei sacræ. Res sacra vocatur, quæ ad cultum Dei peculiari modo dedicata est: siue sit persona, vt Sacerdos: siue res alia, vt templum, altare, calix. Hæc dicitur violari quando indignè; seu contra reuerentiam Deo debitam in rebus ipsi dicatis tractatur.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Diuiditur sacrilegium secundum diuersitatem rerum sacrarum; sunt autem tria genera rerum sacrarum secundum Diuum Thomam, vel enim sanctitas tribuitur personis, vel locis, vel aliis rebus ad cultum Dei ordinatis. Hinc oriuntur tres species sacrilegij. Prima, qua violatur persona. Secunda, qua locus. Tertia, qua res aliæ. Ad *primam speciem* pertinet percussio clerici, fornicatio Sacerdotis, aut Religiosi, pertractio personarum Ecclesiasticarum ad tribunal seculare, exactio vectigalium ab iisdem per principes seculares contra canones. Ad *secundam speciem* pertinent omnia, quæ fiunt contra sanctitatem loci sacri. Primo effractio vel incendium loci sacri, euersio altaris. Secundo, effusio iniuriosa sanguinis, effusio seminis, sepultura excommunicati, vel infidelis, extractio violenta personæ, quæ asyli causa eò se contulit. Tertiò, mercatus, deambulationes, clamores, & alia huiusmodi profana, quæ per se cultum diuinum impediunt, c. *Decet, de immunitate Eccles. in 6.* Quamuis in hic posterioribus non semper sit peccatum mortale; maxime si scandalum absit, & cultus diuinus non impediatur. Quarto, furtum in loco sacro. Ad tertiam, pertinent ea peccata quibus aliæ res sacræ temerantur. Dicuntur autem aliæ res sacræ; vel quia sanctitatem efficiunt, vt sacramenta, vel quia rebus sacris administrandis sunt instrumenta, vt vasa, vestes, ornamenta: vel quia ea repræsentant, vt imagines Christi & Sanctorum: vel quia sunt mensura actionum sacrarum, vt dies Dominici & festi; vel denique quia ad sustentationem sacrorum sunt dedicata, vt bona Ecclesiarum. Hæc omnia continentur nomine rei sacræ; vt distinguitur à persona, iuxta D. Th. Inter hæc primum locum tenent sacramenta. Itaque ad hanc speciem sacrilegij. Primo, referenda est omnis iniuria omnisque abusio sacramentorum. Item perceptio & administratio eorumdem in statu peccati mortalis.

QVÆSTIO C.
De Simonia.

DIcam primò de Simonia secundum se. Deinde de præcipuis modis in particulari, quibus fieri solet. Tertiò de pœnis.

QVÆSTIO I.
Quid & quotuplex sit Simonia.

1. PRIMA CONCLVSIO. Simonia est vitium contra virtutem religionis, consistens in rerum sacrarum indigna tractatione, non, qualibet; (variis enim modis indignè tractari possunt) sed qua res sacræ tanquam profanæ æstimantur, & in contractus deducuntur. Hæc enim est magna in Deum, à quo sanctitatem habent, irreuerentia. Solet autem sic definiri. Simonia est *studiosa voluntas emendi vel vendendi pretio temporali aliquid spirituale, vel spirituali annexum.* Ita *Glossa in c. Qui studet 11. quæst. 1. & alij passim. Primo*, dicitur *studiosa voluntas*, id est, deliberata: vt excludantur motus voluntatis non plenè deliberati, vel præcedentes ex ignorantia culpabili: loquimur enim de peccato simoniæ in sua specie perfecto. Secundo, dicitur *emendi aut vendendi*, quibus verbis significatur omnis omnino contractus non gratuitus, siue sit vera emptio, siue locatio, siue permutatio. Tertio, dicitur *pretio temporali*: si enim datur spirituale pro spirituali, non erit propriè simonia, vt infrà dicetur: Solet autem à DD. distingui triplex pretium ex cap. *Saluator 1. quæst. 3.* nempe pretium muneris, vt pecunia, equus, bos, vestis, & similia vendi consueta, pretium linguæ, vt laus, vituperatio, patrocinium aduocati, commendatio apud Principem, & pretium obsequij, vt ministerium aliquid in rebus temporalibus, vt est famuli, Oeconomi. Quarto, dicitur *aliquid spirituali annexum*, quia res merè temporalis non est materia simoniæ. Spirituale hic vocatur quod est aliquo modo supernaturale; siue sit aliquid reale, siue morale tantum; siue per modum actus, siue per modum habitus. Talia sunt virtutes supernaturales: gratiæ præuenientes, gratiæ gratis datæ; sacramenta, consecrationes, benedictiones Ecclesiæ, & omnis vsus potestatis supernaturalis. Spirituali autem annexum est quod cum aliquo spirituali connexionem habet, quod tripliciter fieri potest: Antecedendo, vt ius patronatus; quia supponitur præsentationi beneficiorum. Consequendo, vt beneficia Ecclesiastica, quæ supponunt officium diuinum. Comitando, vt labor in ministerio sacramentorum.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Simonia dupliciter potissimum diuiditur. Primo, in eam quæ est iuris diuini, & in eam quæ est iuris humani. De vtraque dicam seqq. secundo, diuiditur in mentalem, conuentionalem, & realem. *Mentalis* est, non externum propositum, quo quis vult exterius simoniacè contrahere: (quamuis hoc etiam simonia appellari possit) sed propositum internum, quo quis dum confert alteri spirituale, intendit illum obligare ad reddendum temporale: vel contra, quando confert temporale, intendit illum obligare ad reddendum spirituale, sine vllo pacto externo: vt si quis seruiat Episcopo hac conditione, vt in mercedem conferatur ei beneficium, & tandem beneficium reipsa conferatur, nulla tamen externis verbis aut nutibus facta conuentione. *Simonia conuentionalis* est, quando non solum est internum propositum obligandi: sed etiam proceditur ad externam conuentionem, sine tamen executione: saltem vtrimque facta. Est autem hæc conuentionalis duplex, alia enim est purè conuentionalis, vt potè neutra ex parte completa; alia est conuentionalis mixta, quæ completa est ex altera tantum parte: ita vt quodam modo constet reali & conuentionali, & si pactione inita conferatur beneficium, altera parte nondum soluente pretium, vel contra si soluatur pretium nondum collato beneficio. Huc spectat simonia confidentiæ, qua quis pasciscitur cum eo cui confert beneficium, vt id postea conferat alteri. *Realis* est, quando pactis ex vtraque parte impleta est saltem inchoatè: vt si collatio beneficij facta sit, pretij pars soluta.

QVÆSTIO II.

An omnis venditio rerum spiritualium pro temporalibus sit simonia iure diuino prohibita?

1. NOta primo. Res posse vocari spirituales vel sacras quatuor modis; primo, quia ex natura sua tales sunt, vt virtutes supernaturales, gratiæ præuenientes, & gratiæ gratis datæ; secundo, quia sunt causa sanctificationis, siue effectiua, vt sacramenta, siue dispositiua, & excitatiua, vt sacramentalia, concio, preces, exorcismus. Tertio, quia sunt effectus vel vsus sacræ potestatis, vt excommunicatio, benedictio & consecratio quam facit Ecclesia: item prophetare, miracula facere. Quartò, quia sunt annexa rebus sacris: idque

idque vel propriè, vt beneficia, ius patronatus, ius eligendi: vel impropriè, vt officium Sacristæ, officium œconomi Ecclesiæ.

2. Nota *Secundo*. In quibusdam rebus spiritualibus esse aliquid temporale secundum se pretio æstimabile, vt in calice consecrato, in beneficijs: in quibusdam nihil esse tale; vel si quid sit, esse minimi pretij vt in Eucharistia, baptismo.

3. Prima Conclusio. Omnis venditio & commutatio rerum spiritualium cuiusuis generis pro pretio temporali, si in ea habeatur ratio consecrationis; vel eius quod supra naturam est, continet simoniam iure diuino prohibitam; vt si quis vendat sacramenta vel sacramentalia, vel functiones potestatis spiritualis, vel si pluris vendat calicem consecratum, quam non consecratum; globulos benedictos, quam non benedictos, idque non ratione laboris, vel sumptuum quos fecit vt curaret benedici, sed ratione benedictionis. Ita *Diu. Thom. a. 2. Durand. in 4 d. 15. qu. 5. Adrian. quolib. 9. art. 8. Victoria in relect. de simonia, num. 15. Sotus. 9. q. 5. art. 2. Nauarr. c. 23. num. 99. & alij*. Probatur *Primo*, quia Giezi diuinitus punitus est leprâ, quod ausus fuerit pecuniam exigere pro curatione lepræ per miraculum facta, vt habetur 4. *Reg.* 5. Deinde quia Christus prohibet talem venditionem aut permutationem, *Matth.* 10. Gratis accepistis, gratis date.

4. Secunda Conclusio. Spiritualia in quibus est aliquid pretio æstimabile, possunt ratione illius aliquando vendi, vt patet de calicibus, vestibus sacris, chrismate, & similibus quorum materia magno constat, antequam consecretur: non enim amittit suum pretium per consecrationem. Sed maxima est controuersia de beneficijs. Sunt duæ sententiæ. Prior est ferè communis Theologorum, beneficia iure diuino esse inuendibilia, quia ius percipiendorum fructuum est spirituale. Ita *Caietan. 1. 2. tract. 9. q. 1. Victoria in Relect. de simon. num. 42. Sotus lib. 9. quæst. 1. & alij*. Altera est. *Nau. c. 23. n. 108.* vbi multis rationibus probare nititur, beneficia quoad partē pecuniariā & temporalem, vendi posse à summo Pontifice, sicut vasa sacra. Eandem ferè omnes Canonistæ habent cum Glossa in cap. *ex parte, de officio delegati*, & in cap. *de simonia*. Vtraque sententia rectè explicata videtur vera; si enim beneficium consideretur planè formaliter, quatenus est ius fructuum obtingens per officium sacrum, sic iure diuino est inuendibile, quia non potest vendi officium sacrum, per quod hoc ius habetur. Simili modo ius decimarum dicitur esse inuendibile, quia non potest vendi ministerium sacrum, per quod hoc ius competit. Nam vendere hoc modo ius fructuum est vendere officium, in quo illud ius consistit, neque Nauarrus intendit id negare: si vero beneficium consideretur materialiter, nempe pro iure ad illos fructus qui officio sunt annexi, sic beneficium vendi potest per Pontificem absque simonia iuris diuini, quia in potestate ipsius est ius ad illos fructus separare ab officio & alteri dare, vel relinquere officio annexum: sicut ergo, si illud ius separaret, & alteri venderet, nullam simoniam committeret, quia non venderet aliquid spirituale: sic etiam, si aliquam summam pecuniæ exigeret ab eo, qui beneficium sibi cupit conferri, vt ius illud titulo annexum relinquat, vel vt separatum illi vniat, nullam simoniā iuris diuini committeret. Hæc est mens Nau. Idem docet Adrianus *quodlib. 9. ad 5. principale*, vbi ait beneficia ratione iuris fructuum, non mediante aliquo officio spirituali: secus autem, si mediande tali officio.

QVÆSTIO III.

An permutatio rerum spiritualium inter se sit simonia iuris diuini?

1. Affirmant *Richard. in 4. d. 25. quæst. 1. & Adri. quodlib. 9. ad 4. confirmationem*. Negant *Vict. in relect. de simonia. 17. Sotus l. 6. q. 5. a. 2. Durand. d. 15. q. 5. & alij plures*.

2. Prima Conclusio. Huiusmodi permutatio non est simonia diuini iuris, si nullum temporale interueniat, ratione cuius hæc permutatio fiat. Probatur *Primo*, quia omnes Theologi & Canonistæ tenent licere cum authoritate Superioris permutare beneficium cum beneficio, & titulum cum titulo, idque etiam constat ex c. *An quæst. de rerum permutatione, & ex clementia vnica, eod. tit.* vbi Ecclesiarum beneficiorum, & titulorum permutationes à Pontificibus approbantur. Hoc autem non liceret, si esset contra ius diuinum. *Secundo*, quia hæc permutatio non videtur vllam irreuerentiam continere; nihil enim indecori est, si paciscamur mutuas preces, mutua sacrificia, mutuam operam in audiendis confessionibus, & similibus officiis, vt rectè notat Scotus: similiter si globuli benedicti & rosaria inter se commutentur, etiam habita ratione sanctitatis, & benedictionis, non tamen est iniuria rei sacræ si cum alia sacra conferatur, sed si conferatur cum temporali.

3. Obiicis Adrianus *Matth. 10. Gratis accepistis gratis date*: sed is qui permutat rem sacram cum sacra, non dat gratis: ergo. Respond. gratis dari nihil aliud esse eo loco, quam sine mercede vel pretio temporali dare, vt colligitur ex verbis seqq. Nolite possidere aurum. Ita. *Hieron. Chryso. & Glossa in hunc locum, Matth, & allij PP.*

QVÆSTIO IV.

An sit aliqua simonia iuris humani?

1. Negat *Durand. in 4. d. 25. q. 5. & quidam recentiores*. *Primo*, quia circa id quod non ex se, sed ex sola prohibitione iuris est malum, potest tātum esse peccatum inobedientiæ, non autem irreligiositatis. Nam tota ratio peccati, oritur ex violatione præcepti humani. Atqui violatio præcepti humani solum constituit peccatum inobedientiæ. *Secundo*, quia Ecclesia sua prohibitione non potest facere sacrum id quod non est sacrum; sed necesse est, si velit facere sacrum vt adhibeat aliquam benedictionem, & tunc venditio eius erit simonia iurisdiuini, non humani.

2. Prima Conclusio. Est aliqua vera & propriè dicta simonia, solo iure Ecclesiastico introducta. Ita passim Theologi & Canonistæ in c. *quæsitum*, & c. *Cum olim, de rerum permut.* Ratio est, quia Ecclesia solâ suâ lege & ordinatione potest facere, vt id quod naturâ sua ob partem temporalem non erat inuendibile, fiat inuendibile, seu inhabile ad venditionem ob spiritualem partem illo annexam, non addendo tamen nouam aliquam sanctitatem vel consecrationem: ergo si quis tum rem illam pretio venderet, committeret veram simoniam, violando rei illius sanctitatem per contractum. Confirmatur à simili, quia locum sacrum ratione sanctitatis potest reddere immunem suo decreto, ita vt Iudex secularis non possit Reum inde vi abstrahere, adeo vt si contra faciat peccet non solum contra obedientiam, sed etiam contra virtutem religionis & loci sanctitatem. Similiter eum, qui habet ordinem aliquem, vel tonsuram, potest reddere immunem à potestate Iudicis secularis, ita vt peccet contra Religionem, si cum ad suum tribunal pertraxerit: ergo etiam rem sacram potest reddere immunem à venditione, ita vt si vendita fuerit pretio temporali, peccetur contra rei sanctitatem, & non solum contra obedientiam.

3. Secunda Conclusio. Hæc simonia iuris humani habet locum in 3. potissimum casibus. Primo, in venditione officiorum secundum partem temporalem. Secundo, in venditione officiorum minus spiritualium, vt officij sacristæ, œconomi Ecclesiæ, aduocati Ecclesiæ. Tertio, in permutatione beneficiorum facta sine authoritate Superioris: in renunciatione reciproca: in simonia confidentiæ. Prima pars de venditione beneficiorum probatur, quia ex communi sententia constat esse simoniam, cum plurimi canones id expressè habeant. Atqui non est simonia iuris diuini: vt supra dictum est: ergo est simonia iuris humani: sicut iuris humani sacrilegium est, capere reum in Ecclesia, percutere Clericum. Secunda pars de venditione officiorum probatur ex c. *Saluator 1. quæst. 3.* & c. *si quis Episcopus 1. quæst.* vbi dicitur esse simoniam vendere officium œconomi, vicedomini, aduocati, sacristæ, castaldi: Atqui non est simonia iuris diuini, quia sunt officia temporalia ordinata solum ad temporalium administrationem: ergo est simonia iuris Ecclesiastici. Tertia pars de permutatione beneficiorum probatur ex c. *quæsitum* & ex c. *Cum olim de rerum permutatione*, vbi iubentur priuari suis beneficiis, qui ex propria authoritate permutant, eo quod incurrant labem simoniæ.

4. Nota tamen hanc permutationem non dici propriè simoniam, sed tantum generali ratione, & quadam imitatione. Nam propriè, simonia est, cum datur temporale pro spirituali, vt supra diximus. De renunciatione reciproca, & simonia confidentiæ infra agendum est.

5. Ad Primum Durandi Respondeo. Negando id, quod tantum est malũ ex iuris prohibitione esse solum contra obedientiam. Nam esse contra obedientiam, est solum ratio generica, præter quam debet habere malitiam certæ speciei contra aliquam virtutem particularem in cuius materia peccatur; & ex cuius motiuo præcipitur. Sic vesci carne in Quadragesima non solum est contra obedientiam, sed etiam contra temperantiam, & omittere Missam die festo, non solum est contra obedientiam Ecclesiæ debitam: sed etiam contra religionem, qua Deum colere tenemur: & auellere furem è loco sacro est sacrilegium contra reuerentiam sanctitati loci debitam. Ratio communis est, quia præceptum humanum in materia alicuius virtutis potest intuitu motiui illius virtutis id quod non erat materia necessaria facere necessariam materiam: Ad Secundum. Et si Ecclesia per suam prohibitionem ex re profana non faciat sacram, sicut facit per suam benedictionem & consecrationem, tamen facit vt illa res propter ordinem quem habet ad rem sacram, fiat inuendibilis, & hoc sufficit ad obiectum simoniæ.

Particulares modi Simoniæ.

QVÆSTIO V.

An in graui vel extrema necessitate liceat dare pretium pro Sacramentis?

VErbi gratia; habes infantem baptizandum morti vicinum, & sacerdos non vult eum baptizare, nisi 10. aureos numeres, nec alia ratio tibi suppetit procurandi baptismi. Item tu ipse nondum es baptizatus, & morte instante alia ratione baptismum obtinere non potes.

2. Prima Sententia. In hoc casu non esse licitum dare pretium pro baptismo, etiamsi infans sine baptismo moriturus esset. Ita *D. Thom. in 4. d. 5. quæst. 2. art. 2. & d. 24. quæst. 3. art. 2. Alensis. 2. p. quæst. 187. memb. 3. art. 1. Richard. d. 25. art. 3. quæst. 1. Palud. ibid. quæst. 8. & Glossa. in cap. Baptizandi 1. quæst. 1.* Ratio horum est, quia emere sacramentum est intrinsecè malum, sicut & vendere: ergo nullo casu licitum est: non enim sunt facienda mala, vt eueniant bona.

2. Secunda Sententia. In eo casu licere dare pecuniam, non quidem pro sacramento propriè, sed ad vexationem redimendam. Ita *Gerson tit. de simon. ad 6. rationem. Panorm. c. cum in Ecclesiæ corpore, de simonia. Caiet. hic art. 2.* sed hi duo tantum in casu infantis, non adulti in concedunt, quia adultus potest sibi alia ratione consulere.

3. Tertia Sententia est, absolutè licitum esse in eo casu dare pecuniam pro ipso Sacramento obtinendo, ita indicat *Sot. l. 9. q. 6. a. 1.* & dicitur Franciscus Victoria ita sensisse, & Thomistæ dicunt esse probabile, & apertè tenet *Adrian. supra.*

4. Prima Conclusio. Non potest dari pretium pro baptismo tanquam pretium æquiualens, quia hoc intrinsecè malum est. Nam res sacra non potest pecunia æstimari; iuxta hunc sensum prima sententia est vera.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Si sacerdos aliquis nollet hoc vel illud sacramentum administrare nisi pro pecunia, possem ei dare pecuniam vt prauam illam voluntatem deponat, & debito modo administret. Ratio est, quia hoc non est emere sacramentum, sed inducere sacerdotem, vt malum propositum commutet, & iniuriam rebus sacris non inferat: sicut enim potest induci pecunia vt ab aliis peccatis abstineat, ita etiam vt à Simonia.

6. Tertia Conclusio. Valde probabile est in casu proposito licitum esse offerre pecuniam, non quidem tanquam pretium sacramenti propriè, sed tanquam medium alliciendi animi alterius ad obtinendum sacramentum. Ita *Altisiodorensis p. 3. summæ. qu. 3. de Simonia.* Et idem videntur sentire authores 2. sententiæ, cum dicunt licere ad redimendam vexationem. Probatur Primo, quia dans pecuniam, illo casu non censetur vllam irrogare irreuerentiam sacramento, sed reuerentiam, dum suo facto testatur sacramentum necessarium ad salutem: non enim æstimat illud pretio temporali, sed tantum inducit sacerdotem, vt velit facere quod tenetur facere. Secundo, licitum est talem sacerdotem inducere minis: ergo etiam pretio & muneribus. *Tertio*, si quis alius sacerdotem impediret, ne Sacramentum conferret, possem ei dare pecuniam vt cesset impedire: ergo etiam possum ipsi sacerdoti dare, vt tollat impedimentum, quod ipse sibi per auaritiam posuit.

QVÆSTIO VI.

An liceat dare pretium pro functionibus spiritualibus, quibus labor aliquis coniunctus est: v. g. an liceat dare pro administratione sacramentorum, Missæ, consecratione Ecclesiarum concione, & similibus?

1. NOta. In tali functione 4. spectari posse. Primo, ipsam actionem qua talis est. Secundo, laborem intrinsecè coniunctum. Tertio, laborem exterius annexum. Quarto, ministri sustentationem.

2. Prima Conclusio. Pro ipsis actionibus spiritualibus, qua spirituales sunt, aliquid dare vel accipere est simonia. Ratio, quia hoc est sanctitatem rei pretio temporali æstimare, quod intrinsecè malum est.

3. Secunda Conclusio. Non est simonia aliquid dare vel accipere pro laboribus extrinsecus adiunctis. Est communis. Ratio, quia illi labores sunt temporales, & pro se pretio æstimabiles.

4. Tertia Conclusio. Non est etiam simonia, si des aliquid pro sustentatione ministri sub obligatione rei spiritualis, aut si minister aliquid pro sustentatione exigat. Ita *D. Th. a. 3. & alij passim.* Ratio est, quia ministris rerum spiritualium ex iustitia debe-

tur sustentatio, siue sint pauperes, siue diuites: ergo possunt de eo pacisci, quilibet enim potest pacisci sibi dari, quod ipsi iure naturæ debetur: ergo.

5. Dices. Si possum pacisci de pretio: ergo non gratis ministrabo. Respondeo. Negando consequentiam, dicor enim gratis ministrare, quia non exigo quidquam tanquam ministerij pretium: hoc enim tanquam maius omni pretio gratis præsto: vt tamen hoc præstem gratis, requiro necessariam substentationem à populo.

6. Quæres. Quid si nimium exigam pro sustentatione, erit ne Simonia? Respondeo reipsa non erit, sed præsumetur tamen in foro externo. Nam cum illud stipendium necessariam sustentationem superet, videtur illud auctarium accipi non pro sustentatione, sed vt pretium operis spiritualis, vt insinuat *D. Thom. a. 3.* tamen reuera solum erit iniustitia: cum enim lege iustitiæ solum debeatur sustentatio, si amplius exigas, erit contra iustitiam.

7. QVARTA CONCLVSIO. Difficultas est, an pro labore intrinsecus coniuncto, v. g. pro labore in faciendo sacro, in baptizando, confirmando ordinando, consecrando templo, liceat aliquid pacisci, vel exigere? Affirmant *Adrian. quodlib. 9. a. 1. Altisiodor. 3. p. q. penult. de Simonia, Bonau. d. 25. quæst. vlt. de Simonia. Richard. ibid. a. 3. quæst. 2. Glossa in c. significatum, de præbendis.* Alij docent esse Simoniam, si pecunia pro hoc labore exigatur. Ita *D. Thom. art. 4. d. 25. quæst. 3. art. 2. Durand. ibid. quæst. 3. num. 10. Palud. ibid. quæst. 3. art. 3. Sylu. v. Simon. quæst. 8. Caiet. hic art. 3. Hostiensis in c. significatum de præbendis, & passim Canonistæ.* Probatur. Primo, quia hic labor ita coniunctus est actioni sacræ, vt ipsa sine eo nullo modo fieri possit. Secundo, quia nullam habet æstimationem inter homines, nisi ex ipsa sanctitate actionis: labor enim qui suscipitur à sacerdote in muneribus sacris, non æstimatur, nisi ob gratiam spiritualem coniunctam, vel inde manantem.

QVÆSTIO VII.

An Prælati possint aliquid exigere pro dispensatione, v. g. cum dispensant in votis, iuramentis impedimentis matrimonij aut quibusuis legibus Ecclesiasticis?

1. PRIMA CONCLVSIO. Simonia est, si pro huiusmodi dispensatione aliquid exegerint. Ratio, quia talis dispensatio est vsus potestatis spiritualis qui vendi non potest, neque interuenit aliquis labor intrinsecus, qui sit pretio æstimabilis.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Certum est Prælatos inferiores nullo titulo quidquam accipere posse pro dispensatione. Ita *Diuus Thomas, artic. 3. ad 3. & alij passim.* Ratio est, quia iure canonico prohibitum est, tum antiquo, tum nouo in Concilio Tridentino, *sess. 25. cap. 18. de reform.* his verbis: *si vrgens iustáque ratio postulauerit cum aliquibus dispensandum esse, id causâ cognitâ ac summa maturitate, atque gratis à quibuscumque, ad quos dispensatio pertinebit, erit præstandum: alioquin facta dispensatio subreptitia censeatur.* Nota tamen posse Episcopum imponere onus largiendi eleemosynam pauperibus, vel monasterio: hoc enim Concilium non prohibet, sed tantum ne ipse Episcopus inde capiat commodum temporale.

3. TERTIA CONCLVSIO. Pontifex potest à Simonia excusari, etiamsi causa dispensationis accipiat; modo illud non accipiat in pretium dispensationis, sed velut in mulctam, per quam alter compenset recessum à lege communi. Ratio est, quia cupienti sibi concedi exemptionem à lege licitum est imponere aliquod onus, quod compenset hanc deformitatem, verbi gratia vt soluat aliquam pecuniam ad piam causam, vt peregrinationem suscipiat, quod etiam Episcopi facere possunt, decet enim hanc exorbitantiam aliquo modo compensari, & sarciri, vt huiusmodi oneribus veluti quibusdam repagulis, coerceantur homines intra communes leges. Potest autem Pontifex hanc pecuniam sui necessitatibus applicare, quia nemini est debita nisi cui ipse eam attribuerit. Idem possent Episcopi, nisi ipsis iure positiuo esset prohibitum. Vnde si alicubi esset consuetudo contraria iam legitime præscripta, vel Pontifice sciente, & non contradicente, per aliquot annos recepta, non esset damnandum Simoniâ.

QVÆSTIO VIII.

An Episcopi, vel eorum officiales, possint aliquid exigere pro litteris ordinis suscepti, vel dimissoriis, vel sigillo?

1. PRima Conclusio. Nec Episcopi, nec eorum ministri (exceptis Notariis) possunt aliquid exigere pro supradictis, vt expressè habetur in *Concil. Trident. sess. 21. cap. 1. de reformat.* & in *Concil. Braccar. 2. cap. 3.* & in *c. sicut Episcopum 1. quæst. 2.* Addit *Conc. Trid.* non posse aliquid accipere etiam si sponte offeratur, quod ante Concilium non erat prohibitum. Excipiuntur ab eodem Conc. Trident. Notarij. sed iis tantum locis, vbi est consuetudo aliquid accipiendi, & nullum salarium pro exercendo officio est constitutum.

2. Secunda Conclusio. Si Episcopi, vel eorum ministri aliquid acceperint, vel exegerint, videtur esse Simonia saltem iuris humani, vt colligitur ex eodem Concilio. Trident. quia prohibet hanc acceptationem tanquam prauitati Simoniacæ fauentem, & infligit pœnam excommunicationis ipso facto olim iure statutam.

QVÆSTIO IX.

An pro ingressu religionis aliquid dare vel accipere sit Simonia?

1. PRima Conclusio. Simonia est, si pro ipso statu religioso aliquid offeratur, vel accipiatur. Est communis. Ratio est, quia hic status est res omnino supernaturalis.

2. Secunda Conclusio. Si monasterium est opulentum, videtur esse simonia saltem iuris Ecclesiastici exigere aliquid pro sustentatione ingredientis. Ita *D. Thom. in 4. d. 25. quæst. 3. artic. 2. ad 7. Adrian. quodlib. 9. Victor in relect. de simonia p. 2. n. 12.* Ratio est, quia ius viuendi de bonis monasterij est annexum professioni, sicut beneficium Ecclesiasticum est annexum officio Ecclesiastico: ergo sicut pro beneficio non potest quidquam exigi ita neque pro iure sustentationis. Quidam tamen putant reuera non esse simoniam, sed tantum præsumi in foro externo, vt *Sylu. v. Simonia q. 15. Tolet. l. 5. c. 89. Sotus l. 9. de iustitia, q. 6. a. 2. ad 4. & multi alij recentiores*, quia non exigitur aliquid temporale pro spirituali tanquam pretium, sed solum tanquam conditio, vt monasterium accessu aliorum non grauetur.

3. Tertia Conclusio. Si monasterium inopia premitur, ita vt non possit plures sustentare, non est simonia pacisci cum ingredientibus de sustentatione. Ita *D. Thom. & Sylu. l. Victo. Sotus, Caiet. Nau. Medina & alij plerique.* Ratio est; quia hic nihil spirituale venditur. Nam illa pecunia solum requiritur, vt conditio quædam necessaria, vt alij religiosi non grauentur.

QVÆSTIO X.

An simonia sit resignare beneficium in fauorem Tertij cum clausula: Non aliter, nec aliàs?

1. PRima Sent. Committi veram simoniam si resignatio fiat in manus Ordinarij: non autem si fiat in manus Pontificis. Prima pars probatur, quia omnis pactio in spiritualibus Simoniam continet, *c. fin. de pactis*, &c. *ex parte* 1. *de officio delegati*. Secunda pars probatur, quia Pontificis præsentia potest Simoniã purgare, & veluti sol tenebras depellere. Ita *Rebuff. de benef.* §. *de pura resignatione*, addens beneficium resignatum in fauorem Tertij coram Ordinario, & ab Ordinario collatum posse impetrari à Papa tanquam vacans per simoniam. Idem tenet *Nauarr.* c. 23. n. 107. & *passim Canonistæ cum Glossa* in cap. *ex parte*, quam sequuntur aliqui Theologi.

2. Secunda Sententia: Talem resignationem in manus Ordinarij factam, nullam continere simoniam iuris diuini vel humani, nec esse illicitam, modo is in cuius fauorem fit, verè sit dignus. Ita *Sotus l.9.q.7.a.2.* quem sequuntur multi Thomistæ & *Couarr.l.1.var.resol.c.5. num. 5.6.* vbi pro hac sententia citat *D. An. & Sylu.* Ratio est, quia qui ita renunciat, nihil temporale dat, vel accipit pro spirituali, sed solum iudicat se renunciare, si collator velit conferre Petro: non renunciare, si nolit. Confirmatur, quia si in permutatione licitum est in fauorem Tertij resignare etiam in manus Ordinarij, vt patet ex *Clementina vnica, de rerum permutatione*, cur non etiam in simplici cessione? Nec obstat, quod Episcopus videatur obligari. Primo, quia etiam obligatur permutatione, si eam permittat. Secundo, hæc obligatio non est pretio æstimabilis, quando alter est verè dignus. Tertio, quia obligatio solum quæritur vt conditio, nec vllo modo censetur pretium remunerationis, alioqui etiam censeretur pretium quando fit cum Pontifice.

3. PRIMA CONCLVSIO. Hic nulla est simonia iuris diuini, vt patet ex allatis probationibus.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Non potest etiam ex Canon. conuinci esse simoniam iuris humani, quia nulla propriè hic interuenit pactio: non enim requiritur promissio Prælati, sed solum fit resignatio sub conditione, quam si Prælatus non acceptat, nihil actum est. Nota plerosque sentire Episcopum posse acceptare talem resignationem reiecto modo, & conferre, cui voluerit, quia illa clausula habetur pro non adiecta, cum resignatio in spiritualibus purè fieri debeat. Contrarium tamen est probabilius cum *Rebuffo*. *Primo*, quia quando actus fit cum aliqua abiectione, non potest pars altera illius recipi, & altera reiici, sed debet totus reiici, vel totus recipi. *L. Aurelius, ff. de deliberatione delegata.* vbi vide *Bartol. Secundo*, quia apertè significatur resignationem esse nullam, nisi admittatur cum illo modo, vnde non potest ille modus vel conditio haberi pro non adiecta.

5. TERTIA CONCLVSIO. Huiusmodi resignationes propter speciem vel imaginem simoniæ iuxta stylum Curiæ non possunt fieri, nisi in manus Pontificis. Ita *Nau. & Rebuff. supra*, & *Flamin.* q. 3. Vnde sequitur, non posse fieri coram Ordinario, nisi ex priuilegio vel consuetudine ei sit concessum. Secundo, sequitur, resignationes seu cessiones reciprocas non posse coram illo fieri, v.g. resigno meum beneficium in fauorem tui nepotis, vt tu resignes tuum in fauorem mei nepotis. Nam præterquam quod hæc resignatio fit in fauorem Tertij, continet pactum resignationis reciprocæ, quod omnino extra casum permutationis est iure prohibitum, vt patet ex *cap. Quæsitum. de rerum permutatione.*

QVÆSTIO XI.

An licitum sit resignare beneficium reseruata pensione?

1. PRIMA CONCLVSIO. Licitum est, modo pensio sit moderata, & legitima authoritate constituatur. Est communis. Et patet c. *Ad quæstionem de rerum permutatione*. Idem confirmat vsus quotidianus. Ratio est, quia sicut Pontifex potest plures fructus annectere titulo beneficij, ita eidem titulo potest partem fructuum detrahere, & alteri ius ad illos concedere: vel onus soluendi ex fructibus certam portionem ipsi titulo imponere, idque ad vitam resignantis, & tunc ad quem transibit beneficium, ad eundem transibit onus soluendæ pensionis. Itaque resignare beneficium reseruatá pensione, nihil aliud est, quam resignare sub ea lege, & modo, vt superior partem fructuum à beneficio separet, vel vt onus pensionis illi imponat, quod cum superior iure possit facere, nihil exigitur nisi quod iure fieri potest.

2. Dices. Superior in hoc casu obligatur ex pacto, ergo videtur esse Simonia. Respondeo primo, non obligari, quia non tenetur admittere resignationem sub tali modo. Secundo, admissa resignatione non est opus vt se obliget, quia sufficit, vt liberè constituat pensionem. Quod si nolit iam resoluitur renunciatio. Tertio, etiamsi se obligaret, nihil referret, quia pensio non exigitur, vt pretium beneficij aut resignationis, sed vt pars eius quod dimittit: non enim paratus est renunciare beneficio toti cum omnibus fructibus, sed cupit retinere partem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Aliqui superiores possunt imponere hanc pensionem; alij non possunt, ac Primo, certum est Pontificem posse, cui plenaria dispositio beneficiorum competit. Secundo, idem potest Legatus à latere, vt docet *Rebuff.* §. *de resignatione conditionali*, n. 12. Tertio, dubium est de Episcopis. Alij negant, alij affirmant. Probabilius tamen est non posse iuxta stylum curiæ Romanæ.

4. Quæres. An si quis expensas fecerit in beneficio litigioso possit eas repetere; si beneficium velit resignare? Quidam putant posse, si non petat aliquid pro beneficio, sed tantum pro expensis litis vt se indemnem seruet, hæ enim totæ redundant in vtilitatem resignatarij quasi in eius gratiam factæ essent. Mihi placet contraria sententia, quæ est communis DD. vt docet *Flamin. l. 14. quæst. 7. num. 1.* Ratio est, quia omne pactum in spiritualibus de onere temporali, quod iure non est annexum, reprobatur, si absque authoritate superioris fiat, vt supra dictum est.

QVÆSTIO XII.

An licitum sit resignare beneficium in confidentiam?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si resignes, vel alio modo procures alicui beneficium, confidens ipsum aliquando illud nepoti, vel amico tuo resignaturum, si nullam obligationem illi imponere intendas, non erit Simonia, quamuis propter circumstantias possit esse illicitum. Ita *Nauarr. c.13.n.109.* Ratio est, quia nullum interuenit pactum, nec externum, nec internum: sine pacto autem non potest esse simonia, vt ex definitione patet.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si resignes, conferas, vel aliter procures alicui beneficium cum intentione obligandi, vt post aliquod tempus nepoti vel alicui alteri resignet, nullo tamen signo exterius hanc tuam intentionem insinues, erit Simonia mentalis quæ tamen non infert pœnas iure constitutas.

3. TERTIA CONCLVSIO. Si alicui beneficium aliqua ratione procures eligendo, præsentando, postulando, resignando in fauoré, conferendo, instituen-

do, confirmando, vel commendando, cum pacto, vt is qui beneficium accepturus est, illud tibi vel alteri aliquando resignet, seu relinquat, aut vt pensionem ex eo, vel fructus aliquos alteri præstet, erit Simonia confidentiæ externa, quæ pœnas iuris infert. Patet ex *Bulla Pij IV.* & maxime *Pij V.* quam refert *Nau.loc.cit.*

QVÆSTIO XIII.

An licitum sit permutare beneficia, compensata fructuum inæqualitate?

1. PRima Conclusio. Permutatio beneficiorum facta sine authoritate Prælati est illicita: non tamen est Simonia iuris diuini naturalis, sed Ecclesiastici, vt patet ex supradictis.

2. Secunda Conclusio. Si alterum beneficium sit altero dignius, & reditus sint pares, est Simonia iuris diuini, si pecunia, vel pensione excessus ille dignitatis compensetur. Ratio est, quia illa dignitas est omnino spiritualis.

3. Tertia Conclusio. Si beneficia habeant prouentus inæquales, possunt inter se commutari, excessu prouentuum alterius compensato per pecuniam, vel pensionem. Ita *Sotus l. 9. quæst. 7. art. 2. Caiet. hic art. 4. Sylu. v. Permutatio 2. quæst. 6.* vbi citat *Panorm. Angelum v. Permutationum. 6.* Probatur ex c. *ad quæstionem, de rerum permutatione*, vbi *Clemens III.* approbat permutationem duarum Ecclesiarum parochialium compensato excessu opulentioris pecunia. Contrarium videtur sentire *Adrian. quodlib.9. art.3. ad 5. & Couarr. l.1. var.resol. c. 5. num. 8. 9.*

4. Nota. Hanc compensationem fieri posse tripliciter. Primo, si beneficium opulentius non separatis prouentibus à titulo commutetur cum tenui, & pro excessu prouentuum exigatur compensatio. Hic modus non est licitus, quia excessus ille hoc ipso quod manet annexus titulo, est debitus illi titulo: ac proinde debet transferri cum titulo: ergo pro eo nihil potest exigi, quin id etiam pro titulo exigi censeatur, & hoc videntur velle *Adrian. & Couarr.* Secundo, si compensatio exigatur non pro excessu manente annexo, sed pro incommodo temporali quod subeo, spoliando me istis prouentibus. Hic modus est licitus, quia ob hanc causam possum petere à Pontifice, vt vel pensionem mihi reseruet ex beneficio quod relinquo, vel beneficiario imponat obligationem: vt ex alio beneficio mihi aliquid pro mea indemnitate soluat. Tertio, si iura prouentuum separentur à titulis, & primo, ipsi tituli nudi simpliciter permutentur: deinde alio contractu permutentur iura prouentuum compensato excessu opulentioris: iura enim prouentuum à suis titulis hoc modo separata non sunt spiritualia, sed temporalia, ac proinde possunt sub tali pacto commutari, vt incrementum alterius, pretio compensetur. Hoc modo intelligitur citatum c. *ad quæstiones, de rerum permutatione.* Hic tamen cauendum est, ne hi contractus misceantur, vt ait Pontifex, quod fieret, si ei in permutatione titulorum apponeretur pactum de permutatione prouentuum & compensatione.

QVÆSTIO XIV.

An licitum sit redimere vexationem in beneficiis?

1. NOta. Aliud est ius ad rem in beneficiis, aliud ius in re. Is dicitur habere ius ad rem, qui est electus, vel præsentatus, vel postulatus, sed nondum confirmatus, aut institutus. Is dicitur habere ius in re, quia iam est confirmatus, vel institutus, vel collationem factam acceptauit, quamuis nondum possessionem ceperit.

2. Prima Conclusio. Qui nondum habet ius in re non potest oblato pretio vexationem redimere, ab iis qui non tantum possunt obesse, sed etiam prodesse. Est communis, & apertè colligitur ex c. *Matthæus, de simon.* Ratio est, quia quando datur pecunia ei, qui potest prodesse, censetur illum inducere ad non opponendum, quod iure posset opponere, & ad præbendum consensum, & ita viam sibi sternere directè & propriè ad ipsum beneficium. v. g. si electus, vel præsentatus reiicitur ab Episcopo, qui deberet illum confirmare vel instituere; non licet ei dare pecuniam, vt ab hac vexatione cesset, quia hæc vexatio consistit in confirmationis negatione: negatio autem non tollitur, nisi per affirmationem, quæ in hoc casu est ipsa confirmatio vel institutio, ac proinde dare vt cesset à vexatione, est dare pro ipsa confirmatione.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Qui nondum habet ius in re, potest oblato pretio vexationem redimere ab his qui solum possunt obesse, siue vi & fraude obsint, siue muneribus & precibus, apud electores vel collatorem. Ratio est, quia hoc non est directè aditum sibi ad beneficium parare, sed iniquam machinationem alterius impedire: datur enim pretium pro cessatione nocumenti.

4. TERTIA CONCLVSIO. Qui habet ius in re per confirmationem vel institutionem, vel liberá collationem, potest pretio redimere vexationem, si forte aliquis illum à capienda possessione impediat, Ita *D. Tho. art. 2. Caiet. tract. de Simonia, quæst. 3. Nauarr. c. 23. num. 102. Sotus l. 9. quæst. 6. art. 1. & plerique Canonistæ in c. Dilectus, &c. Matthæus, de simonia.* Sotus tamen dubitat, an hic liceat vexationem redimere ab eo, cuius est in possessionem mittere. Ratio dubij est, quia dare aliquid tali, ne impediat possessionem, est dare vt mittat in possessionem: non enim aliter desinit impedire possessionem: quam mittendo, seu introducendo in eam: possessio autem est aliquid spirituale. Vnde dare aliquid pro possessione est dare aliquid pro re spirituali.

5. Sed est communis sententia in contrarium. Respondeo ergo possessionem secundum se non esse quid spirituale, sed id habere ex titulo cuius vi capitur, quem titulum cum ille plenè iam teneat, accedente nouâ possessione non accedit noua ratio spiritualis, sed possessio ipsa per se adiaphora fit spiritualis ex coniunctione cum titulo. Vnde non dat pretium pro re spirituali. Nota ex *Concil. Trid. sess. 24. c. 14. de refor.* Capitulum, aut alios nihil omnino posse exigere ab eis, qui sunt electi, præsentati, instituti vel instituendi, confirmati vel confirmandi, vel possessionem ingressuri, vel distributiones recepturi, nisi ex antiqua consuetudine hæc in pios vsus solita sint conuerti, alioquin censebitur Simonia, & incurrunt pœnas Simoniacorum, vt ibidem Concilium definit.

QVÆSTIO XV.

An licitum offerre pecuniam Electoribus, ne eligant indignum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Pro electione particularis personæ etiam dignissimæ non est licitum pecuniam offerre. Ratio est, quia hoc esset emere actionem spiritualem, nempe ipsam electionem, & annexum beneficium, sine vlla necessitate, neque censeretur esse redemptio vexationis. De statu necessitatis paulo post dicam.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Licitum est offerre pecuniam, vt non eligant ineptum. Ratio, quia hæc est mera redemptio iniuriæ seu læsionis iniustæ: Ecclesia n. habet ius, vt non detur ei minister ineptus.

3. TERTIA CONCLVSIO. Etsi non videatur licitum offerre pretium pro electione particularis personæ, tamen licitum videtur offerre pro electione personæ idoneæ in genere. Ita *Sotus Caietan. & alij*

probatur, quia eiusdem rationis censetur offerre pretium, ne eligant ineptum, & vt eligant aptum. Si enim volunt eligere, hoc ipso quod non eligunt ineptum, necesse est vt eligant idoneum: ergo si illud licet, hoc etiam licebit.

4. Quæres. Quid si vnus tantum reperiatur idoneus, an tunc liceat offerre pretium vt eligatur, cum electio eius sit necessaria ad malum Ecclesiæ auertendum? Resp. cum *Soto suprà & Nau. c. 23. num. 102.* id licere quando nulla alia ratio obtinendi idonei suppetit. Ratio est, quia tunc non tam emitur electio, quam auertitur malum Ecclesiæ imminens.

QVÆSTIO XVI.

An licitum sit conferre beneficium pro munere vel à manu, vel à lingua, vel ab obsequio?

1. VRbanus II. in c. *Saluator 1. quæst. 33.* prohibet his verbis: *Quisquis res Ecclesiasticas, non ad quod instituta sunt, sed ad propria lucra, munere linguæ, vel obsequij; vel pecunia largitur, vel adipiscitur, Simoniacus est.*

2. Prima Conclusio. Si des aliquod huiusmodi munus ad conciliandam amicitiam dumtaxat, vt postea tui memor tibi ex amicitia conferat beneficium, non erit Simonia in dante, nec in Collatore accipiente, si ea tanquam gratis donata accipiat, nec propter illa quasi pacto obligatus beneficium conferat. Ratio est, quia tunc non interuenit pactum, sine quo non potest esse Simonia. Dixi, *quasi pacto obligatus*, quia etsi se agnoscat obligatione gratitudinis adstrictum, & conferat beneficium vt huic obligationi satisfaciat, non erit Simonia, vt docet *Nauarr. num. 106. & Conarr. l. 1. var. resol. c. 20. num. 4.* quia Simonia requirit vt ex obligatione iustitiæ, seu ex pacto detur. Nota quamuis hæc vera sint in foro conscientiæ, tamen satis esse periculosa in praxi, quia sæpe est magnum periculum Simoniæ, vel certè non probæ electionis, vbi munera intercedunt.

3. Secunda Conclusio. Si huiusmodi munus des cum intentione obligandi vt te præsentet, eligat, vel instituat, erit Simonia saltem mentalis ex parte tua. Similiter ex parte alterius, si eadem mente accipiat, vel postea velut ex pacto tacito beneficium conferat. Hoc probat Canon citatus.

QVÆSTIO XVII.

An sit simonia conferre beneficium propter timorem?

1. COnferre beneficium ob timorem nihil aliud est, quam conferre ad euitandum aliquod malum, quod ab alio timetur.

2. Prima Conclusio. Conferre beneficium propter timorem, si nullum intercedat pactum, non est Simonia. Est communis. Probatur ex defectu pacti. Secundo, quia licitum est confiteri aut communicare ex timore: ergo etiam dare beneficium. Nam vterque actus est æquè spiritualis.

3. Secunda Conclusio. Si interueniat aliquod pactum, saltem occultum, per quod alter nouo modo censeatur in posterum manere obstrictus ad non nocendum videtur esse Simonia. Ita, *Sotus l. 9. quæst. 7. art. 3. & Victoria in relect. de Simon. num. 25.* Ratio est, quia illa obligatio est pretio æstimabilis: est enim nouum vinculum superadditum iuri naturali quo vinculo obstringitur ille lege iustitiæ mihi non nocere.

4. Tertia Conclusio, Si non intercedat talis obligatio in posterum, sed solum agatur de præsenti euitatione mali, non videtur esse Simonia, quia deest pactum iuxta primam conclusionem.

QVÆSTIO XVIII.

An pensio possit vendi aut redimi pecunia?

1. PRima conclusio. Pensio quæ datur ad officium aliquod spirituale qualis est pensio quæ datur Coadiutori Episcopi, vel Concionatori, non potest pretio vendi absque vitio Simoniæ. Est communis. Ratio est, quia talis pensio est annexa rei spirituali, sicut beneficium est annexum officio.

2. Secunda Conclusio. Pensio illa quæ fundatur in titulo merè temporali, potest redimi & vendi etiam pretio sine Simonia. Ratio est, quia nec in titulo spirituali fundatur, nec refertur ad functionem spiritualem. Sed difficultas est de reliquis pensionibus, quæ sunt quadruplices. *Prima*, quæ datur parocho seni non valenti amplius deseruire, vt se sustentet beneficio eius alteri collato. *Secunda*, quæ datur pauperi Clerico ad sublentationem. *Tertia*, quæ ad litem componendam. Quarta, quæ datur resignanti in fauorem, vel commutanti cum altero.

3. Tertia Conclusio. Non est Simonia, si is qui aliquam ex his pensionibus debet, eam præsenti pecunia redimat. Ita *Tolet. l. 5. c. 92. & passim DD. in Clement. vnica, de supplendis negligentiis prælatorum.* Ratio est, quia redimere talem pensionem non est emere aliquod ius spirituale, sed extinguere onus temporale, nempe debitum soluendi quot annis certam summam.

4. Quarta Conclusio. Probabilius est, si ius antiquum spectemus, non esse simoniam aliquam ex his pensionibus emere aut vendere. Ita *Caiet. Opusc. 3. respons. 10.* & Canonistæ suprà de pensione quæ datur Parocho seni. Ratio est, quia huiusmodi pensiones non sunt spirituales: non enim dantur propter officium spirituale, sed ad alimenta, vel ad aliam causam temporalem.

5. Nota. *Primo.* Magnum esse discrimen, an ius fructuum immediatè detur personæ, quamuis in ea requiratur certa conditio spiritualis An vero detur ei titulo spirituali. Si enim titulo spirituali annectatur, ita vt qui illum titulum acquirit, simul acquirat sua prouentuum, iam hoc ius spirituale erit, nec vendi poterit: secus autem si immediatè detur personæ.

6. Nota *Secundo.* Vbi Bulla *Pij V. de Pensionibus* est recepta, ibi pensionem esse rem spritualem: statuit enim *Pius V.* vt omnes pensionarij ratione pensionis teneantur recitare officium B. V. & hac ratione pensio reuera est quoddam beneficium: sed plerisque locis hæc Bulla non videtur recepta.

De Pœnis Simoniacorum.

QVÆSTIO XIX.

An omnis simonia inducat pœnas iuris?

1. PRima Conclusio. Nulla simonia inducit pœnas iuris ipso facto, nisi in ordine, beneficiis, & Religionis ingressu. Ita *Nauarr. c. 28. num. 11. & Sylu. v. simonia quæst. 19.* Vnde si quis in aliis sacramentis, consecrationibus, benedictionibus, dispensationibus, in pensione emenda vel vendenda, in vicaria temporali conferenda simoniam committat; grauiter quidem peccabit, non tamen contrahet pœnam excommunicationis, suspensionis, aut inhabilitatis.

2. Secunda Conclusio. Simonia mentalis quæ absque externo aliquo contractu tacito vel expresso, in ordine, beneficiis, aut religione peragitur, nullas pœnas iuris inducit, vt communiter docent Theologi, & Canonistæ: Imo plerique sentiunt Ecclesiam non posse simoniam internam hoc modo punire, quia non iudicat nisi de externis.

QVÆSTIO XX.

Quas pœnas inducat simonia realis in ordinibus?

1. PRIMA CONCLVSIO. Qui confert ordines per simoniam realem. Primo, est excommunicatus, vt patet in *extrauag. Cum detestabile, de Simonia.* Secundo est suspensus à collatione cuiusuis ordinis, etiam primæ tonsuræ. Ita Bulla *Sixti V. de malè promouentibus & promotis.* Tertio, est suspensus ab executione omnium munerum Pontificalium, vt à consecratione templorum, altarium, calicum, Abbatum, Virginum, à benedictione vestium sacrarum, vt patet ex eadem Bulla. Quarto, interdictus est illi ingressus Ecclesiæ, ibidem: Quinto, si contra suspensionem vel interdictum istud fecerit, est suspensus ab administratione suæ Ecclesiæ, & à perceptione omnium fructuum suorum beneficiorum, ibi. Sexto nemo potest eum absoluere præter Rom. Pontificem, etiamsi delictum sit occultum, quia Pontifex id sibi reseruat cum clausula derogatiua omnium priuilegiorum regularibus datorum, & concessionis factæ Episcopis à *Conc. Trid. sess. 24. cap. 6.* Puto tamen hanc Sixtinam plerisque locis ignorari, ac proinde non esse vsu receptam.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Qui ordinem aliquem per simoniam realem susceperit. Primo, est excommunicatus ipso facto, vt habetur in *citat. extrauag. Secundo.* est suspensus ab executione suorum ordinum, nec refert, an crimen sit occultum, an publicum, vt habetur in *eadem Extrauag.* An autem ab omnibus sit suspensus, an solum ab eo quem simoniacè suscepit, dubitari potest. Communior sententia est ab omnium ordinum executione suspensum esse. Tertio, si præsumpserit in illa suspensione ministrare, efficitur irregularis, quia violat censuram. Deinde per *Bullam Sixtinam* priuatur ipso facto omnibus dignitatibus, beneficiis, officiis, efficitur inhabilis ad omnia. Quarto, nemo præter Romanum Pontificem potest illum absoluere à censuris, aut cum eo dispensare ex eo, vt patet ex *bulla Sixti.* Sepositâ autem hâc Bullâ potest Episcopus, si casus sit occultus, & necdum ad forum externum deductus, vt patet ex *Trid. sess. 24. c. 6.*

QVÆSTIO XXI.

Quas pœnas inducat Simonia realis in beneficijs.

1. PRIMA CONCLVSIO. Qui beneficium confert vel procurat alteri per simoniam realem, eligendo, præsentando, postulando, instituendo, confirmando, commendando, est ipso facto excommunicatus, vt patet in *Extrauag. cum detestabile*; hoc tamen non habet locum in officiis Ecclesiasticis quæ non sunt beneficia; neque in pensionibus, vel vicariis temporalibus, quia dicta Extrauagans non loquitur de talibus.

2. Secunda Conclusio. Qui verò beneficium per talem Simoniam acquirit. Primo, est ipso facto excommunicatus, *ibid.* Secundo omnis collatio & prouisio huiusmodi est nulla, nullumq; ius tribuit. *ibid.* Tertio, fit inhabilis ad idem beneficium obtinendum *c. Nobis fuit. de Simon.* &c. *penult de elect.*

QVÆSTIO XXII.

Quas pœnas inducat simonia realis circa Religionis ingressum.

1. CONclusio. Simonia realis circa huiusmodi ingressum. Primo, inducit excommunicationem personis tam dantibus, quam accipientibus. Secundo, conuentui vel capitulo, si consensit in hanc simoniam, inducit suspensionem, vtrumque patet in *Extrauag. Vrbani IV. quæ incipit, Sanè in vinea Domini, de simonia.* Tertio, simoniaci admissi ad Religionem videntur iure inhabiles ad manendum in illo monasterio, vbi sic recepti sunt. Nam egent dispensatione Ordinarij, vt in eo possint permanere; vt patet in *dicta extrauag.* quod tamen locum non habet, si ipsis ignorantibus Simonia commissa sit.

QVÆSTIO XXIII.

Quas pœnas inducat simonia confidentiæ.

1. PRima Conclusio. Hæc simonia inducit Primo, excommunicationem papalem vtrique parti contrahenti. Secundo, priuationem beneficij, in quo commissa est simonia. Tertio, priuationem reliquorum beneficiorum ante obtentorũ, quamuis hæc non teneantur dimittere ante sententiam Iudicis. Quarto, inhabilitatem ad idem beneficium, & ad cætera omnia. Quinto, omnia beneficia collata & accepta in confidentiam simoniacam reseruata sunt Sedi Apostolicæ, ac proinde Ordinarius collator non potest ea conferre. *Vide Bullam Pij V. apud Nauar. de qua supra quæst. 12.*

2. Secunda Conclusio: Quòd si solum contractus huius simoniæ esset celebratus & neutra ex parte completus, tunc dictæ pœnæ non contraherentur, vt colligitur ex *Bulla cit. Nauarr. supra.*

QVÆSTIO XXIIII.

An simonia conuentionalis inducat pœnas iuris?

1. PRima Conclusio. Nulla simonia conuentionalis, excepta ea, quæ confidentiæ dicitur, inducit ipso facto vllas pœnas iuris positiui. Ita *Nauarr. cap. 23. num. 104. & plerique recentiores*, præsertim si loquamur de ea conuentionali, quæ neutra ex parte completa est, vel de ea, in qua datum est quidem pretium; sed nondum tradita res spiritualis. Dissentiunt tamen authores de ea, in qua res spiritualis tradita est, & nondum pretium persolutum. Nam *Sotus & Caietan.* putant hanc inducere omnes pœnas iuris, perinde ac si vtrimque completa esset, sed contrarium sine scrupulo teneri potest cum *Nauarr.* qui id benè probat, & soluit argumenta contraria.

2. Secunda Conclusio. Si tamen postea hæc simoniaca pactio vtrimque in totum, vel in partem completa fuerit, incurruntur pœnæ & retrotrahuntur ad tempus pactionis, verbi gratia collator conuenit cum Petro 100. aureis de dando illi beneficio, & statim illud confert; sed Petrus nondum soluit pecuniam promissam; ac proinde nondum incurrunt pœnas iuris, nec collatio est irrita; si tamen postea etiam post menses vel annos Petrus soluerit, iam incursa censebitur excommunicatio ab vtroque, & ab initio contractus censebitur ab initio nullus, & collatio inualida vt ostendit *Nauarr. c. 3. num. 104.* & patet ex praxi curiæ Romanæ; cui in hac re standum est. Nota tamen videri quibusdam hanc retrotractionem non habere locum in foro conscientiæ; sed tantum in externo. Vide *Henriq. de excom. c. 19.*

QVÆSTIO XXV.

An omne id quod Simoniacè acceptum est debeat restitui?

1. HÆc quæstio potest dupliciter intelligi. Primo, an debeat restitui iure diuino. Secundo, an iure Ecclesiastico. De priori sensu vide *Nauarr. c. 28. num. 103. 104.* De posteriori sit.

2. Prima Conclusio. Si loquamur de re spirituali simoniacè accepta, non tenemur eam restituere, nisi sit beneficium Ecclesiasticum: hoc enim debere dimitti iure Ecclesiastico, patet in *extrauag. Cum detestabile, de simoniac.* Cætera autem spiritualia, vel dimitti non possunt, vt sunt sacramenta: vel non sunt dimittenda ante sententiam, quia canones illud de iis non statuerunt. Hoc modo simoniacè admissus in monasterium, non tenetur illud ante sententiam dimittere. Idem est de reliquis simoniacè comparatis.

3. Dices. Omnis pactio in spiritualibus est irrita, & nullius momenti, vt habetur *c. fin. de pactis*, &c. Pra-

terea de transactionibus. Respondeo inde tantum sequitur rem spiritualem, quæ restitui potest, esse restituendam, si repetatur, & pretium pro ea datum restituatur: non autem altero non repetente, aut nolente pretium reddere. Nam etsi pactum sit irritum, non tamen obligat ad mutuam restitutionem cum damno partis, nisi superior in pœnam cogat.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Si loquamur de pretio simoniacè accepto, tenemur illud iure positiuo restituere. Primo, si acceptum sit pro beneficio, vt patet c. *de hoc. de simon. Secundo*, si acceptum sit pro collatione ordinum vel aliorum sacramentorum, aut sacramentalium, & notabiliter excedat id quod pro sustentatione exigi poterat. Tertio, si acceptum sit pro admissione in Religionem. *c. veniens de simon.* vbi Pontifex mandat, vt Abbas & Monachi compellantur restituere id quod acceperant à quodam, vt eum in Monachum admitterent. Puto tamen eos ad id non teneri ante sententiam, si admissus in monasterio permaneat, quia ratione alimentorum videtur posse retineri. Confirmatur, quia restitutio ante sententiam esset facienda ei qui admissus est, vel parentibus, qui eius nomine dederunt. Atqui hi consentiunt, vt pro alimentis retineatur, Deinde *Vrbanus IV. in Extravag. Sanè in communibus, de Simon.* permittit, vt sic acceptum retineatur, modò non in priuatum vsum Abbatis vel Abbatissæ, sed in communem vsum conuentus conuertatur.

QVÆSTIO XXVI.

Cui debeat fieri restitutio pretij, & quando?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si aliquid temporale acceptum sit pro conferendo beneficio, vel re spirituali, non secuta collatione, iure naturæ restituendum est ei, à quo acceptum est. Ita *Victor. in relect. de simon. pag. 2. num. 6. Caiet. v. simonia c. 3. Sotus l. 9. qu. 8. art. 1.* Ratio est manifesta, quia deest titulus, cur possit retineri, cum illud pro quo datum est, non præstetur, ac proinde debet reddi ei, à quo acceptum est, cum iura non iubeant alteri dari. *Couarr.* tamen ad regulam peccatum *pag. 2. §. 2. num. 2.* putat restituendum esse in pios vsus: sed argumenta solum probant non posse repeti in foro externo.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si vero beneficium sit traditum, ita vtrimque sit simonia completa sunt duæ sententiæ DD. Nam aliqui putant pretium acceptum in hoc casu ante sententiam Iudicis esse restituendum ei qui dedit; post sententiam, cui Iudex addixerit. Ita *Sotus l. 9. qu. 8 art. 1. Bannes in 2. 2. quæst. 32. art. 7. & multi recentiores.* Ratio est; quia is qui pretium dedit, non amisit pretij dominium; non enim transtulit dominium eius in venditorem rei spiritualis, quia venditor in tali casu est incapax illius dominij iure positiuo; neque alter intendit à se abdicare dominium alia ratione, quam transferendo in venditorem: ergo cum in hunc non sit translatum, verè mansit apud emptorem: ergo emptori restituendum est.

3. Dices. Ecclesia illum priuauit dominio. Respondent Authores citati talem priuationem non fieri, nisi per legem pœnalem, quæ neminem ante sententiam ita re sua priuat, vt eius dominium amittat. Hæc sententia non est improbabilis. Contraria tamen (nempè etiam ante sententiam Iudicis pretium illud esse restituendum Ecclesiæ) videtur esse magis recepta, quam tenent *Syl. v. Simonia quæst. 30. Victoria & Caiet. supra, Canonistæ* in c. *de hoc*, &c. *Audiuimus, de simonia*, & plerique omnes DD. qui fuerunt ante Sotum, & apertè colligitur ex c. *de hoc*, vbi Pontifex dicit Reges & Principes inducendos esse, vt restituant Ecclesiæ, loquitur autem ante sententiam & in foro conscientiæ. Idem colligitur ex c. *audiuimus*. Et ratio est, quia contra mentem Ecclesiæ est vt restituatur danti. Nam Ecclesia intendit vtrumque punire; nec obstat quod pœna non dicatur deberi ante sententiam: quia quod ille teneatur rem illam, quæ sua non est, dare Ecclesiæ, vel expendere in pios vsus, non est pœna, sed simplex præceptum: cum enim non possit eam retinere, graue non est ei, quod debeat illam tali modo expendere.

MARTINI BECANI
QVARTA PARS THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

De Incarnatione.

1. *IN Prima parte actum est de Deo, quatenus est vnus in essentia, trinus in personis, & Creator omnium rerum. In secunda de Deo, quatenus est finis vltimus, ad quem creati sumus: Et de mediis, quibus eum assequimur. In tertia de Virtutibus Theologicis, & Iustitia. In hac quarta agendum est de Deo, sub alia duplici consideratione 1. quatenus per Incarnationem factus est homo, & humani generis Redemptor. 2. quatenus sanctificat nos per Sacramenta. Erunt igitur duo tractatus. Alter de Incarnatione: Alter de Sacramentis.*

2. Et quidem in mysterio Incarnationis, de quo nunc agimus, hæc quinque spectari debent 1. persona filij Dei, quam personam Verbi appellamus. 2. Natura Christi humana. 3. Vnio huius naturæ cum persona Verbi. 4. Christus, qui resultat ex hac vnione. 5. Ea quæ conueniunt Christo, vel ratione personæ Verbi, vel ratione naturæ humanæ, vel ratione vnionis.

3. Porro hæc vnio solet appellari tribus nominibus, eandem rem, diuerso modo significantibus. 1. Incarnatio, quia persona Verbi incarnata est, iuxta illud: Verbum caro factum est. *2. Vnio hypostatica, quia humana Christi natura vnita est personæ seu hypostasi Verbi. 3. Assumptio humanitatis ad personam Verbi, quia persona Verbi assumpsit humanam naturam ad suam subsistentiam seu personalitatem. De his omnibus agendum est, hoc ordine.*

CAPVT I.

De Incarnatione.

QVAMVIS Incarnatio, Vnio hypostatica, & Assumptio humanitatis ad personam Verbi, eandem rem significent, vt dixi, differunt tamen aliquo modo inter se: Et quædam tribuuntur vni in terminius, vt vocant, quæ aliis non solent tribui. Itaque seorsim de singulis agendum. Ac primo de Incarnatione, quæ nihil aliud est, quam actio, qua persona Verbi incarnata est; vel qua filius Dei naturam humanam assumpsit ad suam hypostasim seu subsistentiam. Quæ actio solet etiam vocari Vnio seu Vnitio, seu actio vnitiua, vt c. sequ. videbimus. Igitur de hac actione; quatenus significatur nomine incarnationis, quæritur 1. An Incarnatio sit possibilis? 2. An sit facta? 3. An per se conueniens? 4. An conueniens ad redimendum genus humanum? 5. An ad hunc finem necessaria? 6. An principaliter ad hunc finem facta? 7. An facta fuisset, si Adam non peccasset? 8. An fuerit à Deo præfinita ante præscientiam peccati originalis? 9. An præcipuè propter peccatum originale? 10. An conuenienti tempore facta.

QVÆSTIO I.

An Incarnatio sit possibilis?

1. Sensus est, an possibile sit, Deum incarnari, seu hominem fieri? Vel, an possibile sit, humanam naturam vniri personæ Verbi? Distinguo. Ex fide & reuelatione certum est, hoc esse possibile; quia ex fide & reuelatione Dei certum est, factum esse. At non esset factum, si non esset possibile. Sed manet quæstio an seclusa fide & reuelatione Dei, solo lumine naturali cognosci possit, vel possibile esse, vel impossibile.

2. Prima Conclusio. Solo lumine naturali non potest euidenter cognosci aut demonstrari, Incarnationem esse possibilem. Ratio est, quia ad hoc cognoscendum aut demonstrandum, tria cognitu necessaria sunt, 1. quod natura humana possit separari à propria subsistentia. 2. quod vniri possit subsistentiæ diuinæ, & per eam formaliter subsistere. 3. quod tres sint subsistentiæ diuinæ relatiuæ, & quod vni earum substantialiter coniungi possit. At hæc tria non possunt cognosci solo lumine naturali: Ergo nec possibilitas Incarnationis, prout facta est, naturaliter cognosci potest.

3. Dices 1. Angelus solo lumine naturali penetrat naturam humanam, & totam eius capacitatem: Ergo solo lumine naturali cognosci eam separari posse à propria subsistentia, & vniri cum diuina. Qui enim penetrat naturam & capacitatem alicuius rei, is perfectè cognoscit, quidquid in illa, vel circa illam fieri potest. Respondeo. Duplex est capacitas natura humanæ, altera naturalis; altera obedientalis. Angelus penetrat priorem solo lumine naturali; non tamen posteriorem. Igitur solo lumine naturali cognoscit quidquid naturaliter in ea fieri potest: non tamen, quidquid supernaturaliter. At separatio naturæ humanę à propria subsistentia non potest fieri naturaliter, neque secundum capacitatem naturalē. Ergo Angelus solo lumine naturali non potest cognoscere, possibilem esse talem separationem. Deinde, etiamsi cognosceret esse possibilē, non ideo cognosceret reliqua duo, de quibus dictum est: Nempè, tres esse relatiuas subsistentias, & naturam humanam per vnam illarum formaliter posse subsistere.

4. Dices 2. Angelus naturaliter cognoscit Deum esse omnipotentem, seu potentiam Dei esse infinitam: Ergo naturaliter cognoscit, Deum posse facere quidquid non implicat contradictionem. At incarnatio non implicat contradictionē, quia constat factam esse: Ergo Angelus naturaliter cognoscit esse possibilem. Respondeo. Angelus generatim, & in confuso cognoscit naturaliter, Deum esse omnipotentem, & posse facere quidquid non implicat contradictionē; quod etiam nos cognoscimus. At distinctè & in particulari, non cognoscit naturaliter, an hoc vel illud mysterium implicet contradictionem, quia non penetiat omnipotentiam Dei, & totam creaturæ capacitatem obedientialem.

5. Secunda Conclusio. Non potest etiam solo lumine naturali euidenter cognosci aut demonstrari, Incarnationem esse impossibilem. 1. Quia cum facta sit, certum est, impossibilem non esse. 2. Quia nulla apparet contradictio. Dices apparet triplex contradictio. Vna ex parte Dei, quia impossibile est, Deum mutari. At mutaretur per Incarnationem, quia per illam substantialiter fieret homo, cum antea non esset homo. Altera ex parte humanitatis, quia impossibile est, eam priuari propria existentia, cum existentia sit de intrinseca ratione rei existentis. Tertia ex parte vtriusque, quia cum infinitè inter se distent, non possunt inter se vniri, & constituere vnum per se.

6. Respondeo ad singula. Ad 1. Deus non mutatur per Incarnationem, quia per illam non acquirit aut amittit vllam perfectionem intrinsecam. Tametsi enim fiat homo, tamen humanitas non fit intrinseca Deitati aut personæ, sed solum illi vnitur, sine vlla intrinseca Dei mutatione. Nec obstat hic loquendi modus: Deus per Incarnationem fit homo, cum antea non esset homo. Nam licet rectè inde colligatur, aliquam mutationem factam esse; non tamen necesse est, factam esse in Deo, sed sufficit factam esse in humanitate. Vide cap. seq. quæst. 1. §. 4. & 5.

7. Ad 2. Aliud est, priuari propria existentia; aliud priuari propria subsistentia. Hoc posterius, de quo hic agimus, non implicat. De priori iam non disputo. Thomistæ putant humanitatem Christi priuari posse propria existentia & reipsa priuatam esse. Alij id negant. Sed nihil ad præsens institutum. Satis nobis est, priuari posse propria subsistentia, quod plerique concedunt.

8. Ad 3. Infinita distantia perfectionis, quæ est inter personam Verbi & humanitatem Christi, non obstat, quominus hæc illi vniri possit; modo inter hanc & illam sit sufficiens proportio ad constituendum compositum. Est autem sufficiens proportio, quia humanitas est capax, vt actu subsistat per infinitam subsistentiam, sicut est capax vt à Deo producatur per infinitam potentiam. Sicut ergo non sequitur: Humanitas Christi & omnipotentia Dei infinitè inter se distant: Ergo illa per hanc creari non potest: Sic etiam non sequitur. Humanitas Christi & subsistentia Verbi infinitè inter se distant: Ergo illa per hanc subsistere non potest. Ratio est, quia infinitam illa distantia in eo solum consistit, quod perfectio creaturæ infinitè distet à perfectione Dei: non autem in eo, quod nulla sit proportio creatoris ad creaturam in genere causæ & effectus, aut subsistentiæ diuinæ ad creaturam subsistentem in genere principij terminantis, & rei terminatæ.

QVÆSTIO II.

An Incarnatio sit facta?

1. Hic similiter distinguendum est. Nam ex fide & reuelatione Dei constat, factam esse, iuxta illud, *Verbum caro factum est*. At quæritur, an solo lumine naturali cognosci aut demonstrari id possit? Respondeo. Non potest. 1. quia nemo potest naturaliter cognoscere, Filium Dei factum esse hominem, nisi naturaliter cognoscat Trinitatem: Hanc autem naturaliter cognoscere non potest. Ergo. 2. Quia nul-

lum est principium aut effectus naturalis, ex quo euidenter colligatur Incarnatio.

2. Dices, 1. Ex miraculis Christi poterat euidenter colligi, Christum esse Deum, & consequenter in Christo factam esse incarnationem. Respondeo 1. Miracula non sunt effectus naturales, sed supernaturales. 2. Nec ex solis miraculis id poterat colligi. Nam etiam Apostoli & Prophetæ fecerunt miracula, & tamen ex his solis non poterat colligi eorum diuinitas, quæ nulla erat. Poterat tamen id colligi ex miraculis coniunctis cum diuina reuelatione, quia Christus testabatur se esse Filium Dei, & suam Deitatem miraculis confirmabat; vt Ioan. 5. 36. *Ipsa opera, quæ ego facio, testimonium perhibent de me, quia pater misit me.* Et cap. 10. 25. *Opera quæ ego facio in nomine patris mei hæc testimonium perhibent de me.*

3. Dices 2. Angelus naturaliter potest cognoscere, humanitatem Christi priuatam esse propria subsistentia: Ergo etiam potest naturaliter cognoscere, quod subsistat per alienam subsistentiam, non per creatam: Ergo per increatam. Antecedens patet, quia propria subsistentia humanitatis est ordinis naturalis: Ergo etiam priuatio illius est ordinis naturalis. Quidquid autem est ordinis naturalis, potest Angelus naturaliter cognoscere. Respondeo. Priuatio alicuius formæ potest dupliciter fieri 1. Per actionem naturalem; & tunc naturaliter cognosci potest. 2. Per actionem supernaturalem, & tunc non semper cognosci potest naturaliter. Huiusmodi autem est priuatio subsistentiæ in humanitate Christi, deinde, Esto, Angelus naturaliter cognoscat absentiam subsistentiæ humanæ: non ideo cognoscit humanitatem Christi subsistere per subsistentiam diuinam. Potest enim dubitare, an miraculosè conseruetur sine omni subsistentia. Hoc enim non implicat. Denique, cognoscat etiam subsistere per subsistentiam diuinam; non ideo cognoscit subsistere per relatiuam subsistentiam personæ Verbi.

QVÆSTIO III.

An incarnatio sit per se conueniens?

1. DVobus modis potest aliquod opus Dei esse conueniens. 1. per se, seu propter propriam bonitatem & excellentiam. 2. In ordine ad aliquem finem extrinsecum, ad quem consequendum est vtile vel necessarium. De priori modo hic dicam. De posteriori in sequenti quæstione. Hic ergo quæritur, An Incarnatio per se, seu ex natura sua, seu propter propriam bonitatem, sit conueniens? Quod tripliciter intelligi potest. 1. An ex se sit conueniens Deo? 2. An humanæ naturæ? 3. An toti vniuerso.

2. PRIMA CONCLVSIO. Incarnatio per se est conueniens Deo, id est, consentanea diuinæ bonitati & perfectioni. Ita D. Thomas qu. 1. art. 1. Ratio eius est, quia consentaneum est naturæ boni, vt se aliis communicet: Ergo consentaneum est naturæ summi boni, vt summè communicet: Deus autem est summum bonum: Ergo Deo consentaneum est, se summè communicare. Hoc fit per Incarnationem: Ergo Incarnatio est Deo consentanea.

3. Dices; Deus excellentiori modo communicat se Filio per æternam generationem, & Spiritui sancto per æternam spirationem, quam humanitati per incarnationem: Ergo non summè communicat se per incarnationem. Respondeo. Deus duobus modis se communicat. 1. naturaliter ad intra: 2. liberè ad extra. Prior communicatio est duplex. Vna per intellectum, qua communicat se Filio. Altera per voluntatem, qua communicat se Spiritui sancto. Posterior est triplex. Prima naturæ. Secunda gratiæ. Tertia vnionis hypostaticæ, seu Incarnationis. Igitur Incarnatio est summa communicatio, non absolutè, sed inter res eas, quæ fiunt ad extra.

4. Sed contra: Maior esset communicatio ad extra, si Deus communicaret creaturæ, non tantum subsistentiam suam, sed etiam essentiam. 2. Si plures personæ, & non vna tantum, assumerent humanitatem. 3. Si vna persona assumeret plures humanitates. Respondeo. Prima communicatio est impossibilis, quia tunc creatura per essentiam esset Deus, quod implicat. Secunda & tertia est eiusdem rationis & ordinis cum Incarnatione Verbi; nec est maior, nisi extensiuè.

5. Quæres, Quomodo Deus per Incarnationem summè se communicat ad extra? Respondeo. Tripliciter. 1. quasi in genere causæ formalis; quia suam subsistentiam communicat humanitati. 2. In genere causæ efficientis; quia effectiuè coniungit humanitatem cum sua subsistentia. 3. In genere causæ finalis; quia per Incarnationem allicit nos ad sui amorem.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Incarnatio est etiam conueniens naturæ humanæ, id est, magnum bonum & perfectionem ei adferens. Nam per eam factum est, vt homo sit Deus. Vnde multæ excellentiæ consequuntur. 1. vt homo sit superior omnibus Angelis. 2. vt sit caput totius vniuersi. 3. vt sit capax infiniti meriti. 4. vt sit fons salutis & omnium bonorum spiritualium. Quæ dignitates, etsi videantur esse solius Christi, tamen moraliter in totum genus humanum redundant. Vide Diuum Augustinum libro De prædestinatione Sanctorum, cap. 15.

7. TERTIA CONCLVSIO. Etiam ad perfectionem & quasi complementum vniuersi fuit conuenientissimum Incarnationis mysterium. Primo, quia per hoc factum est, vt vniuersum omnes rerum ordines in se comprehenderet; Nempè ordinem naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ. Secundo, quia sicut in substantiis creatis est vna natura in vna persona; Et in substantia increata est vna natura in pluribus personis: ita reliquum erat, vt etiam plures naturæ essent in vna persona, quod fit per Incarnationem. Simili modo S. Leo in Serm. de Natiuitate probat; conueniens fuisse, vt Christus nasceretur ex Virgine, quia inuenitur, inquit homo productus sine viro & muliere, vt Adam; & productus ex viro & muliere vt Abel; & productus ex viro sine muliere, vt Eua: Ergo debuit etiam aliquis produci ex muliere sine viro, vt Christus.

QVÆSTIO IV.

An Incarnatio fuerit conueniens ad redimendum genus humanum?

1. EX dictis constat, opus Incarnationis per se, & ex natura sua esse conueniens, quia per se decet diuinam bonitatem; per se nobilitat humanam naturam; per se complet & perficit hoc vniuersum. Vnde etiam per se, & propter suam excellentiam est amabile. Nunc quæstio est, an fuerit etiam conueniens medium ad certum aliquem finem obtinendum, præsertim ad redimendum genus humanum? Ac proinde an fuerit amabile, non solum propter se, sed etiam propter finem iam dictum? Resolutio ponitur in quarta Conclusione. Reliquæ conclusiones sunt præambula.

2. PRIMA CONCLVSIO. Sicut Incarnatio, ita etiam redemptio generis humani, est opus per se conueniens, propter similes rationes. 1. Quia per se decet diuinam bonitatem, 2. per se eximit genus humanum à seruitute & dat ius libertatis. 3. per se confert ad maiorem perfectionem vniuersi. Vnde sequitur, Deum conuenienter fecisse, redimendo genus humanum à statu peccati.

3. Dices. Ergo conuenienter etiam fecisset redimen-

do Angelos à statu peccati, propter easdem causas, Respondeo. Vtrumque conuenienter fecisset, si voluisset. Conuenientius tamen fuit, redimere homines quam Angelos propter has rationes. 1. quia tota humana natura ceciderat: non autem Angelica. 2. homines peccauerant aliena voluntate: Angeli propria. 3. Homines erat decepti; non Angeli. Vide plura apud Suarez disp.4. sect. 1.concl.2.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Redemptio generis humani potuit fieri tribus modis. 1. Ex mera misericordia, & liberalitate Dei; vt si Deus gratis condonasset homini totam offensam. 2. Ex perfecta iustitia, si exegisset æqualem satisfactionem pro offensa. 3. Ex perfecta iustitia, vt si contentus fuisset qualicunque satisfactione, & reliquum condonasset.

5. TERTIA CONCLVSIO. Redemptio generis humani ex perfecta iustitia per se conuenientior est, quam ex mera liberalitate, aut ex imperfecta iustitia. Idque duplici titulo. Primo ex parte Dei, quia in tali redemptione magis elucent attributa diuina, nempè summa iustitia, summa misericordia, summa sapientia. Nam summæ iustitiæ est, exigere æqualem satisfactionem summæ misericordiæ est, dare modum & potestatem satisfaciendi ad æqualitatem: summæ sapientiæ, in eodem opere coniungere duas virtutes, quæ non videntur posse coniungi: vt summam iustitiam cum summa misericordia. Quò spectat illud Psal. 84.11. *Misericordia & veritas obuiauerunt sibi, iustitia & pax osculatæ sunt*. Secundo ex parte hominis, quia maior gloria illi accrescit, ex eo, quod non indigeat liberali condonatione, sed possit ex perfecta iustitia satisfacere.

6. Dices 1. Maior est liberalitas, gratis condonare omne debitum, quam satisfactionem exigere. 2. est maior charitas, quia qui plus amat, plus remittit (Lucæ 7.47.) 3. Inter homines censetur esse maioris virtutis, gratis remittere iniuriam, quam satisfactionem postulare. Respondeo, ad 1.& 2. Maioris adhuc charitatis & liberalitatis est donare vires & gratiam ad satisfaciendum. Ad 3. Licet in priuatis hominibus sæpè expediat gratuita & liberalis iniuriarum remissio, non tamen in principe, ad quem pertinet regimen, & vindicta delictorum. Non enim expedit, vt delicta maneant impunita. Deinde, Deus aliter exigit vindictam, quam plerique homines. Hi enim faciunt id vel ex odio, vel ex amore proprij commodi & vtilitatis. At Deus ex iustitia & charitate erga nos, quia vult nobis præstare vires ad satisfaciendum ex iustitia, & ita dignitatem nostram augere.

7. QVARTA CONCLVSIO. Incarnatio fuit conuenientissimum medium ad redimendum genus humanum ex perfecta iustitia. Ita D. Thom. quæstione 1. artic. 2. vbi id probat decem rationibus, quæ per se claræ sunt. Nostra ratio est, quia non sunt nisi duo media ad hunc finem, id est, ad redimendum genus humanum ex perfecta iustitia. Vnum est Incarnatio, seu vnio humanæ naturæ cum persona Diuina. Alterum vnio naturæ Angelicæ cum persona diuina, quæ non est incarnatio. At inter illa duo, conuenientior est Incarnatio, quam vnio naturæ Angelicæ cum persona diuina, vt patet ex sequenti quæstione.

QVÆSTIO V.

An Incarnatio fuerit necessaria ad redimendum genus humanum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Quamuis Incarnatio fuerit valdè conueniens ad redimendum genus humanum, non tamen omnino necessaria. Ita D. Tho.art.2. Ratio est, quia homines poterant alio modo redimi, quam per Incarnationem, nempè per liberalem Dei condonationem.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si autem redemptio humani gentis fieri debebat ex perfecta iustitia, & per æqualem satisfactionem; necessaria quidem erat vnio hypostatica, non tamen incarnatio. Prior pars patet, quia nec purus Deus, nec pura creatura potuisset æqualem satisfactionem præstare. Non Deus, quia satisfactio pro offensa requirit aliquam subiectionem: At Deus non habet cui se subiiciat. Nec creatura, quia sicut offensa fuit infinita, ita satisfactio debuit esse infinita, quæ à pura creatura fieri non potest. Opus ergo fuit vnione hypostatica, per quam natura creata vniretur personæ Diuinæ. Sic enim ratione naturæ creatæ poterat esse subiectio: Et ratione personæ Diuinæ, infinitus valor in subiiciente & satisfaciente.

3. Dices, nihil virtutis aut potentiæ accessit Deo per vnionem hypostaticam: Ergo si per illam potuit satisfacere, potuisset etiam sine illa, Respondeo. Non sequitur, quia ad satisfaciendum non tantum requiritur virtus, aut potentia, sed etiam subiectio, vt dixi, Tametsi ergo per vnionem hypostaticam nihil virtutis aut potentiæ accesserit Deo; accessit tamen subiectio, quæ ad satisfactionem erat necessaria.

4. Posterior pars probatur, quia vnio hypostatica potest esse duplex: Vna cum natura Angelica: Altera cum humana. Quælibet illarum sufecisset ad redimendum genus humanum ex perfecta iustitia: Ergo neutra per se fuit necessaria: Ergo potuisset fieri redemptio & satisfactio per vnionem cum natura Angelica, sine Incarnatione.

5. TERTIA CONCLVSIO. Nihilominus Incarnatio fuit conuenientior ad hanc satisfactionem quam vnio hypostatica cum natura Angelica, 1. quia conuenientius fuit, vt sicut offenderat homo, ita satisfaceret homo. 2. Maior erat confusio Dæmonis, quod ab eadem natura, quam vicerat, ipse quoque vinceretur. 3. Erat maior gloria humanæ naturæ. Multa hic disputari solent de satisfactione Christi, quæ nos infra disputabimus cap. 15.

QVÆSTIO VI.

An Incarnatio potissimum facta sit ad redimendum genus humanum?

1. EX dictis duo habemus. 1. Incarnationem per se esse valde excellentem. 2. eandem esse aptissimum remedium ad redimendum genus humanum. Nunc quæstio est, an potissimum à Deo prædestinata & facta sit propter suam excellentiam? an potius propter humani generis redemptionem?

2. Nota, Incarnatio potest dupliciter spectari 1. quo ad suam substantiam, quatenus est vnio humanitatis cum persona Verbi. 2. quoad modum seu circunstantiam accidentalem, quatenus hæc vnio facta est in carne passibili & mortali; cum alioqui potuisset fieri in carne impassibili & immortali.

3. Hoc posito aliqui docent, primum motiuum prædestinandæ, & faciendæ Incarnationis quoad substantiam, fuisse excellentiam ipsius: primum vero motiuum prædestinandæ & faciendæ Incarnationis in carne passibili & mortali, fuisse remedium peccati, seu humani generis redemptionem. Hinc inferūt 1. Etiamsi Adam non peccasset, nihilominus Deum fuisse incarnandum: non tamen in carne passibili & mortali, sed in impassibili & immortali. 2. In æterno Dei consilio, prius fuisse decretum incarnationis quoad substantiam, quam præscientiam peccati Adami. 3. Christum, ante præscientiam peccati Adami, prædestinatum fuisse Deum hominem: post illam vero, passibilem, mortalem, Redemptorem. Ita Rupertus, Albertus, Alexander, Scotus, Catharinus. Pighius, quos citat & sequitur Suarez disp.5. sect. 2. & sequentibus.

PRIMA

4. PRIMA CONCLVSIO. Incarnatio non solum quoad circumstantiam accidentalem, sed etiam quoad substantiam facta est ob redemptionem humani generis tanquam ob causam proximam & primariam. Ita D.Th.quæst.1. art.3.& plerique alij. Ratio est,quia scriptura semper assignat hanc causam Incarnationis seu aduentus Christi in hunc mundum. Lucæ 19. 10. *Venit filius hominis quærere & saluum facere, quod perierat.* Et Ioan. 3.17. *Misit Deus filium suum in mundum, vt saluetur mundus per illum.* Et Galat. 4 4. *Misit Deus filium suum, vt eos qui sub lege erant redimeret.* Et Timot. 1. 15. *Fidelis sermo, & omni acceptione dignus, quod Christus, Iesus venit in hunc mundum peccatores saluos facere.* Et 1. Ioan. 3.8. *In hoc apparuit filius Dei, vt dissoluat opera Diaboli.* Et 1. Ioan. 4.9. *In hoc apparuit charitas Dei in nobis; quoniam filium suum vnigenitum misit in hunc mundum, vt viuamus per eum.* Idem expressè habetur in Symbolo Nicæno: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis.*

5. Dices, Scriptura assignat causam Incarnationis, non quoad substantiam, sed quoad modum & circumstantiam, quatenus scilicet facta est in carne passibili mortali. Respondeo. Hoc dicitur sine fundamento. Et sine dubio falsum est. Primo, quia Scriptura absolutè loquitur de Incarnatione, non adhibita tali distinctione. Secundo, quia Patres, qui explicant Scripturam, disertè affirmant, non fuisse futuram Incarnationem, etiam quoad substantiam, si Adam non peccasset. Eorum testimonia citabo quæst. sequenti.

6. Et confirmatur. 1. quia medium necessarium ad nostram redemptionem, non fuit sola circumstantia Incarnationis, sed ipsa quoque Incarnatio secundum suam substantiam, vt fatetur Suarez disputat. 5. sect. 4. conclus. 3. Ergo Redemptio est causa finalis Incarnationis, tam quoad substantiam, quam quoad modum & circumstantiam. Secundo, quia quando aliquid est causa solius circumstantiæ, & non substantiæ actionis, tunc non rectè dicitur causa illius actionis, vt patet in simili. Nam meritum Abrahæ fuit causa, vt Deus incarnaretur in carne ab ipso descendens, iuxta illud Genes. 22. 16. *Quia fecisti hanc rem, in semine tuo benedicentur omnes gentes.* Et tamen meritum ipsius non potest dici causa Incarnationis. Non enim rectè dixeris: Abraham meruit incarnationem; Vel, Deus incarnatus est propter meritum Abrahæ. Idem statuendum de merito B. Virginis. Quamuis enim meruerit circumstantiam incarnationis, non tamen potest dici causa incarnationis. Vnde rectè Augustinus, serm. 8. de verbis Domini, non longè à fine ait: *Non eum de cælo ad terram merita nostra bona, sed peccata duxerunt.* Vbi loquitur de substantia Incarnationis. Nam si de circumstantia loqueretur, falsum esset, merita nostra non duxisse Christum ad terram, vt patet de meritis Abrahæ & B. Virginis.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Præter redemptionem generis humani, nulla fuit causa proxima & primaria Incarnationis. Hic tria suppono. Primo, nos non quærere causam finalem Incarnationis ex parte Dei, sed ex parte creaturæ. Nam certum est, ex parte Dei non esse aliam causam finalem omnium diuinorum operum, quam ipsius gloriam & bonitatem. Secundo, Inter opera Dei, quædam fieri à Deo, propter ipsorum propriam excellentiam, & non propter alium finem certum extrinsecum, ex parte creaturæ, quædam vero in alium finem ordinari. Quo pacto iustificatio impij ordinatur ad æternam gloriam & beatitudinem; Hæc autem beatitudo non ordinatur vlterius ad alium finem ex parte Creaturæ, tametsi ordinetur in alium finem ex parte Dei, nempè in gloriam & bonitatem Dei. Tertio certum est Incarnationem potuisse fieri à Deo, vel propter illius propriam excellentiam, vel propter aliquem finem extrinsecum. Nam hoc pendet ex libera Dei voluntate. Tota ergo quæstio est, vtro modo facta sit? Nos dicimus, proximè & primariò factam esse propter solam redemptionem humani generis, & non propter aliam causam: (loquor semper de causa primaria ex parte creaturæ.) Primo, quia Scriptura non assignat aliam causam, vt dixi. Secundo, quia Patres consentiunt. Clemens lib. 1. Const. Apost. cap. 7. *Saluator noster*, inquit, *non aliam ob causam venit, nisi vt saluaret.* Plures citabo sequenti quæstione.

8. TERTIA CONCLVSIO. Incarnatio, non tantum in executione, sed etiam in æterna Dei prædestinatione, facta est propter salutem hominum, & non propter aliam causam ex parte creaturæ. Sequitur ex dictis, quia quando aliquod Dei opus est indifferens, vt ordinari possit in hunc aut illum finem; tunc quod in vnum potius ordinetur, quam in alium, solum potest prouenire ex Diuina voluntate, quæ æterna est. Opus autem Incarnationis ex se indifferens est, vt possit ordinari in diuersos fines: Et in executione solum ordinatum est ad salutem hominum: Ergo in eundem finem, & non in alium ab æterno ordinatum fuit per Diuinam voluntatem.

9. Dices 1. Christus est finis omnium operum Diuinorum: Ergò per se primò intentus & prædestinatus est à Deo: non autem propter redemptionem humani generis: alioqui non esset finis omnium operum. Antecedens patet ex illo Hebr. 2. 10. *Decebat eum propter quem omnia, per passionem consummari.* Et 1. Cor. 3. 22. *Omnia vestra sunt: Vos autem Christi: Christus autem Dei.* Respondeo 1. Christus secundnm humanitatem non est finis omnium creaturarum, sed secundum diuinitatem. Prior locus Apostoli, qui obiicitur, sic legendus est: *Decebat eum propter quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem salutis eorum per passionem consummare:* Non consummari: Sensus est, Decebat Deum patrem, qui est principium & finis omnium creaturarum, vt Christum authorem salutis nostræ, per passionem consummaret. Ex quo sensu non colligitur, Christum hominem esse finem omnium operum, sed Deum. Vide Riberam ibidem. Posterior locus nihil conuincit. Nam omnes fideles dicuntur esse Christi, non autem Pauli, aut Cephæ; quia Christus pro omnibus mortuus est, & omnes in Christi nomine baptizati sunt: quod de Paulo & Cepha dici non potest. Hic sensus colligitur ibidem ex cap. 1. vers. 13.

10. Respondeo. 2. Quamuis Christus secundum humanitatem non sit finis omnium creaturarum absolutè; potest tamen dici finis creaturæ per ipsum renouatæ seu restauratæ. 2. Corinth. 5. 17. *Si qua ergo in Christo noua creatura, vetera transierunt. Ecce facta sunt omnia noua.* Et Ephes. 1. 10. *Instaurare omnia in Christo, quæ in cælis, & quæ in terra sunt.* Et cap. 2. 10. *Ipsius enim factura sumus, creati in Christo IESV in operibus bonis.* Et ratio est, quia creatura renouata tenetur Christum honorare tanquam authorem suæ salutis. Hoc enim meruit per suam passionem & mortem, iuxta illud Philipp. 2. 8. *Humiliauit semetipsum, factus obediens vsque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod & Deus exaltauit illum, & donauit illi nomen, quod est super omne nomen; vt in nomine Iesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium, & infernorum.*

11. Dices 2. Christus est à Deo amatus & intentus ante omnes creaturas. Ergo non est amatus & intentus ob redemptionem humani generis. Antecedens patet ex illo Prouerb. 8. 22. *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio.* Vel, vt Septuaginta verterunt: *Dominus creauit me initium viarum suarum.* Vbi de se loquitur Sapientia incarnata, seu Christus secundum humanitatem, vt docet Ambrosius lib. 1. de fide, cap. 7. Et probat ex illa particula *Dominus.* Nam Christus secundum diuinitatem non potest Deum appellare Dominum suum, sed Patrem. Cum ergo appellet eum Dominum, necessariò loquitur de se secundum humanitatem. Quod etiam docent alij Patres. Nam cum Ariani probarent ex hoc loco, Christum esse creaturam, respondebant Patres locum illum intelligi de Christo, secundum humanitatem. Ita Athan. Serm. 4. contra Arianos, Cyril. Alex. lib. 5. Thesauri c. 6. & alij apud Vasquez disp. 10. cap. 2. Si ergo Christus secundum humanitatem est initium viarum, id est, operum Dei, cum id non possit intelligi de ordine temporis, sed de ordine æternæ prædestinationis: necesse est, Christum, secundum humanitatem fuisse priorem omnibus aliis creaturis in æterna prædestinatione; ac proinde non fuisse prædestinatum ob redemptionem humani generis.

12. Respondeo 1. Non est necesse hunc locum intelligere de Sapientia incarnata secundum humanitatem. Nam multi interpretantur de increata secundum Deitatem, vt D. Thomas lib. 4. contra gentes cap. 8. Bellarminus lib. 1. de Christo cap. 8. & 18. Valentia quæst. 1. de Trinitate part. 1. §. 21. ad 3. Obiectionem, & alij ab eo citati. Et rectè, quia quod sequitur, *Cum eo eram cuncta componens*, non potest intelligi nisi de Sapientia increata, ratione Deitatis. Nam sapientia incarnata ratione humanitatis, non fuit ab æterno, nisi in prædestinatione Dei, ac proinde non potuit reipsa componere hunc mundum, & omnia quæ in eo sunt.

13. Nec obstat 1. quod Deum vocet Dominum. Non enim vocat suum Dominum, sed Dominum Vniuersorum. Secundo non obstat illud, *Dominus possedit me*; quia intelligitur de possessione per æternam generationem. Tertio, non obstat illud, *Dominus creauit me*; quia per verbum creandi intelligitur etiam æterna filij productio. Vt explicant D. Thomas & Bellarminus. Nam illa productio, cum non possit vno vocabulo perfectè explicari, variis modis efferri solet. Aliquando enim vocatur generatio, vt Isaiæ 53. 8. *Generationem eius quis enarrabit?* Aliquando creatio, vt Ecclesiastici 24. 14. *Ab initio, ante sæcula creata sum.* Nam cum vtraque conuenit, & ab vtraque differt, Generatio enim significat productionem in eadem substantia, sed cum mutatione generantis. Creatio vero significat productionem alterius substantiæ, sed sine mutatione creantis. Porro Filius Dei ita producitur, vt recipiat substantiam producentis, & sic potest dici generari: sed recipit sine mutatione producentis, & sic dici potest creari. Vtrumque ergo dicitur, & ex vtroque sumit, quod est perfectionis; & omittit, quod est imperfectionis.

14. Respondeo 2. Patres, qui aliter explicant hunc locum, nempè de Sapientia incarnata, potius pro nobis, quam contra nos faciunt. Nam per vias Domini (quarum initium dicunt fuisse Christum hominem in æterna Dei prædestinatione) non intelligunt omnia Dei opera, sed illas tantum vias, quas Christus sua morte nobis aperuit ad salutem. Ita Hilarius, Augustinus, Fulgentius & alij apud Vasquez disp. 10. c. 10. n. 115.

15. Dices 3. Christus in æterna prædestinatione est ante omnes creaturas, iuxta illud Coloss. 1. 15. *Qui est imago Dei inuisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Est autem sermo de Christo secundum humanitatem, vt exponunt ibi Hieronymus & Anselmus. Et confirmatur primo ex sequenti textu, vbi vocatur, *Caput Ecclesiæ, & primogenitus ex mortuis*: quod intelligendum est de Christo secundum humanitatem. Deinde ex Cyrillo lib. 10. Thesauri cap. 4. vbi ait, Christum dici primogenitum, quatenus homo est: vnigenitum, quatenus Deus est.

16. Respondeo. 1. Christus ratione Deitatis, dicitur primogenitus omnis creaturæ, id est, genitus ante omnem creaturam, iuxta illud Ecclesiastici 24. 5. *Ego ex ore Altissimi prodiui, primogenita ante omnem creaturam.* Ita Ambrosius, Chrysostomus, & Theodoretus in illum locum, Augustinus, Basilius, & alij apud Bellarminum li. 1. de Christo cap. 18. circa finem. Et patet ex ipso textu. Sic enim scribit Apostolus; *Primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt vniuersa in cœlis & in terra, visibilia & inuisibilia: Omnia per ipsum, & in ipso creata sunt.* Vbi probat, Christum rectè dici primogenitum omnis creaturæ, id est, genitum ante omnem creaturam, quia per ipsum & in ipso condita est omnis creatura. At non est condita per Christum secundum humanitatem, sed secundum Deitatem: Ergo eodem sensu vocatur primogenitus omnis creaturæ.

17. Nec obstat, quod ibidem vocetur primogenitus ex mortuis, quod conuenit illi ratione humanitatis: Nam Apostolus vult ostendere excelentiam Christi ratione vtriusque naturæ. Et quidem ratione Deitatis vocat illum imaginem Dei inuisibilis, primogenitum omnis creaturæ, conditorem visibilium & inuisibilium. Ratione humanitatis, Caput corporis Ecclesiæ, primogenitum ex mortuis, reconciliatorem humani generis. Et postea subdit: *Vt sit in omnibus ipse primatum tenens.* Ita explicuit Theodoretus ibidem August. li. 1. de Trinitate cap. 22. & plures alij. Vnde rectè nonnulli colligunt, Christum Deum omnia creasse, Christum hominem omnia restaurasse. Vtrumque insinuat Apostolus. Prius, cum ait: *Omnia per ipsum & in ipso creata sunt.* Posterius, cum subdit: *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia.*

18. Respondeo 2. Qui dicunt Christum ratione humanitatis esse primogenitum omnis creaturæ, hoc solum significant, Christum ratione vnionis cum Verbo, præstantiorem seu excellentiorem esse omni creatura, quia habet excellentiorem modum generationis & filiationis, quam omnes aliæ creaturæ. Quod est verissimum. Hinc tamen non sequitur, Christum propter hanc suam Excellentiam, prædestinatum aut intentum fuisse ante omnes creaturas. Sed contra: Videtur hoc benè sequi, iuxta sequentem Scoti obiectionem.

19. Dices 4. Qui ordinatè vult, is post finem intentum, prius vult media propinquiora fini, quam remotiora: At Deus ordinatè vult, quod vult: Et vltimus finis, quem intendit, est ipsius bonitas & gloria, propter quam omnia operatur: Ergo post hunc finem intentum; prius vult media propinquiora isti fini, quam remotiora. At incarnatio est medium propinquius Dei gloriæ, quam redemptio humani generis, cum Incarnatio sit multo excellentior, quam redemptio: Ergo Deus prius voluit Incarnationem, quam redemptionem: Ergo non voluit illam propter redemptionem, tanquam ob causam finalem. Et confirmatur, quia id, quod perfectius est, non debet ordinari ad minus per-

fectum, tanquam ad suum finem: At incarnatio est perfectior redemptione: Ergo.

20. Respondeo. Hæc propositio: Qui ordinatè vult, prius vult media propinquiora fini, quam remotiora, potest dupliciter intelligi. 1. Quod prius velit media quę perfectione seu nobilitate sunt propinquiora fini. Sic falsa est. 2. Quod prius velit media, quæ causalitate sunt propinquiora fini. Sic vera est. Quando enim agitur de medio, quo finis requirendus est, non quæritur, quam præstans aut perfectum sit in entitate: sed quam efficax sit ad finis consecutionem. Illud ergo, quod proximè conducit ad finis consecutionem, censetur esse fini propinquius. Et hoc modo Redemptio est medium propinquius gloriæ Dei, quam Incarnatio. Tametsi enim Incarnatio possit esse propinquius medium ad ostensionem Diuinæ potentiæ; tamen redemptio est propinquius medium ad ostensionem iustitiæ, misericordiæ, & dilectionis erga inimicos. Vide, quæ diximus in 1. part. cap. 11. quæst. 10. §. 6.

21. Illud porro, quod obiicitur, perfectius non debere ordinari ad minus perfectum, tanquam ad finem, verum quidem est de fine vltimo, quo nihil potest esse perfectius; non tamen de fine proximo. Nam medium quod ordinatur ad obtinendum finem proximum, sæpe perfectius est fine proximo. Quo pacto Sacrificium Missæ perfectius est sanitate corporis, ad quam obtinendam potest ordinari. Eodem modo Incarnatio perfectior est Redemptione, ad quam, tanquam ad finem proximum, fuit ordinata.

22. Dices 5. Si incarnatio fuisset à Deo præfinita propter redemptionem hominum, prius in Dei præfinitione fuisset redemptio hominum quam Incarnatio: sicut prius in præfinitioue est finis, quam medium. Ergo homines prius fuissent prædestinati ad gratiam & gloriam quam Christus; quia Christus solum fuisset prædestinatus propter redemptionem hominum. At Consequens est falsum, quia Christus est caput omnium prædestinatorum. Respondeo. Negatur illa consequentia de prædestinatione. Tametsi enim Deus prius voluerit redemptionem & salutem hominum in communi, quam Incarnationem; non tamen prius voluit prædestinationem hominum, quam Incarnationem. Vnde hæc duo distinguenda sunt, voluntas redemptionis humani generis, & prædestinatio hominum. Nam illa voluntas est antecedens, & communis respectu totius humani generis. At prædestinatio est efficax & particularis ordinatio, quia certi homines ordinantur ad vitam æternam. Primò igitur in consilio Dei fuit redemptio humani generis. 2. Incarnatio, seu prædestinatio Christi 3. prædestinatio aliorum hominum.

23. Dices 6. Adamus in statu innocentiæ accepit gratiam ex meritis Christi, sicut etiam Angeli. Ergo illa gratia supponit merita Christi, & consequenter Incarnationem. At illa gratia fuit anterior peccato originali, vt per se constat, Ergo etiam fuit anterior redemptione: Ergo redemptio non potuit esse prior Incarnatione. Respondeo. Negatur Antecedens. Nam illa gratia non fuit collata ex meritis Christi, sed ex mera Dei liberalitate, ante decretum Incarnationis, vt patebit ex sequente quæstione.

QVÆSTIO VII.

An Deus fuisset incarnantus, si Adam non peccasset?

HOc potest dupliciter intelligi. Primò, An si Adam non peccasset, Deus fuisset incarnatus, vi illius decreti, quo nunc reipsa incarnatus est? Secundò, An per aliquod aliud decretum fuisset incarnatus? In priori sensu disputatur à Theologis. Affirmant Rupertus, Scotus, Albertus, Alexander, Catharinus, Suarez disp. 5. sect. 5. Negant D. Thomas qu. 1. art. 3, & alij plerique. Et rectè negant.

2. Primò, quia ita sentiunt antiqui Patres. Irenæus lib. 5. cap. 14. *Si enim non haberet caro saluari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset.* Et Origenes hom. 24. in Numeros. *Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat, filium Dei agnum fieri, sed mansisset hoc, quod in principio erat Deus Verbum.* Et Ambrosius lib. de Incarnationis Dominicæ Sacramento, cap. 6. *Nam quæ erat causa incarnationis, nisi vt caro, quæ peccauerat, per se redimeretur?* Et August. Serm. 8. de verbis Apostoli: *Si homo non periisset, filius hominis non venisset.* Et Serm. sequenti. *Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores saluos facere.* Hæc verba clara sunt.

3. Secundò. Idem colligitur ex parabolis Euangelij. Nam Christus (Luc. 15. 4.) confert se cum pastore, qui relictis 99. ouibus in deserto, quæsiuit vnam aberrantem. Sicut ergo Pastor ille non reliquisset 99. oues, nisi vna aberrasset, ita Christus non descendisset de cœlo ad nos, nisi tanquam oues aberrassemus per peccatum. Hoc ipse indicat Matth. 9. 13. cum ait: *Non veni vocare iustos, sed peccatores.* Vide Maldonatum ibidem. Alia parabola est Marci 12. 1. Vbi dicitur, quod Pater familias, postquam agricolæ occiderant seruos eius, ad se missos, miserit etiam filium dicens: *Quia reuerebuntur filium meum.* Vbi insinuat se missurum non fuisse, si agricolæ non peccassent.

4. Accedit ratio, quia non fuit alia causa Incarnationis, nisi remedium peccati, vt ex dictis patet: Ergo cessante illa causa, non fuisset Incarnatio. Hac ratione vsus fuit Athanasius Serm. 3. contra Arianos, vbi ait: *Necessitas quippe indigentiaque hominum anterior est, quam verbi natiuitas: qua sublata, carnem non induisset,* Et Augustinus Serm. 8. de verbis Apostoli: *Venit filius hominis quærere & saluum facere, quod perierat. Si homo non periisset, Filius hominis non venisset.* Et Greg. in lib. 1. Reg. li. 4. cap. 1. *Nisi Adam peccaret, Redemptorem nostrum carnem suscipere non oporteret. Non enim venit vocare iustos, sed peccatores. Si ergo pro peccatoribus venit, si peccata deessent, eum venire non oporteret.*

5. Et iuxta hanc sententiam magis commendatur Dei charitas erga nos. Tanti enim nos fecit, vt propter nos solos dignatus sit Filium suum mittere in hunc mundum. Quod frequenter inculcat Scriptura. Ioan. 3. 16. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret, &c.* Et Rom. 5. 8. *Commendat autem charitatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Et 1. Ioan. 4. 9. *In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum vnigenitum misit in mundum, vt viuamus per eum.* Iuxta contrariam sententiam non ita commendatur. Quod sic ostendo. Maior est charitas, si quis Vienna proficiscatur Moguntiam, solùm ea de causa, vt iuuet pauperes in hospitali degentes, quàm si ob aliam causam primariam eò iret, & tantùm ex occasione susciperet curam pauperum: Ergo etiam maior est charitas, si Filius Dei veniat in hunc mundum, solùm ea de causa, vt nos liberet à peccato, quàm si ob aliam causam primariam veniret, & solùm ex occasione nos liberaret. Constat autem ex Scriptura, Filium id fecisse ex tanta charitate, vt maior esse non possit.

6. Dices 1. Etiamsi Adam non peccasset, nihilominus habuisset gratiam ex meritis Christi, vt patet ex illo Ephes. 1. 3. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in Christo.* Nam illa particula, *Omni benedictione* est vniuersalis: Ergo comprehendit etiam benedictionem status innocentiæ. Respondeo. Adamus non habuit

gratiam in statu innocentiæ ex meritis Christi; sed ex mera Dei liberalitate. Apostolus a. loquitur de omni benedictione, quæ fuit post maledictionem peccati, vt constat ex sequentibus verbis: *In quo habemus Redemptionem.*

6. Dices 2. Si ita est, ergo Adam iã existens in cœlis, habet aliquos gradus gloriæ seu beatitudinis, qui non dependent à meritis Christi, nempè illos, qui dati sunt illi propter merita in statu innocentiæ facta. Nam illa merita fiebant per gratiam, ex mera liberalitate Dei datam, & omnino independentem à meritis Christi, ex suppositione. Nec obstat, quod per subsequens peccatum mortificata sint. Nam postea per pœnitentiam iterum reuixerunt. Respondeo. Multum hoc obstat. Nam illa reuiuiscentia facta est ex meritis Christi; ac proinde gradus gloriæ, qui dati sunt illi propter istam meritorum reuiuiscentiam, dependent ex meritis Christi.

7. Dices 3. Adam ante peccatum habuit reuelationem seu fidem venturi Christi, vt docet D. Thom. qu. 1. art. 3. ad 5. & alij passim: Ergo etiamsi non peccasset, nihilominus Christus fuisset venturus, quia reuelatio ista non poterat esse falsa. Confirmatur 1. quia illa fides venturi Christi non dependebat à futuro peccato. Nam posita illa fide, adhuc liberum erat Adamo, peccare vel non peccare; Ergo stante fide, potuisset non peccare: Ergo si non peccasset, nihilominus habuisset fidem venturi Christi, & consequenter Christus fuisset venturus. 2. quia per reuelationem non solùm cognouit futurum Christi aduentum, sed etiam causam futuri aduentus: At non cognouit se peccaturum: Ergo peccatum non fuit causa venturi Christi. Resp. Negatur prima consequentia. Tametsi enim Adam ante peccatum habuerit fidem venturi Christi, habuit tamen illam ex meritis Christi præuisis, & dependenter à peccato. Si enim non fuisset peccaturus, non fuisset etiam Christus venturus, ac proinde non fuisset facta reuelatio de venturo Christo. Hinc etiam soluitur prior obiectionis confirmatio. Posterior non vrget. Potest enim fieri, vt alicui à Deo reueletur aliquod mysterium, & tamen non reueletur illi causa, propter quam futurum est. Sic contigit Adamo. Reuelatus est illi mysterium futuræ Incarnationis, non tamen causa illius, vt rectè notat D. Thomas loco citato.

8. Dices 4. Inde sequitur, Adamum habuisse quædam dona supernaturalia dependenter à meritis Christi, nempè fidem venturi Christi; quædam independenter, nempè gratiam status innocentiæ. Respondeo. Ita est. Neque id mirum aut absurdum videri debet. Nam etiam multi Christiani habent quosdam gradus gratiæ dependenter à propriis meritis, nempè illos, quos acceperunt per propria merita post Baptismum: quosdam independenter nempè illos, quos acceperunt vi Baptismi, antequam haberent propria merita.

9. Dices 5. Augustinus lib. 1. de nuptiis cap. 21. videtur dicere, sicut in statu innocentiæ futurum fuisset matrimonium, ita etiam Sacramentum, de quo Apostolus Ephes. 5. Ergo ex sententia Augustini, venisset Christus, etiamsi Adam non peccasset. Respondeo. Dicit quidem Augustinus, ante peccatum fuisse matrimonium & Sacramentum, id est, signum vnionis Christi cum Ecclesia: non tamen dicit, hanc significationem futuram fuisse, si Adam non peccasset.

QVÆSTIO VIII.

An Incarnatio fuerit à Deo præfinita ante præscientiam peccati originalis?

1. Hic tria spectari possunt. 1. Actuale peccatum Adami, cum necessitate contrahendi peccatum originale ex Adamo. 2. Ipsum peccatum originale contractum. 3. peccata Actualia, quæ sequuntur. Sit ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Incarnatio fuit à Deo præfinita post præscientiam actualis peccati Adæ, & necessitatis contrahendi peccatum originale ex Adamo. Ratio est, quia fuit præfinita post decretum redemptionis: Ergo etiam post præscientiam peccati, & necessitatis humani generis, cum decretum redemptionis supponat hanc præscientiam. Antecedens patet, quia electio medij est post intentionem finis: sed Incarnatio est medium ad redemptionem: Ergo electa est post intentionem redemptionis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Incarnatio fuit à Deo præfinita ante præscientiam peccati Originalis reipsa contracti à singulis, à quibus contrahitur. Ratio est, quia sicut B. Virgo per gratiam Christi Redemptoris fuit præseruata à peccato Originali, sic etiam potuissent alij præseruari. Ergo decretum incarnationis & redemptionis prius fuit in Deo, quàm præscientia peccati originalis reipsa contracti à posteris Adæ. Vasquez 1. p. disp. 95. cap. 3.

4. TERTIA CONCLVSIO. Incarnatio fuit à Deo præfinita ante præscientiam peccatorum actualium, probatur simili discursu, quia omnia peccata actualia, quæ in mundo fiunt, potuissent præueniri & impediri per gratiam Christi, sicut multa alia præueniuntur & impediuntur: Ergo decretum Incarnationis & redemptionis fuit in Deo ante permissionem peccatorum actualium, & consequenter ante præscientiam eorumdem.

5. Hinc sequitur, quamuis asseramus Christum non fuisse venturum ex vi decreti illius, quo reipsa venit, nisi Adam peccasset, & constituisset posteros suos in necessitate contrahendi peccatum Originale: nihilominus fatendum esse, Christum ex vi eiusdem decreti venturum fuisse, etiamsi nullum peccatum Originale aut actuale futurum fuisset in posteris Adæ.

6. Igitur hic ordo constituendus est in consilio Dei. 1. Scientia Dei, qua cognouit varios ordines rerum possibilium, in quibus Adamum create poterat; & præterea, quid in quolibet ordine futurum esset, si Adamum crearet in talio ordine. 2. Libera Dei voluntas creandi Adamum in eo rerum ordine, in quo eum creauit. 3. Præscientia peccati Adæ, cum necessitate contrahendi peccatum originale in posteris, & certo periculo perpetrandi peccata actualia. 4. Voluntas seu decretum redimendi genus humanum per Incarnationem, & condignam satisfactionem ex meritis Christi. 5. Voluntas distribuendi dona gratiæ propter merita Christi. Hic incipit prædestinatio hominum iuxta ea, quæ in 1. p. ca. 15. quæst. 5. dicta sunt.

QVÆSTIO IX.

An Deus præcipuè propter peccatum Originale fuerit incarnatus?

1. CErtum est, Christum venisse ad tollenda omnia peccata, tam originale, quam actualia, vt docet D. Thomas quæst. 1. art. 4. Et patet ex illo, ad Titum 2. 14. *Dedit semetipsum pro nobis, vt nos redimeret ab omni iniquitate.* Ratio est, quia venit, tanquam perfectus Redemptor & Saluator, qui nos in vitam æternam perduceret, vt ipsemet fatetur, Ioan. 10. 10. *Ego veni vt vitam habeant, & abundantius habeant.*

Ergo non venit ad tollenda omnia impedimenta vitæ æternæ: At omnia peccata, tam originale, quam actuale, sunt impedimenta vitæ æternæ. Ergo venit ad tollenda hæc omnia.

2. Hoc posito, quæstio est: an principalius venerit propter originale, quam propter actuale? potest hoc tribus modis intelligi. 1. an remedium peccati Originalis fuerit prius intentum, quam remedium actualium? 2. An maior fuerit necessitas & miseria humani generis ex peccato Originali, quam ex Actualibus? 3. An Christus ita venerit propter Originale, vt sine illo non venisset? vel, si non fuisset originale, an Christus venturus fuisset propter sola actualia.

3. Prima Conclusio. Remedium peccati Originalis fuit prius intentum, quam remedium peccatorum actualium. Ita Suarez disput. 5. sect. 6. Ratio est, quia peccatum originale fuit prius præmissum & præuisum, quam actualia, quæ ex illo, tanquam ex radice nata sunt: Ergo etiam prius fuit intentum remedium pro originali, quam pro actualibus, quia actualia non poterant perfectè tolli, nisi radix prius tolleretur. Hinc sequitur Christum venturum fuisse propter Originale, etiam si nulla fuissent actualia. Hoc enim fuit primum motiuum veniendi, vt ostensum est.

4. Dices, Christus vi illius decreti, quo reipsa venit, non potuit venire, nisi passibilis & mortalis: Ergo vi illius decreti non venisset, nisi præuisa ipsius morte & passione. Ergo non venisset, nisi præuiso peccato Iudæorum crucifigentium ipsum: Ergo falsum est, venturum fuisse, etiam si nullum futurum fuisset peccatum actuale. Respondeo. Negatur secunda consequentia, quia Christus potuisset satisfacere pro peccato Originali per mortem & passionem à naturalibus causis infligendam, sine vllo actuali peccato Iudæorum, aut aliorum hominum. Potuisset enim Deus per gratiam impedire omnia peccata actualia, & decernere, vt Christus naturali, aut violenta morte satisfaceret pro originali.

5. Secunda Conclusio. Maior fuit necessitas & miseria humani generis ex peccato Originali, quam ex actualibus. Ita D. Thomas quæst. 1. art. 4. Ratio est, quia peccatum originale erat commune toti naturæ; actualia vero sunt singulorum hominum.

6. Dices 1. Actuale peccatum Adami fuit etiam commune toti naturæ, quia omnes posteri in Adamo peccarunt: vt ait Apostolus. Rom. 5. 12. Respondeo. Quando D. Thomas loco citato confert peccatum originale cum actualibus, tunc per originale intelligit etiam peccatum Adami, quod fuit quasi radix peccati Originalis. Per actualia vero intelligit ea, quæ postea secuta sunt. Vide Suarez disp. 5. sect. 6.

7. Dices 2. Omnia peccata actualia sunt maius malum, quam omnia originalia: Ergo ex illis fuit maior miseria & necessitas, quam ex his: Antecedens patet, quia duobus modis potest vnum peccatum esse maius altero, vt notat D. Thomas ibidem. 1. Intensiuè. 2. Extensiuè. Vtroque modo actuale maius est, 1. quia plus malitiæ habet, quam originale, cum sit magis voluntarium. 2. quia plura sunt actualia, quam originalia. Respondeo. Et si hæc vera sint, tamen Originale peccatum in alio sensu est maius extensiuè, quam actuale, quia originale inficit totam naturam, quod nō facit vllum actuale, præter primum peccatum Adami, quod debet etiam intelligi per peccatum originale, vt dictum est. Deinde Originale est quasi radix omnium actualium; ac proinde maior est necessitas tollendi illud, quam actualia. Vnde etiam maius beneficium est, auferre originale, quam illo relicto, auferre actualia. An autem, & quomodo fieri possit, vt ab aliquo homine tollentur actualia, relicto originali, alibi disputandum est.

8. Tertia Conclusio. Incertum est; an Christus, si non fuisset originale, venturus fuisset propter sola actualia. Hic suppono posteros Adæ, durante statu innocentiæ, potuisse peccare, etiamsi Adam non peccasset: & tunc fuissent peccata actualia, sine originali. Est ergo incertum, an in tali statu venturus fuisset Christus. Probabile est non fuisse venturum, vi illius decreti, quo reipsa venit. Nam primum motiuum propter quod venit, est peccatum originale, quo tota natura humana, per Adamum vitiata est, vt ex dictis patet. Et apertè colligitur ex Apostolo Rom. 5. 12. & 1. Corint. 15. 22. vbi insinuat, Christum ideo venisse, vt sicuti genus humanum perditum fuit per vnum hominem, ita per vnum hominem restitueretur. Idem confirmant tres Pontifices, in Epistolis decretalibus, nempè Caius Epist. 1. Leo Epist. 83. & Agapetus Epist. 4.

9. Dices, Christus ita dilexit singulos homines, & eo affectu pro illis passus est, vt paratus fuerit, pro vnoquoque seorsim pati, si vnus tantum peccasset: Ergo si fuisset vel vnum tantum peccatum actuale, sine vllo originali, Christus pro illo venturus fuisset. Antecedens patet ex parabola de oue perdita. Nam sicut Pastor sollicitus fuit pro vna tantum oue perdita, ita Christus pro vno peccatore. Respondeo. Christus habuit quidem talem charitatem & affectum erga singulos, sed tamen subordinatum diuinæ voluntati ac decreto. Prius ergo probandum esset, Deum decreuisse, vt Christus veniret, etiamsi non esset peccatum originale. Hoc autem non potest probari ex parabola de oue pedita.

10. Dices 2. Potest probari euentu. Nam Christus magis satisfecit pro peccato actuali, quam pro originali: Ergo principalius venit pro actuali: Ergo etiam venisset pro actuali etiamsi non fuisset originale. Antecedens patet, quia actuali debetur pœna sensus, originali, pœna damni tantum. At Christus sustinuit pœnam sensus, non damni: Ergo magis satisfecit pro actuali, quam pro originali. Resp. Etiam originali debetur pœna sensus, saltem in hac vita. Christus ergo satisfecit pro originali, quia in hac vita sustinuit pœnam sensus, quæ debebatur originali. Vide D. Thomam qu. 1. art. 4. ad 3.

11. Nota. In peccatis tria spectari possunt culpa, pœna sensus, & pœna damni. Christus pro omnibus satisfecit, licet non eodem modo. Nam, 1. sustinuit pœnam sensus huius vitæ; non tamen culpam, aut pœnam damni, aut pœnam sensus æternam. 2. Ita satisfecit pro culpa & pœna damni, & pœna sensus æterna, vt homo iustus planè sit liber ab his omnibus. At pro pœna sensus temporali non ita satisfecit, vt homo statim sit liber. Hoc alibi fusiùs explicatum est.

QVÆSTIO X.

An conuenienti tempore facta sit Incarnatio?

1. Prima Conclusio. Non fuit conueniens Deum incarnari ab initio mundi, siue ante peccatum, siue statim post peccatum. Ita D. Thomas quæst. 1. art. 5. Prior pars probatur, quia incarnatio principaliter ordinata est in remedium peccati: At remedium non adhibetur ante morbum. Vnde Matth. 6. 2. dicitur, *non est opus valentibus medico, sed malè habentibus*. Posterior probatur variis coniecturis. Primo, quia conueniens fuit, vt tantum mysterium multo ante prædiceretur & præfiguraretur. Sic enim maiori effectu & veneratione poterat suscipi ab hominibus. Ita Augustinus tract. 31. in Ioannem. Secundo,

conueniens fuit vt homines multo ante disponerentur ad hoc mysterium suscipiendum, quod dupliciter factum est, 1. per legem naturalem & Mosaicam. 2. per agnitionem propriæ infirmitatis & miseriæ. Ita D. Thomas, & alij passim. Tertio, conueniens fuit, diuinam iustitiam manifestari, quod factum est, irascendo & puniendo homines propter peccatum Adæ.

2. Secunda Conclusio. Non fuit etiam conueniens, incarnationem differri vsque ad finem mundi. Ita Diuus Thomas, art. 6. Et probat tripliciter. 1. quia incarnatio est causa nostræ salutis; causa autem non debet esse postrema. 2. Si tamdiu dilata fuisset Incarnatio, planè fuisset abolita Dei cognitio & reuerentia. 3. Conueniens erat, vt homines pluribus modis ad salutem promouerentur per fidem, nempè per fidem Christi venturi, præsentis, præteriti. Sic enim diuina virtus & sapientia magis declaratur.

3. Dices, Scriptura dicit, Christum venturum in nouissimis diebus, vt patet Gen. 40.1. Isaiæ 2.2. Micheæ 4. 1. Respondeo. Totum tempus noui Testamenti vocatur tempus nouissimum, vt constat 1. Ioan. 2. 18. *Filioli, iam nouissima hora est.* Causæ sunt hæ, 1. quia hoc tempore data est Lex gratiæ, quæ est vltima, post quam alia non speratur. 2. hoc tempore complentur omnes prophetiæ & prædictiones Dei. 3. Distinguendo durationem mundi per ætates, hæc est vltima ætas. Propter has & similes causas asserunt Patres, hoc tempus esse mundi vesperam vt Origenes hom. 8. in Iosue: vel mundi senectutem, vt August. lib. 1. in Genesim contra Manichæos, cap. 23. Quamquam li. 83. quæstionum, qu. 44. appellet iuuentutem mundi propter vigorem gratiæ, vt ipse se exponit li. 1. Retr. c. 26.

4. Tertia Conclusio. Incarnatio conuenienti tempore facta est. Ita D. Thomas art. 6. Et probatur 1. ex dictis, quia nec initio mundi, nec in fine debuit fieri sed quasi in medio durationis mundi, ne nimium ab alterutro extremo distaret. Vnde Abacuc. 3. 2. dicitur: *In medio annorum notum facies.* Secundo, quia Christus venit eo tempore, quo mundus magis indigebat eius aduentu. Iam enim non tantum Lex naturæ, sed etiam Lex scripta penè extincta & abolita erat.

5. Dices, Si Christus citius venisset, plures potuissent saluari: Ergo debebat citius venire, Hoc olim Porphyrius quidam paganus obiecit Augustino (epist. 49. qu. 2.) Et gentes quotidie obijciunt Christianis, & quibus audiunt Euangelium prædicari. Nam si Deus inquiunt, propter salutem hominum factus est homo, cur non antea venit, ne tanta hominum multitudo periret? Respondet Augustinus loco citato, Christum tunc venisse, quando præuidit plures in se credituros. Sed hæc responsio nec ipsi postea placuit in lib. de bono perseuerantiæ cap. 9. nec placet D. Thomæ. Primo, quia ex Euangelio constat, dona miraculorum, ex quibus Tyrij & Sidonij credidissent, non fuisse illis concessa, cum tamen confessa fuerint alijs, qui non voluerunt credere: Ergo ratio, ob quam Deus concedit hominibus sua dona, non est illa, quod præuideat eos benè vsuros. Secundo, quia nullum est tempus: quo Deus non posset conferre talia auxilia gratiæ, quibus homines infallibiliter crederent in Christum nec vllum est tempus, quo homines non manerent in sua infidelitate, nisi congruis auxilijs gratiæ præuenirentur. Quod ergo Christus venerit vno potius tempore, quam alio; non potuit ex eo prouenire, quod homines essent magis credituri vno tempore quam alio. Sed ex libero Dei beneplacito, qui in distributione bonorum suorum facit, quod vult, vt benè explicat Molina. 1. p. quæst. 23. disp. 3. memb. 4. post medium.

CAPVT II.

De Vnione hypostatica.

NOmen Vnionis sumitur hic tribus modis. 1. pro actione, qua humanitas Christi in instanti conceptionis vnita est personæ Verbi. 2. pro proximo & immediato termino illius actionis, qui est substantialis coniunctio, qua humanitas Christi actu manet coniuncta seu vnita personæ Verbi. 3. Pro relatione, quæ resultat ex hac coniunctione. Nam ex eo, quod humanitas vnita est Verbo, oritur quædam relatio inter illa duo extrema inter se vnita.

Hoc posito, quæritur 1. Quid sit vnio, iuxta triplicem illam acceptionem. 2. An hæc Vnio sit præstantissima inter omnes vniones? 3. quæ sint causæ huius vnionis? Et nominatim quæ causa efficiens, & disponens?

QVÆSTIO I.

Quid sit vnio hypostatica iuxta primam acceptionem?

1. PRIMA CONCLVSIO. Vnio primo modo accepta, nihil est aliud, quam actio transiens, qua Deus vniuit, seu coniunxit humanitatem Christi cum persona Verbi. Quæ actio vocari potest Vnitio, vel actio vnitiua, vel Incarnatio. Quæri solet, an per hanc actionem, non solum vnita sit humanitas personæ Verbi, sed etiam producta? vel, an hæc actio non tantum sit vnitiua, sed etiam productiua, respectu humanitatis? Aliqui recentiores Thomistæ affirmant, ex duplici fundamento. Vnum est, quod omnis productio realis terminetur ad existentiam rei: cum producere rem aliquam nihil aliud sit, quam dare illi existentiam, qua existit in rerum natura. Alterum, quod humanitas Christi non habeat propriam existentiam, sed existat per existentiam Verbi. Hinc inferunt 1. humanitatem Christi non in se, sed in Verbo productam esse, quia productio illius fuit terminata ad existentiam Verbi. 2. Eadem actione, qua producta est, fuisse etiam vnitam Verbo, quia eadem actione communicata est illi existentia Verbi.

2. Alij rectius sentiunt, actionem incarnandi esse tantum vnitiuam, & non productiuam humanitatis. Ita Durandus, & Alexander apud Suarez disput. 8. sect. 2. Ratio sumitur ex contrario fundamento, quia humanitas Christi habet propriam existentiam, distinctam ab existentia Verbi, vt nunc suppono. Si ergo productio humanitatis fuit terminata ad existentiam, vt Thomistæ fatentur; necesse est ordine naturæ, prius productam esse in propria existentia quam vnitam personæ Verbi. Nam prius est, rem aliquam existere per propriam existentiam, si illam habet, quam vniri seu coniungi alteri rei à se distinctæ. Et confirmatur, quia ex opposita sententia sequeretur, quod humanitas Christi, si separaretur à persona Verbi, non posset conseruari à Deo, sed necessario deberet perire, & de nouo produci; quod videtur absurdum.

3. Dices 1. Leo Papa Epistola 11. ad Iulianum docet contrarium, his verbis: *Natura nostra non sic assumpta est, vt prius creata, post assumeretur; sed vt ipsa assumptione crearetur*, vbi supponit, eandem esse actionem, qua natura Christi fuit producta, & vnita Verbo. Respondeo. Leo non disputat de actione, sed de tempore, quo humanitas Christi assumpta est à Verbo. Et contendit non prius tempore creatam fuisse,

ac deinde assumptam, quod asserebant Eutychiani; sed simul ac eodem tempore creatam & assumptam. An autem id factum sit vna actione; an potius duabus non disputat. Eodem sensu intellige Fulgentium lib. de incarnatione & gratia cap. 3.

4. Dices 2. Si actio productiua humanitatis Christi fuit distincta ab actione vnitiua; necesse est productiuam priorem fuisse vnitiua, quia prius est rem existere, quam alteri vniri: Ergo conceptio humanitatis prior fuit, quam vnio cum Verbo: Ergo Deus non est conceptus ex virgine, sed sola humanitas, quia conceptio terminata fuit ad solam humanitatem. At consequens falsum est; ergo & illud ex quo sequitur. Respondeo. Conceptio humanitatis fuit quidem ordine naturæ prior, quam vnio cum Verbo; sed simul ordine temporis. Hoc autem sufficit, vt Deus dicatur conceptus ex virgine. Nam eo ipso instanti, quo humanitas concepta fuit ex virgine, fuit etiam vnita Verbo: Ergo in illo instanti licuit dicere, Deus conceptus est ex virgine.

QVÆSTIO II.

Quid sit vnio hypostatica iuxta secundam acceptionem?

1. PRoximus & immediatus terminus illius actionis, de qua hactenus dixi, est substantialis coniunctio seu vnio, qua humanitas Christi formaliter & actualiter manet vnita cum persona Verbi. Quæ coniunctio differt ab actione vnitiua, sicut vnio in facto esse, differt ab vnione in fieri. Et sicut creatio in facto esse, differt à creatione in fieri. Ad hoc explicandum, quædam notanda sunt.

2. Nota 1. Tametsi per actionem vnitiuam non sit producta ipsa humanitas Christi, vt ostendi; tamen aliquid in humanitate productum est, nempè proximus & immediatus terminus illius actionis. Ratio est, quia omnis actio realis producit aliquid reale in subiecto, in quo recipitur: At actio vnitiua recipitur in humanitate: (non enim potest recipi in persona Verbi, cum sit actio Dei transiens.) Ergo producit aliquid reale in humanitate.

3. Nota 2. Illud ipsum, quod per actionem vnitiuam productum est in humanitate, est substantialis vnio seu coniunctio humanitatis cum Verbo. Est enim proximus & immediatus terminus actionis vnitiuæ. Sicut ergo actio vnitiua est ipsa vnio seu coniunctio in fieri; ita terminus illius est vnio seu coniunctio in facto esse. Quod autem sit substantialis, & non accidentalis vnio seu coniunctio, patet ex Conciliis, vbi definitum est, factam esse *substantialiter*, seu *secundum substantiam* (apud Suarez disp. 8. sect. 1.) Et ratio est, quia coniunctio substantialis nihil est aliud, quam coniunctio duarum rerum substantialium, per quam resultat vna substantia composita, quæ propriè & verè vna est. At coniunctio humanitatis & Verbi est talis, quia est coniunctio duarum rerum substantialium, ex qua resultat Christus qui verè ac propriè vnus est. Et confirmatur, quia coniunctio necessario includitur in essentia rei compositæ. Non enim potest intelligi, rem esse compositam, nisi per coniunctionem duorum componentium. Si ergo res composita est substantialis; debet etiā coniunctio esse substantialis. At Christus, quatenus constat ex humanitate & Verbo, est compositum substantiale: Ergo coniunctio humanitatis & Verbi debet esse substantialis.

4. Nota 3. Hæc substantialis coniunctio necessario debet esse in humanitate, vt sit fundamentum relationis, qua humanitas vnita refertur ad personam Verbi vnitam: Et similiter dependentiæ, qua humanitas dependet à persona Verbi in subsistendo. Hic tria distinguenda sunt. 1. Mutua relatio quia humanitas Christi & persona Verbi, tanquam duo extrema, ad se inuicem referuntur. Humanitas enim vnita est personæ, & persona vnita est humanitati. 2. Dependentia humanitatis & persona Verbi. Nam humanitas non subsistit per propriam subsistentiam, sed per subsistentiam Verbi: ac proinde dependet à Verbo in subsistendo. 3. Fundamentum illius relationis & dependentiæ, quod non potest esse aliud, quam coniunctio humanitatis cum Verbo. Nam posita hac coniunctione, necessario resultat illa relatio & dependentia: Et si tolleretur illa coniunctio, cessaret etiam relatio & dependentia.

5. Dices, In persona Verbi non est necessaria coniunctio substantialis, per actionem vnitiuam producta, vt sit fundamentum relationis, qua persona Verbi referetur ad humanitatem sibi vnitam: Ergo nec in humanitate est necessaria ad hunc finem. Respondeo. Non sequitur. Quando enim duo extrema ad se inuicem referuntur, necesse quidem est, vt sit aliquod fundamentum relationis; non tamen semper necesse est, vt fundamentum illud sit in vtroque extremo, sed sufficit vt sit in altero. Sic fit in præsenti. Nam persona Verbi, non est capax nouæ entitatis per actionem vnitiuam productæ, quæ sit fundamentum nouæ relationis, nec illa noua relatio in persona Verbi est realis, sed rationis. Humanitas autem est capax vtriusque, tam nouæ entitatis, quæ sit fundamentum quam nouæ relationis realis, quæ resultet ex illo fundamento.

6. Nota 4. Hæc coniunctio seu vnio humanitatis cum Verbo conflata est ex duabus Vnionibus partialibus, quarum altera est in corpore, altera in anima Christi. Nam & corpus per se vnitum est Verbo; similiter anima per se vnita est eidem Verbo. Quod manifestè apparuit in triduo mortis. Tunc enim anima fuit separata à corpore, & tamen vtrumque seorsim mansit vnitum cum Verbo, tam corpus, quam anima: Ergo in vtroque seorsim mansit vnio partialis. Et quidem vnio, quæ est in corpore, est materialis: quæ in anima, est spiritualis. Hoc enim exigit proportio.

7. Nota 5. Tametsi hæc coniunctio seu vnio humanitatis cum Verbo sit in sola humanitate, in qua producitur; habet tamen intrinsecam & essentialem habitudinem transcendentalem ad personam Verbi, & non ad alias personas. Vnde si humanitas coniungeretur personæ Patris, aut Spiritus Sancti, hæc coniunctio esset essentialiter distincta ab ea, qua nunc coniungitur personæ Verbi, quia includeret essentialem respectum ad personam Patris, aut Spiritus Sancti, non autem ad personam Verbi.

8. Quæres, An sicut hæc coniunctio seu vnio substantialis, de qua dictum est, tenet se ex parte humanitatis: ita vicissim sit aliqua, quæ se teneat ex parte personæ Verbi: Vel, an sicut in humanitate est aliquid creatum, quod habet rationem actualis vnionis cum persona Verbi: ita vicissim sit aliquid increatum in persona Verbi, quod habeat rationem actualis vnionis cum humanitate? Ratio dubitandi est, quia sicut humanitas est vnita Verbo, ita Verbum est vnitum humanitati. Resp. Tota ratio vnionis est in sola humanitate; neque includit aliquid increatum in persona Verbi, quod habeat rationem actualis vnionis. Probatur 1. quia ratio vnionis essentialiter includit respectum ad aliud extremum, cui vnitur id, in quo est vnio. At in persona Verbi nihil est increatum, quod essentialiter includat respectum ad creaturam, vt in prima parte cap. 9. q. 13. n. 9. ostensum est: Ergo nihil est increatum, quod habeat rationem vnionis cum humanitate. Maior patet, quia non potest concipi vnio alicuius extremi cum altero, sine intrinseco respectu ad illud alterum.

9. Secundo, si esset aliquid increatum in Deo, quod haberet rationem actualis vnionis seu coniunctionis cum humanitate, vel esset commune toti Trinitati, vel triplex in tribus personis, vel proprium solius personæ Verbi. Non 1. quia sequeretur personam Verbi vnitam esse humanitati per aliquid commune toti Trinitati, & consequenter totam Trinitatem vnitam & incarnatam esse, quod est falsum. Nec 2. quia sequeretur in Deo tres esse vniones actuales, quod similiter falsum est. Nec 3. quia sequeretur solam personam Verbi potuisse vniri humanitati, reliquas non potuisse, quod æquè falsum.

10. Dices 1. Hoc tantum sequeretur, solam personam Verbi, actu vnitam esse humanitati, reliquas non esse actu vnitas, tametsi vniri possint. Respondeo. Non potest reipsa dari vnio, quæ non faciat duo extrema actualiter vnita. Vel ergo in persona Patris & Spiritus Sancti datur reipsa vnio increata, vel non datur. Si non datur, sequitur personam Patris & Spiritus Sancti per propriam vnionem increatam non posse vniri humanitati. Si datur, sequitur actualiter vnitam esse humanitati, quod est falsum. Et confirmatur, quia ratio vnionis substantialis in eo consistit, quod per eam vna substantia actualiter sit vnita alteri substantiæ. Nam si non est illi actualiter vnita, iam non datur vnio. Sicut si humanitas Christi non esset actualiter vnita Verbo, nihil esset in humanitate, quod haberet rationem vnionis cum Verbo.

11. Dices 2. Potest in Deo dari cognitio, quæ non sit actualis; Ergo etiam vnio. Antecedens patet, quia cognitio, qua Deus cognoscit futura contingentia, tametsi nunc actualis sit, non tamen esset actualis, si Deus ab æterno statuisset nulla permittere futura contingentia. Idem dici potest de vnione. Nunc quidem actualis est in persona Verbi, sed non esset, si persona Verbi non assumpsisset humanitatem. Respondeo. Negatur Antecedens, quia in Deo non est, nisi vnica simplex cognitio, quæ semper est actualis respectu obiecti primi, quod est ipse Deus, semper enim Deus seipsum actualiter cognoscit: neque potest se non cognoscere actualiter. Est etiam semper actualis respectu obiecti secundarij, id est, creaturarum. Semper enim actualiter cognoscit creaturas, neque ab hac actuali cognitione potest cessare. Quod si ab æterno statuisset, nullas creaturas producere, tunc quidem non cognouisset eas actualiter, vt futuras, nihilominus cognouisset eas actualiter, vt possibiles.

12. Dices 3. Verbum non minus intrinsecè vnitum est humanitati, quam humanitas Verbo (quando enim duo vnita sunt, non minus vnum alteri vnitum est, quam è contrario. Sicut quando duo corpora propinqua sunt, non est vnum alteri propinquius, quam alterum ipsi.) At humanitas per intrinsecam vnionem creatam vnita est Verbo: Ergo etiam Verbum per intrinsecam vnionem increatam vnitum est humanitati. Respondeo. Maior distinguenda est. Nam vnio potest dupliciter se habere, respectu humanitatis, & Verbi. Primo, respectu vtriusque tanquam termini. Secundo, respectu vtriusque, tanquam subiecti. Priori modo vera est: quia vnio æquè immediatè & intrinsecè respicit vtrumque, vt terminum. Posteriori modo falsa, quia vnio intrinsecè est in humanitate, vt in subiecto: non autem in Verbo.

13. Dices 4. Sicut Verbum per seipsum terminat humanitatem, ita per seipsum debet esse vnitum humanitati. At non potest per seipsum vnitum esse humanitati, nisi ex parte ipsius sit vnio cum humanitate. Ergo vnio integrè considerata, non solum est aliquid creatum in humanitate, sed etiam aliquid increatum in Verbo. Respondeo, Maior tripliciter potest intelligi. 1. Verbum per seipsum est vnitum humanitati, tanquam terminus humanitatis. Sic vera est, quia per seipsum, id est, per suam subsistentiam terminat humanitatem. 2. Per seipsum vnitum est humanitati, tanquam extremum constituens totum compositum. Sic etiam vera est, quia humanitas & Verbum sunt duo extrema, quia per seipsa constituunt Christum. 3. Per seipsum vnitum est humanitati, tanquam vinculum seu actualis coniunctio. Sic falsa est, vt sæpè dixi. Nihil enim increatum est in Verbo, quod habeat rationem actualis vinculi seu vnionis, sed tota ratio Vnionis est in humanitate.

QVÆSTIO III.

Quid sit Vnio iuxta tertiam acceptionem?

1. Dixi, Vnionem sumi tripliciter. 1. Pro actione incarnandi. 2. pro immediato illius termino, qui est substantialis coniunctio humanitatis cum Verbo. 3. pro relatione, quæ inde resultat. Est ergo quæstio, qualis sit hæc relatio, & quod fundamentum illius?

2. Conclusio. Præter relationem essentialem & transcendentalem, quæ intrinsecè includitur in substantiali coniunctione humanitatis cum Verbo, potest spectari duplex relatio accidentalis. Vna, quæ est immediatè inter humanitatem & Verbum, tanquam inter duo extrema immediatè inter se vnita. Et hæc, ex parte humanitatis est realis, ex parte verbi, non realis, sed rationis. Altera, quæ est inter duas naturas, diuinam & humanam, quatenus in vna eademque Verbi subsistentia vniuntur. Prioris fundamentum est, vt dixi, substantialis coniunctio humanitatis cum Verbo. Nam omnia, quæ requiruntur ad fundamentum relationis, illi conueniunt. Posita enim tali coniunctione, necessario resultat hæc relatio: non posita, non resultat. Posterior, quod ad rem attinet, non differt à priori. Nam illæ duæ naturæ, quæ in vna Verbi subsistentia vniuntur, non habent immediatam vnionem inter se, sed solum in subsistentia Verbi. Ac proinde non referuntur inter se immediata relatione vnionis, sed denominantur vnitæ à relatione vel vnione, quæ est inter humanitatem & subsistentiam Verbi.

3. Nota. Inter duas naturas diuinam & humanam, potest esse triplex relatio. Prima vnionis: Secunda vnitatis, seu identitatis: Tertia causæ & effectus. De prima iam dixi. Secunda fundatur in vnitate subsistentiæ. Nam ex eo, quod ambæ naturæ subsistunt vna eademque Verbi subsistentia, resultat relatio vnitatis seu identitatis. Sicut ex eo, quod tres personæ diuinæ sunt vnius eiusdemque essentiæ resultat relatio similitudinis, seu identitatis. Et sicut hæc fundatur in vnitate essentiæ, sic illa in vnitate subsistentiæ. Tertia relatio, quæ est causa & effectus, non est præcisè inter duas naturas, sed potius inter Deum vt Deum, & Christum vt hominem. Nam Deus est causa efficiens humanitatis & vnionis hypostaticæ. An præter has tres relationes sit aliqua alia inter humanitatem & diuinitatem, dicemus infra, cum agemus de adoptione Christi.

QVÆSTIO IV.

An vnio hypostatica sit præstantissima inter omnes vniones?

1. Perfectio huius vnionis potest dupliciter spectari. Primo, in ratione vnionis. Secundo, in genere entis, seu donorum gratiæ. Potest ergo duplex esse quæstio. Vna, an hæc vnio in ratione vnionis, sit omnium maxima. Altera, an in genere entis seu donorum gratiæ, sit præstantissima? Durandus, in genere vnionis, præfert vnionem materiæ & formæ; in genere gratiæ, visionem beatificam.

2. Prima Conclusio. Vnio hypostatica inter hu-

manitatem & personam Verbi, est omnium maxima in ratione Vnionis, loquendo de vnionibus seu compositionibus ex rebus realiter distinctis. Hoc aliqui probant dupliciter. 1. Quia hæc vnio à nullo agente creato dissolui potest. 2. quia tam efficax est, vt res infinitè distantes, arctissimè inter se coniungat. Sed propria ratio est hęc: Vnio natura sua tendit ad vnitatem: Ergo eo maior aut minor censeri debet, quo compositum, quod ex ea resultat, magis aut minus est vnum. Atqui compositum, quod resultat ex vnione hypostatica, est magis vnum, quam vllum aliud compositum ex rebus distinctis, vt patet inductione. Nam primo, magis est vnum, quam compositum ex substantia & accidente. Hoc enim est vnum per accidens: illud per se. 2. magis est vnum, quam compositum substantiale ex partibus integrantibus; quia hoc includit quodammodo infinitam compositionem partium, quæ tantum copulantur secundùm aliquem extremum terminum, & non secundùm se totas. 3. Magis est vnum, quam compositum substantiale ex materia & forma, quia tam materia quam forma minus simplex est, quam persona Verbi. Maior autem simplicitas componentis facit ad maiorem vnitatem compositi. Nam quo extremum componens est perfectius, & simplicius, eo perfectius & intimius coniungi potest alteri extremo.

3. Dices cum Durando, Maior est vnitas essentiæ, quàm vnitas personæ: sed ex materia & forma fit vna essentia: & ex Verbo & humanitate fit vna persona: Ergo. Respondeo. Duplex est essentia: vna simplex, vt essentia Dei, & Angeli: Altera composita ex rebus distinctis, vt essentia hominis, bouis, equi. Similiter duplex est persona: vna simplex, vt persona Patris, & Spiritus Sancti: altera composita, vt Persona Christi, Petri, Pauli. Igitur hoc loco non conferimus vnitatem essentiæ simplicis cum vnitate personæ simplicis: sed vnitatem essentiæ compositæ ex materia & forma, cum vnitate personæ compositæ ex natura & subsistentia. Dicimus ergo, si præcisè loquamur de hac vtraque vnitate, quatenus vna non includit aliam, maiorem esse vnitatem personæ compositæ ex natura & subsistentia, quàm vnitatem essentiæ compositæ ex materia & forma. 1. Quia illa reperitur in Angelis: hæc non item. 2. potest esse purè spiritualis, vt in Angelo: hæc vel purè materialis est, vt in equo: vel mixta, vt in homine.

4. Dices 2. Materia & forma habent maiorem inter se proportionem, quàm humanitas & Verbum: Ergo ex illis resultat maior vnitas, quàm ex his. Respond. Antecedens verum est, de proportione naturali: falsum de obedientiali.

5. Secvnda Conclvsio. Vnio hypostatica est etiam perfectissima in genere donorum gratiæ. Et quidem ex duplici capite. Primò ex parte ipsius vnionis. Nam hæc vnio constituit humanitatem in altiori ordine, quàm vllum aliud donum supernaturale. Facit enim, vt homo sit Deus: quod nullum aliud donum gratiæ præstare potest. Secundò ex parte termini adæquati, resultantis ex hac vnione, qui est Christus. Nam hic terminus est perfectior, quàm vlla alia res creata.

6. Dices. Visio beatifica videtur esse perfectior vnione hypostatica. Primò, quia per vnionem sola persona Verbi coniungitur humanitati: per visionem, tota essentia Diuina, & omnes personæ coniunguntur homini beato. 2. Vnio solum tribuit humanitati, vt subsistat. Visio tribuit illi, vt beata sit. Plus autem est, beatum esse, quàm subsistere. 3. Vnio indifferenter potest communicari creaturæ rationali & irrationali. Visio, soli rationali. Vnio est tantum modus substantialis, qui realiter non differt ab humanitate, ac proinde sicut humanitas est ordinis naturalis, ita etiam vnio. At visio in sua entitate est omnino supernaturalis. Respondeo ad singula.

7. Ad 1. Verum est, solam personam Verbi coniungi humanitati per vnionem: totam essentiam & omnes personas coniungi beatis per visionem. Sed hinc tantum sequitur, posteriorem coniunctionem esse perfectiorem extensiuè, non autem intensiuè. At prior intensiuè perfectior est. Nam persona Verbi per se & substantialiter coniungitur humanitati per vnionem hypostaticam: Essentia autem Diuina, & tres personæ coniunguntur homini, aut Angelo beato per visionem, non substantialiter, sed accidentaliter.

8. Ad 2. Vnio non solum tribuit humanitati, vt subsistat, sed etiam vt beata sit. Diuerso tamen modo. Nam proximè & immediatè tribuit illi, vt subsistat, quia proximè & immediatè coniungit humanitatem cum subsistentia Verbi. Consequenter autem tribuit illi, vt sit beata. Nã humanitati Christi, ratione vnionis hypostaticæ, debetur ius ad visionem beatificam. (Infrà c. 7. q. 2.) Vnde hæc est differentia inter vnionem & visionem. 1. quod vnio tribuat subsistentiam & beatitudinem: visio solam beatitudinem. 2. quod vnio trahat secum ius beatitudinis, vt patet in Christo: At visio non trahit secum ius vnionis hypostaticæ, vt patet in aliis beatis. Non enim ratione visionis beatificæ debetur illis vnio hypostatica.

9. Ad 3. Vnio, vt iam insinuaui, habet duplicem effectum. Vnum proximum & immediatum, nempe tribuere subsistentiam. Alterum remotum, nempe, tribuere beatitudinem, seu ius ad visionem beatificam. Igitur, quoad priorem effectum, potest indifferenter communicari creaturæ rationali & irrationali: At quoad posteriorem, soli rationali.

10. Ad 4. Vnio, licet sit modus substantialis respectu humanitatis, nihilominus in sua entitate magis est supernaturalis, quàm visio, quia magis est supra debitum naturæ, hominem esse Deum, quam hominem videre Deum.

QVÆSTIO V.

Quæ sit causa efficiens vnionis hypostaticæ?

1. Dictum est hactenus de natura & excellentia vnionis hypostaticæ. Nunc causæ illius explicandæ sunt, præsertim efficiens & disponens. De causa finali dictum est in primo capite. Materialis & formalis non habent hic locum, quia hæc vnio non componitur ex materia & forma. De meritoria dicendum est cap. 14.

2. Prima Conclvsio. Solus Deus est principalis causa efficiens vnionis hypostaticæ. Nam Scriptura soli Deo tribuit hunc effectum. Matth. 1. 20. *Quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est.* Et Luc. 1. 35. *Spiritus Sanctus superueniet in te & virtus Altißimi obumbrabit tibi.* Quæres, An solus Spiritus Sanctus fuerit causa efficiens? Resp. Omnes tres personæ simul. Nam opera Trinitatis ad extra, sunt indiuisa. Procedunt enim à tribus personis, quatenus sunt vnũ in essentia, voluntate, & potentia. Vnde Scriptura non solum Spiritui Sancto, sed etiam Patri & Filio tribuit effectum incarnationis, Galat. 4. 4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* Philipp. 2. 7. *Seipsum exinaniuit, formam serui accipiens.*

3. Secvnda Conclvsio. Nulla creatura potest esse causa principalis huius vnionis: quia nec virtute naturali, neque supernaturali potest eam efficere. Non prius, quia nulla creatura virtute naturali potest efficere, vt homo sit Deus. Alioqui homo naturaliter esset Deus, quod est falsum. Nec posterius, quia vnio hypostatica est altioris ordinis, quam vllum aliud do-

num supernaturale (nam nullum aliud est, quod possit hominem in tanto gradu constituere, sicut vnio hypostatica facit.) Ergo nulla qualitas supernaturalis potest esse sufficiens, vt principalis causa efficiens vnionis.

4. TERTIA CONCLVSIO. Potest tamen creatura esse causa instrumentaria huius Vnionis. 1. Quia nulla hic apparet repugnantia. 2. quia si potest esse instrumentum in productione gratiæ & donorum supernaturalium, potest etiam in productione huius vnionis. Est enim par ratio. Nam licet hæc vnio sit altioris ordinis, quàm donum gratiæ, hoc tamen non obstat, quominus produci possit à creatura tanquam ab instrumento Diuino; quia Deus potest vti quolibet instrumento ad quemlibet effectum possibilem, si aliunde non sit repugnantia.

5. Quæres. An aliqua creatura reipsa fuerit instrumentum in productione vnionis hypostaticæ? Quod dupliciter potest intelligi. 1. de prima productione vnionis, quæ facta est in instanti conceptionis. 2. de ea, quæ postea facta est in nutritione corporis Christi. Nam quotidie per nutritionem, nouæ partes carnis & sanguinis vnitæ sunt, non solum animæ Christi: sed etiam personæ Verbi. Igitur aliqui putant, B. Virginem per modum instrumenti concurrisse ad primam productionem Vnionis; Humanitatem autem Christi, ad alteram. Sed nihil certi de hac re definiri potest. Tametsi enim vtrumque fuerit possibile, an tamen factum sit, non constat.

6. Dices. Qui vnit duo extrema inter se, debet habere virtutem actiuam supra vtrumque, quia debet vtrumque contingere: Sed nulla creatura potest habere virtutem actiuam supra personam Verbi: Ergo. Respondeo. Maior est vera de agente principali, quod vnit duo extrema à se distincta, per immutationem vtriusque extremi. Nam si debet vtrumque immutare, necesse est, vt habeat vim immutandi vtrumque. At in nostro casu non dicimus creaturam esse agens principale. Nec extrema sunt distincta ab agente principali, quia persona verbi simul est agens principale, & alterum extremum. Nec vtrumque extremum immutatur per actionem agentis principalis.

QVÆSTIO VI.

An fuerit aliqua dispositio præuia ad hanc vnionem?

1. CONclusio. Nulla dispositio fuit necessaria in humanitate Christi ad vnionē hypostaticam. Ac primò, non fuit necessaria ex parte Dei, quia Deus, cum sit infinitæ virtutis, potest aliquid producere sine præuia dispositione. Secundò, nec ex parte humanitatis, quia humanitas per potentiam obedientialem est capax vnionis sine dispositione. Tertiò, nec ex parte ipsius vnionis, quia vnio ex natura sua non requirit dispositionem, cum sit vnio substantialis, quæ immediatè coniungit extrema substantialia.

2. Quæres. Esto: non fuerit necessaria vlla dispositio, an saltem reipsa aliqua præcesserit? Respondeo. Non. Ratio est, quia in humanitate aliorum hominum non præcedit aliqua dispositio ad propriam subsistentiam: Ergo nec in humanitate Christi præcessit aliqua ad subsistentiam Verbi, seu ad vnionem cum subsistentia Verbi. Antecedens patet, quia humanitas aliorum hominum prius natura subsistit, quàm accidentaliter perficiatur. Nam subsistentia est magis intrinseca humanitati, quàm vllum accidens. Sequela patet, quia subsistentia Verbi supplet locum subsistentiæ creatæ in humanitate Christi? Ergo sicut humanitas Christi prius natura subsisteret propria subsistentia, quàm perficeretur vllo accidente: ita etiam prius natura subsistit subsistentia Verbi, quàm habeat vllum accidens.

3. Quæres. An saltem præcesserit gratia habitualis in humanitate Christi ante vnionem, non tanquam dispositio, sed veluti ornamentum illius? Negat D. Thomas quæstione 6. art. 6. Vbi expressè dicit, gratiam habitualem esse quendam effectum consequentem ex vnione hypostatica. Et quæst. 7. art. 3. Vbi ait, Vnionem esse priorem gratia habituali, non ordine temporis, sed naturæ. Et probatur 1. generatim ex dictis, quia nullum accidens præcedit vnionem: Ergo nec gratia. 2. Speciatim quia gratia habitualis in Christo, non est gratia adoptionis, sicut in nobis, nec per eam Christus constituitur Filius Dei adoptiuus, sicut nos constituimur: Ergo illa gratia debetur Christo ratione vnionis: Ergo præsupponit vnionem. Vis huius argumenti explicabitur infra cap. 18. de adoptione Christi quæstione 4.

CAPVT III.

De assumptione humanitatis ad personam Verbi.

1. HÆc Assumptio significat actionem, & connotat duplicem respectū. Actio, quam significat, est ipsa incarnatio, seu Vnio primo modo sumpta pro actione vnitiua. Connotat autem duplicem respectum: Alterum ad principium efficiens. Alterum ad principium terminans. Vtroque modo coniunctim, dicitur *Assumptio*, quasi ad se sumptio. Nam persona Verbi tanquam principium efficiens, sumit humanitatem ad se, tanquam ad principium terminans. In quo differt ab aliis duabus personis. Tametsi enim omnes personæ sint principium efficiens, sola tamen persona Verbi est principium terminans. Hoc magis explicabitur sequenti capite, quæst. 1.

2. Hinc patet, quomodo Assumptio sit idem cum Incarnatione & vnione: & quomodo ab iis differat. Est idem cum illis, quatenus præcisè est actio. Nam sicut Incarnatio & vnio significant actionem, qua humanitas vnita est Verbo: sic etiam Assumptio, differt ab iisdem, quatenus connotat respectum ad principium terminans, quem non connotat Incarnatio & vnio. Deinde speciatim differt ab vnione, quod nomen vnionis non tantum significet actionem, sed etiam immediatum terminum illius actionis, qui est substantialis coniunctio humanitatis cum Verbo; & relationem inde resultantem. Quæ duo posteriora non significantur nomine Assumptionis.

CAPVT IV.

De Persona Assumente.

DIxi hactenus de ipsa vnione. Nunc agendum de duobus extremis, quæ inter se vniuntur, nempe de persona Verbi assumente, & de humanitate Christi assumpta. Et quidem de persona assumente solent hæc disputari. 1. An sola persona Filij assumpserit humanitatem? 2. An natura diuina possit assumere humanitatem? 3. An plures personæ Diuinæ possint eandem naturam assumere? 4. An vna persona diuina possit assumere plures naturas? 5. An etiam persona creata possit aliquam naturam assumere? Prima quæstio est de facto: reliquæ de possibili.

QVÆSTIO I.

An sola persona filij assumpserit humanitatem.

1. SAbelliani docuerunt, non modo Filium, sed etiam Patrem & Spiritum Sanctum fuisse incarnatum, per assumptionem humanitatis. Putabant enim Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum, non esse tres personas, sed vnam, quæ ratione diuersorum officiorum haberet diuersa nomina. Sed hic error in 1. p. c. 3. de Trinitate. quæst. 1. refutatus est.

2. Alij, qui agnoscunt Trinitatem personarum, fatentur solam personam Filij assumpsisse humanitatem.

Non desunt tamen argumenta in contrarium, præsertim hæc duo. 1. Opera Dei ad extra sunt communia tribus personis, assumptio humanitatis, seu Incarnatio; est opus Dei ad extra: Ergo est communis toti Trinitati. 2. Vna persona non potest terminare visionem beatificam sine aliis: Ergo nec vnionem hypostaticam. Sed his nonobstantibus, sit.

3. Prima Conclusio. Quamuis tota Trinitas effectiue operata sit Incarnationem, sola tamen persona Filij incarnata est, & humanitatem assumpsit. Est de Fide, vt patet ex variis Conciliis. Et probatur. 1. quia in Scriptura nec Pater, nec Spiritus Sanctus, sed solus Filius dicitur incarnatus. Ioan. 1. 14. *Verbum caro factum est.* Secundo, quia Pater dicitur dedisse nobis Filium, Ioann. 3. 16. *Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret.* Tertio, quia Filius ratione humanitatis assumptæ, dicitur minor Patre.

4. Quæres, Cur Filius potius, quam Pater, aut Spiritus Sanctus est incarnatus? Respondeo. Variæ assignantur rationes à Patribus. 1. Vt is, qui ab æterno erat Filius Dei, in tempore fieret filius hominis. 2. Vt qui erat Filius Dei naturalis, faceret nos filios Dei adoptiuos. 3. Vt qui erat sapientia increata, per quam omnia facta sunt, fieret sapientia incarnata, per quam omnia restaurarentur. 4. Vt qui erat media persona inter Patrem & Spiritum Sanctum, fieret mediator inter Deum & hominem. 5. Vt Adam, qui appetendo scientiam boni & mali perierat, per veram Dei scientiam reuiuisceret. 6. Vt Adam, qui peccauerat appetendo similitudinem Dei, rediret in gratiam per veram imaginem & similitudinem Dei. Vide Damascenum lib. 4. cap. 4. Anselmum. de Incarnatione lib. 4. D. Tho. quæst. 3. art. 8. & alios.

5. Secunda Conclusio. Persona Filij assumpsit humanitatem, non solum effectiuè, sed etiam terminatiuè. Ita D. Thomas q. 3. art. 1. & 2. vbi docet, assumptionem duo includere, efficientiam, qua humanitas assumpta & vnita est verbo: & terminum, ad quem assumpta est. Vtrumque conuenit Filio, sed diuersimodè. Prius conuenit illi & toti Trinitati; posterius illi soli: Hinc soluitur primum argumentum initio allatum. Nam assumptio humanitatis, quoad efficientiam, est opus totius Trinitatis; quoad terminationem, solius.

6. Tertia Conclusio. Persona Filij effectiuè assumpsit humanitatem per potentiam actiuam, quæ est communis tribus personis: terminatiue vero per relatiuam subsistentiam, quæ est illi propria. Vnde prima ratio efficiendi incarnationem, est potentia diuina: prima ratio terminandi, est personalitas seu subsistentia Filij. Probatur ex Concilio Toletano 6. in confessione fidei, vbi sic habetur: *Quamuis tres personæ cooperatæ fuerint Incarnationi, solus tamen Filius suscepit humanitatem in eo, quod proprium est Filij, non quod commune est Trinitati.* Ratio est, quia si assumpsisset humanitatem terminatiuè per aliquid absolutum, quod sit commune toti Trinitati, iam omnes personæ dicerentur eam assumpsisse, seu incarnatæ esse, quod apertè falsum est.

7. Dices, si vna persona sola potest vniri humanitati, cur non vna sola potest videri à beatis? Respondeo. Est dispar ratio. 1. quia visio per se primo terminatur ad essentiam diuinam, quatenus est idem cum personis omnibus. Vnio vero per se primo terminatur ad subsistentiam Verbi, quatenus distinguitur à subsistentia Patris & Spiritus Sancti. 2. Visio cum sit clara, distincta, & intuitiua cognitio rei, sicut in se est, necessario attingit totam rem adæquatè, sicut in se est. Vnio hoc non requirit. Non enim necesse est, vt res, quæ alicui vnitur, vniatur illi adæquatè secundum omnem entitatem & modum realem, quem in se habet. Vide quæ dicta sunt in. 1. parte, cap. 9. quæst. 12. §. 18.

QVÆSTIO II.

An natura diuina possit assumere humanitatem.

1. EX dictis constat, quid reipsa factum sit. Nunc incipimus disputare de possibili. Et 1. quæritur an natura diuina, seclusis personalitatibus seu subsistentiis relatiuis, possit assumere humanitatem, vel aliquam aliam naturam creatam? Affirmant Scotus, Richardus, Durandus, & nonnulli alii, quos citat & sequitur Suarez disp. 13. sect. 1. Hi tamen authores non conueniunt in modo. Nam aliqui putant, naturam Diuinam id posse facere per suam existentiam, alij per subsistentiam absolutam. Ratio est, quia Diuina natura quatenus est existens vel subsistens, seclusis personalitatibus relatiuis, est infinitè perfecta: Ergo potest supplere officium subsistentiæ creatæ. Et confirmatur. 1. quia si subsistentia diuina relatiua potest supplere officium subsistentię creatę, cur non etiam subsistentia diuina absoluta? 2. quia hæc subsistentia, cum sit infinitæ perfectionis, continet in se éminenter quidquid est perfectionis in subsistentia creata. Hæc potest terminare humanitatem; Ergo & illa potest. Alij contrarium docent, vt Alexander, Bonauentura, Capreolus, quos citat & sequitur Vasquez, disp. 27. cap. 2.

2. Repeto, quod supra dixi, nomine assumptionis, in hoc mysterio, duo significari, vnionem, & terminationem. Nam persona Verbi, quæ de factò assumpsit humanitatem, non solum vniuit sibi eam substantialiter, sed eandem quoque terminat per suam relatiuam subsistentiam seu personalitatem. Nec posset eam hoc modo terminare, nisi esset illi substantialiter vnita. Duplex igitur debet esse pars quæstionis. Vna, an natura Diuina, seclusis personalitatibus relatiuis, possit substantialiter vniri humanitati? Altera, an possit eam terminare? Et per quid? an præcise per seipsam? an per suam existentiam, communem tribus personis? an per subsistentiam absolutam, quam aliqui admittunt præter tres subsistentias relatiuas?

3. PRIMA CONCLVSIO. Natura diuina, nec per seipsam immediatè, nec per suam existentiam, nec per subsistentiam absolutam potest substantialiter vniri humanitati. Primo, non per seipsam. Quando enim duæ naturæ, secundum se præcisè spectatæ, inter se vniuntur, tunc ex illis non potest conflari nisi vna totalis natura seu essentia: sicut ex corpore & anima conflatur humanitas, seu totalis natura hominis. At impossibile est, ex natura diuina & humana conflari vnam naturam totalem: Ergo impossibile est, Diuinam & humanam substantialiter inter se vniri. Minor patebit inferius cap. 6. quæst. 1. Vbi contra hæresim Eutychetis probandum est, in Christo non esse vnam naturam compositam ex diuina & humana.

4. Secundo, Nec per suam existentiam. Nam existentia Dei nihil aliud est, quam ipsa natura seu essentia Dei: At hæc non potest substantialiter vniri humanitati, vt dictum est: Ergo nec illa. Maior patet, quia essentia Dei intrinsecè & essentialiter est infinitè perfecta: Ergo intrinsecè & essentialiter est existens. Ergo per seipsam existit. Quod etiam docet Diuus Thomas in 1. p. quęst. 3. art. 4. Et confirmatur, quia in eo distinguitur natura Diuina à creata, quod hæc dupliciter spectari possit. 1. vt possibilis, 2. vt actu existens. Illa nō possit concipi, vt possibilis, sed tantum vt actu existens. Si enim conciperetur vt possibilis, necessario conciperetur, vt creabilis vel factibilis ab aliqua causa productiua, quod est absurdum. Si ergo non potest verè concipi, nisi vt actu existens, necesse vt per se ipsam existat. Vnde sequitur, si vniretur humanitati per suam

existentiam, quod vniretur illi per seipsam. Hoc autem, vt dixi, impossibile est.

5. Tertio. Nec per subsistentiam absolutam. 1. quia nulla datur in Deo subsistentia absoluta, sed tantum tres relatiuæ, vt c.3. de Trinitate ostensū est. 2. Etiamsi daretur talis subsistentia, non tamen posset substantialiter vniri humanitati. Ratio est, quia nulla absoluta perfectio Diuina potest illi substantialiter vniri seu communicari: At talis subsistentia si datur, est absoluta perfectio Diuina: Ergo non potest substantialiter vniri seu communicari humanitati. Maior probatur, quia quælibet absoluta perfectio Diuina intrinsecè & necessariò includit omnes absolutas perfectiones Diuinas. Ergo si vna substantialiter vniretur, aut communicaretur humanitati, omnes illi vnirentur & communicarentur. At impossibile est omnes vniri & communicari: Ergo etiam impossibile est, vnam aliquam vniri & communicari. Minor patet, quia sunt aliquæ absolutæ perfectiones Diuinæ, de quibus certum est, quod non possint substantialiter communicari humanitati. Cuiusmodi potissimum sunt hæ tres. 1. Esse actum purum. 2. Esse æternum. 3. Esse omnipotentem. Cum enim humanitas sit res composita ex materia & forma, non potest esse actus purus: Et cum sit creata in tempore, non potest esse æterna: Et cum sit dependens à Deo, non potest esse omnipotens & independens. Hoc discursu vtitur Suarez disp. 35. sect. 1. & alij Catholici, quando probant contra Lutheranos, humanitati Christi non potuisse communicari diuinam immensitatem seu omnipræsentiam.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Natura Diuina, nec immediatè per seipsam, nec per suam existentiam, nec per suam subsistentiam absolutam, potest terminare humanitatem. Probatur 1. quia nullo istorum modorum potest substantialiter vniri humanitati, vt probatum est: At terminatio, de qua agimus, supponit substantialem vnionem. 2. Nec vllo istorum modorum potest supplere terminationem subsistentiæ creatæ. Nam subsistentia creata, quæ est in aliis hominibus, incommunicabiliter terminat humanitatem; ita vt ex subsistentia & humanitate constituatur persona, quæ incommunicabilis est. At natura Diuina, nec per seipsam, nec per suam existentiam, nec per absolutam subsistentiam est incommunicabilis: Ergo nullo istorum modorum potest cum humanitate constituere personam incommunicabilem. Et hoc sensu dicit D. Thomas quæst. 3. art. 2. ad 1. quod assumere conueniat soli personæ, non autem naturæ Diuinæ.

7. Ratio in contrarium allata non conuincit. 1. quia potest retorqueri hoc modo: Natura Diuina est infinitè perfecta: Ergo potuerit supplere officium subsistētiæ creatæ: Vel sic: Sapientia Diuina est infinitè perfecta: Ergo potest supplere officium subsistentiæ creatæ. Neutrum sequitur. Ratio est, quia ad terminandam humanitatem non sufficit perfectio terminantis; sed etiam necessaria est vnio, & incommunicabilitas: At natura Diuina neque per se, neque per suam existentiam, neque per absolutam subsistentiam potest vniri humanitati. Et, si vniretur, non posset cum ea constituere personam incommunicabilem: Ergo, &c.

QVÆSTIO III.

An plures personæ possint simul eandem naturam assumere?

1. NEgant Albertus, Scotus, & nonnulli alij, apud Suarez disp. 13. sect. 2. Et probatur 1. authoritate Anselmi lib. 2. Cur Deus homo, cap. 9. vbi ait: *Plures personæ nequeunt vnum eundemque hominem assumere in vnitatem personæ.* 2. quia natura creata adæquatè terminatur ab vna persona Diuina, id est, omni modo, quo terminabilis est: Ergo non potest simul terminari à pluribus personis Diuinis. Antecedens patet, quia non minus terminatur ab vna persona Diuina, quam à propria personalitate: sed ab hac terminatur adæquate: Ergo & ab illa. 3. Idem effectus non potest simul dependere à pluribus causis totalibus, & per se sufficientibus: Ergo eadem natura non potest simul terminari à pluribus Diuinis personis, quia quælibet earum est causa totalis & sufficiens ad terminandum naturam creatam.

2. PRIMA CONCLVSIO. Plures personæ Diuinæ possunt assumere eandem naturam, & terminare illam propriis subsistentiis relatiuis. Ita D. Thomas quæst. 3. art. 6. & alij plures. Ratio est, quia tres personæ Diuinæ terminant vnam naturam Diuinam: Ergo possunt etiam terminare vnam naturam humanam. Dices, non sequitur, quia Diuina natura est infinita, & ideo potest terminari à pluribus personis. Humana autem finita est, & ideo non potest à pluribus terminari. Respondeo. Tametsi natura humana, qua finita est, non possit per potentiam naturalem terminari à pluribus personis, potest tamen per potentiam obedientialem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si tres personæ assumerent eandem humanitatem, quod fieri posse iam dixi, tres personæ non essent tres homines, vt putant Nominales, sed vnus homo, vt docet D. Thomas a. 6. ad 1. Ratio est, quia sicut tres personæ sunt vnus Deus propter vnam Deitatem, sic essent vnus homo, propter vnam humanitatem. Confirmatur à priori, quia ad vnitatem termini substantiui sufficit vnitas formæ, vt docet idem D. Thomas in 1. p. quæst. 36. art. 4. & quæst. 39. art. 3. Nam terminus substantiuus formaliter significat formam seu naturam, ac proinde vt simpliciter dicatur vnus, sufficit vnitas naturæ seu formæ.

4. Ad Argumenta contraria sic Respondeo. Ad 1. Anselmus potest dupliciter explicari. Primo, quod plures personæ possint quidem assumere vnam humanitatem, non tamen vnum hominem. Sic explicat Diuus Thomas quæst. 3. art. 6. Secundo, quod plures personæ non possint assumere vnum hominem, id est, vnam humanitatem, in vnitatem personæ. Nam si plures personæ assumerent vnam humanitatem, essent tres personæ humanæ, non vna; non tamen essent tres homines, sed vnus. Vtraque explicatio continet veram doctrinam, sed posterior magis est ad mentem Anselmi.

5. Ad 2. Negatur Antecedens, quia tametsi natura creata tota terminetur ab vna persona Diuina, non tamen adæquatè. Sic enim ab vna terminatur, vt possit etiam ab aliis simul terminari, per potentiam obedientialem. Quod autem obiicitur, naturam creatam non minus terminari à Diuina personalitate, quàm à propria, verum est, si loquamur de dignitate & excellentia; falsum, si de modo subsistendi. Nam secundum hunc modum plus terminatur à propria personalitate, quam à Diuina. Sic enim terminatur à propria, vt non possit simul terminari ab alia diuina; Ratio est, quia propria personalitas facit eam seorsim in se subsistere, & separatim ab omni externa substantia. At Diuina non facit eam in se seorsim, sed in alio subsistere. Non potest autem fieri, vt natura subsistat in se separatim, & simul subsistat in alio, potest tamen fieri vt simul subsistat in aliis duobus suppositis. Vide infra c. 5. quæst. 6.

6. Ad 3. Quidquid sit de Antecedente, negatur consequentia, quia licet eadem natura terminaretur à pluribus personis; non ideo sequeretur, eundem effectum pendere à pluribus causis totalibus, sed potius plures terminationes vnius naturæ dependere à pluribus

bus

bus personis. Hæc enim tria distinguenda sunt. 1. Vna natura humana terminata. 2. plures personæ terminantes. 3. Terminationes vnius naturæ, dependentes à pluribus personis terminantibus.

QVÆSTIO IV.

An vna persona diuina possit assumere plures naturas?

1. PRima Conclusio. Certum est id fieri posse. Ita D. Thomas q. 3. art. 7. & alij passim. Ratio est, quia neque ex parte diuinæ personæ est repugnantia, cum illa sit infinita, & habeat infinitam vim terminandi, nec ex parte naturarum, cum singulæ sint assumptibiles, & terminabiles,& inter eas non sit formalis repugnantia, respectu eiusdem personæ, licet aliquando sit respectu eiusdem subiecti. Et confirmatur, quia vna persona diuina de facto terminat duas naturas, diuinam & humanam, vt patet in persona Christi: Ergo posset etiam terminare duas humanas.

2. Dices. Ex eo, quod persona Diuina habeat infinitam vim terminandi, non rectè colligitur, quod possit plures naturas terminare. Nam etiam persona Patris habent infinitam vim generandi, & tamen non potest generare nisi vnum filium. Respondeo. Illa infinita vis generandi expletur vno actu adæquato, cui respondet vnus terminus, adæquatus. At verò infinita vis terminandi, non potest expleri terminatione vnius naturæ creatæ, quia talis terminatio est finita, ac proinde non est adæquata virtuti terminandi.

3. Sed contra, quia hinc sequitur, personam Filij non posse terminare naturam humanam, quia licet habeat infinitam vim terminandi, illa tamen expleta est terminatione naturæ Diuinæ. Respondeo. Hoc non sequitur. Tametsi enim expleta sit terminatione ad intra, non tamen terminatione ad extra. Vel quod idem est, tametsi adæquatè terminet naturam Diuinam, quæ est infinita, non tamen adæquatè, sed inadæquatè terminat naturam creatam, quæ est finita. Simile est de amore & de cognitione Dei. Nam infinita vis amandi & cognoscendi in Deo, tametsi expleta sit ad intra, non tamen ad extra. Vel, tametsi Deus adæquatè amet & cognoscat seipsum, non tamen adæquatè, sed inadæquatè amat, & cognoscit creaturas.

4. Secunda Conclusio. Si vna persona diuina assumeret plures humanitates, probabile quidem est illam vnam personam subsistentem in pluribus humanitatibus, fore plures homines, longè tamen probabilius est, fore vnum tantum hominem. Priorem partem tenet Diuus Thomas in 3. distinctione 1. quæstione 2. art. 2. ad 2. & 3. Scotus ibidem quæst. 3. Durandus qu. 3. Altissiodorensis lib. 4. Summæ tract. 1. capite 1. quæstione 5. Ratio sumitur ex præcedenti quæstione, quia ad vnitatem substantiui sufficit vnitas formæ. Ergo ad pluralitatem sufficit pluralitas. Nam si tres personæ dicuntur vnus homo propter vnam humanitatem, cur vna persona non dicatur tres homines, propter tres humanitates?

5. Posteriorem sequitur idem Diuus Thomas in hac 3. parte, qu. 3. art. 7. ad 1. Vbi retractat priorem sententiam & alii plures. Ratio est, quia in tali casu, ex pluribus humanitatibus constitueretur vna persona humana, vt per se constat: At vna persona non dicitur plures, etiam si habeat plures formas. Verbi gratiâ. Vnus Petrus non dicitur plures artifices, tametsi habeat plures artes, nec plures patres, etiam si habeat plures paternitates. Similiter Christus non dicitur plures substantiæ, etiamsi habeat plures naturas substantiales. Et confirmatur, quia plures homines illi sunt, quorum vnus non est alius: Sed si Verbum assumeret plures humanitates, & sub vna vocaretur Iesus, & sub alia Ioannes, verum esset dicere, Iesus est Ioannes, sicut verum est dicere, Verbum est Iesus: Ergo hic homo non esset alius ab alio: ac proinde non essent plures?

6. Ad contrariam rationem sic. Resp. Primò ad Antecedens, ad vnitatem substantiui sufficit vnitas formæ, sed non requiritur. Nam sicut sufficit vnitas formæ, sic etiam potest sufficere vnio formarum in eodem supposito, vt ex dictis patet. Secundò negatur consequentia, quia quamuis ad vnitatem substantiui sufficiat vnitas formæ, non tamen ad pluralitatem substantiui sufficit pluralitas formæ, sed vlterius requiritur pluralitas suppositi, vel habentis formam. Vnde licet plures personæ dicantur vnus homo, propter vnitatem humanitatis, tamen vna persona non potest dici plures homines propter plures humanitates. Ratio est, quia vnitas formaliter significat vnionem seu indiuisionem. Vnde vt aliqua sint vnum sub aliqua ratione, sufficit, vt sub illa ratione vniantur. At multitudo significat diuisionem, & negationem vnionis seu vnitatis. Vt ergo aliqua dicantur multa seu plura, necesse est, vt sint diuisa & non vnita. Plures autem humanitates non sunt diuisæ, si sint in vna persona, ac proinde vna persona non potest dici tres homines, sed vnus homo.

7. Quæres. Quid dicendum esset, si tres personæ assumerent tres humanitates, ita vt quælibet humanitas assumeretur ab illis omnibus? Respondeo. Tunc tres personæ comparatæ ad distinctas humanitates, essent tres homines: comparatæ verò ad eandem humanitatem, essent vnus homo.

QVÆSTIO V.

An persona creata possit alienam naturam assumere?

1. CErtum est id fieri non posse naturaliter; quia nulla persona creata potest sua virtute impedire naturalem resultantiam subsistentiæ in aliena natura: Ergo non potest illam assumere ad suam subsistentiam. An autem diuina virtute id fieri possit, quæstio est. Negant Paludanus, Durandus, Henricus, & alij citati apud Suarez disp. 13. sect. 4. quibus fauet D. Thomas quæst. 3. art. 1. ad 2. vbi dicit: *Proprium esse diuinæ personæ, propter eius infinitatem, vt fiat in eo concursus naturarum secundùm subsistentiam.*

2. Sed probabilius est, virtute diuina id fieri posse. Ita Scotus, Ocham, Maior & nonnulli recentiores. Ratio, est quia nulla hic apparet repugnantia, nec ex parte naturæ, nec ex parte personæ: Et confirmatur primò, quia vt persona creata possit terminare alienam naturam creatam, tria tantùm requiruntur. 1. Vt persona habeat vim terminandi. 2. Vt natura possit separari à propria subsistentia. 3. Vt separata à propria subsistentia possit coniungi cum aliena persona, quæ habeat vim terminandi. Hæc omnia fieri possunt. 1. quia quælibet persona habet vim terminandi. Nec requiritur vis infinita, quia actualis terminatio non est infinita. 2. quia natura potest separari à propria subsistentia, vt patet in humanitate Christi. 3. quia Deus potest naturam creatam vnire cum persona creata aliena, non minus, quam cum increata persona Verbi, cum hæc magis distet à compositione & vnione, quam illa.

3. Confirmatur 2. quia multi Patres non solùm putarunt hanc vnionem esse possibilem, sed etiam reipsa factam, asserentes Malachiam, Aggæum, Ioannem Baptistam, Melchisedecum fuisse Angelos incarnatos, eo modo, quo Christus est Verbum incarnatum. Vnde sequitur ex illorum sententia, personam Angelicam assumpsisse naturam humanam. Vide Diuum Hieronymum in præfatione super Malachiam, & circa cap. 1.

Aggæi, ad illa verba, *Dixit Aggæus nuncius Domini.* Et epist. 126. ad Euagrium. Adde, quosdam etiam putare, Antichristum fore Dæmonem incarnatum, vt refert Bellarminus, lib. 3. de Pontifice cap. 12.

4. Dices 1. Vna persona creata non continet eminenter perfectionem alterius personalitatis creatæ, sicut, persona Diuina. Ergo non potest supplere locum illius, & consequenter non potest terminare naturam alienam. Respondeo. Non sequitur, quia talis eminentia non requiritur. Non enim necesse est, vt suppleat locum illius, quoad perfectionem, sed satis est, si suppleat quoad rationem termini, seu incommunicabilitatis. Iam verò quælibet persona creata, ex se est vltimus terminus incommunicabilis, ac proinde ex se potest terminare quamlibet naturam, cum qua potest vniri. Deus autem potest personalitatem Angelicam vnire cum natura humana, per potentiam obedientialem. Potest ergo personalitas Angelica terminare naturam humanam: Et viciſſim. Simile est de figura quæ terminat quantitatem. Quælibet enim figura, siue rotunda, siue quadrata, siue triangularis, ex se est terminus quantitatis: ac proinde quælibet potest terminare illam quantitatem cui potest vniri. Neque necesse est, vt quando vna figura supplet locum alterius in terminando; contineat eam eminenter quoad perfectionem, sed sufficit, si habeat eandem vel similem vim terminandi.

5. Dices 2. Si persona creata assumeret naturam extraneam, vel id faceret per virtutem propriam, vel per alienam. Non prius, vt notum est. Nec posterius, quia nihil potest intelligi superadditum personæ creatæ, per quod possit assumere naturam extraneam, vt fusè persequitur Durandus apud Suarez disp. 13. sect. 4. Respondeo. Si persona creata assumeret naturam extraneam, faceret id partim virtute propria terminatiuâ, partim virtute aliena effectiua. Si enim Deus effectiuè vniret humanitatem cum persona Angelica, posset persona Angelica propria virtute terminatiua illam terminare. Nec opus esset, vt virtus illa terminatiua augeretur. Sicut enim anima, si vniretur duobus corporibus, posset vtrumque informare per naturalem vim informatiuam, maximè auctam, sic etiam seruata proportione, de vi terminatiua statuendum est.

6. Dices 3. Personalitas creata est adæquatus terminus naturæ, cui est connaturalis, verbi gratia. Personalitas Angelica est adæquatus terminus naturæ Angelicæ: Ergò non potest alienam naturam terminare. Respondeo. Est adæquatus illius terminus secundùm virtutem naturalem & quæ naturali modo reduci possit in actum: Non tamen est adæquatus secundùm virtutem obedientialem. Nam per hanc potest à Deo coniungi cum alia natura, vt eam terminet. Nota, duo hic spectanda sunt, vt dixi. 1. Vnio personæ Angelicæ cum natura aliena. Hæc non potest fieri secundùm virtutem naturalem, sed obedientialem. Nam aliena natura non est capax personalitatis Angelicæ per potentiam naturalem, sed per obedientialem. 2. Terminatio hæc potest fieri per virtutem naturalem terminatiuam ex parte personæ. Nam persona Angelica non requireret nouam, aut maiorem virtutem terminandi, si vniretur naturæ alienæ, sed per eandem virtutem terminaret alienam, per quam terminat propriam naturam. Iuxta hanc solutionem intelligendus est Diuus Thomas, cum ait: *Proprium esse diuinæ personæ propter eius infinitatem, vt fiat in ea concursus duarum naturarum secundùm subsistentiam.* Nam in persona creata non potest id fieri, nempe per virtutem naturalem, vt dixi. Persona enim creata, tametsi posset propriâ virtute terminare extraneam naturam, non tamen potest propria virtute eam sibi vnire, ac proinde non potest eam assumere. Nam assumptio vtrumque includit, vnitionem & terminationem, vt sæpè dictum est.

CAPVT V.

De natura assumpta.

COnstat, personam Verbi de facto assumpsisse humanam naturam & non aliam. Quæritur 1. An omnes partes humanæ naturæ assumpserit? 2. Quo ordine eas assumpserit. 3. An etiam alia natura, præter humanam, assumptibilis? 4. An materia & forma seorsim? 5. An accidens? 6. An natura creata existens cum propria personalitate? Vide D. Thomam quæst. 4. 5. & 6.

QVÆSTIO I.

An persona Verbi aſſumpserit omnes partes humanæ naturæ?

1. CErtum est quod assumpserit corpus & animã. Difficultas est de quibusdam partibus corporis. Ac 1. de sanguine. 2. de aliis tribus humoribus. 3. de spiritibus vitalibus ac sensitiuis. 4. de vnguibus, dentibus, capillis. Constat quidem Christum hæc omnia habuisse in suo corpore; sed quæritur, an hæc omnia assumpserit immediatè ad suam subsistentiam, sicut assumpsit carnem & animam? Vel an hæc omnia immediatè fuerint vnita personæ, seu subsistentiæ Verbi? Negant Durandus, Gabriel, Richardus apud Suarez disp. 15. sect. 6. Ratio est quia persona Verbi non assumpsit immediatè vllam partem corporis nisi animatam: sed supradictæ partes non sunt animatæ: Ergo nec immediatè assumptæ.

2. PRIMA CONCLVSIO. Sanguis Christi fuit immediatè vnitus personæ Verbi. Ita Diuus Thomas quæst. 5. art. 2. & definitum est à Clemente 6. in Extrauagante, *Vnigenitus*, de pœnitentiis & remissionibus vbi disertè ait, Modicam guttam sanguinis Christi potuisse sufficere prò redemptione totius humani generis, *propter vnionem ad Verbum.* Nam ab hac vnione habuit vim redimendi genus humanum, & liberandi nos à peccatis. Et hoc sensu intelligi possunt hæc scripturæ testimonia. Ephes. 1. 7. *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius.* Et 1. Ioan. 17. *Sanguis Christi emundat nos ab omni peccato.* Et 1. Petri 18. *Non corruptibilibus auro & argento redempti estis, sed pretioso sanguine agni immaculati.* Vbi sanguis Christi non solùm dicitur pretiosus, sed etiam incorruptibilis, propter vnionem cum Verbo.

3. Et confirmatur 1. ex Concilio Ephesino, in Epistola ad Nestorium, vbi dicitur, *Verbum factum esse hominem, assumptione carnis & sanguinis.* Secundò ex Concilio Chalcedonensi, act. 1. vbi lecta & approbata est quædam Epistola Cyrilli, in qua ipse ait: *Verbum caro factum est, id est, carnem & sanguinem assumpsit*: Tertiò ex eodem Cyrillo, Epistol. 29. quæ est ad Acacium, post medium, vbi sic scribit: *Cum enim Deus sit, homo factus est, non amisso, quod Deus est, sed magis propter carnis & sanguinis assumptionem.* Ratio est, quia persona Verbi assumpsit omnes partes, quæ pertinent ad veritatem naturæ humanæ (Christus enim fuit verus homo, sicut nos sumus.) At sanguis pertinet ad veritatem naturæ humanæ duplici titulo 1. quia natura humana non potest subsistere, seu vitam conseruare sine sanguine, iuxta illud Leuit. 17. 14. *Anima omnis carnis in sanguine est.* 2. Nec potest operari sine sanguine, quia caro non est apta ad sentiendum nisi per sanguinem, qui calidus & humidus est, temperata. Cum ergo Christus ideo assumpserit humanam naturam, vt in carne posset pati & sensibilem

dolorem sustinere, necesse erat, vt etiam assumeret sanguinem, sine quo sensibilis dolor in carne esse non potest. Hoc insinuat Apostolus Hebr. 2. 14. cum ait, Filium Dei communicasse carni & sanguini, vt esset nobis similis, & posset pro nobis pati.

4. Quæres 1. An totus Christi sanguis fuerit hypostaticè vnitus Verbo? Caietanus qu. 5. art. 2. & quæstione 54. art. 2. distinguit duplicem sanguinem: alterum nutrimentalem, qui nondum conuersus est in substantiam hominis, ac proinde nondum animatus: alterum perfectum, qui iam conuersus. Hunc, ait, hypostaticè vnitum esse Verbo, non illum. Simili modo Syluester in Rosa aurea, tract. 3. qu. 31. ponit duplicem sanguinem in Christo alterum salubrem, qui ex vi propriæ vnionis cum Verbo, habet infinitum valorem: alterum non quidem salubrem, sed tamen salubriter effusum, qui licet ex se non sit efficax, cùm non sit vnitus Verbo: tamen effusio eius fuit efficax propter dignitatem personæ effundentis, sicut etiam effusio lachrymarum.

5. Hæc opinio potest confirmari, quia Christus in resurrectione non resumpsit omnem sanguinem, sed tantum aliquem: Ergo non omnis fuit hypostaticè vnitus Verbo. Antecedens patet, quia in multis locis adhuc aliquid asseruatur ex illo sanguine. Sequela probatur ex illo dicto Damasceni: *Quod verbum semel assumpsit, nunquam dimisit*: At certum est, quod dimiserit illum sanguinem, qui in terra reseruatur: Ergo ille sanguis nunquam fuit assumptus.

6. Sed probabilius est, totum sanguinem, qui erat in corpore Christi, fuisse vnitum Verbo. 1. quia Scriptura, Patres, & Concilia superius citata non distinguunt duplicem sanguinem in Christo, sed absolutè & indifferenter loquuntur de sanguine. 2. quia totus sanguis, qui est in humano corpore, pertinet ad veritatem naturæ humanæ: Ergo totus fuit assumptus hypostaticè.

7. Quod autem obiicitur. Christum in resurrectione non resumpsisse omnem sanguinem, non est certum. Tametsi enim aliqui affirment; tamen D. Thomas quæstione 54. artic. 2. ad 3. negat. Asserit enim hæc duo. Primò, Christum resumpsisse totum sanguinem, quem effuderat in passione, quia totus ille sanguis pertinebat ad veritatem naturæ humanæ; 2. sanguinem illum, qui in quibusdam Ecclesiis pro reliquiis asseruatur, non fluxisse ex corpore Christi, sed ex quadam Christi imagine percussa, miraculosè emanasse.

8. Quæres 2. Si ponamus aliquam partem sanguinis Christi effluxisse de corpore Christi, quæ posteà non fuerit resumpta, sed asseruetur in terris, vt multi putant, an illa adhuc pars maneat vnita Verbo? Aliqui affirmant. 1. propter axioma Damasceni. 2. Nisi maneret vnita Verbo, non posset adorari. Alij rectius negant, quia eiusmodi sanguis non est amplius pars corporis Christi: Ergo non amplius vnitur Verbo. Nam propter eandem causam, partes materiæ, quæ per continuam nutritionem resoluebantur ex corpore Christi, non amplius sunt vnitæ Verbo, quia non amplius sunt partes illius corporis. Nec obstant contraria argumenta. 1. quia axioma Damasceni debet intelligi de anima & corpore, quæ semel assumpta sunt, & nunquam dimissa: non autem de singulis corporis particulis. 2. quia sanguis potest adorari, propter præcedentem vnionem, etiamsi nunc Verbo vnitus non sit. Ita Suarez tom. 2. disputatione 47. sect. 3.

9. SECVNDA CONCLVSIO. Probabile etiam est, alios tres humores, itemque spiritus vitales & animales, dentes & vngues, fuisse vnitos Verbo, seu hypostaticè assumptos. Hæc conclusio pendet ex duplici principio. Vnum est, quod omnes partes corporis, quæ pertinent ad veritatem & integritatem humanæ naturæ, assumptæ sint à Verbo, vt docent D. Thomas quæst. 54. art. 2. ad 3. Quia Verbum assumpsit veram humanitatem. Alterum quod tres reliqui humores, itemque spiritus vitales & animales, dentes & vngues pertineant ad veritatem humanæ naturæ. Quod probabile est. De capillis plus est dubij. Nihilominus aliqui putant, illos etiam fuisse vnitos Verbo. 1. quia pertinent ad ornamentum, & quasi complementum corporis. 2. quia futuri sunt in corporibus resurgentium, vt tradit Augustin. lib. 22. De Ciuitate Dei cap. 19. & in Enchiridio cap. 88.

10. Dices, Si ita est sequitur in Christo fuisse quotidiè nouam vnionem ad Verbum & nouam separationem à Verbo, quia quotidiè crescebant & resoluebantur capilli, vngues, spiritus vitales, & similia. Respondeo. Hoc non est mirum, quia idem fiebat in quotidiana nutritione & resolutione carnis, & aliarum partium animatarum.

11. Ratio initio quæstionis allata facilè dissoluitur. Nam Verbum non tantum assumpsit partes corporis animatas, sed etiam inanimatas, quæ pertinent ad veritatem humanitatis. Cùm ergo quæritur, An hæc, vel illa pars corporis Christi fuerit vnita Verbo, non debet attendi, an sit animata; sed potius an pertineat ad veritatem humanæ naturæ.

QVÆSTIO II.

Quo ordine assumptæ sint partes humanæ naturæ?

1. POtest spectari triplex ordo, nempe durationis: dignitatis, & causalitatis. Ordo causalitatis iterum duplex est: alter intentionis, qui est secundum causalitatem finalem: alter executionis, qui est secundum causalitatem efficientem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si loquamur de ordine durationis seu temporis, certum est, omnia facta esse in eodem instanti, sine vllo ordine prioris & posterioris. Nam & corpus Christi formatum fuit vnico instanti, & anima simul creata & infusa corpori; & tam anima, quàm corpus simul vnita Verbo, vt doctè explicat Sophronius in 6. Synodo, act. 11. & Damascenus lib. 3. de fide cap. 2. Vide Suarez dis. 16.

3. SECVNDA CONCLVSIO. De ordine dignitatis res est facilior. Constat assumptionem totius naturæ perfectiorem esse assumptione singularum partium: Et rursum assumptionem animæ rationalis secundùm se, digniorem & congruentiorem esse assumptione corporis, quia corpus habuit ab anima congruitatem, vt assumeretur.

4. TERTIA CONCLVSIO. Quod attinet ad ordinem causalitatis, maior est difficultas. Probabilius est, ordine intentionis partes naturæ humanæ, nempe corpus & animam, prius inter se vnitas esse, quàm cum Verbo: Ordine autem executionis, prius vnitas esse Verbo, quam inter se. Ita D. Thomas q. 6. art. 5. ad 1. Caietanus, Capreolus, & nonnulli alij apud Suarez disp. 17. Prior pars patet, quia assumptio totius humanitatis est primariò intenta: Ergo ordine intentionis prior est quam, assumptio singularum partium. Posterior probatur, quia in executione manet vnio singularum partium cum Verbo, non manente vnione partium inter se, vt patet in triduo mortis: Ergo in executione, vnio partium cum Verbo non dependet ab vnione partium inter se: Ergo non potest esse posterior ordine causalitatis efficientis, sed debet esse prior. Vide plura apud Suarez disp. 17.

QVÆSTIO III.

An etiam alia natura, præter humanam sit assumptibilis?

1. Potest esse quæstio, vel de natura superiori, vt est Angelica, vel de inferiori; vt est irrationalis aut insensibilis. Albertus negat Aneglicam assumi posse, quia putat naturam & personam in Angelis non distingui. Si ergo persona assumi non potest, ex communi sententia: neque natura, quæ est eadem cum persona, assumi poterit. Alij negant naturam irrationalem assumi posse, quia non est capax gratiæ & sanctitatis. Vide Suarez disp. 14. sect. 2.

2. PRIMA CONCLVSIO. Natura Angelica potest à Deo hypostaticè assumi. Ita D. Thomas q. 4. art. 1. ad 3. Caietanus & plerique alij. Et colligitur ex illo, Hebr. 2. 16. *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ.* Vbi Apostolus commendat charitatem Dei erga genus humanum, quod potius humanam, quàm Angelicam naturam assumere dignatus sit. Quæ comparatio nulla esset, si Angelica natura non posset assumi. Nec verum est, quod putat Albertus, naturam à persona in Angelis non distingui. Omnino distinguitur, vt nunc suppono.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Non implicat, naturam irrationalem insensibilem vniri Deo hypostaticè. Ita D. Thomas, Scotus, Paludanus, Durandus in 3. dist. 2. quæst. 1. Probatur 1. quia Corpus Christi mortuum fuit hypostaticè vnitum Verbo in triduo mortis; Ergo, &c. 2. quia vnio hypostatica proximè & per se terminatur ad subsistentiam: sed quælibet natura substantialis est capax subsistentiæ. 3. quia nulla apparet repugnantia.

4. Dices 1. Forma non potest vniri nisi illi, cui potest tribuere effectum formalem: Sed persona Diuina non potest formalem effectum hypostaticæ vnionis tribuere naturæ irrationali, quia non potest illam sanctificare, & facere filiam adoptiuam: Ergo non potest illi vniri. Respondeo. Maior distinguenda est. Forma enim non potest alicui vniri, cui non potest tribuere primarium effectum: potest tamen vniri, licet non tribuat secundarium. Primarius autem effectus hypostaticæ vnionis, non est sanctificatio naturæ assumptæ, sed hypostatica terminatio: Ex quo effectu sequitur etiam effectus sanctificationis: si natura assumpta sit illius capax. Vide supra cap. 2. q. 4. §. 8. & 9.

5. Dices 2. Primarius effectus hypostaticæ vnionis non solùm est terminatio hypostatica, sed etiam personalis, cum terminus huius vnionis sit persona Diuina: sed natura irrationalis non est capax terminationalis personalis, quia non potest constituere personam: Ergo non potest assumi à persona Diuina. Respondeo. Quando natura assumpta est intellectualis, tunc effectus vnionis hypostaticæ est terminatio personalis, quando non est intellectualis, tunc effectus non est terminatio personalis, sed hypostatica, seu suppositalis. Nã terminatio ideò est personalis vel non personalis, quia natura terminata est intellectualis, vel non intellectualis. Nihil enim aliud est persona, quam suppositum in naturâ intellectuali, ac proinde à supposito, quod non est persona, non differt per aliquem diuersum modum terminationis, sed per respectum ad naturam connotatam. Hinc sequitur, si eadem subsistentia terminaret duas naturas, alteram intellectualem, alteram irrationalem: tunc cum vna constitueret personam, cum altera suppositum.

QVÆSTIO IV.

An materia & forma seorsim sint assumptibiles.

1. Materia prima per se assumptibilis est sine forma. Quod dupliciter fieri potest. 1. Conseruando materiam sine omni forma, & sic vniendo illam Verbo. 2. Relinquendo materiam cum forma in toto composito, & præcisè assumendo materiam. Vtrumque possibile est, quia nulla apparet repugnantia. Imo aliqui putant, corpus Christi, in triduo mortis, sine omni forma substantiali mansisse vnitum Verbo.

2. Forma quoque est assumptibilis sine materia in vtroque sensu. Et quidem de anima rationali non est difficultas. De aliis formis, quæ dependent à materia, dubitari potest, An quando actu informant materiam, præcisè assumi possint, non assumendo materiam? Ratio dubij est, quia formæ, quæ actu informant materiam, actu etiam dependent à materia tanquam à sustentante: Ergo actu non possunt per se subsistere: Ergo non possunt assumi ad subsistentiam Verbi. Respondeo. Licet illæ formæ naturaliter dependeant à materia, quam informant, fieri tamen potest, vt Deus tollat illam dependentiam, manente informatione. Nam sicut anima rationalis actu informat materiam, & tamen non dependet à materia, quia habet propriam subsistentiam à materia independentem: ita forma equi vel bouis actu posset informare materiam, & tamen non dependeret à materia, quia haberet subsistentiam diuinam, quæ independenter à materia subsisteret.

QVÆSTIO V.

An accidens sit assumptibile?

1. Dupliciter hoc intelligi potest. 1. Vt accidens immediatè assumatur à Verbo. 2. Vt mediatè. Prior assumptio vocatur secundùm hypostasim: posterior in hypostasi. Vide supra quæst. 1. §. 1.

2. PRIMA CONCLVSIO. Certum est accidens, mediatè assumi posse à persona Verbi. Hoc enim factum est in Christo. Nam persona Verbi immediatè assumpsit corpus & animam Christi, in quibus sunt accidentia: Ergo etiam assumpsit accidentia, mediante corpore & anima. Verbi gratia, longitudinem, colorem, & figuram, mediante corpore: voluntatem & intellectum mediante anima.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quamuis probabile sit accidens etiam immediatè vniri posse personæ Verbi, tamen probabilius est non posse. Priorem partem tenent Gabriel, Marsilius, Maior, & Almaynus apud Suarez disput. 14. sect. 4. Ratio est, quia accidens separatum à subiecto, (vt quantitas in Eucharistia) habet modum per se essendi, similem subsistentiæ. Ergo Deus per suam subsistentiam potest supplere illum modum. Hîc enim nulla est repugnantia 2. quia si Deus facit, vt anima Christi subsistat subsistentia increata: potest etiam facere, vt intellectus vel albedo Christi subsistat subsistentia increata. Videtur enim par esse ratio.

4. Posteriorem tenent Basolis, Palatius, & Suarez loco citato. Ratio est, quia personalitas ex natura sua est terminus substantialis: Ergo ex natura sua constituit compositum substantiale: Ergo non potest immediatè terminare accidens, nec cum illo compositum constituere. Et confirmatur, quia sicut substantia non potest inhærere alteri per modum accidentis: ita accidens non potest substantialiter subsistere per modum substantiæ. Nam si substantia inhæreret alteri, iam non esset substantia, cui essentiale & intrinsecum est, non inhærere, sed per se esse. Et similiter, si accidens substantialiter subsisteret, iam non esset accidens, cui essentiale & intrinsecum est, non subsistere

substantialiter, sed inhærere vel existere accidentaliter.

5. Ratio contraria non conuincit. Nam ille modus essendi per se, quem habent accidens separatum à subiecto, non est substantialis, sed accidentalis; ac proinde toto genere differt à subsistentiâ seu personalitate quæ necessariò est substantialis. Neque sequitur, si anima Christi potest subsistere subsistentiâ increata, etiam accidens posse. Nam anima, cum sit substantia, potest substantialiter subsistere: accidens non potest.

QVÆSTIO VI.

An natura creata, existens cum propria personalitate, sit assumptibilis?

1. Constat, naturam creatam & personalitatem illius non posse simul assumi hypostaticè, vt passim docent Theologi: Ratio est, quia personalitas est vltimus terminus naturæ: ac proinde non potest vlterius hypostaticè terminari. At dubium est, an natura terminata propriâ personalitate, possit assumi præcisè, ita vt ipsa sola assumatur, & non personalitas? Ratio dubitandi est, quia natura semel terminata ab vna personâ Diuina, potest iterum assumi ab alterâ, per distinctam vnionem (supra cap. 4. quæst. 3.) Ergo etiam natura terminata à propria personalitate, potest iterum terminari à persona diuina. Nam si eadem natura potest terminari à duabus personis alienis; potest etiam ab vna propria, & altera aliena.

2. Conclusio. Probabilius tamen est, id fieri non posse, vt passim docent Theologi, apud Suarez disput. 14. sect. 1. Variæ solent adferri rationes. Præcipua est, quia personalis creata duo habet, 1. quod sit terminus incommunicabilis, seu incommunicabiliter terminans naturam creatam, cuius est personalitas. 2. quod essentialiter sit ratio, quæ facit naturam creatam, quam terminat, seorsim existere in se, & separatim ab omni substantia extranea. Ex hoc posteriori sic argumentor: Impossibile est, naturam creatam existere separatim ab omni substantia extranea, & simul vnitam esse cum substantia extranea: Ergo impossibile est, illam existere cum propria personalitate, & simul vnitam esse cum aliena personalitate. Nam hi duo modi sunt repugnantes. Existere in se separatim ab alio, & Existere in alieno supposito.

3. Dices, Repugnant quidem inter se naturaliter, sed tamen Deus potest supernaturaliter facere, vt simul coniungantur: Sicut potest supernaturaliter facere, vt calor & frigus, quæ naturaliter inter se pugnant, existant simul in eodem subiecto. Respondeo. Deus potest facere, vt duo repugnantia, ex quibus non sequitur contradictio, simul sint in eodem subiecto: Non tamen, si ex illis sequatur contradictio. Sic potest facere, vt calor & frigus sint in eodem subiecto, quia inde non sequitur contradictio. Non tamen potest efficere, vt personalitas propria & aliena terminent simul eandem naturam, quia inde sequitur contradictio. Nam personalitas propria, vt ante dixi, essentialiter hoc habet, vt faciat naturam seorsim in se subsistere. Si ergo natura per propriam personalitatem necessariò subsistit separatim in se, non potest simul subsistere in alio. Nam inde sequeretur hæc contradictio, Subsistere separatim, & non subsistere separatim. Quæ contradictio non sequeretur, si eadem natura subsisteret per duas personalitates alienas. Et sic manet soluta ratio dubitandi initio allata.

CAPVT VI.

De Christo, qui est adæquatus terminus vnionis hypostaticæ, resultans ex persona assumente, & naturâ assumpta.

Diuus Thomas quæstione 2. & alij ibidem multa disputant de termino vnionis hypostaticæ: & præsertim hæc. 1. An terminus vnionis sit natura? 2. An sit persona vel hypostasis? 3. An sit persona composita? 4. An sit aliquid creatum? Quæ omnia quod ad rem attinet, perinde valent, ac si quæras. 1. An in Christo, per vnionem hypostaticam, manserint duæ naturæ integræ, Diuina & humana? an verò ex vnione duarum naturarum conflata sit vna tertia? 2. An sicut in Christo sunt duæ naturæ, sic etiam sint duæ personæ? an potius sit vna persona, ex duabus & in duabus naturis subsistens? 3. An ista persona sit composita? 4. An creata seu producta?

QVÆSTIO I.

An in Christo manserint duæ naturæ, diuina & humana?

1. Fvit olim hæresis Eutychetis, Dioscori, & Acephalorum, qui docebant in Christo esse vnam naturam conflatam seu resultantem ex vnione duarum naturarum, Diuinæ & humanæ? Ac proinde Christum subsistere ex duabus naturis, non tamen in duabus, sed in vna. Hoc 4. modis intelligi potest. 1. Vt hæc vnio facta sit per confusionem, mixtionem, & transmutationem duarum naturarum in vnam tertiam: sicut fit in productione mixti ex elementis. 2. Vt facta sit conuersio humanitatis in Diuinitatem. 3. Vt è contrario facta sit conuersio Diuinitatis in humanitatem, 4. Vt per compositionem resultauerit vna natura ex duabus, manente vtraque salua & integra: sicut ex corpore & anima resultat humana natura. Non satis constat inter Theologos, quo sensu supradicti hæretici docuerint, vnam naturam ex duabus in Christo resultasse. Videatur Bellarm. lib. 3. de Christo cap. 3. Suarez disp. 7. sect. V. asquez disp. 14. cap. 1. & alij.

2. Fundamentum Eutychetis fuit, quia putabat naturam, indiuiduum & personam esse idem. In Christo autem est vna tantùm persona: Ergo & vna tantum natura. Ex eodem fundamento, vt posteà dicam, colligebat Nestorius in Christo duas esse personas, hoc modo: Natura & persona sunt idem: In Christo sunt duæ naturæ. Diuina & humana: Ergo in Christo sunt duæ personæ. Hoc fundamentum falsum est, vt suppono ex philosophia. Et ex eo sequeretur, in Deo esse tres naturas, quia sunt tres personæ.

3. Prima Conclvsio. In Christo, post incarnationem, manent duæ naturæ integræ & confusæ, Diuina & humana. Est de fide. Et probatur. 1. Ex variis Conciliis, præsertim ex generali Concilio Chalcedonensi, vbi hoc speciatim contra Eutychetem definitum est. 2. Ex antiquis Patribus apud Bellarminum. 3. Ex principiis fidei, quia Christus post incarnationem permansit verus Deus, & verus homo: Ergo seruauit veram diuinitatem & humanitatem. 4. Ex illi Scripturæ testimoniis, vbi tribuuntur illi proprietates Diuinitatis, vt quod sit imago & figura patenæ substantiæ. (Hebr. 1. 3. Quod sit vnum cum Patre.) Io. 10. 30. Quod sit Principium Spiritus Sancti (Ioan. 16. 7.) Item, vbi tribuuntur illi partes humanæ naturæ, vt caro, anima, sanguis. 5. Ex illis testimoniis, vbi Christus dicit se esse, nunc æqualem Patri, nunc minorem. Hæc enim propter diuersas naturas dicuntur. Denique, quia Christi Diuinitas fuit declarata testimonio Dei Patris. Humanitas morte, passione, & aliis defectibus.

4. Secvnda Conclvsio. Ex duabus naturis, Diuina & humana, non potuit conflari vna natura in

Christo. Ac primò, non potuit id fieri per mixtionem. 1. quia tunc Christus nec esset verus Deus, nec verus homo. 2. Nec Patri, nec nobis esset consubstantialis. 3. Diuinitas esset mutata per illam mixtionem. 4. Non minus Pater & Spiritus Sanctus essent incarnati, quàm Filius, quia illa mixtio facta esset ex naturâ Diuina, quæ est communis toti Trinitati.

5. Secundo, non potuit fieri per conuersionem humanitatis in Diuinitatem. 1. quia tunc Christus non esset verus homo. 2. Non potuisset mori, & pati, nisi secundùm Diuinitatem. 3. Incarnatio esset communis toti Trinitati.

6. Tertiò, Nec per conuersionem Diuinitatis in humanitatem. 1. quia tunc Christus non esset verus Deus. 2. Deitas esset mutata. 3. Tota Trinitas esset homo.

7. Quartò, Nec per compositionem, qualis est compositio ex materia & forma, seu ex corpore & anima. 1. quia natura Diuina & humana non sunt partiales & imperfectæ, sed totales & integræ: Ergo non concurrunt ad compositionem vnius integræ per modum partium. Implicat enim aliquam naturam esse completam & perfectam, & nihilominus esse partem naturæ, quia vnus terminus includit negationem alterius. 2. quia natura Diuina est actus purus, immutabilis & independens: Ergo nec materiæ nec formæ rationem habere potest. 3. Si ex Deitate & humanitate resultaret vna natura composita, sine dubio esset communicabilis, & reipsa communicata tribus personis, & sic essent tres Christi, Pater, Filius, & Spiritus Sanctus: quod est falsum.

8. Primò obiicitur illud Ioann. 1. 14. *Verbum caro factum est.* Hinc enim colligitur, Verbum esse mutatum in carnem. Sicut ex illo Ioann. 2. 9. *Aqua vinum facta est*, rectè colligitur, aquam fuisse conuersam in vinum. Respondeo. Verbum dicitur caro factum, non quia mutatum est in carnem (hoc enim impossibile est) sed quia carnem assumpsit. Sicut homo dicitur fieri sanus, non quia conuertitur in sanitatem, sed quia sanitatem acquirit. Simili modò Aaron dicitur factus Pontifex, & Dauid Rex; quia hic assumpsit officium Regis, ille Pontificis. Quò etiam spectat illud Gal. 3. 13. *Christus factus est pro nobis maledictum*, vt notat Athanasius in Epistolâ ad Epictetum. Quæ omnia confirmat Gregorius lib. 9. epist. 61. cum ait: *Verbum carnem dicimus factum, non commutando, quod erat, sed suscipiendo, quod non erat.* Nec est simile de aqua conuersa in vinum. Tametsi enim sit similis locutio: non tamen similis significatio. Nam ex ipsa re, de qua agitur, itemque ex antecedentibus & consequentibus oportet sensum locutionis inuestigare. Constat autem aquam ita factam esse vinum, vt non manserit aqua, sed substantialiter mutata sit in vinum. E contrario constat, Verbum ita factum esse carnem, vt tamen manserit Verbum.

9. Secundò obiicitur authoritas eorum Patrum, qui asserunt, ita Verbum carnem esse factum, sicut in Eucharistia panis fit corpus Christi, vt patet ex Iustino Martyre Apolog. 2. pro Christianis, & ex aliis, qui citari solent in materia de Eucharistia. Respondeo. In eo solùm est comparatio, quod sicut verbum incarnatum habet veram carnem & sanguinem: ita in Eucharistia fit vera caro & sanguis Christi, vt ex ipsis Iustini verbis colligitur. Itaque similitudo non est posita in modo mutationis vel vnionis, sed in rebus ipsis præsentibus.

10. Tertiò obiicitur authoritas eorum, qui comparant vnionem humanitatis & Diuinitatis cum vnione corporis & animæ, vt Athanasius in Symbolo. Leo Papa epist. 11. Iustinus in expositione fidei, Augustinus epist. 57. & alij. At corpus & anima ita vniuntur, vt ex illis resultet vna natura: Ergo etiam ex vnione humanitatis & Diuinitatis resultat vna natura. Respondeo Vnio hypostatica, cùm sit planè singularis & mirabilis, non potest commodè explicari à nobis, nisi per quædam similia exempla, quæ tamen non in multis sint dissimilia, vt notat Damascenus lib. 3. cap. 26. Hilarius lib. 10. de Trinitate, Augustinus epist. 3. ad Volusianum. Igitur vnio hypostatica in duobus similis est vnioni corporis & animæ. 1. quod sicut corpus & anima conueniunt in vna persona humana: ita humanitas Diuinitas vniantur in vna persona Diuina. 2. quod sicut anima operatur per corpus, tanquam per organum substantialiter sibi coniunctum, ita Diuinitas per humanitatem. In eo porrò dissimilis est, quod corpus & anima sint duæ naturæ imperfectæ, & essentiales partes vnius integræ naturæ. Humanitas autem & Diuinitas sint duæ naturæ integræ & perfectæ, quæ non possint immediatè coniungi ad vnius naturæ compositionem.

11. Quartò obiicitur authoritas Cyrilli in Epistola ad Successum, vbi sic habet: *Non oportet intelligere duas naturas, sed vnam naturam Verbi Dei incarnatam.* Respondeo. Prior pars Verborum, quæ negat duas naturas, non est in Cyrillo, sed illi affingitur. Posterior, quæ affirmat vnam naturam incarnatam, sic debet intelligi, quod in Christo sint quidem duæ naturæ, sed vna diuina, quæ est incarnata: altera humana, per quam illa est incarnata. Vide Suarez, disp. 7. sect. 2. in fine.

QVÆSTIO II.

An in Christo sit vna tantùm persona?

1. Altera fuit hæresis Nestorij, asserentis in Christo esse duas personas, humanam & diuinam, ac proinde terminum vnionis non esse vnam personam, sed duas accidentaliter coniunctas. Hanc autem coniunctionem in eo consistere, quod Diuina persona per singularem quendam affectum, & per eximia quædam dona gratiæ habitet in persona humana Christi; ideóque Christus propter illam inhabitationem vocetur templum Dei, Filius Dei, & etiam Deus, non per essentiam vel substantiam, sed per singularem quandam participationem. Ita refertur in Concilio Ephesino, & in variis epistolis, quæ ibi recensentur. Fundamentum Nestorij est idem, quod præcedentium hæreticorum, quia non distinxit inter naturam & personam. Cùm ergo in Christo sint duæ naturæ, consequenter dixit esse duas personas.

2. Prima Conclusio. In Christo est vna tantùm persona ex duabus & in duabus naturis existens. Est de fide. Et probatur 1. Ex Concilio Ephesino, vbi id contra Nestorium definitum est. 2. Ex Patribus, ac nominatim ex Symbolo Athanasij, vbi dicitur, *Sicut anima & corpus vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus.* 3. Ex praxi Ecclesiæ. Nam in consecratione Episcoporum, cum ab eis petitur professio fidei, proponitur illis hæc quæstio: *Credis Christum in duabus naturis, & ex duabus naturis subsistentem?* Respondens: *Credo*, Vbi per priorem particulam, *In duabus naturis* fit professio fidei contra errorem Eutychetis: per posteriorem, *Ex duabus naturis*, contra errorem Nestorij, qui ex sola natura humana dicebat Christum subsistere 4. Ex principio fidei, quia vnus & idem Christus dicitur verus Deus & verus homo, quod non esset, nisi ratione vnius personæ ex duabus, & in duabus naturis subsistentis.

3. Confirmatur 1. quia duæ formæ, quæ in abstracto non prædicantur de se inuicem, non possunt etiam de se inuicem prædicari in concreto, nisi propter coniunctionem in eodem supposito, vt patet in calore &

luce. At humanitas & Diuinitas sunt distinctæ formæ, nec vna de alterâ prædicatur in abstracto: Ergo nec in concreto possunt de se inuicem prædicari, nisi vniantur in eadem persona. In Christo autem prædicantur de se inuicem, quia rectè dicimus, Deus est homo, & homo est Deus: Ergo in Christo vniuntur in eadem persona. 2. quia duæ substantiæ integræ accidentaliter vnitæ non denominant se substantialiter, sed tantùm denominatiuè; vt homo dicitur vestitus, non vestis: At in nostro casu denominatio est substantialis: quia Deus dicitur homo, & non tantum humanatus; & vicissim homo dicitur Deus, & non tantùm Deifer, vt Nestorius dicebat.

4. Denique ex sententia Nestorij sequitur, non solùm personam Filij, sed etiam Patris & Spiritus sancti accidentaliter vnitam esse personæ humanæ, quia illa accidentalis vnio secundùm Nestorium, in eo consistit, quod persona Filij habitet in Christo per eximia quædam dona gratiæ, vt supra dictum est. Hæc autem dona non communicantur à solo Filio, sed à tota Trinitate.

5. Secunda Conclusio. Sicut in Christo est vna tantùm persona, ita & vna tantùm hypostasis. Hæc conclusio ponitur propter quosdam, qui olim concedebant vnam personam in Christo, non tamen vnam hypostasim. Putabant enim hypostasim non significare personam seu suppositum, sed naturam. Vnde sicut in Christo sunt duæ naturæ, ita ponebant duas hypostases. Vide Diuum Hieronymum epist. 57. ad Damasum, vbi scribit, olim dubitatum fuisse inter Latinos de nomine hypostasis, an naturam, vel potius suppositum significaret. Posteà tamen satis declaratum est, significare suppositum, vt patet ex Nysseno lib. de Differentia essentiæ & hypostaseos, & ex aliis antiquis Scriptoribus. Vnde sequitur, hanc Conclusionem iisdem argumentis probandam esse, quibus præcedens probata est, cùm persona & hypostasis pro eodem sumantur. Hoc solùm interest, quod nomen personæ, ex communi vsu loquendi, solùm habeat locum in natura intellectuali, vt in Deo, Angelo, homine; non autem in aliis.

6. Ex dictis patet, terminum vnionis hypostaticæ non esse naturam, sed personam Christi, seu Christum subsistentem in duabus naturis. Dices. Terminus actionis non præexistit actioni: At persona Christi præexistit incarnationi: Ergo non est terminus Incarnationis. Ita obiicit Durandus in 3. dist. 5. quæst. 2. Respondeo. Minor distinguenda est. Nam persona Christi, quatenus subsistit in natura Diuina præexistit Incarnationi: quatenus verò subsistit in natura humana, non præexistit Incarnationi, sed est terminus resultans per Incarnationem.

QVÆSTIO III.

An persona Christi sit composita?

1. Aliqui Scholastici non audent simpliciter & absolutè fateri, personam Christi esse compositam, aut vnionem humanitatis cum persona Verbi esse veram & propriè dictam compositionem. Ita Bonauentura, Richardus, & Scotus in 3. dist. 6. & Caietanus hîc quæst. 2. art. 4. Ratiò est, quia compositio includit aliquam imperfectionem in vtroque componente. Nam componentia habent rationem partium, & se mutuo perficiunt, & natura sua ordinantur ad totum componendum. Quæ omnia repugnant personæ Diuinæ. 1. Quia non habet rationem partis. 2. non potest perfici ab humanitate. 3. nec ex natura sua ordinatur ad compositionem. Propterea D. Thomas in 1. p. q. 3. expressè docet, Deum non posse venire in compositionem alterius. Notat tamen Caietanus admitti posse compositionem, non quidem simpliciter & absolutè, sed cum aliqua limitatione, quæ excludat imperfectionem, vt si dicas personam Christi ineffabiliter compositam esse.

2. Prima Conclusio. Si quæstio sit de re ipsa, certum est, Personam Christi non esse omnino simplicem, sicut est persona Verbi. Nam persona Verbi secundùm se præexistit vnioni: Cùm ergo per vnionem aliquid illi addatur nempe humanitas, non posset esse tam simplex, quàm ante erat.

3. Secunda Conclusio. Si quæstio sit de modo loquendi, absolutè dicendum est, personam Christi esse compositam, & vnionem hypostaticam esse veram compositionem. Ita D. Tho. n. quæst. 2. art. 4. & plerique Patres, vt testatur Petrus Diaconus lib. de Incarnatione & gratia cap. 3. cùm ait. *A Sanctis Patribus adunatione Diuinitatis, & humanitatis Christus Dominus compositus prædicatur*; vnde etiam in S. Syndo, act. 8. can. 4. dicitur; *Si quis non confitetur vnionem secundùm compositionem*, &c. Et ratio est, quia Christus seu persona Verbi quatenus resultat per vnionem hypostaticam, constat ex diuersis rebus: proximè quidem & immediatè, ex humanitate & subsistentia Verbi: consequenter autem & mediatè, ex natura humana & diuina.

4. Dices 1. Compositum quod resultat ex vera & reali compositione, debet realiter distingui à singulis componentibus, sicut homo realiter distinguitur ab anima, & realiter à corpore. At Christus qui resultat ex vnione hypostatica, non distinguitur realiter à verbo, quod est alterum componens: Ergo non est vera & realis compositio. Minor patet; quia rectè dicimus, Christus est Verbum, &, Verbum est Christus, quod non fieret, si distinguerentur realiter. Respond. Hoc nomen, Christus, potest dupliciter sumi. 1. præcisè pro persona Verbi. 2. coniunctim pro persona Verbi & humanitate. Et hoc modo realiter distinguitur à persona Verbi præcisè sumpta, tanquam compositum ab altero componente. Hæc igitur propositio, Christus est Verbum, & Verbum est Christus, priori sensu vera est.

5. Dices. 2. In vera & reali compositione requiruntur hæc duo. 1. vt sint partes componentes. 2. vt singulæ partes sint minus perfectæ quam totum compositum. Neutrum fit in hac vnione. 1. quia Verbum Diuinum non potest dici pars componens. 2. nec minus perfectum est, quam Christus, qui est totum compositum. Respondeo. Maior vera est, quando componentia sunt finitæ perfectionis. Tunc enim singula minus perfecta sunt, quàm compositum, quod ex illis fit. Nam compositum accipit à singulis aliquid perfectionis: Et sic perfectio ipsius maior est, quàm singulorum componentium. Vnde etiam fit, vt huiusmodi componentia dicantur partes compositi, propter partialem perfectionem, quam illi tribuunt. At falsa est, quando alterum componentium est infinitæ perfectionis, sicut est in nostro casu. Tunc enim nec potest dici pars compositi, nec minoris perfectionis, quàm compositum, quia infinita perfectione non potest dari maior perfectio.

6. Dices 3. Ex dictis sequitur, duas esse personas in Christo: vnam simplicem, quæ est persona Verbi, præexistens vnioni: alteram compositam, quæ est persona Christi, resultans ex vnione. Respondeo. Est vna eademque persona, quæ dupliciter spectatur. 1. quatenus præcisè est persona Verbi: Et sic est omnino simplex. 2. quatenus subsistit in aliena natura: Et sic est composita. Sed contra: Persona simplex & persona composita sunt distinctæ personæ. Respondeo. Sunt quidem distinctæ ratione naturæ, non tamen in ratione personæ. Nam id, quod formaliter consti-

tuit personam in ratione personæ, non est natura, sed personalitas. Hæc autem non multiplicatur in Christo, quamuis naturæ multiplicentur. Contrarium fit in mysterio Trinitatis. Ibi enim multiplicantur personalitates, & est vna tantùm natura: Ac proinde sunt tres personæ, & vnus tantùm Deus.

7. Obiici potest hoc sophisma, Hoc compositum est persona. Hoc compositum est distinctum à verbo componente: Ergo est distincta persona. Respondeo. Negatur consequentia. Nam ille terminus, *Distinctum esse*, aliter accipitur in minore, aliter in conclusione. In minore sumitur pro distinctione ex parte naturæ, in conclusione, ex parte personalitatis. Itaque minor sic debet intelligi: Hoc compositum est distinctum à Verbo, non ratione personalitatis (cùm eadem sit persona compositi & Verbi) sed ratione naturæ, quia hoc compositum includit naturam humanam, quam Verbum præcisè non includit. Hinc solùm sequitur: Ergo hoc compositum est distincta persona ratione naturæ, non autem est distincta persona ratione personalitatis.

8. Ratio initio quæstionis allata facilè ex dictis dissoluitur. Nam essentia compositionis in eo consistit, vt sit coniunctio seu vnio darum rerum, ex quibus aliquid vnum resultat. Reliqua, quæ imperfectionem dicunt, non sunt de essentiâ compositionis, vt sic. Itaque non est de illius essentiâ, vt componentia se mutuo perficiant vt sint partes compositi, vt singula sint minus perfecta, quam cōpositum. Tametsi enim in plerisque compositionibus ista fiant, non tamen sunt essentialia. Diuus Thomas solùm negat, Deum posse venire in compositionem alicuius per modum materiæ aut formæ, vel, posse venire in compositionem vnius naturæ. Quod certissimum est.

QVÆSTIO IV.

An persona Christi sit creata?

1. SVppono 1. personam Christi quatenus præcisè est persona Verbi, increatam esse. 2. Eandem personam, quatenus est terminus, ad quem fit vnio vtriusque naturæ, esse etiam increatam. 3. Christum esse compositum ex persona increata, & humanitate creata. Quæstio ergo est, an hoc compositum, quod est Christus, debeat dici creatum, an increatum? Cùm enim constet ex vno componente creato, & altero increato, meritò dubitari potest, an denominandum sit creatum à componente creato, an potius increatum à componente increato.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quod ad rem attinet, hoc compositum, quod est Christus, non est creatum eo sensu, quasi ex nihilo sit factum, quia constat factum esse ex persona increata, & humanitate creata: est tamen creatum alio sensu, quia scilicet in tempore per veram & realem actionem productum est, cùm antea non esset; & iterum dissolui posset, si Deus vellet. Quæres, Cur potius dicitur creatum, quàm increatum, cùm non minus conflatum sit ex componente increato, quàm creato? Respondeo. Quia non denominatur à componentibus secundum se sumptis, sed ex vnitate & vnione componentium. Hæc autem vnitas & vnio est aliquid creatum, seu in tempore productum.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Quod ad modum loquendi attinet, duo seruanda sunt. Primò, si hoc compositum, quod productum est per actionem vnitiuam significetur nomine personæ aut Verbi, aut Filij Dei, tunc dicendum est, esse increatum. Ratio est, quia hæc nomina, vi sua non significant personam, vt est terminus resultans per vnionem, sed potius, vt est terminus præexistens vnioni, & ad quem fit vnio. Sic autem est persona increata. Secundò, Si hoc compositum, quod productum est per vnionem, significetur nomine Christi, aut aliquo simili, tunc dici potest esse quid creatum, id est, per veram actionem effectum. De quo plura cap. sequenti, quæst. 6.

CAPVT VII.

De communicatione Idiomatum.

DIcam 1. quid sentiant Catholici de communicatione Idiomatum. 2. quæ difficultates occurrant in hac materia, præsertim circa modum loquēdi. 3. quid sentiant Lutherani. 4. An humanitas Christi per communicationem Idiomatum sit vbique, vt Lutherani contendunt.

QVÆSTIO I.

Quid sit communicatio Idiomatum secundùm Catholicos?

1. HÆc res apparet difficilis propter obscuritatem terminorum. Potest autem sic clarè explicari. Vnio hypostatica, vt ex dictis patet, hoc efficit, vt natura humana immediatè vniatur personæ Verbi: Et consequenter, vt duæ naturæ, Diuina & humana, vniantur in eadem personâ Verbi, & in illâ *subsistant*. Hinc oritur duplex communicatio, respectu illius personæ: Vna duarum naturarum: altera proprietatum seu attributorum vtriusque naturæ. Et hæc Græcè vocatur *κοινωνία τῶν ἰδιωμάτων*. Prior in eo consistit, quod duæ naturæ prædicentur de persona Verbi in concreto. Posterior in eo, quod etiam attributa vtriusque naturæ prædicentur de eadem persona in concreto.

2. Iuxta priorem rectè dicimus: Persona Verbi est Deus, & persona Verbi est homo. Item, Verbum est Deus, & Verbum est homo. Item, Filius Dei est Deus, & Filius Dei est homo. Item, Iesus est Deus, & Iesus est homo. Denique, Deus est homo, &, Homo est Deus. Iuxta posteriorem; Christus est æternus, immortalis, infinitus. Et Christus est temporalis, mortalis, finitus. Quod sic intellige: Est æternus secundùm diuinam naturam: temporalis secundùm humanam. Et sic de cæteris. Et hoc modo conciliantur illa duo Scripturæ testimonia: *Ego & Pater vnum sumus*, & *Pater maior me est*. Nam in priori loquitur Christus de se secundum Diuinitatem: in posteriori, secundùm humanitatem. Vide August. lib. 1. de Trinit. c. 11. & 13.

3. Hæc est recepta Catholicorum sententia apud D. Thomam, q. 16. art. 4. Et ratio est, quia quando plures naturæ vel formæ vniuntur in vna eademque personâ, tunc possunt de illâ in concreto prædicari. Sicut in personâ Petri vniuntur corpus, anima, intellectus, scientia, probitas, albedo: Et ideo rectè dicimus, Petrus est corporeus, animatus, intellectualis, scientificus, probus, albus. Eodem modo fit in persona Christi, in qua vniuntur humanitas & diuinitas, mortale & immortale, finitum & infinitum. Vnde similiter rectè dicimus: Christus est homo & Deus mortalis & immortalis, finitus & infinitus. Quæ omnia perinde valent ac si dicas Petrus seu persona Petri habet corpus, animam, intellectum, virtutem, scientiam, probitatem, albedinem. Item Christus seu persona Christi habet diuinitatem & humanitatem, immortalitatem & mortalitatem, finitatem & infinitatem. Quod verissimum est.

4. Vbi notandum est ex Cyrillo in epist. ad Acacium in Concilio Ephesino cap. 7. triplicia esse Christi attributa. Quædam conueniunt illi, ratione Diuinitatis, vt esse æternum, infinitum, omnipotentem, facere miracula, remittere peccata. Quædam ratione humanitatis, vt esse natum in tempore, dormire, ambulare, comedere. Quædam ratione vtriusque, vt esse Mediatorem & Redemptorem: vel mereri & satisfacere. Duo enim spectari possunt in actione merendi &

satisfaciendi, nempe substantia seu entitas actionis; & infinitus ipsius valor. Substantia attribuitur humanitati Christi; infinitus autem valor proficiscitur à persona Verbi cui humanitas coniuncta est. Hinc potest distingui triplex prædicandi modus. 1. Christus in quantum Deus, est æternus. 2. Christus in quantum homo, est natus in tempore. 3. Christus in quantum Deus & homo simul, meritus est & satisfecit. Vel, Christus meritus est & satisfecit secundùm humanitatem in persona Verbi.

5. Præter hæc triplicia attributa, quæ Christo conueniunt ratione vnionis hypostaticæ, sunt alia quæ illi non conueniunt, vt esse purum hominem, esse peccabilem, esse filium adoptiuum, esse alium à Deo. Non enim licet dicere: Christus est purus homo, est peccabilis, est filius Dei adoptiuus, est alius à Deo. Ratio est, quia hæc attributa includunt personam creatam, & excludunt diuinam? At in Christo non est persona creata, sed tantùm Diuina seu increata. Atque hæc est breuis explicatio huius rei, de qua supersunt aliquæ difficultates, vt iam sequitur.

QVÆSTIO II.

Quæ difficultates occurrant in hac materiâ.

1. Dixi duplicem esse in Christo communicationem, respectu personæ Verbi; Vnam duarum naturarum; alteram idiomatum seu attributorum vtriusque naturæ, vt explicatum est. Circa vtramque occurrunt aliquæ difficultates. Circa priorem quidem, inter solos Catholicos: Circa posteriorem, inter Catholicos & Lutheranos. Prioris generis difficultates sunt hæ.

2. Prima difficultas, Quomodo differant hæ tres propositiones. Deus est homo, Iesus est homo, Christus est homo? Non videntur differre, quia in omnibus est idem subiectum & prædicatum. Nam subiectum est persona Verbi, quæ in concreto vocatur *Deus*, *Iesus*, *Christus*, Prædicatum est homo. Respondeo. Differunt ex parte subiecti. Tametsi enim hi tres termini, *Deus*, *Iesus*, *Christus*, significent eandem personam Verbi, non tamen eodem modo. Nam persona Verbi potest tripliciter spectari. 1. quatenus præcisè est persona Diuinæ naturæ. 2. quatenus præcisè est persona humanæ naturæ. 3. quatenus est persona vtriusque naturæ, Primo modo significatur nomine Dei: Secundo, nomine Iesu; tertio nomine Christi.

3. Ita prima propositio, *Deus est homo*, est libera seu contingens, quia contingens est, Deum seu personam diuinæ naturæ esse hominem. Secunda est necessaria, quia necesse est, personam humanæ naturæ esse hominem. Tertia similiter est necessaria, quia necesse est, personam vtriusque naturæ esse Deum & hominem. Rursum prima, tametsi sit contingens, est tamen substantialis, quia Diuinitas & humanitas substantialiter vniuntur in personâ Verbi. Reliquæ duæ sunt essentiales, quia personæ seu supposito humanæ naturæ essentiale est, esse hominem.

4. Secunda difficultas: An hæc propositio, *Deus est homo*, quam dixi esse contingentem, non possit etiam dici necessaria, sicut hæ duæ. *Iesus est homo*, & *Christus est homo*? Respondeo. Potest. Nam Deus, qui est subiectum illius propositionis, potest dupliciter spectari 1. quatenus præcisè est persona naturæ Diuinæ: Et sic propositio est contingens, vt dixi. 2. quatenus est persona Verbi composita, subsistens in vtraque natura, diuina & humana. Et sic propositio est necessaria. Nam sicut hæc necessaria est: Persona Verbi, quatenus subsistit in Diuinitate, est Deus: sic etiam illa. Persona Verbi, quatenus subsistit in humanitate, est homo. Vide D. Thom. quæst. 16. art. 1. & Caietanum ibidem.

5. Tertia. Difficultas. An homo sit prædicatum vniuocum in his propositionibus, *Deus est homo*, *Iesus est homo*, *Christus est homo*? Vel, quod idem est, an homo sit aliquid vniuocum respectu Dei & nostri, respectu Iesu & nostri, & respectu Christi & nostri? Respondeo. Duo certa sunt. 1. quod natura humana sit eiusdem essentiæ ac rationis in illis omnibus. 2. quod sicut nos sumus veri homines compositi ex anima & corpore: ita etiam Verbum diuinum (siue vocetur Deus, siue Iesus, siue Christus) sit verus homo constans ex animâ & corpore. Et hoc sensu dicitur in Symbolo Athanasij, Christum esse perfectum Deum, & perfectum hominem. Et in Synodo 5. Can. 8. Christum esse consubstantialem Patri secundùm diuinitatem, & consubstantialem nobis secundùm humanitatem. Hinc vlterius sequitur, naturam humanam esse quid vniuocum respectu Christi, & nostri, quia est eiusdem rationis in Christo & in nobis.

6. Dices, Homo non tantùm significat naturam humanam, sed etiam suppositum: At Christus & alij homines non conueniunt vniuocè in ratione suppositi, seu personæ, quia Christus includit personam diuinam & infinitam, alij homines humanam & finitam. Respondeo. *Homo* quando est subiectum propositionis, supponit pro supposito: quando verò est prædicatum, supponit pro humanitate. Cùm igitur humanitas Christi sit eiusdem speciei cum humanitate aliorum hominum, necesse est, hoc prædicatum; *Homo*, vniuocè prædicari de Christo, & aliis hominibus.

7. Dices 2. (& in idem ferè recidit) Homo prædicatur de Christo tanquam de supposito Diuino: At de nobis tanquam de suppositis humanis: Ergo non prædicatur vniuocè. Nam suppositum Diuinum & suppositum humanum, non conueniunt vniuocè in ratione suppositi. Resp. Non sequitur, quia non est necesse, vt subiecta vtriusque propositionis vniuocè conueniant in omnibus, sed satis est, vniuocè conueniant in prædicato. Hoc autem fit in proposito. Nam Christus & alij homines: licet non conueniant vniuocè, in ratione suppositi seu personæ, conueniunt tamen vniuocè in ratione hominis seu humanæ naturæ. Ac proinde, homo potest de illis vniuocè prædicari. Simile contingit in his duabus propositionibus, Petrus est albus, & equus est albus. Tametsi enim Petrus & equus non conueniant vniuocè in supposito, vel etiam in specifica natura, tamen vniuocè conueniunt in albedine: Ac proinde albedo potest vniuocè de illis prædicari in concreto.

8. Quarta difficultas. An hæc sit vera, *Deus factus est homo*? Respondeo. Est vera. Probatur 1. ex Scripturis, Ioann. 1. 14. *Verbum caro factum est*. Et Rom. 1. 3. *Qui factus est ei ex semine Dauid, secundùm carnem*. Deinde ex Symbolo, *Et homo factus est*. Accedit ratio, quia suppositum, quod prius simpliciter subsistit, & non est homo, si posteà est homo, necesse est factum esse hominem. At suppositum Verbi prius simpliciter subsistebat, & non erat homo, & nunc est homo: Ergo necesse est, vt factum sit homo.

9. Quinta difficultas. An etiam hæc sit vera, *Deus factus est hic homo*? Respondeo affirmatiuè. Ratio sumitur ex dictis, quia Deus factus est homo: Et non est factus homo in communi: Ergo factus est hic homo. Et confirmatur. 1. quia non assumpsit humanitatem in communi, sed hanc humanitatem. 2. quia factus est filius Virginis Mariæ.

10. Dices 1. Hic homo designat hoc suppositum: Sed Deus non est factus hoc suppositum: Ergo non est factus hic homo. Respondeo. Hic homo, quando est

prædicatum in propositione, non significat hoc suppositum, sed hanc humanitatem subsistentem. Cum ergo dicimus. Deus factus est hic homo, sensus est, Deus assumpsit hanc humanitatem subsistentem. Vel factum est, vt Deus subsisteret in hac humanitate.

11. Dices 1. Si Deus factus est hic homo, sequitur, Verbum factum esse Deum, quod est falsum. Sequela patet hoc syllogismo expositorio: Hic homo est Deus: Verbum factum est hic homo: Ergo Verbum factum est Deus. Respondeo. Negatur consequentia quia sunt quatuor termini, Nam in conclusione additur aliquid maiori termino, quod in antecedente non erat positum, nempe illa particula *factum*. Maior terminus est *Deus*; eius loco in conclusione ponitur, *factum est Deus*. Idem fit in medio termino, qui est, *Hic homo*. Nam eius loco in minore propositione ponitur *Factum est hic Homo*.

12. Sexta difficultas. An hæc propositio, *Deus factus est homo* non solùm sit vera: sed etiam propria? Negat Bonauentura in 3. dist. 7. art. 1. quæst. 2. Ratio eius est, quia si esset propria significaret Deum mutatum esse. Sicut hæc, Petrus factus est calidus, significat Petrum mutatum esse. At Deus non est mutatus: Ergo non propriè factus est homo. Respondeo. Oppositum est probabilius, quia Deus nunc propriè est homo: cum antea non esset: Ergo propriè factus est homo; Nec tamen ideo mutatus est, quia quamuis interuesserit aliqua mutatio, illa tamen non est facta in Deo, sed in humanitate per vnionem hypostaticam, vt supra explicatum est. Simile est, si dicam, Petrus mihi factus est dexter aut sinister. Hoc enim fieri potest non quidem sine mutatione, sed tamen sine mutatione in Petro facta, per solam mutationem in me factam. Vide D. Thom. q. 19. art. 6. ad 2.

13. Quæres. An saltem per communicationem idiomatum dici possit, Deum mutatum esse, quando factus est homo? Ratio dubij est, quia illa mutatio facta est in humanitate: Ergo per communicationem idiomatum potest tribui Deo. Confirmatur à simili, quia ambulatio, comestio, & similes mutationes humanitatis Christi verè prædicantur de Deo per communicationem idiomatum: Ergo etiam illa mutatio, per quam humanitas vnita est Verbo. Resp. Non est simile, quia prædicata humana, quæ prædicantur de Deo per communicationem idiomatum, supponunt vnionem hypostaticam. Hæc autem mutatio, de qua agimus, ordine naturæ præcedit vnionem. Est enim actio per quam fit vnio.

14. Dices. Ergo Deus non potest dici genitus ex Virgine, per communicationem idiomatum, quia generatio prius natura facta est in humanitate, quam humanitas vnita fuerit Verbo. Respondeo. Non sequitur. 1. quia generatio substantialis non denominat subiectum, quod est humanitas, sed terminum, qui est ipsum suppositum. 2. quia hæc generatio nihil aliud est, quam vnio formæ cum materia, naturali modo facta: Hæc autem ordine naturæ supponit vnionem singularum partium ad Verbum, vt supra dictum est.

15. Septima difficultas. An sicut hæc est vera, *Deus factus est homo*, ita etiam ista, *Homo factus est Deus*? Respondeo. Illa potest dupliciter intelligi. 1. impropriè, hoc sensu, Homo factus est Deus, id est. Factum est, vt homo sit Deus. Et sic vera est. 2. Propriè, hoc sensu, Homo acquisiuit esse Diuinum, seu naturam Diuinam, per realem effectionem. Et sic falsa est quia homo, cum sit subiectum in illa propositione, supponit pro persona seu supposito humanæ naturæ: Sed de nulla persona humanæ naturæ dici potest, factum esse Deum. Nam maximè diceretur de persona Christi, quæ tamen non est facta Deus, cum per se & ex natura sua sit Deus.

16. Dices 1. Hæc est vera, *Homo genitus est Deus*: Ergo etiam hæc, Homo factus est Deus, Resp. Non sequitur, quia aliud est loqui de æternâ generatione, aliud de temporali effectione. Nam hic homo (nempe persona Verbi subsistens in hac humanitate) genitus est Deus per æternam generationem. Non tamen hic homo, id est, persona Verbi, factus est Deus per temporalem effectionem.

17. Dices 2. Per simplicem conuersionem videtur rectè sequi. Deus factus est homo. Ergo homo factus est Deus. Confirmatur ex Patribus, quia ita loquuntur, vt August. lib. 1. de Trinit. cap. 13. cum ait: *Talis erat illa susceptio, vt Deum hominem faceret, & hominem Deum.* Et Damascenus lib. 3. cap. 11. *Verbum caro factum est, & caro Verbum; Deus homo, homo Deus.* Respondeo. Illa simplex conuersio non valet, quia mutatur suppositio terminorum. Debet autem sic fieri; Deus factus est homo: Ergo is qui factus est homo, est Deus. Sicut in simili, Hic homo factus est Cæsar: Ergo is, qui factus est Cæsar, est hic homo. Non autem sic: Ergo Cæsar factus est hic homo. Hoc enim falsum est.

18. Octaua difficultas. An hæc propositio, *Homo factus est Deus*, tametsi vera non sit, vt dictum est possit tamen esse vera, si humanitas Christi prius tempore extitisset in alio supposito, quàm assumeretur à Verbo? Respondeo. Nec tunc quidem vera esset. Nam si humanitas Christi prius extitisset in supposito creato, & posteà fuisset assumpta à supposito Verbi, iam suppositum illud creatum non fuisset factum Deus; sed desiisset esse in rerum natura, & aliud suppositum increatum in locum eius successisset. Si autem humanitas Christi prius extitisset in supposito increato, vt in supposito Patris, aut Spiritus sancti; & postea fuisset assumpta à supposito Filij, ne sic quidem suppositum Patris aut Spiritus sancti factum esset Deus, sed per se, & ex naturâ sua fuisset Deus.

19. Nona difficultas. An hæc sit vera, *Christus est creatura*? Negant Magister in 3. dist. 11. D. Thom. Durandus, Paludanus, & Capreolus ibidem. Primò, quia Patres ita sentiunt, vt Basil. lib. 2. contra Eunomium, Ambrosius lib. primo de fide cap. 6. Chrysostomus Hom. 3. in Ioannem. Secundò, quia omnis creatura aliquando non fuit. At Christus semper fuit: Ergo non est creatura. Tertiò, quia sequeretur Verbum esse creaturam, quod est hæreticum. Sequela patet hoc syllogismo. Christus est creatura: Christus est Verbum: Ergo Verbum est creatura.

20. Respondeo 1. Si nomen creatura significet rem ex nihilo productam, Christus non potest dici creatura, quia non est productus ex nihilo. Includit enim suppositum Diuinum, quod non est ex nihilo productum.

21. Respondeo 2. Si nomen creatura significet quamcunque rem in tempore productam per aliquam actionem vel effectionem, Christus secundùm humanitatem potest dici creatura. Ita D. Thomas q. 16. art. 8. Ratio, quia secundùm humanitatem est aliquid productum in tempore per veram actionem. Quæres, An simpliciter dici possit, Christum esse creaturam, in hoc sensu? D. Thomas suadet, vt dicamus hoc modo, Christus secundùm humanam naturam est creatura, non autem absolutè, Christus est creatura. Ratio est, quia Ariani dicebant, Christum esse creaturam, & minorem Patre, non solùm ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione Diuinæ personæ. Vnde ne videamur fauere illorum errori, non debemus simpliciter dicere, Christum esse creaturam, sed cum

determinatione, Christum secundùm humanitatem esse creaturam.

22. Respondeo 3. Quamuis hoc ita sit, tamen in rigore potest hæc esse vera *Christus est creatura*. Sic enim loquuntur Patres. Leo Papa Serm. 3. Pentecost. *Si homo ad imaginem Dei factus, legem Dei seruasset, creator hominum creatura non fieret*. Et Nazianzenus orat. 34. *O nouam mistionem & admirandam temperationem! qui est, fit: Et qui non est creatus, creatur*. Et Augustinus in Enchiridio c. 38. *Illam creaturam, quam virgo concepit*. Accedit ratio, quia proprietates creaturæ dicuntur de Christo, vt esse mutabilem, finitum, passibilem: Ergo etiam dici potest, Christum esse creaturam.

23. Ad argumenta contraria sic respondeo. Ad 1. Patres citati negant solùm contra Arianos, Christum secundùm Diuinitatem esse creaturam. Ad. 2. Omnis creatura secundùm id, quo est creatura, aliquando non fuit. Ad 3. Negatur consequentia, quia sunt quatuor termini. Nam Christus aliter sumitur in Minore; aliter in Maiori. Deinde concedi potest, in aliquo sensu; Verbum esse creaturam. Sicut n. Verbum vocatur homo, quia assumpsit humanam naturam: sic potest vocari creatura, quia assumpsit creaturam.

QVÆSTIO III.

Quid sentiant Lutherani de communicatione Idiomatum?

1. LVtherani docent: communicationem idiomatum in eo consistere, quod proprietates seu attributa Diuinæ naturæ, cuiusmodi sunt omnipotentia, omniscientia, immensitas seu omnipræsentia & alia similia, realiter communicata sint humanitati Christi: Ac proinde; quod veræ sint hæ propositiones: Humanitas Christi est omnipotens, omniscia, vbique præsens. Item, Christus secundùm humanitatem est omnipotens, omniscius, & vbique præsens.

2. Nota tripliciter intelligi posse, attributa Diuina communicata esse humanitati Christi. Primò, quod communicata sint humanitati, non in se, sed in supposito seu personâ Verbi. Sic verum est. Nam humanitati datum est, vt subsistat in persona Verbi, quæ est omnipotens, omniscia, vbique præsens: Vel, vt alij loquuntur, per vnionem hypostaticam factum est, non quidem, vt humanitas in se sit omnipotens, omniscia, & vbique præsens, sed vt sit humanitas illius personæ, quæ est omnipotens, omniscia, & vbique præsens. Vide Bellarminum lib. 3. de Christo, cap. 15. §. *quæ cum ita sint*.

3. Secundò, quod communicata sint humanitati, non solum in persona Verbi, sed etiam in ipsa humanitate. Non tamen proximè, immediatè, & formaliter: sed tantùm mediatè, consequenter & identicè. Sic etiam verum est. Nam sola subsistentia Verbi proximè, immediatè & formaliter communicata est humanitati in se, & per illam proximè, immediatè & formaliter subsistit humanitas. Sed quia illa subsistentia reipsa idem est cum essentia & attributis Diuinis, ideo consequenter & identicè essentia & attributa Diuina communicata sunt humanitati. Non vt humanitas per illa sit omnipotens, omniscia, & vbique præsens, sed vt per illa, quatenus identificantur cum subsistentia, subsistat. Vide Valentiam quæst. 2. punct. 3. §. 3.

4. Tertiò, quod communicata sint ipsi humanitati in se proximè, immediatè, & realiter, sicut subsistentia illi communicata est. Ac proinde sicut rectè dicimus, Humanitatem Christi subsistere subsistentiâ Diuina: sic etiam rectè dici, humanitatem Christi omnipotentem esse omnipotentia Diuina: & omniscíam omniscientia Diuina, & vbique præsentem, immensitate Diuina. Sic intelligunt Lutherani. Et hoc sensu nos impugnamus Lutheranos.

5. Dicimus ergo, attributa Diuina hoc sensu non esse communicata humanitati Christi, ac proinde in tali communicatione non consistere communicationem idiomatum, de qua disputamus. Ratio sumitur ex iis quæ dicta sunt c. 4. quæst. 2. §. 3. quia impossibile est, attributa Diuina substantialiter vniri seu communicari humanitati Christi. Cùm enim quodlibet attributum intrinsecè & essentialiter includat reliqua, necesse est, vt si vnum vniatur, seu communicetur humanitati, reliqua omnia illi vniantur; seu communicentur. Ac omnia non possunt illi vniri: Ergo nullum potest. Minor probatur, quia constat hæc tria non posse, 1. esse actum purum. 2. esse æternum. 3. esse independentem. Cum enim humanitas essentialiter sit composita, non potest esse actus purus. Et cùm sit creata in tempore, non potest esse ab æterno: Et cùm sit dependens à Deo, non potest esse independens.

6. Dices 1. Subsistentia Diuina potest substantialiter communicari humanitati, & reipsa communicata est: Ergo etiam potest illi communicari esse actum purum, esse æternum, esse independentem. Nam subsistentia Diuina est actus purus, est æterna, est independens. Respondeo. Non sequitur, quia licet subsistentia communicetur humanitati in ratione subsistentiæ, non tamen in ratione puri actus, aut æterni, aut independentis. Non enim repugnat humanitati subsistere per subsistentiam Diuinam, sicut repugnat illi, esse actum purum, æternum, independentem.

7. Dices 2. Ergo falsum est, quod ante diximus, si vnum attributum Diuinum posset communicari humanitati, reliqua omnia posse. Nam subsistentia potest illi communicari, & tamen reliqua non possunt. Respondeo. Subsistentia non est attributum Diuinum. 1. Quia attributa Diuina sunt aliquid absolutum in Deo: subsistentia est relatiua. 2. Vnum attributum est de intrinseca ratione alterius: At subsistentia Verbi nec est de intrinseca ratione subsistentiæ Patris, aut Spiritus Sancti: nec de intrinseca ratione, vllius attributi. Hinc sequitur 1. subsistentiam relatiuam Verbi posse communicari, & reipsa communicatam esse humanitati Christi, sine subsistentia relatiua Patris aut Spiritus Sancti, quia vna alteram intrinsecè & essentialiter non includit. 2. eandem subsistentiam relatiuam communicari posse, & reipsa communicatam esse humanitati Christi, sine attributis Diuinis, quia relatiua subsistentia non includit intrinsecè & essentialiter attributa Diuina. Nec obstat, quod supra dixi, subsistentiam relatiuam esse realiter idem cum essentia & attributis Diuinis: Est quidem realiter idem cum illis, sed tamen intrinsecè & essentialiter non includit illa.

8. Lutherani multa obiiciunt, Primò, illud Coloss. 2.

9. *In ipso habitat omnis plenitudo Diuinitatis corporaliter*. At plenitudo Diuinitatis complectitur essentiam Diuinam & omnia illius attributa: Ergo hæc omnia corporaliter habitant in humanitate Christi. Respondeo. Aliud est loqui de humanitate Christi, aliud de ipso Christo. Igitur Verba Apostoli possunt dupliciter exponi. Primò, quod plenitudo Diuinitatis habitet in humanitate Christi. Hoc quidem Apostolus expressè non dicit, sed tamen aliquo sensu verum est: Habitat enim in humanitate, non per se & formaliter, sed identicè seu per aliquid, quod est idem cum Diuinitate, nempe per subsistentiam relatiuam Verbi,

Nam hæc subsistentia per se & formaliter communicata est humanitati? Et quia identificatur cum essentia & attributis, ideo essentia & attributa sunt illi communicata per subsistentiam, quæ est realiter idem cum illis. (Vide supra. §. 3.) Et sic exponit Valentia quæst. 1. punct.3. §. 2. & 11. Secundò, quod plenitudo Diuinitatis habitet in ipso Christo. Cum enim Christus sit verus Deus, & verus homo, necesse est, vt sicut in eo est plenitudo humanitatis, sic etiam sit plenitudo Diuinitatis. Vel quod idem est, sicut in eo est natura humana cum suis proprietatibus & attributis, sic etiam sit natura Diuina cum suis proprietatibus & attributis.

9. Hinc constat discrimen inter Christum & humanitatem Christi. Nam essentia & attributa Diuina non sunt formaliter & per se communicata humanitati, sed tantum identicè, quatenus sunt realiter idem cum subsistentia relatiua, vt dictum est. At Christo per se & formaliter communicata sunt in persona Verbi. Nam persona Verbi subsistit in vera Diuinitate & vera humanitate. Et sicut subsistentia relatiua per se & formaliter est in persona Verbi, sic etiam essentia Diuina & omnia illius attributa. Vnde etiam fit, quod sola subsistentia Verbi possit in concreto prædicari de humanitate, non autem essentia aut attributa. Nam verum est dicere, Humanitas Christi subsistit per subsistentiam Verbi: falsum, humanitas Christi est Deus, est omnipotens, infinita, independens. Quæ tamen omnia possint prædicari de ipso Christo. Nam omnia per se & formaliter sunt in Christo. Itaque verum est dicere, Christus est Deus, omnipotens, infinitus, independens, subsistens.

10. Notandæ sunt autem hæ duæ particulæ 1. *plenitudo Diuinitatis.* 2. *corporaliter.* Nam illæ significant, aliter in Christo, aliter in aliis sanctis habitare Diuinitatem. In Christo habitat per plenitudinem: In aliis per diuisionem. (1. Corinth. 12.4.) In Christo corporaliter, id est, verè & substantialiter: in aliis participatiuè. Nam ipsa Diuinitas verè & substantialiter est in Christo: in aliis per dona quædam à Diuinitate participata.

11. Secundò obiiciunt illud Matt. 11. 27. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo.* Si omnia, ergo etiam attributa Diuina. Respondeo. Hoc dictum est de Christo, non de humanitate Christi. Potest autem dupliciter intelligi. 1. quod omnia sint illi tradita per æternam generationem. Et sic non est ad propositum. 2. quod omnia sint illi tradita per vnionem hypostaticam; non tamen in ipsa humanitate, sed in persona Verbi, quæ subsistit in humanitate. Vide supra §. 2. Eodem modo explicari potest illud Ioann. 13.3. *Omnia dedit ei pater in manus.*

12. Tertiò obiiciunt illud Matt. 28. 18. *Data est mihi omnis potestas in cælo & in terrâ*, Respondeo, Hoc etiam de Christo, non de humanitate dictum est. Et potest etiam dupliciter intelligi. 1. De potestate Diuina seu increata, quæ data est Christo, non in humanitate, sed in persona Verbi. 2. De imperio, quod datum est illi in omnes creaturas, iuxta illud Hebræorum. 2. 7. *Constituisti eum super opera manuum tuarum.* Et ibidem, *Omnia subiecisti sub pedibus eius.* Reliquæ obiectiones pertinent ad sequentem quæstionem.

QVÆSTIO IV.

An humanitas Christi per communicationem Idiomatum sit vbique?

1. AFfirmant Lutherani, vt ex dictis patet, Sicut enim generatim docent, omnia attributa Diuina realiter communicata esse humanitati Christi: ita etiam speciatim, attributum immensitatis, seu omnipræsentiæ communicatum illi esse: Ac proinde Christum, non solum secundùm diuinitatem, sed etiam secundum humanitatem esse vbique. Et ab hoc speciali dogmate vocati sunt Vbiquetarij, seu Vbiquistæ.

2. Sed facilè refelluntur, Primò ex dictis, quia nullum attributum Diuinum potest humanitati aut vlli alteri creaturæ substantialiter vniri aut communicari, vt probatum est. 2. quia ex Scriptura constat, Christum secundùm humanitatem non esse vbique, Ioann. 6. 24. *Cum vidisset turba, quod Iesus non esset ibi.* Et Marci 16. 6. *Surrexit, non est hic*, quia similiter constat, Christum secundùm humanitatem mutasse locum: Et nunc fuisse in vtero materno, nunc extra vterum, nunc in Iudæa, nunc in Samaria, nunc in Galilæa, nunc in Ægypto: postea pependisse in cruce, positum fuisse in sepulchro, resurrexisse, ad cœlos ascendisse. Quæ omnia manifestè docent, non fuisse vbique.

3. Respondent Lutherani, hoc solùm colligi ex dictis, Christum non esse vbique localiter, & visibiliter: esse nihilominus vbique illocaliter & inuisibiliter. Sed hæc distinctio non iuuat. Primò, quia ex illa sequitur Christum secundùm humanitatem in instante conceptionis fuisse localiter in vtero materno, & illocaliter in toto mundo: Ac proinde in vtero conceptum esse localiter; extra vterum, illocaliter. Item, in cruce passum, & mortuum esse localiter & visibiliter: In toto mundo, illocaliter & inuisibiliter. Imo duplici modo conceptum esse in vtero, & passum in cruce, semel localiter, & semel illocaliter. Nam si eo tempore, quo fuit localiter in vtero, & in cruce, fuit vbique illocaliter & inuisibiliter, necesse est fuisse etiam in vtero & in cruce illocaliter & inuisibiliter. Quæ omnia inaudita & absurda sunt.

4. Deinde, distinctio illa non habet locum in animâ Christi pro eo tempore, quo fuit separata à corpore in triduo mortis. Tunc enim nusquam fuit localiter & visibiliter, sed vbicunque tunc fuit, ibi fuit illocaliter & inuisibiliter. At certum est, non fuisse tunc vbique, quia quando deseruit corpus, & descendit ad inferos, non mansit in corpore. Et similiter, quando ab inferis rediit ad corpus; non mansit apud inferos. Quomodò ergo potuit esse vbique? Si enim illocaliter & inuisibiliter decessit à corpore, certè illocaliter & inuisibiliter non mansit in corpore, Et rursum, si illocaliter & inuisibiliter rediit ad corpus, certè illocaliter & inuisibiliter non mansit apud inferos.

5. Variæ sunt Lutheranorum obiectiones. Prima sumitur ex vi vnionis hypostaticæ, hoc modo. Quando duæ res inseparabiliter inter se vnitæ sunt, tunc vbi est vna, ibi necesse est alteram esse, alioqui, si vna esset alicubi, vbi altera non est, iam non essent inseparabiliter inter se vnitæ. Sed humanitas Christi & persona Verbi sunt inseparabiliter inter se vnitæ: Ergo vbi est persona Verbi; ibi est humanitas Christi: At persona Verbi est vbique, Ergo & humanitas est vbique. Et confirmatur ex Damasc. l.3. c.3. vbi ait, humanitatem & personam Verbi, non solù inseparabiliter, sed etiam indistanter vnitas esse. Itaque vna non distat ab alia. Distaret autem, si vna esset vbique & altera in certo tantum loco. Resp. Maior falsa est si nihil aliud addatur. Nam vnio duarum rerum inseparabilium & indistantium non requirit, vt vbicunque est vna, ibi sit altera, sed solum, vt alicubi sint simul, & non distent. Si enim nullibi essent simul, iam essent separatæ & distantes. Hoc patet primò in anima & capite Christi, quæ inseparabiliter & indistanter vnita sunt: Et tamen non vbicunque est anima, ibi est caput cùm anima sit in pedibus, vbi caput non est. Sunt tamen alicubi

simul

simul, & non distant: quod satis est ad vnionem. Secundò, idem patet in Sole & orbe solari, quæ eodem modo vnita sunt: Et tamen sol non est in toto terræ circuitu, sicut est orbis Solaris.

6. Dices, Hoc exemplum de Sole non est ad rem, quia Sol non est vnitus toti orbi Solari, sed tantùm parti. At humanitas Christi vnita est toti Verbo. Respondeo. Hoc non obstat, quia etiam caput Christi vnitum est toti animæ: Et tamen non vbicunque est anima, ibi est caput. Itaque hæc regula tenenda est: Quando duæ res totaliter & adæquatè inter se vnitæ sunt, tunc vbi est vna, ibi est altera. Quando autem non totaliter & adæquatè vnitæ sunt, tunc vna potest esse alicubi, vbi altera non est. Priori modo vnita sunt superficies chartæ & albedo, materia & forma Solis, materia forma aquæ: intellectus & voluntas Angeli. Posteriori, caput & anima, Sol & orbis Solaris, clauus & rota, finitum & infinitum.

7. Dices 2. Si persona Verbi est alicubi, vbi non est humanitas, iam Verbum alicubi est homo, & alicubi non est homo, quod est absurdum. Resp. Non sequitur. Nam hæ duæ Propositiones sunt distinctæ, Verbum alicubi est sine humanitate, & Verbum alicubi existens non est homo. Prior vera est, & benè sequitur ex illo antecedente: Posterior falsa est, non benè sequitur.

8. Secunda obiectio sumitur ex communicatione Idiomatum, hoc modo: Verbum est vbique: Christus homo est Verbum: Ergo Christus homo est vbique; Ergo & humanitas est vbique. Nam sine humanitate non est homo. Et confirmatur, quia Christus vbique est homo: Ergo vbique habet suam humanitatem. Si enim alicubi non haberet suam humanitatem, iam alicubi esset homo sine humanitate, quod est absurdum. Respondeo. Prior consequentia, *Ergo Christus homo est vbique*, conceditur. Nam vt Christus homo, per communicationem idiomatum, dicatur esse vbique, satis est, quod persona Christi sit vbique, tametsi humanitas non sit vbique. Vnde neganda est posterior consequentia. Non enim sequitur, Christus homo est vbique: Ergo humanitas est vbique. Nam Christus homo non est vbique ratione humanitatis, sed ratione personæ Verbi. Sicut etiam non sequitur, Christus homo est æternus: Ergo humanitas est æterna. Non enim est æternus ratione humanitatis, sed ratione personæ.

9. Illa autem Propositio, *Christus vbique est homo*, distinguenda est. Nam si illa particula *Vbique*, cadit supra prædicatum *Homo*, tunc falsa est Propositio. Ratio est, quia prædicata supponunt pro formali significato: Ergo homo, quando est prædicatum, supponit pro humanitate. Cùm ergo dicitur, *Christus vbique est homo*, sensus est. Christus vbique habet suam humanitatem. Quod falsum est. Sicut etiam falsum est dicere, Christus ab æterno est homo, id est, ab æterno habet suam humanitatem. Si autem particula *vbique*, coniungitur præcisè cum subiecto, tunc admitti potest illa Propositio, *Christus vbique est homo*, id est, Christus, qui est vbique, est homo. Vel Christus vbique existens, est homo, Hinc patet, eodem modo distinguendam esse hanc propositionem: *Verbum alicubi non est homo.* Nam vera est hoc sensu: Verbum alicubi est sine humanitate. Vel, Verbum alicubi non habet suam humanitatem. Falsa est hoc sensu: Verbum alicubi existens non potest dici homo: Vel, Verbum alicubi existens non est homo: Similes sunt hæ duæ: Anima alicubi est sine capite, & anima alicubi existens, non est forma capitis. Hæc enim falsa est, illa vera.

10. Tertia obiectio sumitur ab inconuenienti. Nam si humanitas Christi non est vbique, sequitur Verbum Diuinum moueri localiter, quod est absurdum. Sequela patet, quia si humanitas non est vbique, ergo potest moueri de loco in locum: Ergo cum mouetur, vel defert secum personam Verbi sibi vnitam, vel non. Si defert, mouetur persona Verbi. Si non defert, desinit esse vnita personæ Verbi. Vtrumque absurdum est. Respondeo, Humanitas Christi quando mouetur de loco in locum, non defert secum personam Verbi, quæ vbique est, sed defert secum vnionem cum personâ Verbi, quæ non est vbique.

11. Quarta obiectio sumitur ex illo Eph. 4. 10. *Qui descendit, ipse est qui ascendit supra omnes cœlos, vt impleret omnia.* Hinc colligunt Lutherani, Christum post ascensionem cœpisse esse vbique secundùm humanitatem, quia cœpit omnia loca implere. Ideo enim ascendit, vt omnia impleret. Respondeo. Sensus Apostoli est alius: nempe Christum prius descendisse ad inferos, ac deinde ascendisse supra omnes cœlos: vt omnia loca, infima, media, suprema, successiuè impleret per suam præsentiam, virtutem, gloriam, victoriam, triumphum: Et sic caperet possessionem sui imperij in omnes creaturas, & tanquam Rex solemni pompa inauguraretur. Sic explicant Theophylactus, Oecumenius, Cornelius in Commentario, & S. Bernardus, serm. 2. de Ascensione Domini, vbi ait: *Ascendit super omnes cœlos, vt adimpleret omnia: Iam n. cùm se Dominum vniuersorum quæ sunt in terra, & in mari, & in inferno probasset, non restabat, nisi vt aeris & cœlorum se esse Dominum approbaret, &c.*

12. Hinc sequitur, Lutheranos & sibi ipsis, & Apostolo contradicere: Sibi quidem, quia docent humanitatem Christi propter vnionem hypostaticam esse vbique, ac proinde ab instanti conceptionis, quo facta est vnio hypostatica, cœpisse esse vbique. Non ergo post ascensionem cœpit esse vbique; Apostolo autem, quia Apostolus dicit, Christum secundum humanitatem descendisse ad Inferos. Ergo prius non erat apud Inferos. Item, ascendisse ad cœlos, Ergo prius non erat in cœlis. Ergo vi vnionis hypostaticæ non erat vbique.

13. Quinta obiectio sumitur ex illo, Rom. 8. 34. *Christus IESVS, qui est ad dexteram Dei.* Et Coloss. 3. 1. *Quæ sursum sunt, quærite, Vbi Christus est in dextera Dei sedens.* Et Heb. 1. 13. *Sede à dextris meis.* Hinc etiam colligunt, Christum secundùm humanitatem esse vbique, quia sedet ad dexteram Dei Patris, quæ est vbique. Respondeo. Duplex est explicatio illius sessionis. Vna, quod per dexteram Dei intelligatur beatitudo æterna. Ita Hieronymus in cap. 1. ad Eph. & Augustinus lib. de Fide & Symbolo cap. 7. & lib. de Agone Christiano cap. 26. qui non solùm Christum, sed etiam alios beatos vult sedere ad dexteram Dei, iuxta illud Eph. 2. 6. *Consedere nos fecit in cœlestibus in Christo.* Et Matt. 25. 33. *Statuet oues à dextris suis: hædos autē à sinistris.* Hæc explicatio nihil fauet Vbiquetariis.

14. Altera est probabilior, quod per dexteram Dei intelligatur æqualitas potentiæ, gloriæ, & Maiestatis Dei: vt sensus sit, Christum sedere ad dexteram Dei, id est, æqualem esse Deo in potentia, gloria, & Maiestate: Vel pari potentia, gloria, & Maiestate regnare & gubernare cum Deo Patre. Ita Athanasius, Basilius, vterque Cyrillus, Damascenus, Chrysostomus, Ambrosius, & alij apud Bellarminum lib. 3. de Christo cap. 15. Hæc expositio videtur fauere Lutheranis, sed reuerâ non fauet. Tametsi enim hæc æqualitas data sit Christo homini, non tamen data est illi in humanitate, sed in persona Verbi. Nam enim factum est, vt humanitas in seipsa sit æqualis Deo in potentia, gloria, & Maiestate, sed vt sic

humanitas personæ Verbi, quæ habet æqualem potentiam, gloriam, & maiestatem cum persona Patris. Vide supra quæst. 3. §. 2.

15. Dices, Hoc factum est in instanti Incarnationis, quando humanitas Christi vnita fuit personæ Verbi; Apostolus autem loquitur de sessione ad dexteram Dei Patris, quæ contigit post ascensionem. Respondeo. In illa sessione duo spectari debent. 1. æqualitas Christi cum Deo Patre. Hæc illi data est in instanti incarnationis. 2. Manifestatio illius æqualitatis. Hæc facta est per ascensionem, quando Christus tanquam victor & triumphator cum solenni pompa ascendit in cœlum. Tunc enim cœpit, quoad externam celebritatem, sedere à dextris Dei Patris, id est, tunc cœpit agnosci & honorari tanquam Deus, vt patet ex illo Philipp. 2. 9. *Propter quod & Deus exaltauit illum, & donauit illi nomen, quod est super omne nomen, vt in nomine IESV omne genu flectatur, cælestium, terrestrium & infernorum; & omnis lingua confiteatur, quia Dominus IESVS Christus in gloria Dei Patris.* Nota, Vt omnis lingua confiteatur, Christum esse in gloria Patris, quod anteà confessa non erat, quia antea non innotuerat omnibus.

16. Sexta Obiectio sumitur ex illo Matth. 18. 20. *Vbi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Et cap. 28. 20. *Ego vobiscum sum omnibus diebus, vsque ad consummationem sæculi.* Respondeo, Hinc solum colligitur, Christum adesse omnibus bonis & fidelibus per suam gratiam & directionem: non tamen per præsentiam corporalem. Nam si Christus loqueretur de præsentia corporali, non tantùm adesset bonis, sed etiam improbis, secundùm expositionem Lutheranorum: quod tamen est alienum a mente Christi. Hic iterum patet Lutheranos & sibi ipsis, & Christo contradicere. Sibi, quia paulò ante asserebant, Christum post ascensionem cœpisse esse vbique. At hîc contendunt, cum antea fuisse vbique. Christo autem, quia Christus solùm asserit, se præsentem esse & fore bonis: At Lutherani volunt conuincere, præsentem esse omnibus, tam bonis, quam malis: Nec tantum hominibus, sed etiam aliis creaturis, quod nullo modo conuinci potest, nec ex verbis Christi, neque ex ipsius mente ac intentione.

17. Septima Obiectio sumitur ex quibusdam Patribus, qui videntur fauere Vbiquitati, præsertim Chrysostomus, Augustinus, Cyrillus, Ambrosius, Hieronymus, & Gelasius. Sed re verâ non fauent, vt ostendit Bellarminus lib. 3. de Christo, c. 18.

CAPVT VIII.

De gratia Christi.

DEinceps agendum est de perfectionibus Christi ex parte humanitatis cuiusmodi sunt hæ tres potissimùm, gratia, scientia, potentia. Nomine gratiæ multa possunt intelligi. 1. gratia habitualis. 2. gratia actualis. 3. gratiæ gratis datæ. 4. Virtutes. 5. dona Spiritus Sancti. Quæ omnia conueniunt Christo, quatenus est homo singularis. Nam de Christo, quatenus est caput Ecclesiæ, postea suo loco disputabitur. Igitur de gratia Christi quæritur. 1. An in Christo fuerit gratia habitualis? 2. quando & quomodo data sit illi hæc gratia? 3. An fuerit infinita? 4. An potuerit augeri? 5. an in Christo præter gratiam habitualem, fuerit etiam actualis? 6. an gratiæ datæ? 7. an Virtutes, præsertim Fides, Spes, pœnitentia? an dona Spiritus Sancti? Vide D. Tho. quæst. 7.

QVÆSTIO I.

An in Christo fuerit gratia habitualis?

1. SVppono, Christum secundùm humanitatem, fuisse Deo gratum, sanctum, iustum, innocentem, vt constat ex Scripturis. Matth. 3. 17. *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi placui.* Et Luc. 1. 35. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei.* Et Ioan. 1. 14. *Plenum gratiæ & veritatis.* Hebr. 7. 26. *Talis enim decebat, vt nobis esset Pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus à peccatoribus.* Est ergo quæstio, an fuerit talis per gratiam vnionis, an verò per gratiam habitualem.

2. Aliqui putant, non potuisse sanctum esse, & Deo gratum nisi per gratiam habitualem. Ratio est, quia effectus formalis non potest esse sine sua forma: sed esse sanctum & gratum Deo est effectus formalis gratiæ habitualis: Ergo Christus sine tali gratia non potuit habere illum effectum. Hinc inferunt 1. Christum non potuisse mereri sine gratia habituali, quia nemo potest mereri apud Deum, nisi sit Deo gratus: nec potest esse gratus, sine gratia habituali 2. inferunt, Si humanitas assumeretur à Deo, & non daretur illi gratia habitualis, fore, vt homo sit Deus, & tamen non sit sanctus, & Deo gratus. Vide Suarez disp. 18. sect. 1.

3. Prima Conclusio. Christus secundum humanitatem fuit sanctus & Deo gratus per vnionem hypostaticam. Probatur ex iis Scripturæ locis, vbi dicitur vnctus, vt Psalm. 44. 8. & Lucæ 4. 18. & Act. 4. 27. alibi. Hæc enim vnctio, vt interpretantur Patres, facta est per vnionem hypostaticam, quia per eam factum est, vt persona Verbi, & ipsa Diuinitas substantialiter attingeret humanitatem, & illam hoc modo vngeret, sanctificaret, & quasi deificaret. Vnde Nazianzenus orat. 36. & 42. expressè ait, humanitatem Christi *delibutam, perunctam, Deificatam* esse ipsa Diuinitate. Et Cyrillus lib. 4. in Ioann. cap. 29. Christum vocari vnctum, non sicut alios Reges, & Prophetas, sed quia Verbum caro factum est. Et Nicetas lib. 3. thesauri cap. 3. *Ipse* inquit, *seipsum vnxit, Diuinitus enim humanitatis vnctio est.* Et similiter Damascenus libro 3. capite 3. *Ipse enim seipsum vnxit: vngens quidem, vt Deus, sua Deitate corpus, vnctus autem vt homo. Nam ipse est hoc, & illud: siquidem vnctio, Deitas humanitatis.*

4. Accedit ratio, quia certum est, homines sanctificari per aliquam participationem Diuinitatis, quæ est sanctitas per essentiam: At nulla potest esse maior participatio Diuinitatis, quàm per substantialem vnionem cum persona Diuina: Ergo per hanc maximè potest aliquis sanctificare. Sicut ergo certum est, humanitatem Christi substantialiter vnitam esse personæ Verbi, ita certum est, per hanc vnionem sanctificatam esse.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Christus secundùm humanitatem fuit etiam sanctus & Deo gratus per gratiam habitualem. Ita Diuus Thom. qu. 7. art. 1. Vbi probat tribus argumentis hanc gratiam fuisse in anima Christi. Primò, quia ipsius anima propinquior est Deo propter vnionem hypostaticam, quàm animæ reliquorum hominum: Ergo maiorem gratiæ influxum ab illo recipit. Secundò, quia ad supernaturales operationes indigebat hac gratiâ. Tertiò, quia influit gratiam in alios homines: Ergo debet illam in se habere. Antecedens patet ex illo Ioann. 1. 16. *De plenitudine eius nos omnes accepimus.* Dices, Gratia est quædam participatio Diuinitatis: Sed Christus est Deus secundum veritatem, & non secundum participationem; Ergo in Christo non est gratia habitualis. Respondeo cum D. Thoma articulo 1. ad 1. Licet Christus sit verus Deus secundùm personam & naturam Diuinam; tamen anima Christi non fuit Diuina per essentiam, & ideo debuit fieri diuina per participationem.

6. Tertia Conclusio. Christus secundum humanitatem duobus modis fuit sanctus & Deo gratus, vt ex dictis patet. 1. per gratiam vnionis. 2. per gratiam

habitualem. Est tamen discrimen inter hos duos modos. Nam prior sanctitas est substantialis; posterior accidentalis. Deinde, prior sanctificatio non fit formaliter per vnionem, sed potius per Diuinitatem, quæ mediante vnione sanctificat humanitatem: posterio autem formaliter fit per gratiam habitualem. Ratio est, quia vnio formaliter non est sanctitas, sed coniunctio cum sanctitate: At gratia habitualis formaliter est sanctitas. Hinc fit, vt vnio per se, non faciat hominem formaliter sanctum, iustum, impeccabilem: sed quatenus est vnio cum persona Diuina: At gratia per se facit hominem iustum, sanctum, & Deo gratum.

7. Dices 1. Vnio est perfectior, quàm gratia habitualis: Si ergo gratia per se formaliter sanctificat, multò magis vnio. Respondeo. Vnio perfectior est in suo gradu, quàm gratia, & perfectius etiam sanctificat, quàm gratia, quia concurrit ad perfectiorem sanctificationem; sed non simili modo sanctificat, quo gratia. Nam vnio, vt dixi, sanctificat applicando sanctitatem: gratia vero sanctificat per seipsam formaliter.

8. Dices 2. Patres docent humanitatem Christi sanctificari per vnionem: Ergo vnio per se sanctificat. Respond. Humanitas sanctificatur per vtrámque, & per vnionem, & per diuinitatem Verbi: sed diuerso modo. Nam per diuinitatem sanctificatur tanquam per sanctitatem, seu formam sanctificantem: At per vnionem, tanquam per applicationem humanitatis ad sanctitatem. Hinc fit, vt Patres indifferenter, nunc diuinitati, nunc vnioni tribuant hanc sanctificationem. Nam aliqui dicunt, humanitatem Christi fuisse delibutam, vnctam & sanctificatam per diuinitatem; alij per vnionem & assumptionem. Vtrumque verum est diuerso sensu, vt iam explicaui.

9. Dices 3. Si persona Angelica vniretur humanitati, non sanctificaret illam per suam substantiam: Ergo nec persona Diuina, per suam substantiam & diuinitatem sanctificat humanitatem Christi, cui vnita est. Respondeo. Non sequitur. 1. quia persona Angelica non est per se sancta, sed per accidens tantum, ratione gratiæ habitualis: At persona diuina est ipsa sanctitas per se. 2. quia persona Angelica non necessariò excluderet peccatum ab humanitate assumpta, quod tamen excludit persona Verbi.

10. Quarta Conclusio. Ex dictis sequuntur hæc tria. Primò, effectum formalem, quo quis dicitur sanctus & gratus Deo, duplicem esse: Alterum substantialem, Alterum accidentalem. Et vtrumque esse à sua causa formali, vel quasi formali. Secundò, humanitatem non potuisse vniri personæ Verbi, nisi simul fieret sancta & impeccabilis, quia persona Verbi, quatenus est vnita humanitati, non potest non illam deificare, & sanctificare. Tertio, gratiam habitualem non fuisse Christo simpliciter necessariam ad sanctitatem & meritum, quia per solam gratiam vnionis potuit vtrunque consequi.

11. Quæres, Cur ergo data est illi gratia habitualis? Respondeo. Si præcisè loquamur de gratia habituali, quæ secundum D. Thom. est in essentia animæ, & realiter distinguitur ab habitu charitatis, ideo data est Christo, vt non solùm substantialiter, sed etiam accidentaliter esset sanctus; & Deo gratus: Neque solum per sanctitatem personaliter coniunctam, sed etiam per formam intrinsecè inhærentem. Si autem loquamur de gratia habituali, quatenus sumitur generatim pro quouis habitu gratuito & supernaturali: ideo data est Christo, vt intellectus & voluntas ipsius humana perficerentur supernaturaliter ad promptè eliciendos actus supernaturales.

12. Quæres 2. An Christus esset minus sanctus, si tantum haberet gratiam vnionis, & non gratiam habitualem? Respondeo, Intensiuè non esset minus sanctus, sed extensiuè. Nam sanctitas vnionis eminenter in se continet sanctitatem gratiæ habitualis.

13. Quæres 3. An sola gratia vnionis perfectè sanctificet? Respondeo. Perfectè sanctificat in suo genere, id est, substantialiter, non tamen accidentaliter.

QVÆSTIO II.

Quando & quomodo data sit Christo hæc gratia habitualis?

1. PRIMA CONCLVSIO. Hæc gratia data est animæ Christi simul tempore cum gratia vnionis. Ita D. Thomas art. 12. & 13. & alij Theologi in 3. dist. 13. Et colligitur ex illo Isaiæ 11. 1. *Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini.* Ratio est, quia hæc gratia data est illi ratione vnionis hypostaticæ, Ergo simul cum ipsa vnione. Obiicitur illud Lucæ 2. 52. *Puer autem crescebat ætate, & sapientiâ, & gratiâ.* Sed de hoc loco dicemus infra contra hæreticos, in cap. de scientia Christi.

2. Secunda Conclusio. Hæc gratia, licet simul tempore data sit cum gratia vnionis, tamen ordine naturæ sequitur gratiam vnionis. Ita Diuus Thomas art. 13. Caietanus, & alij Thomistæ. Ratio est, quia data est intuitu vnionis hypostaticæ, vt probatum est supra ca. 2. qu. 6. §. 3. Confirmatur, quia gratia habitualis, cùm sit accidens animæ, non potuit ordine naturæ præcedere subsistentiam animę, vt loco citato dictū est: Ergo non debuit præsupponere vnionem hypostaticam. Hoc sensu Diuus August. in Enchiridio cap. 40. & 41. dicit gratiā quodammodo factam esse Christo connaturalem, ratione vnionis. Sicut enim dici solet, visionem beatificam esse connaturalem intellectui Beatorum, quatenus informatus est lumine gloriæ, cum tamen alioqui intellectui præcisè sumpto sit supernaturalis, ita dici potest, gratiam habitualem, quæ animæ præcisè sumptæ supernaturalis est, esse connaturalem animæ, quatenus verbo vnita est hypostaticè.

3. Tertia Conclusio. Quamuis hæc gratia ordine naturæ dicatur esse posterior vnione hypostatica, non tamen effectiuè, seu physicè producitur vel resultat ex illa vnione, sed immediatè à Deo confertur. Ratio est, quia in vnione hypostatica duo spectari possunt. 1. Ipsa vnio præcisè sumpta, quæ est in humanitate Christi. 2. subsistentia Verbi, qui est immediatus terminus vnionis. Sed à neutro horum potest gratia habitualis effectiuè produci. Non quidem ab ipsa vnione, quia illa ex natura sua non est actiua, sed solùm est formalis & actualis coniunctio humanitatis cum Verbo; & ad hoc solùm ex natura sua ordinatur, & in hoc quasi absoluitur virtus illius. Nec etiam à subsistentia Verbi, quia illa subsistentia est relatiua, & per se non habet vim agendi. Omnis enim vis actiua in Deo est absoluta, & communis tribus personis.

QVÆSTIO III.

An gratia habitualis in Christo fuerit infinita?

1. SVppono, gratiam vnionis fuisse infinitam ex parte personæ Verbi, vt docet D. Thomas art. 11. Quæstio tantùm est de gratia habituali. Hæc gratia dupliciter spectari potest. 1. in ratione qualitatis. 2. in ratione gratiæ. Igitur aliqui putant hanc gratiam in Christo fuisse vtroque modo infinitam. 1. in ratione qualitatis, quia non implicat dari qualitatem intensiuè infinitam. Cū ergo Christo data sit perfectissima gratia, quæ dari potest in ratione qualitatis, data est illi intēsiuè infinita. Vnde sequitur, etiā in ratione gratiæ fuisse infinitam. Nam qualitas gratiæ essentialiter est gratia. Ita sentiunt Theologi Parisienses,

& Ioannes Maior apud Vasquez disp. 46. cap. 1.

2. Alij contra sentiunt, vtroque modo fuisse finitam. Primò in ratione qualitatis, quia recipiebatur in anima Christi, quæ tantùm erat capax finitæ perfectionis. Secundò in esse gratiæ, quia in gratia non distinguitur esse qualitatis & esse gratiæ, cum qualitas gratiæ essentialiter sit gratia, vt dictum est. Ita Scotus, Durandus, & Albertus apud Suarez disp. 22. sect. 1. Alij denique fuisse quidem finitam in ratione qualitatis, sed tamen in ratione gratiæ fuisse aliquo modo infinitam, vtroque paucis explicandum est.

3. Primo Conclusio. Gratia habitualis in Christo fuit finita in ratione qualitatis, non solùm quoad essentiam, sed etiam quoad intensionem graduum. Ita Diuus Tho. loco citato. Prior pars est certa, quia implicat, aliquam creaturam in essentiali perfectione esse infinitam. Hoc enim soli Deo proprium est. Posterior non est certa, sed tantum probabilis, quia nititur probabilibus tantùm rationibus. Cuiusmodi sunt hæ. 1. non potest dari qualitas intensiuè infinita. 2. Anima Christi cum sit finita non est capax infinitæ gratiæ, quoad intensionem. 3. Si gratia Christi esset infinita, etiam lumen gloriæ, & visio beatifica esset infinita, ac proinde anima Christi infinito modo videret Diuinam essentiam, atque adeò comprehēderet, quod est impossibile. 4. Natura gratiæ & sanctitatis est, vt per bona opera possit crescere. Nam qui sanctus est, & Deo gratus, potest per bona opera fieri sanctior & Deo gratior: Ergo contra illius naturam est, esse actu infinitam, quia tunc non potest crescere.

4. Hæ, inquam, rationes non conuincunt. 1. quia multi probabiliter defendunt, posse à Deo produci qualitatem intensiuè infinitam. 2. quia licet anima Christi non sit capax infinitæ qualitatis per capacitatem naturalem, est tamen per capacitatem obedientialem, modo produci possit qualitas infinita. 3. Non repugnat, Deum comprehendi quoad essentiam, personas, & attributa, vt ex mente D. Augustinus in prima parte cap. 9. quæst. 11. explicatum est. Denique de natura gratiæ & sanctitatis solùm est, vt quando finita est possit crescere: non autem, quando infinita.

5. Secunda Conclusio. Gratia habitualis in Christo, tametsi fuerit finita in ratione qualitatis, fuit tamen quodammodo infinita in ratione gratiæ. Ita D. Thomas ibidem. Ratio est, quia illa gratia, quatenus coniuncta erat vnioni hypostaticæ, efficiebat opera infinitè Deo grata. Nota. Gratia habitualis in ratione gratiæ, potest dupliciter spectari in Christo. 1. præcisè secundum se, & sic non est infinita, in ratione gratiæ. 2. quatenus coniuncta est cum gratia vnionis hypostaticæ, cui subseruit. Et sic est infinita in ratione gratiæ. Rursum dupliciter intelligi potest, quod sit infinita in ratione gratiæ. 1. in genere causæ formalis, quia reddit animam Christi infinitè gratam, 2. in genere causæ moralis, quia opera, quæ procedunt à gratia Christi, sunt infiniti valoris.

QVÆSTIO IV.

An gratia habitualis in Christo potuerit augeri?

1. NOn disputamus, An sanctitas Christi potuerit augeri, sed an gratia habitualis. Nam duplex sanctitas in Christo distingui debet, vt ex dictis patet, vna substantialis, quæ illi conuenit ratione vnionis hypostaticæ. Altera accidentalis, quæ illi conuenit ratione gratiæ habitualis. Prior, cum sit infinita, non potuit augeri. De posteriori quæstio est. Nam si fuit finita, vt diximus, augeri potuit. Contra si augeri potuit, quomodo verum est, quod scriptura dicit, in Christo fuisse plenitudinem gratiæ; nam vbi plenitudo est, nihil potest accedere.

2. Prima Conclusio. Gratia Christi non potuit augeri per potentiam Dei ordinariam. Ita D. Thomas art. 12. Ratio est, quia quod Deus semel statuit, non mutat. Si ergo semel statuit, vt gratia Christi non augeretur, certum est, non potuisse augeri. Confirmatur. 1. quia gratia Christi fuit ordinata ad vnionem hypostaticam. Sed vnio hypostatica non potuit esse maior, quàm fuit: Ergo nec gratia, manente illa subordinatione. 2. Gratia beatorum non potest augeri, secundùm legem ordinariam, sed Christus ab initio semper fuit beatus: Ergo ipsius gratia non potuit augeri.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Gratia Christi potuisset augeri per potentiam Dei absolutam. Ratio est, quia non implicabat, nec ex parte gratiæ, nec ex parte animæ recipientis gratiam. Nam si gratia erat finita, potuit augeri. Et similiter, si anima habebat capacitatem obedientialem: potuit recipere intensionem gratiam. Dices, Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ. Aut si fuit plenitudo, non potuit ipsius gratia augeri. Resp. in Christo fuit triplex plenitudo. 1. Plenitudo Diuinitatis. 2. Plenitudo gratiæ vnionis. 3. Plenitudo aliorum donorum gratiæ. Hæc tertia, de qua agimus, nihil aliud est, quam abundatia donorum gratiæ. Cùm ergo dicimus, in Christo fuisse plenitudinem gratiæ, sensus est, Christum habuisse abundantiam gratiæ. Ex quo tamen non sequitur, non potuisse gratiam intensiuè augeri in Christo. Nam etiam in aliis Sanctis est plenitudo, seu abundantia gratiæ, vt patet ex illo Lucæ 1. 21. *Aue gratia plena.* Et Act. 6. 8. *Stephanus autem plenus gratia & fortitudine.* Et tamen constat, non esse tantam gratiam in aliis sanctis quanta fuit in Christo, ac proinde gratiam illorum posse fieri intensiorem.

4. Est tamen differentia inter Christum & alios sanctos. Primo, quia plenitudo gratiæ fuit in Christo, tanquam in fonte: In Beata Virgine, tanquam in flumine: in aliis tanquam in riuulis. Ita D. Bernardus, in sermone de Natiuitate Virginis. Secundo, Gratia habitualis in Christo coniuncta fuit cum gratia vnionis hypostaticæ; in aliis non item. Vnde fit, vt opera Christi fuerint infiniti valoris, opera aliorum non item.

QVÆSTIO V.

An in Christo, præter gratiam habitualem, fuerit etiam actualis?

1. DVplex est gratia actualis: Altera excitans, altera adiuuans. Excitans dicitur, quæ excitat, & inuitat voluntatem nostram ad benè operandum. Adiuuans, quæ iuuat illam, & effectiuè cum illa concurrit ad benè operandum. Vtraque nobis necessaria est, tum ad facienda opera supernaturalia, tum ad euitanda omnia peccata, & seruanda præcepta Dei. Nunc quæstio est, An vtraque fuerit etiam Christo necessaria.

2. PRIMA CONCLVSIO. Christus non indiguit vlla gratiâ excitante. Probatur 1. quia Adamus in statu innocentiæ non indiguit, vt docet Bellarminus lib. 1. de gratia primi hominis cap. 4. Ergo multò minus Christus. Secundò, quia vel indiguisset ad facienda opera supernaturalia, vel ad vitanda peccata. Non prius, quia præcipua opera supernaturalia sunt actus fidei, spei, charitatis, obedientiæ, temperantiæ, & similium virtutum. Actum fidei & spei circa Deum non habuit Christus. Actum charitatis circa Deum habuit sine vlla intermissione, ex vi visionis beatificæ: ac proinde non fuit necesse, vt ad illum excitaretur per nouam gratiam actualem. Ad actum charitatis circa proximos, & similiter ad actum obedientiæ, temperantiæ, iustitiæ, religionis, humilitatis, satis excitabatur ipsius voluntas per constantem actum charitatis erga Deum. Nam quando

voluntas constanter inflammata est charitate erga Deum, non indiget alio stimulo, quo excitetur ad actus aliarum virtutum, quæ subseruiunt charitati, cùm ipsa charitas actualis sit sufficiens. Et sic intelligi potest illud 1. Cor. 13. 4. *Charitas patiens est, benigna est: charitas non æmulatur*, &c. Vbi actus aliarum virtutum tribuuntur charitati, non quod charitas illos eliciat, sed quod imperet, & ad eos eliciendos voluntatem excitet.

3. Nec posterius, quia qui aliunde, quàm ex gratia actuali excitante, est impeccabilis, ille non indiget gratia excitante ad cauenda peccata: At Christus aliunde, quàm ex gratia actuali excitante erat impeccabilis, & quidem duplici titulo. 1. vi vnionis hypostaticæ. 2. vi visionis beatificæ. Ergo non indigebat gratia actuali excitante ad cauenda peccata. Sicut nec beati in cœlo indigent, qui tamen vno solùm titulo sunt impeccabiles.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Christus non indiget vlla gratia adiuuante. Ratio est, quia gratia adiuuans est eadem cum excitante. Dicitur enim excitans, quatenus excitat ad benè operandum: Adiuuans quatenus cooperatur cum homine ad benè operandum. Si ergo Christus potuit benè operari per principia intrinseca, sine vlla noua gratia excitante; potuit etiam sine noua gratia adiuuante.

5. Dices. Intellectus & voluntas Christi non potuerunt solis naturæ viribus supernaturaliter operari: Ergo indigebant gratia adiuuante. Respondeo. Indigebant gratia habituali adiuuante. v. g. Intellectus indigebat lumine gloriæ, & voluntas habitu charitatis: Non tamen vlterius indigebant noua gratiâ actuali adiuuante. Nam prædicti habitus supernaturales sufficiebant Christo ad benè operandum, præsertim cùm esset impeccabilis.

6. Dices 2. Nulla creatura potest operari sine actuali concursu Dei vt est communis sententia Theologorum, contra Durandum: Ergo sicut ad actiones naturales opus est concursu Dei naturali, ita ad actiones supernaturales opus est concursu Dei supernaturali. Ergo Christus sine tali concursu supernaturali non potuit supernaturaliter operari. Ergo indigebat actuali gratiâ adiuuãte. Respondeo. Negatur hæc vltima consequentia. Nam licet aliqui putent, gratiam adiuuantem nihil aliud esse, quam concursum Dei supernaturalem ad opera supernaturalia, probabilius tamen est distingui, vt nunc suppono cum Molina, Bellarmino, & aliis magnis authoribus.

QVÆSTIO VI.

An in Christo fuerint gratiæ gratis datæ?

1. GRatiæ gratis datæ sunt nouem, nempe sermo sapientiæ, sermo scientiæ, fides, gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum, genera linguarum, interpretatio sermonum, vt habetur 1. Cor. 12. 8. Est ergo quæstio, An omnes hæ gratiæ fuerint in Christo? Et præcipua difficultas est de fide, Prophetia, & dono linguarum.

2. Conclusio. Probabile est, Christum habuisse omnes gratias gratis datas, quæ iam enumeratæ sunt. Ita Diuus Thomas art. 7. Ratio illius est; quia hæ gratiæ dantur homini ad vtilitatem aliorum, vt scilicet commodius & efficacius possit alios docere, hortari, conuertere, & ad salutem producere: Ergo maximè debent esse in eo, qui ex officio alios docet, conuertit & ad vitam perducit. Talis autem fuit Christus, qui venit *peccatores saluos facere*: Ergo in Christo maximè fuerunt hæ gratiæ. Vnde Augustinus epist. 57. ad Dardanum ait: *Sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo omnes gratiæ.*

3. Dices 1. Christus semper habuit claram Dei visionem: Ergo non potuit habere fidem & Prophetiam; quia fides & prophetia includunt obscuritatem, quæ repugnat claræ visioni. Hinc Apostolus. 1. Corinth. 13. 9. *Ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus, Cùm autem venerit quod perfectum est, euacuabitur, quod ex parte est.* Q. D. Cognitio fidei & prophetiæ obscura est, ideo non potest consistere cum clara visione, quæ perfecta est.

4. Respondeo. Fides Theologica, qua credimus res à Deo reuelatas, obscurata est: ac proinde non fuit in Christo, vt dicam sequenti quæstione. At fides quæ est gratia gratis data, de qua hîc agimus, non necessariò est obscura, & ideò potuit esse in Christo. Quod sic ostendo. Hæc fides, vel est fides miraculorum, vt aliqui volunt: vel est peculiaris quædam certitudo & intelligentia rerum fidei à Spiritu Sancto concessa, vel denique est facilitas accommodatè proponendi res fidei, vt etiam à rudioribus intelligi possint.

5. Si est Fides miraculorum, potuit esse in Christo. Nam huiusmodi fides includit duo, nempe assensum intellectus, & fiduciam voluntatis. Qui enim hac fide præditus est, debet firmiter assentiri & certo confidere, Deum non defuturum ad facienda miracula. Assensus ille, tametsi in aliis sit obscurus, in Christo tamen fuit clarus & euidens, ac proinde claræ visioni non repugnabat.

6. Si autem est peculiaris quædam certitudo & intelligentia rerum fidei, quam Spiritus Sanctus præbet Doctori Euangelico, vt alios securè instruat; potuit etiam esse in Christo: Nam illa certitudo & intelligentia, quæ in nobis obscura est, in Christo fuit clara, sicut de assensu dictum est.

7. Si denique nihil aliud est, quam facilitas accommodatè proponendi res fidei ad captum rudium & ignorantium; multò certius est fuisse in Christo, quia illa facilitas potest esse sine obscuritate. Nam etiam Angeli, qui clarè Deum vident, habent hanc facilitatem proponendi nobis quædam fidei mysteria, vt ex Scriptura patet.

8. Idem dico de Prophetia. Nam hæc, ex natura sua, nec requirit obscuritatem, nec claritatem in cognitione, sed sufficit, vt sit cognitio eorum, quæ longè distant à sensibus hominum, & ab ordinaria cognitione viatorum, vt docet D. Thomas art. 8. Quod autem illa cognitio in Christo fuerit clara, & in aliis obscura, nihil ad rem facit: Hoc enim fit ratione status. Nam Christus erat in statu beatorum: alij autem prophetæ in statu viatorum.

9. Imò, nec in aliis Prophetis fuit semper æqualis obscuritas. Nam quidam perfectius & clarius cognoscebant ea, quæ prophetabant, quàm alij, vt patet ex illo, Num. 12. 6. *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis seruus meus Moyses: Ore enim ad os loquor ei, & palàm, & non per ænigmata.* Hinc sequitur, sicut Moyses fuit maior Propheta, quàm alij, quia clariorem habebat notitiam: ita Christum fuisse omnium maximum prophetam, quia clarissimum habuit de omnibus cognitionem. Hinc illud Lucæ 7. 16. *Propheta magnus surrexit in nobis.* Vide infra cap. 23.

10. Dices 2. Donum linguarum non videri potuisse in Christo, quia nunquam illo vsus est Christus, fatetur D. Thomas art. 7. ad 3. Respondeo. Certum est, Christum habuisse notitiam omnium linguarum, quia in hac re non fuit inferior Apostolis. An autem vsus sit illa notitia, incertum est. Fortasse publicè in concionibus non est vsus: At verisimile est, priuatim fuisse vsum, quando agebat cum gentilibus: aut quando scribebat literas ad aliquem alieni idiomatis.

QVÆSTIO VII.

An in Christo fuerit Fides Theologica.

1. SVnt tres virtutes, de quibus potissimùm disputari solet, an fuerint in Christo: nempe Fides, Spes, & Pœnitentia. Nam hæ tres videntur includere aliquam perfectionem Christo repugnantem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Christus nunquam habuit actum Fidei, ex parte intellectus. Ita D. Thomas art. 3. Ratio est, quia actus fidei versatur circa Deum, obscurè reuelatum. At Christus ab instanti conceptionis semper habuit claram & intuitiuam visionem Dei: Ergo nunquam habuit obscuram Dei cognitionem: Ergo nec actum fidei.

3. Dices, Fides non tantùm versatur circa Deum, sed etiam circa res alias à Deo reuelatas. Quamuis ergo Christus clarè & intuitiuè viderit Deum, potest tamen fieri, vt multa alia extra Deum non videret, sed tantùm per reuelationem cognosceret, vt v. g. futurum diem Iudicij, aut futuram resurrectionem mortuorum: Ergo saltem, respectu horum obiectorum potuit habere fidem, quia potuit illa credere propter Diuinam reuelationem. Respondeo. Duobus modis potest aliquid cognosci propter authoritatem Dei reuelantis. 1. Propter authoritatem & reuelationem Fide creditam, seu obscurè cognitam: Et hoc fit per actum Fidei in hac vita. 2. Propter authoritatem & reuelationem Dei clarè & intuitiuè cognitam: Et hoc fit per actum multò nobiliorem quàm sit actus fidei. Hoc modo concedo, Christum & alios beatos posse multa cognoscere per reuelationem: non autem priori modo. Vide, quæ dixi in tractatu de fide, cap. 11. quæst. 1.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Christus etiam nunquam habuit supernaturalem habitum Fidei in intellectu. Ratio est, quia frustra illum habuisset, si nunquam potuisset exire in actum. Hinc passim docent Theologi, habitum Fidei non manere in Beatis post hanc vitam, quia tunc nullum est exercitium Fidei, vt patet ex Diuo Thoma in 1. 2. quæst. 67. art. 3. & ex Scholasticis in 3. dist. 21.

QVÆSTIO VIII.

An in Christo fuerit Spes Theologica.

1. VIrtus Spei habet quatuor actus circa Deum, quatenus est summum bonum nostrum, & circa claram visionem Dei. 1. Amorem concupiscentiæ. 2. Desiderium. 3. Spem. 4. Delectationem, seu gaudium. Vide quæ dicta sunt in tractatu De Spe, quæst. 4.

2. PRIMA CONCLVSIO. Christus nunquam habuit actum desiderij aut Spei circa Deum, vel beatitudinem essentialem, quæ consistit in visione Dei. Ita D. Thom. art. 4. Ratio est, quia actus desiderij & Spei versatur circa bonum absens, quod nondum habetur aut possidetur; At Christus ab instanti conceptionis semper possedit Deum per claram visionem: Ergo nunquam illum desiderauit aut sperauit, vt possidendum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Habuit tamen alios duos actus, nempe amorem & gaudium. Nam & Deum clarè visum amauit amore concupiscentiæ, & ex illius visione & amore percepit gaudium seu delectationem, sicut alij beati. NOTA: hoc interest inter illos actus, quod desiderium & spes versentur circa Deum, vt absentem: gaudium circa Deum vt præsentem & possessum: Amor vtroque modo. Nam & qui desiderat Deum, vt absentem: & similiter, qui fruitur seu possidet Deum vt præsentem, potest illum amare.

4. Ex dictis sequitur, in Christo fuisse habitum Spei. Quamuis enim non indiguerit illo habitu ad eliciendum actum desiderandi aut sperandi circa Deum: indiguit tamen ad eliciendos alios actus, de quibus dictum est.

5. Quæres, an Christus habuerit etiam aliquem actum virtutis Spei circa alias res extra Deum & visionem beatificam? Respondeo. Habuit actum desiderij & spei circa gloriam corporis, vt docet D. Thom. loco citato. Ratio est, quia potest aliquis desiderare & sperare bonum, quod nondum habet; At Christus ante resurrectionem non habuit gloriam sui corporis: Ergo tunc potuit illam desiderare & sperare. An autem hic actus fuerit elicitus ab habitu Spei Theologicæ, disputari solet. Vide quæ dicta sunt in tractatu de Spe, quæstione 2.

QVÆSTIO IX.

An in Christo fuerit Virtus pœnitentiæ?

1. NEgant plerique Theologi in 4. dist. 14. Ratio est, quia pœnitentia supponit peccatum: At Christus nunquam peccauit. Ergo. Respondeo cum distinctione.

2. Si per pœnitentiam intelligatur virtus specialis cuius vnicus & adæquatus actus sit dolere & satisfacere Deo pro peccato à se commisso: tunc certum est, Christum non habuisse talem virtutem, quia cùm non potuerit peccare, non potuit etiam dolere, aut satisfacere pro peccato à se commisso.

3. Si verò per pœnitentiam intelligatur aliqua virtus, cuius actus sit, detestari peccatum, à quocunque commissum sit, & velle pro illo satisfacere, ac Diuinam offensam compensare, tunc certum est, Christum habuisse talem virtutem. Potuit enim detestari peccatum variis modis. 1. quatenus est contra Diuinam bonitatem. 2. quatenus contra cultum Deo debitum. 3. quatenus contra Diuinam iustitiam. Primò modo per charitatem. Secundo, per Religionem. Tertio, per iustitiam. Sed de hac re plura in materia de Pœnitentia.

QVÆSTIO X.

An in Christo fuerint dona Spiritus Sancti?

1. CErtum est, hæc dona aliquo modo fuisse in Christo, quia Isaias, cap. 11. 2. apertè id testatur his verbis: *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus Sapientiæ & intellectus, Spiritus consilij & fortitudinis, Spiritus Scientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.* Ex quo loco colligunt Theologi, septem esse dona Spiritus Sancti, quorum quatuor pertineant ad intellectum, vt sapientia, scientia, intellectus, & consilium: reliqua tria ad voluntatem, vt timor, pietas, & fortitudo.

2. Non tamen certum est quomodo, & quo sensu fuerint hæc dona in Christo. Hoc enim pendet ex illa quæstione, An dona Spiritus Sancti distinguantur à virtutibus Theologicis & moralibus? Affirmant D. Thomas in 1. 2. quæst. 68. art. 1. & 3. Bonauentura in 3. dist. 39. art. 1. quæst. 1. & Richardus ibidem, qui asserunt hoc esse discrimen, quod virtutes perficiant hominem, vt aptus sit moueri & duci à recta ratione: dona vero: vt facilè & promptè moueatur ab inspiratione Diuina: Alij contra asserunt, hæc dona non esse habitus distinctos à Virtutibus, sed esse peculiares operationes Virtutum. Ita Sotus in 3. dist. 34. quæst. vnica, Gabriel ibidem, art. 2. Almanus tract. 3. moralium cap. 13. Sed hæc quæstio pertinet ad 1. 2. qu. 68.

CAPVT IX.

De Scientia Christi.

DIuus Thomas quæst. 9. 10. 11. & 12. docet in Christo, præter scientiam increatam, fuisse triplicem creatam. 1. Scientiam visionis beatificæ. 2. Scientiam infusam. 3. scientiam acquisitam. De his agam hoc ordine. 1. An Christus secundùm humanitatem intellexerit aliquid per scientiam increatam? 2. An ab

instanti conceptionis habuerit visionem beatificam? 3. An etiam habuerit scientiam infusam distinctam à visione beatifica? 4. Qualis fuerit hæc scientia infusa? 5. Quomodo Christus ea sit vsus? 6. An habuerit etiam aliquam scientiam acquisitam? 7. An Christus per aliquam illarum scientiarum cognouerit omnes creaturas possibiles? 8. An omnia præterita, præsentia & futura?

QVÆSTIO I.

An Christus intellexerit aliquid per Scientiam increatam?

1. SEnsus est, an intellectus vel anima Christi potuerit formaliter intelligere per ipsam actualem cognitionem increatam Dei? Affirmat Hugo de sancto Victore, tom. 3. suorum operum, in libro de Sapientia animæ Christi, vbi asserit animam Christi esse sapientem & intelligentem per sapientiam & scientiam increatam Dei, quæ ipsi substantialiter communicata sit per vnionem hypostaticam. Vnde infert, animam Christi omnia scire, quæ Deus scit. Nihilominus tamen animam Christi non ita esse sapientem & scientem, sicut est Deus. Nam licet vterque sit sapiens & sciens per sapientiam increatam, hoc tamen interesse, quod Deus habeat illam Sapientiam per naturam; Anima Christi per gratiam. Hinc vlterius fieri, vt Deus non tantùm sapiat per sapientiam increatam, sed etiam sit ipsa sapientia increata. Anima autem Christi sapiat quidem per sapientiam increatam, non tamen sit ipsa sapientia increata. Vide Vasquez disp. 50. cap. 1.

2. Hæc sententia Hugonis probatur. 1. quia non implicat. 2. quia essentia Diuina tam verè ac formaliter est actus intelligendi, quàm verè ac formaliter est obiectum intelligibile; Ergo sicut per seipsam potest esse obiectum intelligibile respectu intellectus creati: ita etiam per seipsam potest esse actus intelligendi. 3. quia anima Christi per vnionem cum Verbo potuit sanctificari & subsistere: Ergo etiam potuit intelligere. Nam si persona Verbi potest per seipsam supplere actum subsistendi, & sanctificandi: cur non etiam actum intelligendi?

3. Conclusio. Anima Christi nihil potuit formaliter intelligere per scientiam increatam Dei. Ita D. Tho. quæst. 6. art. 3. ad primum, & Scholastici in 3. dist. 14. Et colligitur ex epistola Agathonis Papæ in 6. Synodo, vbi probat, in Christo non posse esse vnam operationem vtriusque naturæ, quia impossibile est, propriam operationem vnius naturæ, fieri operationem alterius. Idem docet Ambrosius lib. 2. de Fide cap. 4. Damascenus lib. 3. cap. 13. Leo Papa Epistola 10. ad Flauianum. Ratio duplex est. Vna, quia intellectio est actio vitalis respectu intelligentis. (Vel enim est ipsa substantialis vita intelligentis, per modum actionis significata, vt in Deo. Vel est vera actio vitaliter procedens ab intelligente, vt in nobis.) Ergo impossibile est, animam Christi intelligere per intellectionem increatam: quia intellectio increata non est actio vitalis respectu animæ intelligentis: cùm nec substantialis vita animæ, nec actio vitaliter procedens ab anima. Altera, quia falsum est, sapientiam Dei increatam, quæ est communis tribus personis, substantialiter & immediatè communicatam esse animæ Christi. Sola substantia Verbi substantialiter & immediatè illi communicata est.

4. Hinc facilè respondetur ad argumenta contraria. Ad 1. Implicat, sapientiam Dei increatam immediatè & substantialiter communicari animæ Christi. Et animam Christi per illam formaliter intelligere. Ad 2. Negatur consequentia, quia non est simile de obiecto intelligibili & de intellectione. Nam intellectio debet esse vitalis actio ipsius intelligentis. At non necesse est, vt obiectum intelligibile sit aliquid vitale respectu intelligentis.

Itaque anima Christi potest intelligere obiectum increatum: Non tamen potest intelligere per intellectionem increatam. Ad 3. Negatur etiam consequentia, propter eandem rationem. Non enim necesse est, vt sanctificatio, aut subsistentia sit vitalis, respectu animæ sanctificatæ aut subsistentis. Est tamen necesse, vt intellectio sit vitalis, respectu animæ intelligentis.

QVÆSTIO II.

An Christus ab instanti conceptionis habuerit visionem beatificam?

1. CIrca visionem beatificam, quædam sunt communia Christo, Angelis, & hominibus beatis: Quædam possunt esse Christo propria. Communia sunt, 1. An lumen gloriæ sit necessarium ad claram Dei visionem? 2. An ad eandem effectiuè concurrat essentia Diuina, per modum speciei intelligibilis? 3. An essentia Diuina possit videri sine personis, aut vna persona sine alia? 4. An aliquæ creaturæ videantur in essentia Diuina, vi visionis beatificæ? 5. An essentia Diuina per visionem beatificam possit comprehendi? Hæc & similia petenda sunt ex 1. parte c. 9. Propria huius loci sunt hæc duo. 1. An Christus ab instanti conceptionis habuerit claram & intuitiuam Dei visionem, quam beatificam appellamus? 2. An per eam clarius & perfectius videat Deum, quàm alij beati.

2. PRIMA CONCLVSIO. Christus secundùm humanitatem habuit claram Dei visionem ab instanti conceptionis. Ita Diuus Thomas qu. 34. art. 4. & alij passim. Ratio est, quia constat illum habuisse hanc visionem ante mortem: sed tota ratio, cur illam habuerit ante mortem, fuit vnio hypostatica: Ergo cùm hæc ratio fuerit in illo ab instanti conceptionis, dicendum est, ipsum habuisse visionem Dei ab instanti conceptionis. Maior patet ex illo Ioann. 3. 13. *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis, qui est in cœlo.* Vbi verbum, *ascendit* est præteriti temporis, quo significabat Christus, se iam ascendisse in cœlum; quod non potuit esse verum ascensu corporali, sed de spirituali per visionem beatificam. Idem colligitur ex illo Ioan. 12. 26. *Si quis mihi ministrat, me sequatur, & vbi ego sum, illic & minister meus erit.* Et cap. 17. 24. *Pater, quos dedisti mihi: volo vt vbi sum ego, & illi sint mecum, vt videant claritatem meam, quam dedisti mihi.* Ex his & similibus locis constat, Christum, cùm hæc diceret, fuisse in statu beatitudinis, ad quem optabat venire etiam Apostolos. Vnde concludo, semper eum fuisse in eo statu ab instanti conceptionis, quia nulla est ratio, cur tunc fuerit, & anteà non fuerit.

3. Dices, Non videtur fuisse in illo statu, nisi post mortem & passionem, vt colligitur ex illo Lucæ 24. 26. *Oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam.* Et Ioann. 17. 4. *Ego te clarificaui super terram, opus consummaui, quod dedisti mihi vt faciam: Et nunc clarifica me tu Pater.* Respondeo. Hæc intelliguntur de gloria corporis, & de gloriosa sessione ad dextram Dei Patris, non autem de gloria animæ, quæ in clara visione consistit. Vide Cyrill. lib. 11. in Ioann. cap. 17.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Christus clarius & perfectius videt Diuinam essentiam, quàm vllus hominum aut Angelorum. Ita D. Thomas qu. 10. art. 4. Et colligitur ex illo Eph. 1. 20. *Suscitans eum à mortuis, & constituens ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem principatum & potestatem:* Et Coloss. 1. 18. *Vt sit*

sit ipse in omnibus primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare. Ratio est, quia ipse est Filius Dei naturalis, reliqui sunt adoptiui: Ergo illi data est perfectior hæreditas, quàm reliquis. Hinc illud Hebr. 1. 4. *Tanto melior Angelis effectus quanto differentius præ illis nomen hæreditauit.*

5. Quæres, An Christus perfectius videat essentiam Diuinam, non solùm quàm singuli beati, sed etiam quàm omnes simul sumpti? Respondeo. De hac re nihil definiri potest. Hoc constat, tantam esse visionem in ipso, quanta est gratia habitualis. Hæc autem, vt supra dixi, est proportionata vnioni hypostaticæ. Vide Diuum Thomam quæst. 7. art. 12.

QVÆSTIO III.

An Christus habuerit scientiam infusam, distinctam à visione beatifica?

1. DVo certa sunt. 1. Christum à principio conceptionis multa cognouisse quæ naturaliter non poterat cognoscere. Vt patet ex illo, Hebr. 10. 5. *Ideo ingrediens mundum, dicit, Hostiam & oblationem noluisti: corpus autem aptasti mihi: Holocaustomata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi: Ecce venio, vt faciam Deus voluntatem tuam.* Vbi Apostolus disertè ait, Christum, in primo ingressu in hunc mundum, siue in instanti conceptionis cognouisse, Deum non velle placari humano generi per Sacrificia Mosaïca, sed per cruentam ipsius mortem & passionem. Et ipsum hanc Dei voluntatem acceptasse, ac se in spontaneum sacrificium obtulisse.

2. Deinde certum est, eundem ante annum ætatis duodecimum habuisse cognitionem quorumdam mysteriorum, quæ non didicerat ab hominibus, sed acceperat à Deo, vt colligitur ex illo, Luc. 2. 40. *Puer autem crescebat, & confortabatur plenus sapientiâ: Et gratia Dei erat in illo.* Vnde etiam, cùm factus esset duodecim annorum, disputabat cum Doctoribus, qui *stupebant super prudentia & responsis eius*, vt habetur ibidem. v. 47.

3. His positis, quæstio est, an à principio conceptionis hæc omnia cognouerit per scientiam aliquam infusam, & distinctam à scientia visionis beatificæ?

4. PRIMA CONCLVSIO. In Christo, præter scientiam visionis, fuit alia scientia supernaturaliter infusa. Ita D. Thomas quæst. 9. art. 3. & tota quæst. 11. Bonauentura, Richardus, Scotus, Durandus & plures alij in 3. distinct. 14. Hæc Conclusio facilè probatur in sententia eorum, qui docent creaturas non videri in Deo, vi visionis beatificæ, quod etiam nos docuimus in 1. parte, cap. 9. quæst. 13. Nam si ita est, apertè sequitur, Christum præter visionem beatificam, qua clarè videbat Diuinam essentiam, habuisse aliam scientiam à Deo infusam, per quam cognouerit mysteria creata, de quibus dictum est, & multa alia, de quibus infra dicetur. At in sententia eorum, qui putant creaturas videri in essentia Diuina per visionem beatificam, non facilè probari potest. Aliqui conantur probare ex testimoniis iam citatis, sed frustra. Nam si verum est, quod ipsi contendunt, Christum, vi visionis beatificæ cognouisse creaturas in Deo, non potest conuinci, necessariam illi fuisse scientiam infusam, distinctam à visione beatifica, per quam cognouerit creaturas.

5. Alij probant ex illo Ioann. 3. 11. *Amen, amen dico vobis, quia quod scimus, loquimur, & quod videmus, testamur.* Item ex illo Ioann. 8. 26. *Qui misit me, verax est; Et ego quæ audiui ab eo, hæc loquor in mundo.* Sed hæc, & similia possunt etiam exponi de scientia visionis, si semel concedamus, per illam videri creaturas in Deo.

6. Alij probant ex Isaia cap. 11. v. 2. Vbi dicit, in Christo fuisse septem dona Spiritus Sancti. At ex illis donis quatuor pertinent ad intellectum, nempe donum sapientiæ, scientiæ, intellectus, & consilij: Ergo præter scientiam visionis necesse est ponere aliam scientiam in intellectu Christi, quæ sit donum Spiritus Sancti. Hæc probatio procedit ex sententia D. Thomæ, qui docet dona Spiritus Sancti esse habitus distinctos à virtutibus.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Christus per scientiam infusam multa cognouit. 1. Obiecta naturalia, quæ virtute intellectus agentis per scientias humanas possunt cognosci. 2. quæ pertinent ad naturalem scientiam Angelorum. 3. occultas cognitiones cordium. 4. futura contingentia. 5. omnia mysteria supernaturalia creata. Et quidem, quod hæc omnia cognouerit, partim constat ex Scripturis partim ex eo, quod ratione officij debuerit hæc omnia cognoscere. Cùm enim esset caput hominum & Angelorum, præsertim quoad gubernationem & illuminationem, necesse fuit, vt ea omnia cognosceret, quæ ad commodam illorum gubernationem & illuminationem erant cognitu necessaria.

8. Quod autem cognouerit hæc per scientiam infusam non aliter probari potest, quàm quod scientia infusa fuerit necessaria ad hæc cognoscenda. Non enim potuit illa omnia cognoscere per scientiam acquisitam, vt per se patet: Vel ergo per visionem beatificam, vel per scientiam infusam; At probabile est, non cognouisse omnia per visionem beatificam, alioqui superflua videtur scientia infusa. Ergo.

9. Quæres 1. An per eandem scientiam infusam potuerit cognoscere Deum? Respondeo. Potuit: Non quidem intuitiuè, sed tamen abstractiuè. Ratio est, quia per scientiam infusam quidditatiuè cognouit creaturas, vt iam dixi: Sed creaturæ non possunt quidditatiuè cognosci, nisi cognoscatur earum dependentia à Deo, tanquam à prima causa: Ergo Christus per scientiam infusam quidditatiuè cognoscendo creaturas, simul abstractiuè cognouit Deum, à quo essentialiter dependent creaturæ.

10. Quæres 2. An per eandem potuerit cognoscere mysterium Trinitatis? Respondeo. Potuit per illam cognoscere, Trinitatem esse. Ratio est, quia per illam quidditatiuè cognouit res supernaturales, vt dixi: Ergo quidditatiuè cognouit assensum fidei supernaturalem, quo credimus Trinitatem esse: Et similiter assensum illum esse verum & infallibilem. Ex quo euidenter potuit concludere, verum esse ac infallibile, quod Deus sit Trinus.

11. Dices 1. Assensus Fidei de existentia Trinitatis, nulli alteri repræsentat Trinitatem, nisi illi, in quo est assensus: sed in Christo non erat assensus Fidei circa Trinitatem: Ergo non potuit illi repræsentare Trinitatem. Respondeo. Assensus Fidei potest dupliciter spectari. 1. quatenus est actus vitalis, quo quis assentitur Trinitati: & sic vera est maior propositio. 2. quatenus est obiectum cognitum, ex cuius cognitione possumus deuenire in alterius cognitionem, sic falsa est maior: Nam Christus quidditatiuè cognouit assensum Fidei circa Trinitatem, qui est in Petro: Et ex illo assensu quidditatiuè cognito, potuit deuenire in euidentem cognitionem existentiæ Trinitatis.

12. Dices 2. Assensus Fidei est obscurus, & obscurè repræsentat existentiam Trinitatis; Ergo ex illo cognito non potest euidenter cognosci existentia Trinitatis. Respondeo per similem distinctionem. Nam assensus Fidei, quatenus est actus vitalis in Petro vel Paulo existens, obscurè repræsentat illi Trinitatem.

Quatenus verò est obiectum quidditatiuè ab alio cognitum, potest esse medium aptum, ex quo ille per discursum euidenter colligat, verum esse, quod per talem assensum repræsentatur. Christus ergo, qui per scientiam infusam quidditatiuè cognoscebat assensum Fidei in aliis existentem, poterat sic ratiocinari: Quidquid hic assensus Fidei supernaturalis obscurè repræsentat, necessariò debet esse verum: sed obscurè repræsentat, Deum esse Trinum: Ergo hoc necessariò debet esse verum. Hæc Conclusio euidenter infertur ex præmissis: Ergo qui infert hanc Conclusionem euidenter cognoscit Trinitatem esse.

QVÆSTIO IV.

An scientia Christi infusa sit supernaturalis?

1. DVo spectari possunt in scientia infusa. Vnum ex parte obiecti, nempe species infusæ, quæ repræsentent ea omnia, quæ diximus à Christo cognosci per scientiam infusam. Alterum ex parte intellectus, nempè lumen aliquod infusum, quo intellectus eleuetur & corroboretur, vt possit vti speciebus infusis, & per illas obiecta cognoscere. Est ergo duplex quæstio. Vna, an hæ species infusæ sint supernaturales in substantia, & per se infusæ? Altera, an præter species infusas, requiratur etiam lumen infusum, quod sit distinctum à lumine gloriæ?

2. Prima Conclusio. Quædam species infusæ sunt supernaturales in substantia; quædam naturales. Ratio est, quia quædam repræsentant obiecta naturalia, quædam supernaturalia. Nam vt supra dixi, Christus per scientiam infusam non solùm cognouit mysteria supernaturalia, sed etiam res naturales, quæ ab homine vel Angelo naturaliter cognoscuntur. Igitur species infusæ, quæ huiusmodi res naturales repræsentant, sunt naturales, quoad substantiam. Hoc addo, quia quoad inhærentiam in subiecto, sunt supernaturales. Superant enim exigentiam naturæ humanæ: nec ab homine per vires naturæ acquiri possunt. Hoc patet 1. de iis speciebus, quæ intuitiuè repræsentant naturam Angelicam. 2. de iis, quæ repræsentant occultas cogitationes cordium. 3. De iis, quæ repræsentant futura contingentia. Nam huiusmodi species, tametsi repræsentent obiecta ordinis naturalis, non tamen naturaliter acquiri possunt ab homine; Et ideo, non per accidens, sed per se infusæ sunt.

3. Dices, Christus præter has habuit etiam alias species infusas, quæ naturaliter acquiri possunt: cuiusmodi sunt species, quæ repræsentant sensibiles & corporales, vt hominem, bouem, plantam, lapidem: Ergo saltem illæ non sunt per se infusæ, neque supernaturales quoad inhærentiam in subiecto. Respondeo. Sunt etiam tales: Et multum differunt ab iis, quæ naturaliter acquiruntur. Ratio est, quia perfectè & intuitiuè repræsentant res corporeas & sensibiles, sicut species Angelicæ: Quod non faciunt species naturaliter à nobis acquisitæ. Vnde sicut nostræ species acquisitæ essentialiter differunt à speciebus Angelicis, ita etiam à speciebus Christo infusis.

4. Secunda Conclusio. Scientia Christi infusa, præter species infusas ex parte obiectorum, includit etiam habitum luminis infusi, quo intellectus iuuatur ad perfectum vsum prædictarum specierum. Ita D. Thom. Bonauentura, Richardus in 3. dist. 14. & Suarez disp. 29. sect. 2. Ratio est, quia intellectus per solam vim naturalem non est sufficiens intelligere mysteria supernaturalia, occultas cogitationes, & futura contingentia: Ergo debet iuuari & eleuari per aliquod lumen supernaturale.

5. Dices. Satis iuuatur & eleuatur per infusas species. Respondeo. Species tenent se ex parte obiecti, non ex parte intellectus. Patet in simili: Nam ad visionem beatificam non satis est essentiam Diuinam concurrere per modum obiecti, sed præterea requiritur, vt intellectus eleuetur & roboretur per lumen gloriæ. Idem patet in voluntate. Quamuis enim obiectum supernaturalem sufficienter illi proponatur per supernaturalem cognitionem, non tamen potest circa illud operari, nisi eleuetur per habitum vel auxilium supernaturale. Ratio communis est, quia ad intellectionem eliciendam concurrunt duæ causæ partiales, nempe intellectus, & obiectum. Hæ autem causæ partiales habent distinctam efficientiam, & vtraque debet in suo genere esse perfecta. Vnde non sufficit, si species obiecti ex sua parte sit perfecta & sufficiens, nisi etiam intellectus ex sua parte habeat vires sufficientes & proportionatas.

6. Quæres 1. An ad scientiam Christi infusam sufficiat vnus ac simplex habitus luminis infusi? Bonauentura putat duplicem requiri. Ratio est, quia scientia infusa versatur circa duplicia obiecta, quorum quædam sunt naturalia, quædam supernaturalia: Ergo debet esse duplex lumen. Non enim sufficit lumen vnius ordinis ad cognoscenda obiecta diuersorum ordinum. Respondeo. Probabilius est vnicum sufficere. Nam sicut vnum & idem lumen fidei versatur circa res omnes, tam naturales, quam supernaturales, quatenus altiori modo per illud lumen manifestantur: Et sicut idem lumen intellectus humani versatur circa res sensibiles, & intelligibiles: Et idem habitus charitatis circa Deum & proximum: Ita fieri potest, vt idem lumen infusum sufficienter eleuet intellectum ad intelligenda illa omnia, quæ per diuersas species repræsentantur.

7. Quæres 2. An hoc lumen scientiæ infusæ sit distinctum à lumine gloriæ? Respondeo. Si hoc lumen esset duplex, alterum circa naturalia obiecta, alterum circa supernaturalia, vt probabiliter putat Bonauentura; tunc consequenter dici posset: alterum illorum distingui à lumine gloriæ, alterum non distingui. Si autem lumen scientiæ infusæ sit tantùm vnicum, meritò quæri potest, an distinguatur à lumine gloriæ? Aliqui recentiores negant distingui. Ratio est, quia si lumen gloriæ potest esse sufficiens ad cognoscendum Deum intuitiuè, multò magis ad cognoscenda alia: Ergo non opus est distincto lumine.

8. Hæc sententia probabilis est. Si tamen dicamus cum aliis, lumen gloriæ, quod requiritur ad visionem beatificam, respicere essentiam Diuinam, tanquam obiectum suum adæquatum, & ad solam essentiam Diuinam intuitiuè videndam ex natura sua ordinari, consequenter dicendum esset, lumen scientiæ infusæ distingui à lumine gloriæ, sed de hoc alibi.

QVÆSTIO V.

Quomodo Christus fuerit vsus hac scientiâ infusâ?

1. TRia quæri possunt de vsu huius scientiæ. 1. An Christus potuerit illâ vti sine conuersione ad phantasmata? 2. An sine discursu? 3. An sine vlla interruptione?

2. Prima Conclusio. Christus potuit vti scientiâ infusa sine conuersione ad phantasmata, & sine dependentia à concomitante operatione phantasiæ. Ita D. Thomas quæst. 11. art. 2. Ratio est, quia species per se infusæ non pendent à phantasia, sicut species acquisitæ, Ergo Christus potuit illis vti independenter à phantasia. Quæres, An potuisset etiam vti cum dependentia à phantasia? Respondeo. Negatiuè, quia non potuit facere, vt species infusæ, quæ ex natura sua sunt independentes ab operatione phantasiæ, indigeant concursu phantasiæ.

3. Dices. D. Thomas art. 2. ad 3. contrarium docet,

asserens animam Christi vtroque modo potuisse intelligere: & dependenter à phantasmate, & independenter. Respondeo: Hoc verum est, sed diuerso sensu. Potuit intelligere independenter à phantasmate per scientiam infusam, & dependenter per scientiam acquisitam. Quod non negamus. Solùm asserimus, non potuisse vtroque modo intelligere per scientiam infusam.

4. Secvnda Conclvsio. Christus potuit vti scientiâ infusa in cognitione causarum & effectuum, sine vllo discursu. Ita D. Thom. quæst. 11. art 3. Ratio est, quia habuit proprias species causarum & effectuum, quibus intuitiuè & quidditatiuè poterat illa videre, & quasi vno intuitu contemplari: Ergo circa illa non indigebat vllo discursu.

5. Quæres, An saltem potuerit vti discursu? Aliqui negat. Ratio, est quia nullus potest esse discursus circa obiectum per se notum: Sed illud, quod per propriam speciem infusam intuitiuè repræsentatur, est per se notum: Ergo circa illud non potest esse discursus. Respondeo cum distinctione. Christus non potuit vti discursu circa res creatas, quando vtebatur propriis earum speciebus, vt benè probatum est. Si tamen vsus fuisset alienis speciebus, potuisset vti discursu; vt si ex causa cognita per propriam speciem, voluisset inde cognoscere aliquos effectus, non per proprias illorum species, sed per speciem causæ, quæ est aliena respectu effectuum.

6. Hinc vlterius colligitur, Christum per discursum potuisse cognoscere perfectiones Diuinas, quarum non habebat proprias species, sed tantum alienas. Nam cognoscendo intuitiuè & quidditatiuè effectum aliquem creatum per propriam speciem, poterat per discursum cognoscere potentiam, vel sapientiam, vel similes Dei creatoris perfectiones.

7. Nota. Aliud est, ex effectu aliquo creato cognoscere perfectiones Dei creatoris, quod fit per discursum, vt dixi. Aliud, cognoscere Deum esse, quod fit sine discursu. Nam si quis perfectè & intuitiuè cognoscat effectum aliquem Dei, eodem actu necessariò cognoscit omnia, quæ pertinent ad essentiam illius effectus: Ergo necessariò cognoscit essentialem & actualem dependentiam illius à prima causa: Ergo cognoscit esse aliquam primam causam. Ergo per illam intellectionem formæ vnum conceptum connotatiuum, qui quidditatiuè & intuitiuè repræsentat effectum, & simul abstractiuè existentiam primæ causæ, à qua dependet effectus. Quod autem hoc non fiat per duos actus, sed per vnum connotatiuum; probatur, quia si essent duo actus distincti, sequeretur effectum posse cognosci quidditatiuè & intuitiuè cum actuali dependentia à prima causa, & tamen non cognosci existentiam primæ causæ abstractiuè. Hoc autem est impossibile. Sequela patet, quia si essent duo actus distincti, posset Deus præbere concursum ad priorem, & negare ad posteriorem: Et tunc cognosceretur effectus cum actuali dependentia à prima causa, & tamen non cognosceretur existentia primæ causæ, quod implicat.

8. Tertia Conclvsio. Christus potuit vti scientia infusa sine interruptione, ita vt semper potuerit esse in actuali vsu illius scientiæ, sine vllo impedimento, si voluit. Colligitur ex D. Th. quæst. 11. art. 5. Ratio est, quia nec poterat impediri per visionem beatificam, nec per phantasiam, aut infirmitatem corporis. Prior pars patet, quia per visionem beatificam non cognouit creaturas, sed solum Deum, vt aliqui docent; tunc visio non potuit impedire, quominus per scientiam infusam cognosceret creaturas. Si autem per visionem cognouit etiam creaturas, cum illa visio nunquam fuerit interrupta; necessariò sequitur, aut nunquam potuisse vti scientia infusa, aut semper potuisse vti. Non prius: Ergo posterius. Altera pars probatur, quia scientia infusa fuit independens à phantasia & sensibus corporeis, vt supra dictum est: Ergo ex hac parte non potuit impediri.

9. Quæres, An Christus reipsa semper fuerit in actuali vsu huius scientiæ? Et, si fuit, an omnia, an tantùm aliqua obiecta considerauit? Et, si aliqua, quomodo se reduxerit ad actum considerandi reliqua? Respondeo. De his nihil certi statui potest. Vide Suarez disput. 28. sect. 1.

QVÆSTIO VI.

An Christus per actus suos acquisiuerit aliquam scientiam?

1. Dvo certa sunt. 1. Quod à rebus sensibilibus occurrentibus acquisiuerit species sensibiles & intelligibiles, quæ naturaliter acquiri solent. 2. Quod mediantibus huiusmodi speciebus, acquisiuerit etiam actualem notitiam experimentalem, non modò sensitiuam, sed etiam intellectiuam. At quæstio est, an vlterius etiam per proprios actus acquisiuerit scientias habituales & discursiuas circa res physicas, metaphysicas, morales, & mathematicas, sicut nos studio & industria acquirimus? Duæ sunt opiniones probabiles.

2. Prior est, Christum non acquisiuisse huiusmodi scientias, sed eas ab initio fuisse illi infusas. Ita Diuus Th. in 3. distinctione 14. articulo 3. quæstiuncula 3. & 4. Durandus ibidem quæstione 4. & aliqui recentiores, probatur 1. ex Patribus, qui exponentes illud Lucæ 2. vers. 52. IESVS *proficiebat sapientiâ & ætate*, dicunt esse intelligendum, non quod verè ac reipsa profecerit in sapientia, sed ostensione, & opinione hominum: quia scilicet paulatim faciebat quædam opera, quæ maiorem ipsius sapientiam ostendebant coram hominibus. Ita Origenes, Nazianzenus, Basilius, Theophylactus, Damascenus, & alij, quos citat, & sequitur Maldonatus in cap. 2. Lucæ versu 40. Secundò, probatur à simili, quia virtutes morales, vt iustitia, mansuetudo, temperantia, quæ naturaliter ex actibus honestis possunt generari, non fuerunt à Christo acquisitæ, sed à Deo infusæ: Ergo idem sentiendum est de Virtutibus intellectualibus, cuiusmodi sunt scientiæ discursiuæ, vt physica, metaphysica, moralis, mathematica.

3. Posterior est, Christum per proprios actus acquisiuisse scientias humanas, de quibus dictum est: Et quidem eiusdem generis cum illis, quas nos studio & industria acquirimus: Non tamen circa res illas, quas prius ignorauerit, sed quas antea perfectiori modo per scientiam infusam cognoscebat. Ita D. Thom. q. 3. art. 4. & q. 12. art. 2. Vbi expressè retractat sententiam, quam tradiderat in libris sententiarum, Capreolus in 3. dist. 14. Maior ibid. qu. 5. Valentia tom. 4. q. 9. punct. 2.

4. Hæc sententia continet duas partes: Alteram contra Authores prioris opinionis, qui negant scientiam acquisitam in Christo. Alteram contra Lutheranos & Caluinistas, qui quidem concedunt scientiam acquisitam, sed ita tamen, vt dicant in Christo præcessisse ignorantiam multarum rerum, quas posteà cognouerit, vel per scientiam acquisitam, vel per reuelationem. Contra hos agendum est q. 8. Prior pars, quæ est huius loci, probatur ex illo Luc. 2. 52. *Iesus proficiebat sapientiâ & ætate, & gratiâ apud Deum, & homines.* Quamuis enim supradicti Patres interpretentur, Christum non verè ac reipsa, sed ostensione ac opinione hominum profecisse in sapientia: tamē ipsa verba videntur significare verū profectum. Et multi alij Patres sic explicant, vt

Athanasius, Epiph. Cyril. Fulgentius, Beda, & Euthymius, apud Maldonatum loc. citato.

5. Et confirmatur ex ipso textu. Primò, quia dicit Christum profecisse *apud Deum & homines.* Si apud Deum: Ergo verè profecit, & non tantùm oppinione hominum. Secundò, quia dicit illum eodem modo profecisse sapientiâ, & gratiâ, quo profecit ætate: sed verè profecit ætate: Ergo etiam verè profecit sapientiâ & gratiâ, id est, operibus quæ apta sunt animam gratam facere, si fiant à puro viatore.

6. Accedit ratio D. Th. quia Christus fuit perfectus homo: Ergo potuit exercere operationes proprias humanæ naturæ: Sed acquisitio scientiarum est operatio maximè connaturalis humanæ naturæ: Ergo non debet Christo negari præsertim cùm nulla sit necessitas: vel ratio negandi. Dices, ratio negandi potest esse, quia habuit scientiam infusam, ac proinde non fuit opus illam acquirere. Resp. Hoc vertitur in quæstionem, an habuerit talem scientiam infusam quę proprio labore acquiri potest. Nam si acquiri potest & magis est ex dignitate Christi, acquirere illam proprio labore, quam per infusionem; cur negemus ita factum esse, præsertim cùm Scriptura faueat?

7. Pro hac posteriori sententia tria notanda sunt. Primum est quod eadem sit difficultas de virtutibus moralibus, quæ est de scientiis. Nam si asserimus Christum acquisiuisse scientias humanas, possumus etiam asserere, acquisiuisse Virtutes morales. Et vicissim, si dicimus has infusas esse, licebit idem de illis affirmare.

8. Alterum est, quod scientia Christi acquisita (posito quod aliquam acquisiuerit) multum differt à scientia infusa. 1. quia Christus plura cognouit per infusam. 2. quia, tametsi quædam cognosceret per vtramque: tamen perfectius & euidentius per infusam, quam per acquisitam. 3. quia infusâ vtebatur sine conuersione ad phantasmata.

9. Tertium est quod Christus potuerit citius & perfectius acquirere scientias humanas, quàm nos possumus. 1. propter præstantiam ingenij & iudicij. 2. quia per infusam scientiam cognoscebat omnes modos vtendi speciebus acquisitis: Quo modo nimirum species acquisitæ deberent coniungi ad assensum primorum principiorum, & quomodò applicari ad Conclusiones inferendas. 3. quia in his omnibus non poterat decipi: propter subsidium scientiæ infusæ. Vnde ipse sibi erat Magister.

QVÆSTIO VII.

An Christus per aliquam Scientiam cognouerit omnes creaturas possibiles?

1. Non est quæstio de scientia increata, sed de creata. Hæc triplex est, vt dixi. 1. scientia visionis. 2. scientia infusa. 3. scientia acquisita. Constat, per scientiam acquisitam non cognouisse omnes creaturas possibiles. Quęstio est, an cognouerit per scientiam visionis, aut per scientiam infusam?

2. Aliqui putant, per alterutram cognouisse, vt Magister in 3. dist. 14. Albertus ibidem art. 1. Durandus quæst. 2. Probatur, ex illo Coloss. 2. 3. *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi.* Vbi Chrysostomus hom. 5. affirmat, Christum omnia scire, & nihil ignorare. Si autem non cognosceret omnes creaturas possibiles, iam aliquid ignoraret.

3. Secundò probatur ex illo Ioan. 3. 34. *Quem misit Deus, verba Dei loquitur. Non enim ad mensuram dat Deus spiritum.* Hoc intelligi debet de spiritu sapientiæ & scientiæ qui datus est Christo sine mensura. At si Christus non cognosceret omnes creaturas possibiles, sed aliquas ignoraret, iam datus esset illi Spiritus ad mensuram, quod tamen negat Scriptura. Vide Fulgentium in libro ad Ferrandum, vbi vtrumque locum in hunc sensum interpretatur.

4. Tertio, accedit ratio, quia non implicat contradictionem. Imò Durandus putat, non solum Christum, sed omnes beatos videre omnes creaturas possibiles in essentia Dei clarè visa. Ratio est, quia qui clarè & intuitiuè videt Diuinam essentiam, necessariò videt omnia, quæ in ea necessariò repræsentantur: Sed omnes creaturæ possibiles necessariò repræsentantur in essentia Diuina: Ergo qui videt essentiam Diuinam, necessariò videt omnes res possibiles.

5. Alij contra sentiunt, Christum non cognoscere omnes creaturas possibiles, neque per visionem beatificam in essentia Diuina, neque per scientiam infusam in proprio genere. Ita Diuus Thomas, & ipsius interpretes quæst. 10. art. 2. Ratio prioris partis est, quia si in essentia Diuina cognosceret omnes creaturas possibiles, iam comprehenderet essentiam Diuinam, quod fieri non potest. Ratio posterioris, quia non cognoscit plura per scientiam infusam, quàm per scientiam visionis: Si ergo per hanc non cognoscit omnia possibilia, neque per illam cognoscet.

6. Prior ratio dupliciter explicatur. 1. Ex parte luminis gloriæ, quia ad videndas aliquas creaturas in Deo, requiritur aliquod lumen: Ergo ad videndas plures, requiritur plus luminis: Ergo ad videndas infinitas, requiritur infinitum lumen. At creaturæ possibiles sunt infinitæ: Ergo ad eas videndas opus est infinito lumine. Sed per lumen infinitum essentia Diuina comprehenderetur: Ergo. 2. ex parte obiectorum, quia is dicitur rem aliquam comprehendere, qui cognoscit omnia, quæ in illa re sunt, tam formaliter, quam eminenter, ita vt nihil eum lateat: Sed qui in essentia Diuina videret omnes res possibiles, videret omnia, quæ sunt in ea formaliter, & eminenter, & nihil illum lateret: Ergo essentiam Diuinam comprehenderet.

7. Sed neutro modo conuincit hæc ratio. Non priori; quia potest retorqueri hoc modo: Ad videndam rem perfectam requiritur aliquod lumen: Ergo ad videndam rem perfectiorem requiritur plus luminis. Ergo ad videndam rem infinitè perfectam, requiritur infinitum lumen: At Deus est infinitè perfectus: Ergo ad videndum Deum requiritur infinitum lumen. Hic discursus est similis priori. Si ergo hic vitiosus est, & ille erit.

Deinde, etiam si demus, lumen gloriæ esse infinitum intensiuè; non tamen sequitur in sententia D. Thom. Deum comprehendi per infinitum lumen. Nam ad comprehensionem, secundùm D. Thomam, requiritur, vt res tam perfectè cognoscatur quam perfectè cognoscibilis est. Cùm ergo Deus sit infinitè, id est, perfectissimè cognoscibilis, non potest comprehendi, secundum Diuum Thomam, nisi perfectissimè cognoscatur. At per infinitum lumen gloriæ non cognoscitur perfectissimè, quia adhuc multò perfectius cognoscitur à seipso; Ergo per infinitum lumen gloriæ non comprehenditur.

8. Nec posteriori modo conuincit ratio, quia qui videret Deum & omnes creaturas possibiles in Deo, adhuc non videret liberum Dei decretum & consilium circa res futuras, ac proinde aliquid lateret ipsum. Non igitur comprehenderet. Et hoc sensu dicit Apost. Rom. 11. 33. *Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius! Quis enim cognouit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit?*

9. Prima Conclusio, Christus non cognoscit omnes creaturas possibiles in essentia Diuina, vt visionis beatificæ. Hoc suppono ex parte 1. cap. 9. qu. 13. vbi ostensum est nullam creaturam videri in essentia Diui-

na, vi visionis beatificæ. Si tamen concedamus aliquas videri, vt multi volunt, posset etiam concedi, omnes videri. Hoc enim non implicaret, vt ostensum est. Et sic iterum ostendo: Christus clarè & intuitiuè videt Diuinam essentiam: Si ergo essentia Diuina clarè visa, est ratio seu medium cognoscendi omnes creaturas possibiles, vt ex aliorum opinione suppono, non implicat omnes cognosci in essentia Diuina clarè cognita.

10. Secvnda Conclvsio. Christus per scientiam infusam non cognoscit intuitiuè omnes creaturas possibiles. Non quod sit defectus ex parte luminis, sed aliũde. Nam si lumen creatũ sufficiens est ad cognoscendum Deum, potest etiam esse sufficiens ad cognoscendas creaturas possibiles, aliunde igitur defectus est. Sed non satis apparet vnde sit. Aliqui putant esse ex parte existentiæ. Quod sic probant. Intellectus creatus non potest intuitiuè cognoscere rem aliquam, quæ actu non existit: sed res possibiles, vt sic actu non existunt: Ergo intellectus creatus nõ potest eas intuitiuè cognoscere. Sed maior propositio non admittitur ab omnibus. Nã multi putant, beatos, qui intuitiuè vident essentiam Diuinam, etiam intuitiuè videre creaturas possibiles in essentia Diuina. Tametsi enim creaturæ possibiles non existant actu in seipsis; tamen actu repræsentantur in essentia Diuina, vt ipsi contendunt. Ergo similiter ex eorum sententia dici posset, creaturas possibiles actu repræsentari per species infusas: Et sic intuitiuè à Christo cognosci.

11. Alij putant esse defectum ex parte specierum. Quod sic probant, Si Christus per scientiam infusam, & consequenter per species infusas cognosceret omnes creaturas possibiles, vel cognosceret singulas per singulas species; vel plures per vnam speciem. Non prius, quia creaturæ possibiles, vel sunt simpliciter infinitæ, & tunc deberent dari species simpliciter infinitæ in intellectu Christi, quod non facilè conceditur: Vel finitæ sunt in infinitum; & tunc etiam deberent dari species finitæ in infinitum, quod minus concedi potest. Vel enim Christus haberet omnes illas species, & sic non essent finitæ in infinitum: Vel non haberet omnes, & sic deberent illi de nouo infundi, quando vellet aliquas res possibiles cognoscere, quod est absurdum.

12. Nec posterius dici potest, quia deberet dari aliqua species, quæ repræsentaret creaturas possibiles in infinitum, id est, quæ repræsentaret multas creaturas possibiles, non tamen tot, quin posset plures repræsentare, quod etiam est absurdum. Nam si aliquas reuerà repræsentaret, vt possibiles; & tamen præter illas posset adhuc plures repræsentare in infinitum, quas actu non repræsentaret, Esset aliqua ratio, cur quasdam actu repræsentaret, quasdam non repræsentaret. At nulla est ratio. Nec ex parte rerum possibilium, quia omnes æquè possibiles sunt; nec ex parte speciei, quia deberet esse vna species, quæ sufficiens esset, plures creaturas æquè repræsentare.

13. Hæc tamen ratio non videtur efficax, quia potest responderi, omnes creaturas possibiles, quæ simpliciter infinitę sunt, cognosci posse per vnam speciem infusam. Hoc enim non implicat. Nam si potest dari vna species infusa, quæ intuitiuè repræsentet essentiam Diuinam, potest etiam dari vna, quæ vel intuitiuè, vel abstractiuè iuxta diuersas opiniones repræsentet omnes creaturas possibiles. At illa potest dari, vt probatum est in 1. part. c. 9. q. 2. Ergo & hæc potest dari. Nec obstat, quod creaturæ possibiles sint infinitæ. Nam etiam essentia Diuina infinita est. Et quidem potiori titulo. Illæ enim solo numero infinitæ sunt, Hæc intrinseca & essentiali perfectione infinita est.

14. Ex dictis patet, non esse omnino certum, quod dixi in conclusione, Christum per scientiam infusam non cognoscere omnes creaturas possibiles. 1. quia vix potest dari ratio, quæ id conuincat. 2. Quia auctores primæ opinionis, contrarium tenent. Nihilominus ad eorum argumenta sic responderi potest.

15. Ad 1. In Christo homine, per communicationem idiomatum, sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi; Non tamen in Christo secundùm humanitatem, sicut etiam Christus homo per communicationem idiomatum est omnipotens, infinitus, æternus; non tamen Christus secundùm humanitatem. Vel, si Apostolus loquitur de Christo secundum humanitatem, dicendum est, in Christi humanitate esse omnes thesauros sapientiæ & scientiæ collectiuè qui in Angelis & hominibus sunt diuisiuè. Nam quidquid sapientiæ & scientiæ est diuisim in Angelis & hominibus, hoc coniunctim est in Christo secundùm humanitatem.

16. Ad 2. Christo secundùm Diuinitatem datus est spiritus sine mensura, per æternam generationem, vt interpretatur Cyril. lib. 2. in Ioan. cap. 27. Nazianzenus orat. 36. Vel, vt alij, Christo homini datus est spiritus sine mensura per vnionem hypostaticam. Vel denique, Christo secundùm humanitatem datus est spiritus sine mensura, ad distinctionem aliorum hominum. Nam aliis datus est secundùm certam mensuram, iuxta illud Corinth. 12. 7. *Vnicuique autem datur manifestatio Spiritus ad vtilitatem. Alij quidem per Spiritum datur sermo Sapientiæ: Alij autem sermo Scientiæ: Alteri fides in eodem Spiritu; alij gratia sanitatum; alij operatio virtutum: alij prophetia: alij discretio Spirituum: alij genera linguarum: alij interpretatio sermonum.* Hæc autem omnia, quæ diuisim data sunt hominibus, coniunctim data sunt Christo secundùm humanitatem. Vide D. Thom. quæst. 7. art. 11. ad 1.

17. Ad 3. Creaturæ possibiles necessariò repræsentantur in Deo secundùm esse eminens quod habent in Deo, & quod est ipse Deus: Non tamen secundùm esse formale, quod habere possunt in seipsis, vt patet ex 1. parte, cap. 9. quæst. 13.

QVÆSTIO VIII.

An Christus cognouerit omnia præterita & futura?

1. FVit olim hæresis Agnoitarum, qui docebant Christum ignorasse diem iudicij, iuxta illud Marci 13. 32. *De die autem illo vel hora nemo scit, neque Angeli in cælo, neque filius hominis, nisi pater.* Idem nunc docent Lutherani & Caluinistæ, qui etiam addunt, Christum multa alia ignorasse, quæ paulatim didicerit, vt videre est apud Bellarminum, lib. 4. de Christo cap. 1. Fundamentum sumitur ex quibusdam Scripturæ locis, quæ posteà citabimus, & interpretabimur.

2. Prima Conclvsio. Christus in hac vita per scientiam infusam cognouit omnia præterita, præsentia, & futura circa homines, Angelos & seipsum. Ita D. Tho. quæst. 10. art. 2. Ratio est, quia debuit omnia scire, quæ ad ipsius statum & officium pertinebant; sed omnia præterita, præsentia, & futura circa homines & Angelos, pertinebant ad ipsius statum & officium, triplici ex causa. 1. quia erat caput hominum & Angelorum. 2. erat Magister & præceptor Apostolorum, qui docturi erant totum mundum. 3. futurus erat omnium Iudex. Huc spectat illud Ioan. 2. 24. *Iesus non credebat semetipsum eis, eo quod ipse nosset omnes. Et quia opus ei non erat, vt quis testimonium perhiberet de homine. Ipse enim sciebat quid esset in homine.* Vide plura apud Bellarminum loco citato, cap. 3. & 4.

3. Secvnda Conclvsio. Christus in hac vita quædam

quædam sciebat, tanquam Iudex, quæ tamen nesciebat tanquam Præceptor Apostolorum. Hoc modo sciebat diem Iudicij, quia cum ipse esset futurus Iudex, non debebat illum ignorare. Et tamen dicebat Apostolis, se nescire illum diem, quia sciebat illum sub secreto; non autem vt aliis reuelaret. Sicut confessarius, qui scit aliquid sub secretò Confessionis, potest dicere se nescire. Non enim scit cum potestate aliis reuelandi. Non scit, vt homo, sed vt minister Dei: Ita exponunt Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Beda, Theophylactus apud Maldonatum in cap. 24. Matth. v. 36. Eodem sensu intelligitur illud Ioan. 15. 15. *Omnia quæcunque audiui à patre meo, nota feci vobis.* Vbi Christus loquitur, non de omnibus simpliciter, quæ audierat à Patre; sed de illis omnibus, quæ debebat illis reuelare, tanquam Magister & Præceptor; Vnde c. 16. 12. ait, *Adhuc multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo.* Non ergo omnia dixerat illis, sed quæ pro eo tempore dicenda erant.

4. Tertia Conclusio. Tametsi Christus cognouerit omnia præterita, præsentia, & futura, non tamen eodem modo: Nam præterita & futura cognouit abstractiuè præsentia intuitiuè. Hæc est probabilis multorum opinio, quia putant non dari cognitionem intuitiuam, nisi rerum existentium. At solæ res præsentes existunt, non autem præteritæ & futuræ.

5. Dices, D. Tho. docet, Deum per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscere omnia possibilia, & per scientiam visionis omnia futura. At scientia visionis est intuitiua: Ergo per intuitiuam possunt etiam cognosci futura & non tantùm præsentia. Respondeo. Aliud est loqui de Deo, cuius scientia est infinita; aliud de homine, cuius scientia est finita. Deinde, Diuus Thomas procedit ex quodam fundamento, quod non omnes cōcedunt. Supponit enim omnia futura esse Deo realiter præsentia in æternitate: ideoque Deum per scientiam visionis omnia futura, non aliter, quam præsentia intueri. Vide in 1. part. c. 10. q. 10.

6. Solent quædam obiici ex Scriptura. Primò illud Lucę. 2. 52. *Iesus autem proficiebat sapientiâ.* Non poterat autem proficere, si omnia sciebat. Respondeo. Hoc supra explicatum est. Proficiebat vel ostensione sapientiæ, vel acquisitione scientiæ humanæ circa res anteà perfectiori modo cognitas. Itaque profectus ille poterat esse sine præcedente ignorantia.

7. Secundo obiicitur illud Matth. 26. 39. *Pater mi, si possibile est, transeat à me calix iste.* Non ergo sciebat, sed dubitabat, an deberet pati, necne. Respondeo. Non dubitabat, quid futurum de se esset, sed ex vna parte ostendebat se naturali affectu abhorrere à morte, *Transeat à me calix iste*, Ex altera, exhibebat se promptum ad voluntatem Dei; *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.*

8. Tertio obiicitur illud Hebr. 2. 17. *Debuit per omnia fratribus assimilari.* Et cap. 4. 15. *Tentatum per omnia pro similitudine, absque peccato.* Habuit ergo ignorantiam, sicut & nos, sed sine peccato. Respondeo. Debuit per omnia assimilari nobis, quoad humanam naturam, non quoad singulas humanæ naturæ imperfectiones. Et tentatus est per omnia absque peccato, id est, expertus est omnia aduersa, quæ solent homines perpeti, & tamen non peccauit per impatientiam.

CAPVT X.
De Potentia Christi.

1. TRiplex potentia spectari potest in Christo: 1. Potentia Diuina, quæ illi conuenit quatenus Deus est. Hæc communis est toti Trinitati, & propriè dicitur omnipotentia. De hac non agimus. 2. Potentia humana, quæ illi conuenit, quatenus homo est. Hæc communis est illi cum aliis hominibus. Neque de hac hìc agimus. 3. Potentia supernaturalis, quæ illi secundùm humanitatem à Deo concessa est, ad duplicem potissimùm finem. Primò ad producendam gratiam, & remittenda peccata. Matthæi 9. 8. *Vt autem sciatis, quia Filius hominis habet potestatem dimittendi peccata.* Secundò, ad facienda miracula. Matth. 9. 6. *Videntes autem turbæ* (ne ipe, paralyticum miraculosè à Christo sanatum,) *timuerunt, & glorificauerunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus.* De hac agimus. Et quæritur 1. An hæc potentia faciendi miracula, & remittendi peccata; quam Christus secundùm humanitatem habuit, fuerit physica, an tantùm moralis? 2. quid Christus per illam potuerit efficere?

2. De priori, duplex opinio est. Vna, fuisse potentiam moralem, non physicam. Ita Altisiodorensis, Alensis, Bonauentura, Richardus, Gabriel, Durandus, Scotus, citati apud Suarez disp. 3. sect. 3. Docent enim Christum fecisse miracula, & remisisse peccata per authoritatem & causalitatem moralem, ratione meritorum, propter quæ concessum illi fuit, vt opera supernaturalia fierent Diuinâ virtute, quando ipse vellet ea fieri in confirmationem suæ doctrinæ, vel in alium finem accommodatum ad redemptionem generis humani, quam in se susceperat.

3. Altera, fuisse potentiam physicam, ita vt Christus secundùm humanitatem realiter ac physicè produxerit gratiam, & patrauerit miracula, non quidem tanquam agens principale, sed tanquam instrumentum Diuinitatis. Ita Capreolus, Caietanus, Sotus, Paludanus, Ferrariensis, Vega, Driedo citati apud eundem. Et probari solet tripliciter. Primò ex illo Luc. 6. 19. *Virtus de illo exibat, & sanabat omnes.* Et cap. 8. 46. *Tetigit me aliquis, nam ego noui virtutem de me exiisse*, Hæc verba videntur significare, aliquam physicam virtutem ex humanitate Christi emanasse. Item ex iis locis, vbi Christus vocatur Brachium Domini, quia scilicet Deus per illum faciebat miracula, tanquam per instrumentum physicum, vt Isaiæ 51. 9. & 52. 10. & 53. 1. & alibi.

4. Secundò, Ex Concilio Ephesino can. 11. vbi definitur, carnem Christi, propter vnionem ad Verbum fuisse viuificatricem, id est, habuisse aliquam vim sibi communicatam, qua posset vitam efficere. Sic enim hunc canonem videtur intellexisse Cyrillus lib. 4. in Ioann. c. 14. & quidam alij.

5. Tertiò, ratione, quia non repugnat carnem Christi per modum instrumenti physici concurrere ad actiones supernaturales, vt patet in similibus exemplis. Nam hoc modo Sacramenta concurrunt ad productionem gratiæ; ignis infernalis ad cruciandos spiritus; intellectus ad visionem beatificam.

6. Ego sentio tria hìc certa esse. Primò, quod Christus, vt Deus, per potentiam Diuinam physicè produxerit gratiam, & fecerit miracula tanquam agens principalè. Secundo, quod Christus, vt homo, per potentiam humanam physicè exercuerit quasdam actiones ad miracula concurrentes. Tertio, quod Christus, vt homo sanctus & Deo gratus, ratione meritorum, moraliter effecerit, vt Deus physicè produceret gratiam & faceret miracula, quando ipse vellet.

7. Duo Priora expressè tradit Athanas. Ser. 4. contra Arianos. *Humanè*, inquit, *more manum extendit: diuinitùs autem morbum compescuit. Humanum fuit, è carne misisse sputum: diuinitùs autem oculos aperuit.* Et Damasc. l. 3. c. 15. *Humanitatis quidem, quod tenuit puellam manu, & erexit: diuinitatis viuificatio.* De Tertio non potest dubitari, quia certum est, Christum meruisse nobis vitam æternam, & omnia media, quæ ad illam obtinendam

ordinata sunt; excepta incarnatione. At productio gratiæ, & patratio miraculorum, sunt huiusmodi media: Ergo.

8. Hinc sequitur, Christum duobus modis fecisse miracula (vt omittam actiones ad miracula concurrentes, quæ propriè non sunt ipsa miracula) & produxisse gratiam. 1. Physicè, secundùm Diuinitatem. 2. moraliter seu meritoriè, secundùm humanitatem. Et quidem vtroque modo fuisse causam principalem in suo genere. Nam secundùm Diuinitatem non minus fuit causa principalis, quàm Pater & Spiritus Sanctus; quia omnes personæ Diuinæ per eandem virtutem operantur, & omnes in hac virtute sunt æquales. Secundùm humanitatem, dicitur etiam causa principalis in genere causæ meritoriæ, quia nulli alteri causæ meritoriæ subordinatur.

9. Manet quæstio, an etiam humanitas Christi tanquam instrumentum diuinitatis, physicè concurrerit ad eosdem effectus? Hoc vrgent authores secundæ opinionis. Sed argumenta illorum non conuincunt.

10 Non 1. quia verba Scripturæ possunt aliter exponi. Quod enim dicit Christus, virtutem de se exisse, nihil aliud est, quam effectum aliquem supernaturalem egressum esse à Diuinitate Christi, quatenus erat coniuncta humanitati. Nec opus est recurrere ad virtutem aliquam instrumentalem. Imò, quotiescunque Scriptura loquitur de Christo faciente miracula, vel remittente peccata, semper loquitur de illo tanquam de causa principali. Matth. 8, 3. *Domine, si vis potes me mundare. Volo. mundare.* Et infra. v. 26. *Tunc imperauit ventis & mari, & facta est tranquillitas magna.* Et Luc. 7, 14. *Adolescens tibi dico surge.* Et Ioann 11. 43. *Lazare, veni foras.* Quod autem obiicitur, Christum vocari brachium Domini, nihil facit pro virtute physicâ instrumentali, sed potius pro virtute meritoriâ & satisfactoriâ, quia Christus redemit genus humanum, & eripuit è potestate Dæmonis. Deus enim vsus est humanitate Christi, tanquam forti brachio ad debellandum hostem, & liberandum genus humanum è captiuitate peccati.

11. Nec 2. quia quando Concilium Ephesinum definit, carnem Christi esse viuificatricem, non vult significare, carnem Christi habere vim instrumentalem physicam viuificandi, sed esse carnem Verbi viuificantis, & non puri hominis. Nam Concilium illud celebratum est contra Nestorium, qui negabat carnem Christi hypostaticè vnitam esse diuinitati, asserens aliam esse personam carnis, aliam deitatis. At Concilium è contrario definit, carnem Christi non esse carnem puri hominis, sed carnem Verbi viuificantis, & ideo posse vocari carnem viuificatricem. Sic enim loquitur can. 11. *Si quis non confitetur, carnem Domini viuificatricem esse, & propriam ipsius verbi Dei, sed velut alterius præter ipsum, coniuncti eidem per dignitatem, aut quasi diuinam habentis habitationem, ac non potiùs viuificatricem esse, quia facta est propria Verbi cuncta viuificari valentis, anathema sit.*

12. Nec 3. quia non disputamus, an repugnet, carnem Christi per modum instrumenti physici concurrere, ad actiones supernaturales; sed an reipsa concurrat, vel concurrerit in hac vita. Deinde, in multis repugnat. Nam causa physica non potest operari nisi sit præsens: at humanitas Christi sæpissimè non fuit præsens, vbi fiebant miracula: Ergo non potuit operari physicè. Maior patet, quia propinquitas & præsentia causæ efficientis tam est necessaria ad operandum, vt ne Deus quidem possit operari, nisi vbi est præsens, vt docet D. Thomas in 1. parte quæst. 8. art. 1. & multi alij. Minor etiam patet, quia humanitas Christi sæpè certo spatio distabat ab effectibus supernaturalibus, quos diuina virtute producebat, vt verbi gratia, à productione gratiæ & remissione peccatorum in alterius anima, à curatione morborum in ægrotis distantibus; ab eiectione Dæmonum in corporibus obsessorum; & sic de aliis passim.

13. Dices, Instrumentum absens potest agere, modo causa principalis sit præsens: Ergo licet humanitas fuerit aliquando distans, tamen diuinitas, quæ vtebatur humanitate, tanquam instrumento, semper erat præsens. Respondeo. Aliqui quidem ita sentiunt; sed vix potest intelligi. Nam si Deus non potest hîc agere, nisi sit hîc præsens, quomodo poterit instrumentum Dei hîc agere si hîc præsens non est? Aut quomodo Deus hîc poterit vti aliquo instrumento, quod hîc non est?

14. Nec obstat exempla in tertio argumento allata: Nam æquè incertum est, an sacramenta sint Physica instrumenta in productione gratiæ. Probabilius est, non esse Physica, sed moralia, vt infra ostendam. Similiter incertum est de igne infernali. Imò D. Thomas non putat illum physicè & effectiuè operari in dæmones & animas rationales, sed alio modo. De intellectu concurrente ad visionem beatificam alia ratio est. Nam intellectus noster non est instrumentum Dei in eliciendа visione beatifica, eo modo, quo ipsi volunt humanitatem Christi esse instrumentum Dei in patratione miraculorum. Alioqui Deus esset principale videns in creata visione sicut est principale agens in patrandis miraculis, quod est falsum.

15. Hæc sufficiant de priori quæstione. Posterior est, quid Christus potuerit efficere per illam potentiam, de qua hactenus dictum est; Respondeo. Christus quatenus Deus, poterat omnia facere per potentiam Diuinam, quæ Pater & Spiritus Sanctus: Quatenus homo, poterat omnia facere per meritum & impetrationem, quæ volebat. Non volebat autem, nisi secundùm decretum & voluntatem Dei. Hæc certa sunt in nostra sententia.

16. At in aliorum sententia, qui in humanitate Christi contendunt esse vim instrumentariam physicam, dubium est his quatuor punctis. 1. An Christus per illam potuisset aliquid creare, seu ex nihilo producere? 2. An potuisset annihilare? 3. An agere indistans loco? 4. An agere indistans tempore? D. Thomas. quæst. 13. art. 2. negat de creatione & annihilatione; de reliquis nihil dicit. Alij affirmant de omnibus, excepto vltimo. Alij affirmant de duobus prioribus; negant de reliquis. Res parui momenti est.

CAPVT XI.

De defectibus Christi ex parte corporis?

1. Actum est de perfectionibus Christi ex parte humanitatis, nempe de gratia, scientia, & potentia. Et primò quidem de defectibus corporis, in hoc capite. Deinde de defectibus animæ, in sequenti. Sunt autem duplices defectus corporis, vt notat D. Thom. quæst. 14. art. 4. Alij communes toti humanæ naturæ, propter peccatum primi parentis, vt fames, sitis, fatigatio, passibilitas, mors: alij particulares, orti ex causis particularibus, vt lepra, febris, morbus caducus, & similes affectiones. De vtrisque dicam.

2. Prima Conclvsio. Christus assumpsit omnes defectus corporis, qui sunt communes toti humanæ naturæ. Nam Scriptura expressè tradit, illum esuriisse, fatigatum fuisse, passum & mortuum esse. Assumpsit autem hos defectus ob triplicem causam. 1. vt pro nobis patiendo satisfaceret. 2. vt ostenderet se esse verum hominem. 3. ad exemplum patientiæ, iuxta illud. 1. Pet. 1. 21. *Christus passus est pro nobis, nobis relinquens exemplum vt sequamini vestigia eius.* Vide D. Thom. art. 1.

3. Dices, Corpus Christi non videtur fuisse passibile, vt colligitur ex illo Actorum 2. 27. *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Respondeo. Hoc non intelligitur de passione vel morte, quia constat Christum reuerà passum & mortuum esse; sed de corruptione corporis post mortem, quia non decebat, vt corpus Christi post mortem computresceret, more aliorum corporum, præsertim cum iterum vniendum esset animæ.

4. Secunda Conclusio. Christus non assumpsit particulares defectus corporis, qui non sunt communes toti naturæ, vt sunt morbi, vel deformitates. Ita D. Thom. art. 4. Ratio est, quia hi defectus oriuntur, vel intemperantia hominum, vel ex defectu virtutis formatiuæ. At hæ causæ non fuerunt in Christo. Nam & temperantissimus fuit; & corpus eius, non virtute naturali, quæ potest deficere, sed virtute Spiritus Sancti formatum est.

5. Nota. 1. Aliud est, assumere defectus corporis; aliud contrahere. Christus assumpsit quosdam defectus corporis, vt dictum est; non tamen contraxit, vt rectè notat D. Thom. art. 1. Ratio est, quia illud dicitur contrahi, quod simul cum sua causa ex necessitate contrahitur: at causa mortis & aliorum defectuum corporis, est peccatum, iuxta illud Rom. 5. 12. *Per vnum hominem peccatum intrauit in hunc mundum, & per peccatum mors.* Ergo qui non contrahit peccatum, non contrahit etiam defectus corporis, qui sunt effectus peccati. At Christus non habuit peccatum: Ergo non contraxit defectus ex peccato, sed assumpsit illos sine peccato.

6. Nota 2. Natura humana dupliciter spectari potest, 1. secundùm se: Et sic defectus corporis sunt illi connaturales. 2. quatenus cum iustitia originali condita fuit: Et sic defectus corporis sunt pœnæ peccati primi parentis. Vnde quotquot peccauerunt in primo parente, dicuntur contrahere defectus corporis, per modum pœnæ. At Christus, qui non peccauit in primo parente, non dicitur illos contrahere per modum pœnæ, sed assumere per modum medij ad finem redemptionis humani generis, vt in prima conclusione insinuatum est. Vide D. Thom. art. 3.

CAPVT XII.

De defectibus Christi ex parte animæ.

VArij sunt defectus animæ in nobis, ac potissimum hi. 1. peccatum. 2. fomes peccati. 3. dolor & tristitia in appetitu sensitiuo. 4. dolor & tristitia in voluntate. 5. timor. 6. ignorantia. Quæstio est, an hi omnes fuerint in Christo? De ignorantia suprà dictum est, cap. 9. De reliquis hîc dicendum cum D. Thoma quæst. 15.

QVÆSTIO I.

An in Christo fuerit peccatum originale?

1. CErtum est, non fuisse, vt patet ex illo Luc. 1. 35. *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et ratio est, quia illi soli contrahunt peccatum originale, qui descendunt ab Adamo per seminalem generationem: At Christus non descendit ab Adamo per seminalem generationem, quia conceptus est de Spiritu sancto; Ergo, &c. Vide D. Aug. lib. 10. de Genesi ad litteram cap. 19. Et in Enchiridio cap. 41.

2. Dices, Videtur ab Adamo descendisse per semilem generationem, iuxta illud Apostoli, Rom. 1. 3. *Qui factus est ei ex semine Dauid secundùm carnem.* Si ex semine Dauid, consequenter etiam ex semine Adami. Respondeo. Aliud est nasci ex semine Dauid, id est, ex stirpe seu progenie illius: aliud nasci ex Dauid per seminalem generationem. Prius verum est de Christo: posterius falsum.

QVÆSTIO II.

An Christus aliquando peccauerit actualiter?

1. NVnquam, sine dubio. Hoc n. testatur Scriptura, Ioan. 8. 46. *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Et Hebr. 4. 15. *Tentatum per omnia absque peccato.* Et 1. Petri 2. 22. *Qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius.* Ratio est, quia erat impeccabilis, vt dicam sequenti quæst.

2. Obijci potest illud Psalm. 21. 1. *Deus Deus meus, quare me dereliquisti? Longè à salute mea verba delictorum meorum.* Hinc enim videtur colligi. 1. Christum hoc dixisse ex desperatione, vt Caluinus interpretatur. 2. habuisse propria delicta. Respondeo. Impia est Caluini interpretatio. 1. Quia Christus eodem tempore, cum hoc diceret, dixit etiam: *In manus tuas commendo spiritum meum.* Quod non potuit dicere ex desperatione. 2. quia erat beatus, & sciebat beatitudinem suam fore perpetuam. Ergo non poterat desperare.

3. Sensus igitur verborum Christi est hic: *Deus Deus meus, quare* in tanto corporis cruciatu *dereliquisti me?* Vox est, quasi admirantis. Sequitur responsio, quæ tollit admirationem: *Longè à salute mea verba delictorum meorum.* Quasi dicat: non est mirum, quod relinquas me in his doloribus, quia delicta totius mundi, quæ in me suscepi, non possum aliter expiare, nisi luendo hanc pœnam. Hoc e. significant illa verba: *Longè à salute mea*, i. peccata humani generis, quæ in me suscepi, non possunt coniungi cum salute mei corporis. Debeo pati in corpore, vt illa possim expiare. Quò spectat illud. 1. Petri 2. 24. *Qui peccata nostra ipse portauit in corpore suo super lignum.* Vide Bellarminum in commentario Psalmi. 21.

QVÆSTIO III.

An Christus potuerit actu peccare?

1. COnstat illum fuisse impeccabilem, ratione visionis beatificæ, vt suppono ex tractatu de beatitudine. Quæstio est, an fuerit etiam impeccabilis ratione vnionis hypostaticæ? Negat Durandus in 3. dist. 12. quæst. 2. & pauci alij.

2. Primò, quia humanitas Christi per solam vnionem hypostaticam, seclusis aliis donis supernaturalibus, non est facta sapientior aut potentior: Ergo per solam vnionem si aliis donis superadditis, non esset minus ignorans & fragilis, quàm reliqui homines: Ergo sicut reliqui homines ex ignorantia & fragilitate possunt peccare, ita etiam humanitas Christi, spectatâ solâ vnione: Ergo per solam vnionem non esset impeccabilis.

3. Secundò, quia si Christus per humanitatem assumptam non posset peccare, hoc ideo esset, quia sequeretur, Deum peccare: At hoc non est absurdum: Ergo posset peccare. Minor probatur, quia sicut Deus per communicationem idiomatum dicitur mori, sic etiam dici potest peccare. Est enim par ratio. Nam mors non minus repugnat diuinæ vitæ, quam peccatum diuinæ bonitati. Deus enim sicut essentialiter est ipsa bonitas, sic essentialiter est ipsa vita: At hoc non obstat, quominùs dicatur mori in assumpta natura: Ergo etiã non obstat, quominùs dicatur peccare in assumpta natura.

4. Conclusio. Humanitas Christi non solum ratione visionis beatificæ, sed etiam vi solius vnionis hypostaticæ fuit omnino impeccabilis; ita vt impossibile fuerit, ipsam verbo vnitam peccare, etiam si nulla alia dona supernaturalia habuisset. Ita Magister in 3. dist. 12. D. Thom. ibid. q. 1. a. 2. & alij passim. Ratio est, quia gratia vnionis hypostaticæ est substantialis quædam sanctitas in humanitate: At peccatum non potest consistere cum sanctitate: Ergo. Hæc tamen ratio non est sufficiens. Solùm probat, peccatum & vnionem hypostaticam non posse simul consistere in humanitate,

ſicut peccatum & gratia habitualis non poſſunt ſimul conſiſtere in eodem homine, alioqui ſimul eſſet iuſtus & iniuſtus, & ſimul gratus & ingratus, ſimul Filius Dei & diaboli. Non tamen probat, humanitatem vnitam Verbo non poſſe peccare, & peccando priuari ſanctitate vnionis hypoſtaticæ: ſicut homo iuſtus poteſt peccare, & peccando amittere iuſtitiam.

5. Vera ergo ratio eſt, quia perſona intellectualis naturaliter obligatur, vt gubernet & dirigat naturam ſibi ſubſtantialiter coniunctam: ſed perſona Verbi ſubſtantialiter coniunxit ſibi humanitatem Chriſti; Ergo naturaliter obligatur, vt eam gubernet & dirigat, At non poteſt deficere in hac gubernatione & directione: Ergo humanitas, quæ ſic gubernatur & dirigitur, non poteſt peccare.

6. Confirmatur. 1. quia ex hac obligatione fit, vt ſi natura alicuius perſonæ peccet, tota culpa aſcribatur perſonæ, & illa dicatur peccaſſe in natura ſibi coniuncta, & ſuæ curæ commiſſa. 2. Ex eadem obligatione fit vt homo per naturam intellectualem teneatur gubernare naturam ſenſitiuā; & per appetitum ſuperiorem, dirigere appetitum inferiorem. Vnde, ſi aliqua ſit inordinatio culpabilis in appetitu ſenſitiuo, tota culpa redundat in appetitum intellectualem, ad quem ſpectat gubernatio & cuſtodia appetitus ſenſitiui.

7. Hinc ſequitur, cùm in Verbo diuino ſint duæ naturæ, & duæ voluntates, altera diuina, altera humana: neceſſarium eſſe, vt per diuinam gubernet humanam, nec patiatur illam quidquam inordinatè facere; alioqui tota culpa illi aſcriberetur. At quia culpabilis negligentia in eo eſſe non poteſt, ſequitur, humanam naturam non poſſe inordinatè quidquam agere.

8. Dices 1. Perſona Verbi non eſt capax præcepti & legis: Ergo non poteſt obligari ad gubernandam humanitatem ſibi vnitam. Reſpondeo. Non ſequitur, quia non omnis obligatio oritur ex lege aut præcepto. Homo quidem obligari poteſt lege aut præcepto: Deus tamen, propriè loquendo, non obligatur lege & præcepto, ſed ſua bonitate & natura. Nam ex ſe talis eſt, vt non poſſit aliquid facere, quod turpe & rationi contrarium ſit.

9. Dices 2. Voluntas Diuina eſt communis Patri, Filio, & Spiritui ſancto: At Pater & Spiritus ſanctus non obligantur ſpeciali titulo gubernare humanitatem Chriſti ſecundùm Diuinam ſuam voluntatem: Ergo nec Filius. Reſpondeo. Non ſequitur, quia Filius obligatur ratione vnionis hypoſtaticæ, quæ non eſt communis tribus perſonis.

10. Dices 3. Si Angelus hypoſtaticè aſſumeret naturam humanam, & hæc natura per propriam voluntatem peccaret, non eſſet culpa Angeli, ſed voluntatis, humanæ: Ergo idem dicendum eſt de humanitate à verbo aſſumpta. Reſpondeo. Si Angelus talem naturam aſſumeret, teneretur illam gubernare, & in officio continere quantùm in ſe eſſet. Vnde ſi hoc nō faceret, ſed ex ſua negligentia permitteret humanam naturam peccare, quam potuiſſet impedire, tota culpa illi imputaretur. Si autem faceret, quantùm in ſe eſt, & non poſſet impedire libertatem naturę humanæ, tum culpa non imputaretur ipſi, ſed ſoli voluntati humanæ. Verbum autem Diuinum poteſt impedire omne peccatum in natura aſſumpta, & ideo tenetur.

11. Ad duo argumenta initio propoſita ſic reſpondeo. Ad 1. Humanitas quidem in ſe non eſt facta ſapientior aut potentior per ſolam vnionem hypoſtaticam, ſed tamen hoc conſequuta eſt, vt à perſona Verbi, cui vnita eſt, ita gubernetur & dirigatur, vt peccare non poſſit. Ad 2. non eſt ſimile de morte & peccato. Nam Deus, qui gubernat naturam ſibi ſubſtantialiter vnitam, non obligatur eam cōſeruare à morte, ſed à culpa; præſertim cùm mors poſſit eſſe honeſta & vtilis, non autem culpa.

QVÆSTIO IV.

An in Chriſto potuerit eſſe peccatum habituale?

1. Conclusio. In humanitate Chriſti Verbo vnita, non poteſt eſſe peccatum aliquod habituale. Ratio eſt, quia humanitas formaliter eſt ſancta per gratiam vnionis. Hæc autem ſanctitas non poteſt conſiſtere cum peccato habituali. Hinc ſequitur, ſi aliqua natura humana eſſet in peccato mortali, & poſtea hypoſtaticè vniretur verbo, fore, vt ſtatim mundaretur ab illo peccato, vt eſſet grata Deo per gratiam vnionis hypoſtaticæ: ſicut contingit in homine impio & peccatore, quando per infuſionem gratiæ habitualis iuſtificatur.

2. Dices. Si Deus aſſumeret aliquam humanitatem, quæ aliquando peccaſſet, ſequeretur, Deum aliquando peccaſſe: ſed hoc eſt impoſſibile: Ergo & illud. Sequela patet hoc Syllogiſmo: Hic homo aliquando peccauit: Hic homo eſt Deus: Ergo Deus aliquando peccauit. Confirmatur ſimili ſyllogiſmo: Hic Deus aliquando creauit mundum. Hic Deus eſt homo: Ergo homo aliquando creauit mundum.

3. Reſpondeo. Negatur prima conſequentia. In priori ſyllogiſmo negatur maior. Quamuis enim verum ſit, ex ſuppoſitione, hanc humanitatem aliquando peccaſſe, non tamen verum eſt, hunc hominem aliquando peccaſſe. Nam hic homo ſignificat hoc ſuppoſitum, in quo humanitas nunc eſt. Hoc autem ſuppoſitum non peccauit, ſed aliud ſuppoſitum, in quo ponitur fuiſſe humanitas, antequam huic ſuppoſito vniretur.

4. In poſteriori Syllogiſmo omnia vera ſunt, vbi nota diſcrimen inter priorem & poſteriorem. Nam in priori ſumuntur duo ſuppoſita eiuſdem naturæ, ideo communicatio idiomatum non habet ibi locum. In poſteriori verò ſumitur vnum idemque ſuppoſitum, ſubſiſtens in duabus naturis, ac proinde valet ibi argumentatio à communicatione Idiomatum.

QVÆSTIO V.

An in Chriſto fuerit fomes peccati?

1. Nota. Fomes peccati poteſt ſpectari vel in actu primo, vel in actu ſecundo. Fomes in actu ſecundo, eſt actualis quædam motio appetitus ſenſitiui ad obiecta ſenſibilia turpia, & rationi contraria, ipſam rationem præueniens, & ad peccatum inuitans. Fomes in actu primo, eſt ipſemet appetitus ſeu naturalis inclinatio, quatenus eſt proximè diſpoſita ad ſupra dictam motionem.

2. Hinc patet 1. appetitum ſenſitiuum latius patere, quàm fomitem in actu primo. Nam appetitus fertur in omnia obiecta ſenſibilia, ſiue turpia & illicita ſint, ſiue non ſint. Fomes verò fertur tantùm in turpia & illicita.

3. Secundò patet, tria requiri ad fomitem in actu ſecundo, ſeu ad actualem motionem fomitis 1. vt feratur in ſenſibile turpe, & illicitum. 2. vt rationem præueniat. 3. vt ad peccatum trahat & illiciat. His poſitis, ſit.

4. Prima Conclvsio. In Chriſto non fuit fomes in actu ſecundo, id eſt, non fuit actualis motio, rationem præueniens, & ad peccatum incitans. Ita Auguſtin. l. 1. contra duas Epiſtolas Pelagianorum, vbi ait, proprium fuiſſe Chriſto, non ſentire repugnantiam carnis & concupiſcentiæ. Intellige, proprium illi fuiſſe ratione ſuæ cōceptionis. Nam alio modo fuit etiam communicatum B. Virgini, vt infra dicemus. Et lib. 2. de peccatorum meritis & remiſſio. Vbi dicit, in Chriſto non fuiſſe illam pugnam carnis & ſpiritus, quam deſcribit Apoſtolus Roman. 7. verſu 23. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ,*

Et Galat.5. versu 17. *Caro concupiscit aduersus spiritum: Spiritus autem aduersus carnem.*
5. Idem probatur ex quinta Synodo coll.8.can.12. Vbi damnatur quidam Theodorus, qui dicebat Christum aliquo tempore habuisse rebellionem appetitus, & per exercitium virtutum illam superasse.
6. Et colligitur ex illo Ioan.11.33. *Iesus infremuit spiritu, & turbauit seipsum.* Hinc enim patet, illum turbationis actum in Christo fuisse ex electione. Vnde Chrysost.hom.62. & August.tract.49.in Ioann. colligunt, omnes similes actus in Christo fuisse ex electione.
7. Accedit duplex ratio. Vna, quia persona Verbi, vt dictum est, ita gubernabat humanitatem Christi, vt nihil pateretur in ea fieri, quod esset indecens, & rectæ rationi contrarium. At fomes in actu secundo, seu motus concupiscentiæ est per se indecens, & rectæ rationi contrarius (Rom.7.23.) Altera, quia quod appetitus sensitiuus moueatur contra, vel præter consensum voluntatis, est quidam defectus naturæ humanæ, qui in aliis hominibus contrahitur ex peccato orginali: At Christus non habuit peccatum originale: Ergo ex illo non potuit contrahere huiusmodi defectum.
8. Dices. Potuit illum assumere, sicut assumpsit alios defectus, de quibus cap. præcedenti dictum est. Respondeo. Hoc non fuit conueniens. 1. quia defectus ille est indecens, vt dixi. 2. non erat vtilis ad finem Incarnationis.
9. Dices 2. Apostolus ait, Christum fuisse tentatum per omnia, absque peccato: Ergo fuit etiam tentatus per fomitem seu motum concupiscentiæ, quia fomes seu motus concupiscentiæ non est peccatum, nisi vt voluntarius. Imò, fuit vtile vt sic tentaretur. Nam ideo per omnia tentatus est, vt in omnibus daret nobis exemplum patientiæ & victoriæ. Nos autem maximè tentamur per fomitem: Ergo in hac tentatione debuit nobis dare exemplum patientiæ & victoriæ.
10. Respondet D.Thom.quæst.41.art.1.ad 3.duplicem esse tentationem: alteram à diabolo, per solam exteriorem suggestionem: alteram à carne, per delectationem & concupiscentiam. Priorem posse esse sine peccato, & ideo Christum eo modo tentatum fuisse: posteriorem non posse esse sine peccato, & ideo Christum non fuisse eo modo tentatum. Hæc responsio habet difficultatem, quia certum est, aliquos motus concupiscentiæ esse planè inuoluntarios, qui primo primi appellantur, in quibus nulla est culpa, vt alibi ostensum est.
11. Respondeo igitur, Christum non fuisse tentatum per huiusmodi motus concupiscentiæ, quia huiusmodi motus sunt culpabiles, quando sunt voluntarij. Possunt autem dupliciter esse voluntarij. 1. Antecedenter, vt si quis sponte eos admittat, cùm cauere possit. 2. consequenter, vt si quis eis consensum præbeat, postquam irrepserunt. Priori modo fuissent voluntarij in Christo, quia Christus poterat eos cauere, propter gubernationem personæ Verbi. Si ergo non cauisset, sed sponte eos admisisset, fuissent culpabiles. Neque necesse fuit, vt per illos daret nobis exemplum patientiæ & victoriæ: tum quia hoc exemplum fuisset occultum: tum etiam, quia sat multa alia exempla patientiæ & victoriæ nobis dedit, quæ omnibus nota sunt.
12. Dices. Apostolus Paulus per eiusmodi motus concupiscentiæ dedit nobis exemplum patientiæ & victoriæ: Ergo etiam Christus potuit dare. Antecedens patet, ex illo 2. Corinth. 12. 7. *Datus est mihi stimulus carnis meæ Angelus satanæ, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogaui, vt discederet à me, & dixit mihi; Sufficit tibi gratia mea: nam virtus in infirmitate perficitur.* Respondeo. Hoc exemplum etiam fuisset occultum, nisi ipse Apostolus propalasset. Deinde magna est differentia inter illum & Christum. 1. quia stimulus carnis erat Apostolo planè inuoluntarius, vt ex verbis ipsius patet. At Christo fuisset voluntarius, quia poterat illum cauere, & non admittere. 2. Apostolus illum passus est ob duplicem causam. Prior est, *Ne magnitudo reuelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ;* Posterior, *virtus in infirmitate perficitur.* Neutra habebat locum in Christo.
13. SECVNDA CONCLVSIO. In Christo non fuit fomes peccati, quoad actum primum. Ita D.Thomas, quæstione. 15.art.2. Ratio est, quia fomes in actu primo, nihil aliud est, quam appetitus sensitiuus sibi ipsi relictus, & quasi proximè dispositus, vt possit exire in actum contra rationem, & inclinare ad peccatum: sed in Christo non fuit appetitus ita dispositus: Ergo in Christo non fuit fomes in actu primo. Minor patet; quia appetitus sensitiuus in Christo fuit quasi ligatus, vt non posset inordinatè moueri. 1. quidem per virtutes morales, quibus passiones refrænantur. 2. per vigilantiam & perpetuam aduertentiam rationis. 3. per gubernationem personæ Verbi. Aliqui addunt, voluntatem Christi habuisse perfectum dominium supra omnes potentias animæ & corporis, vt non possent aliud facere, quàm ex arbitrio & imperio voluntatis.
14. TERTIA CONCLVSIO. Quæ dicta sunt de fomite in appetitu sensitiuo, possunt etiam applicari ad fomitem in intellectu & voluntate. Nam fomes generatim sumptus, seu quod idem est, concupiscentia generatim sumpta, pertinet ad tres illas potentias, appetitum sensitiuum, intellectum, & voluntatem. Et quidem in actu primò significat ipsas potentias, quatenus natura sua pronæ sunt ad actus indeliberatos, rationi repugnantes, & ad peccatum inclinantes: quo pacto appetitus sensitiuus ex se pronus est ad prauos motus carnales: intellectus ad errorem & deceptionem: voluntas ad motus odij, superbiæ, inuidiæ. In actu autem secundo significat ipsos motus prauos & indeliberatos, quibus prædictæ potentiæ mouentur ad turpia & illicita. In Christo ergo nullus fuit huiusmodi motus, vt ex dictis patet.

QVÆSTIO VI.

An in Christo fuerit dolor & tristitia sensibilis?

1. HÆc duo distinguuntur in appetitu sensitiuo. Nam dolor est actus appetitus sensitiui, quo contristatur de læsione corporis, sensu percepta. Tristitia est actus eiusdem appetitus, quo contristatur de aliquo malo per imaginationem apprehenso, vt deinceps explicabitur.
2. PRIMA CONCLVSIO. In Christo fuit dolor sensibilis. Ita D.Tho.q.15. art.5. Et colligitur ex illo Isaiæ.53. 4. *Verè languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit.* Et Lucæ 24. 26. *Nonnè hæc oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam?* Ratio est, quia vbicunque est vera læsio corporis, & verus sensus læsionis, ibi est verus dolor sensibilis, quia positis illis duobus, naturaliter resultat dolor sensibilis, nisi miraculosè impediatur. Nam hic dolor, vt dixi, est quidam actus, quo appetitus sensitiuus fugit & auersatur læsionem corporis, sensu perceptam. Vnde fit, vt læsio corporis sit quasi obiectū doloris: sensus verò læsionis sit veluti applicatio illius obiecti: ac proinde posita hac applicatione, naturaliter resultat dolor. At in Christo fuit vera læsio corporis, & verus sensus læsionis, quando flagella & alia tormenta passus est: Ergo in Christo fuit verus dolor. Et hunc dolorem debuit sustinere pro nostra satisfactione.
3. Solet obiici Hilarius lib. 10. de Trinitate. vbi videtur negare, Christum passum esse dolorem sensibilem, verba eius sunt hæc: *Vnigenitus Deus hominem virum, non deficiens à se Deo, sumpsit: in quem quamuis a.s*

ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio eleuaret, efferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, vt telum aliquod aquam perforans. Similia habet can. 31. in Matthæum & super Psal. 53. & 68. Aliqui putant Hilarium ita sensisse & errasse, vt Bonauentura in 3. dist. 16. art. 1. quæst. 1. ad 1. & Claudianus Viennensis lib. 2. de statu animæ, cap. 11. in tomo 4. Bibliothecæ sanctorum Patrum. Alij conantur illum benignè interpretari, vt D. Thom. qu. 15. art. 5. ad 1. Magister in 3. dist. 16.

4. Respondeo 1. Hilarius non errauit, quia à nullo antiquorum Patrum de errore notatus est. Imò Sanctus Hieronymus tomo 1. epist. 7. ad Lætam, sic de eo loquitur: *Libros Hilarij inoffenso decurrat pede.* Secundo, Hilarius alibi apertè docet, Christum passum esse famem, sitim, crucifixionem, vt libro 3. de Trinitate, & super Psalm. 53. circa medium. Tertio, sensus Hilarij est, Christum ita passum esse, vt tamen verbum Diuinum non senserit dolorem aut similes affectiones, cuius contrarium docebant Ariani, contra quos Hilarius scripsit libros de Trinitate, vnde lib. 10. de Arianis sic scribit: *Quia ex mulris filium creatum esse dicunt, ideo in eo doloris anxietatem; ideo ipsius passionem cum corporis passione ponunt.* Similia habet super, Psalm. 53. circa finem, & super Psalm. 138. in principio, & in libro de Synodis canon. 12. ex Concilio Sardicensi. Quarto, Hilarius aliquando negat dolorem fuisse in Christo eo modo, quo in nobis est, nimirum ex debito peccati, & ex conditione naturæ corruptæ, quod verissimum est. Vide lib. 10. de Trinitate, & super Psalm. 68.

5. Secunda Conclusio. In Christo fuit etiam tristitia sensibilis. Ita Diuus Thomas articulo 6. Et colligitur ex illo, Matth. 26. 38. *Tristis est anima mea vsque ad mortem.* Ratio est, quia sicut obiectum doloris sensibilis est læsio corporis, sensu tactus percepta; ita obiectum tristitiæ sensibilis est malum aliquod imaginatione apprehensum, tanquam præsens; vt est amissio pecuniæ, mors parentis, iniuria à proximo illata, aut aliquid simile. At in Christo potuit esse apprehensio talis mali, vt verbi gratiâ, mortis & iniuriarum: Ergo in eo potuit esse tristitia sensibilis, quæ ex tali obiecto apprehenso naturaliter sequitur in appetitu, nisi impediatur.

6. Dices. In Christo fuit gaudium beatificum quod impediuit hanc tristitiam. Respondet Diuus Thomas articulo 5. ad 3. & articulo 6. in corpore, Diuina dispensatione factum esse, vt gaudium beatificum, quod erat in voluntate Christi, non diffunderetur in appetitum sensitiuum, nec scilicet dolorem & tristitiam in illo appetitu impediret.

7. Secundo obiicitur illud Isaiæ 42. 4. *Non erit tristis, neque turbulentus.* Quod de Christo intelligendum est. Respondeo. Hoc dupliciter exponi potest. Primo, *Non erit tristis,* id est, non dominabitur illi tristitia, neque turbabit pacem & tranquillitatem animi illius iuxta illud Prouerbiorum 12. 21. *Non contristabit iustum, quidquid ei acciderit.* Secundo, non erit tristis, id est, iratus. Nam ex Hebræo legitur: *Non fumigabit,* id est, non dabit signa iracundiæ. Vide Hieronymum ibidem, & Vasquez, disp. 62. cap. in fine.

8. Tertia Conclusio. Quamuis in Christo fuerint dolor & tristitia sensibilis, vt dictum est, aliter tamen, quàm in nobis. Nam in nobis sæpè sunt circa obiecta illicita; sæpè anteuertunt rationem; sæpè trahunt voluntatem ad consensum. Non sic in Christo. Vide Diuum Thom. art. 6.

QVÆSTIO VII.

An in Christo fuerit dolor & tristitia voluntatis?

1. Ratio dubitandi est, quia gaudium beatificum ex sua natura excludit omnem tristitiam à voluntate: Sed in Christi voluntate fuit gaudium beatificum: Ergo non potuit esse tristitia. Et confirmatur ex D. Tho. art. 5. ad 3. Vbi dicit, Ideo gaudium beatificum diuinâ dispensatione cohibitum fuisse ab appetitu sensitiuo, vt ibi possit esse dolor & tristitia: Ergo ex mente D. Thomæ non potest gaudium beatificum in eodem subiecto consistere cum dolore & tristitia.

2. Propter hoc argumentum ortæ sunt duæ contrariæ opiniones. Vna est, in voluntate Christi non fuisse vllam tristitiam, quia non poterat subsistere cum gaudio. Ita Titelmanus circa illud Matth. 26. 38. *Tristis est anima mea vsque ad mortem.* Altera est, Christum in sua voluntate aliquando suspendisse gaudium beatificum, vt tristitiæ locum daret. Ita Melchior Canus lib. 12. de locis cap. 14. quem sequitur Valentia q. 9. p. 2. §. *Quomodo vero Christus.*

3. Nota. Voluntas solet distingui in partem superiorem & inferiorem ratione motiui, quo voluntas mouetur ad agendum, quando enim mouetur ad appetendum bonum, vel fugiendum malum, sub tali ratione, quæ apprehenditur ab imaginatione, tunc dicitur pars inferior: quando autem sub tali ratione, quæ apprehenditur solù ab intellectu, tunc dicitur superior.

4. Prima Conclusio. In voluntate Christi secundum portionem inferiorem, fuit verus actus tristitiæ. Ita D. Thom. art. 6. ad 4. colligitur ex illo, *Tristis est anima mea vsque ad mortem.* Quod tametsi intelligi possit de tristitia appetitus sensitiui, tamen à Conciliis & Patribus intelligitur etiā de tristitia voluntatis. Sic intellexit Agatho Papa in epist. ad Imperatorem in 6. Synodo, act. 4. & Sophronius in alia Epist. in eadem Synodo act. 11. qui adducit illum locum ad probandam Christi voluntatem creatam & rationalem. Ad quam probandam nihil efficeret, nisi intelligeretur de tristitia voluntatis. Vide etiam Damasc. lib. 3. de fide c. 26. Cirillum lib. 4. in Ioan. c. 1. & alios. Ratio est, quia tristitia voluntatis secundum partem inferiorem, necessario connexa est cum tristitia appetitus sensitiui, nisi impediatur: Sed in Christo fuit tristitia appetitus sensitiui, circa mortem & iniurias illatas, vt dictum est: Ergo etiam tristitia voluntatis secundùm partem inferiorem.

5. Secunda Conclusio. Etiam in superiori parte voluntatis Christi fuit actus tristitiæ. Ita Scotus in 3. dist. 15. Gabriel idem art. 2. Bonauentura dist. 16. art. 2. q. 2. Ratio est, quia Christus tristatus est non solùm propter mortem & iniurias sibi illatas, quæ cadunt sub apprehensionem imaginationis: sed etiam propter peccata hominum, & ruinam Iudęorum, quæ cadunt sub apprehensionem intellectus. Hæc autem tristitia pertinet ad partem superiorem.

6. Dices, D. Thomas quæstione 46. art. 7. negat fuisse tristitiam in voluntate Christi quoad partem superiorem. Idem sentit Caietanus ibidem, & Henricus I. 8. q. 7. Ratio est, quia tristitia de obiectis tēporalibus pertinet ad partem inferiorem: Christus autem non est tristatus, nisi de temporalibus quia de Deo semper habuit gaudium beatificum: Ergo. Respondeo. D. Thomas solùm negat Christum in parte superiore habuisse tristitiam circa Deum, quod est obiectum principale partis superioris, vt ipsemet se explicat. Quod autem obiicitur tristitiam de obiectis temporalibus pertinere ad partem inferiorem verum est, quando motiuum est etiam temporale: falsum, quando motiuum est Deus, aut aliquid Diuinum.

7. Tertia Conclusio. In eadem voluntate

Christi potuit simul esse tristitia & gaudium beatificum. Ita Paludanus in 3. dist.15.quæst.3.& alij plures. Ratio est, quia licet duæ formæ contrariæ, vt calor & frigus, non possint naturaliter esse in eodem subiecto, possunt tamen esse virtute Diuinâ: sicut duo corpora possunt esse simul in eodem loco.

8. Dices, 1. Hoc quidem verum est de formis naturalibus, vt de calore & frigore: non tamen de actibus vitalibus. Hi enim, quando contrarij sunt, ne quidem per diuinam virtutem possunt esse simul in eodem subiecto: vt verbi gratia, assensus & dissensus circa eandem propositionem, amor & odium efficax circa eandem rem. At gaudium & tristitia sunt actus vitales, & inter se contrarij: Ergo non possunt esse simul in eadem voluntate. Respondeo. Quando duo actus vitales sunt contrarij circa idem obiectum, tunc non possunt esse simul, vt patet in exemplo allato de assensu & dissensu circa eandem propositionem: itemque de efficaci amore & odio circa eandem rem. Quando autem sunt quidem contrarij, non tamen circa idem obiectum, sed circa diuersa, tunc possunt esse simul. Et hoc modo dicimus in conclusione, gaudium beatificum, quod est circa Deum, & tristitiam, quæ est circa mortem, aut iniurias illatas, potuisse esse simul in eadem voluntate Christi, non quidem naturaliter, sed per diuinam virtutem, sicut duo corpora sunt simul in eodem loco.

9. Dices 2. Hoc potest fieri naturaliter. Nam potest aliquis simul gaudere de sanitate patris, & tristari de infirmitate matris. Respondeo. Hoc verum est quando gaudium & tristitia sunt de rebus creatis, & neutrum per se implet voluntatem. Tunc enim gaudium de vna re, potest naturaliter admittere tristitiam de alia re, Quia gaudium in tali casu non satiat voluntatem, ac proinde non est sufficiens ad excludendam omnem tristitiam. Quando autem gaudium est de bono infinito clarè viso & possesso, tunc non potest naturaliter admittere vllam secum tristitiam; quia tale gaudium ita satiat, & replet voluntatem, vt voluntas naturaliter non sit capax vllius tristitiæ. Potest tamen esse capax per diuinam virtutem & potentiam obedientialem. Sic factum est in Christo.

10. Dices 3. Christus per gaudium beatificum; non solum lætabatur de Deo, sed etiam de sua morte: Ergo nulla potuit esse tristitia in ipsius voluntate de eadem morte. Sequela patet ex dictis. Antecedens probatur, quia per visionem beatificam cognoscebat suam mortem, & omnia bona, quæ ex illa futura erant; Ergo etiam habebat gaudium beatificum de sua morte. Respondeo. Multa hîc negari possunt. Ac 1. Negatur antecedens obiectionis, quod Christus per gaudium beatificum lætatus sit de sua morte: Nam gaudium beatificum versatur circa solum Deum. Potuit quidem gaudere de sua morte, sed per aliud gaudium, distinctum à gaudio beatifico. 2. Negatur consequentia. Non enim sequitur: Christus lætatus est de sua morte: Ergo non potuit de eadem tristari. Vtrumque potuit diuerso modo: Lætari de illa, quatenus erat vtilis ad multorum salutem: tristari, quatenus erat malum naturæ. 3. Multi negant, Christum per visionem beatificam cognouisse suam mortem; præsertim illi, qui putant, solum Deum, non autem creaturas videri vi visionis beatificæ. 4. Esto, videantur creaturæ per visionem beatificam, non tamen sequitur, sicut visio beatifica versatur circa creaturas, ita etiam gaudium beatificum circa illas versari. Nam visio, facta hac suppositione, latius se extendit, quam gaudium. Beati enim, iuxta hanc suppositionem, possunt in Domino clarè viso, videre etiam peccata hominum: de quibus tamen gaudio beatifico lætari non possunt.

QVÆSTIO VIII.

An in Christo fuerit timor?

1. Timor differt à tristitia, quòd tristitia oriatur ex apprehensione mali præsentis; timor ex apprehensione mali futuri. Est ergo quæstio, An Christus ex apprehensione mortis futuræ habuerit timorem, sicut ex apprehensione mortis quasi præsentis, habuit tristitiam? Ratio dubitandi est, quia timor non oritur ex apprehensione cuiusuis mali futuri, sed tantùm ex apprehensione alicuius mali, quod putatur euenturum, sed incerto euentu. Quando autem apprehenditur aliquod malum, quod certò constat esse futurum, hoc non apprehenditur per modum futuri, sed per modum præsentis: Et ideò non causat timorem, sed tristitiam, vt docet Diuus Thomas articulo 7. Et probat ex Aristotele libro 2. Rhet. capit. 5. vbi dicit, timorem non esse, nisi vbi est aliqua spes euadendi, At Christus apprehendebat mortem certo futuram, sine spe euadendi. Ergo non habuit timorem.

2. Prima Conclusio. In appetitu sensitiuo Christi fuit verus timor. Colligitur ex illo Marc. 14. 33. *Cœpit pauere & tædere.* Et infra v. 38. *Spiritus quidem promptus est; caro autem infirma.* Vbi apparet eum loqui de timore sensibili. Idem docent Cyrillus, l. 4, in Ioan. cap. 1. Damascenus lib. 3. de fide cap. 23. Leo Papa sermone 7. de passione Domini, & alij apud Vasquez disp. 62. cap. 3. Ratio est, quia sicut appetitus sensitiuus naturaliter tristatur de malo præsenti, ita naturaliter timet malum futurum. Cùm ergo in Christo fuerit tristitia de malo præsenti, vt dictum est, necesse est, fuisse etiam timorem de malo futuro, quod præuisum est futurum.

3. Secunda Conclusio. In voluntate Christi, secundum partem inferiorem, fuit etiam timor. Colligitur ex iisdem verbis, *Cœpit pauere*, Possuntque intelligi de vtroque timore, tam sensibili in appetitu sensitiuo, quàm naturali in voluntate, vt exponit Cyrillus, partim loco citato, partim lib. 10. thesauri cap. 3. & Damascen. lib. 3. de fide cap. 18. & 23. Ratio est, quia timor voluntatis naturaliter connexus est cum timore appetitus sensitiui. Vide Vasquez loco citato.

4. Tertia Conclusio. Etiam in superiori parte voluntatis Christi fuit timor, colligitur ex illo Isaiæ 11. 3. *Replebit eum Spiritus timoris Domini.* Difficultas est, in quo consistat hic timor? An in fuga futuri mali, sicut timor, de quo dictum est in præcedentibus conclusionibus? An in aliquo alio? Diuus Thomas quæstione 7. articulo 6. docet consistere in quodam affectu reuerentiæ erga Deum, propter eminentiam illius. Alij aliter explicant.

5. Ad rationem dubitandi initio propositam sic respondeo. Incertitudo mali futuri, seu spes euadendi, non est de essentia timoris, sed fuga futuri mali, siue certo constet futurum, siue dubium sit. Sicut spes, quæ opponitur timori, non necessario includit incertitudinem boni futuri, vt patet in animabus Purgatorij, quæ sperant beatitudinem, quam certò sciunt futuram. Item in animabus beatis, quæ sperant gloriosum corpus certò futurum. Ita Suarez quæstione 15. articulo 7. in Commentario, & Vasquez disputatione 62. capite 3.

6. Nec obstat Aristoteles. Quando enim loco citato dicit, timorem esse cum aliquâ spe euadendi, non loquitur de timore generatim, sed solùm de eo timore, in quo locum habet consultatio. Nam quando est spes aliqua euadendi, tunc potest fieri consultatio de modo euadendi. Quando non est spes euadendi, ces-

sat consultatio. Sic explicat Vasquez. Alij sic: Duplex est timor. Alter absolutus & efficax, qui supponit ignorantiam mali futuri, & ideo admittit aliquam spem euadendi. Alter per modum simplicis displicentiæ, & hic potest esse cum certitudine futuri mali. De priori loquitur Aristoteles. Ita explicat Suarez. Res eadem est. Nam qui certo scit se cras moriturum, timet quidem mortem per modum simplicis displicentiæ, sicut Christus timuit; sed non consultat de modo euadendi. Qui autem dubitat de crastina morte, non solum timet mortem, sed etiam efficaciter cogitat de modo euadendi. Cum enim certò non sciat se moriturum, habet aliquam spem vitæ, & conatur mortem euadere. Quid D. Thom. sentiat, dubium est. Nam satis obscurè loquitur.

CAPVT XIII.

De voluntate Christi.

FVerunt olim hæretici asserentes vnam tantùm voluntatem in Christo; ideoque Monothelitæ appellati sunt. At Catholici sicut agnoscunt duas naturas in Christo, Diuinam & humanam; sic etiam duas voluntates. De diuina dictum est in 1. parte. De humana hic agitur. Et quæritur 1. An humana Christi voluntas fuerit libera in operando? 2. Quomodo hæc libertas voluntatis Christi conciliari possit cum eius impeccabilitate? 3. An in voluntate Christi fuerint actus efficaces & inefficaces? 4. An voluntas Christi semper fuerit conformis Diuinæ voluntati? 5. An semper fuerit impleta?

QVÆSTIO I.

An humana Christi voluntas fuerit libera in operando?

1. VEl quod idem est, An Christus habuerit liberum arbitrium? Certum est, habuisse. Primò, quia Scriptura id testatur. Isaiæ. 7. 15. *Butyrum & mel comedet, vt sciat reprobare malum & eligere bonum.* Et Isaiæ 53. 7. *Oblatus, quia ipse voluit.* Secundò, quia liberum arbitrium est quædam perfectio humanæ naturæ: At in Christo non minus perfecta fuit humana natura, quàm in nobis: sicut ergo nos habemus liberum arbitrium, ita & Christus habuit. Tertiò, idem constat ex merito Christi. Nam actiones meritoriæ debent esse liberæ. Quartò, ex obedientia, quam præstitit Deo Patri, *factus obediens vsque ad mortem:* Et similiter quam præstitit Ioseph & Matri virgini: *Et erat subditus illis* (Lucæ. 2. 51.

2. Hæc doctrina potest sic explicari. Libertas voluntatis consistit in tribus. 1. vt sit libera à coactione, id est, vt non coactè, sed spontaneè seu voluntariè agat. 2. Vt sit libera à necessitate, quoad exercitium, id est, vt non necessitetur ad agendum, sed possit agere & non agere, seu velle & non velle. 3. vt sit libera à necessitate, quoad speciem actus, id est, vt non necessariò determinetur ad vnum è duobus, sed possit alterutrum eligere pro suo beneplacito.

3. His tribus modis voluntas Christi fuit libera. Ac primò, in omnibus suis actionibus elicitis fuit libera à coactione. Nam, vt in Tractatu de libero arbitrio dictum est, voluntas non potest cogi seu violentiam pati in actibus à se elicitis, id est, actus à voluntate eliciti non possunt dici coacti aut violenti, sed voluntarij. Ratio est, quia illud dicitur violentum, *quod fit à principio extrinseco, passo, resistente, & nullam vim actiuam conferente:* At actus à voluntate eliciti non sunt tales. Quia non fiunt à principio extrinseco, sed ab ipsa voluntate. Secundò, voluntas non resistit. 3. Neque vllam vim actiuam confert.

4. Secundò, in quibusdam actibus elicitis fuit libera à necessitate quoad exercitium, quia quosdam potuit elicere & non elicere, pro suo arbitrio. Potuit enim velle, & non velle ambulare, iuxta illud Ioann. 7. 1. *Non volebat in Iudæam ambulare.* Dixi, in quibusdam actibus, quia non fuit libera in eliciendo actu amoris beatifici. Non enim liberè, sed necessariò eliciebat actum amoris circa Deum clarè visum, sicut omnes beati in cœlo.

5. Tertiò, fuit etiam libera à necessitate, quoad speciem actus, quia potuit ex duobus bonis, vnum præ altero eligere. Quo pacto cum posset miracula facere, & in Iudæa, & in Sidone; maluit in Iudæa facere, quam in Sidone. Et cum posset vel Matthiam, vel Iosephum, in locum Iudæ admittere, voluit potius eligere Matthiam, quam Iosephum. Et sic deinceps.

6. Est tamen triplex discrimen inter Christi & nostram voluntatem in hac vita. 1. Quod voluntas Christi necessariò amauerit Deum, vt dictum est. 2. Quod nullos habuerit actus indeliberatos. 3. Quod fuerit impeccabilis, de quo deinceps dicendum.

QVÆSTIO II.

Quomodo libertas voluntatis Christi possit conciliari cum ipsius impeccabilitate?

1. RAtio dubitandi est, quia si Christus non potuit peccare, ergo non habuit liberum arbitrium. Nam liberum arbitrium in eo consistit, vt quis possit benè, vel malè agere. Respondeo. Libertas arbitrij non necessariò requirit facultatem peccandi. 1. Quia Deus habet liberum arbitrium, & tamen non potest peccare. 2. Quia libertas arbitrij est quædam perfectio in homine & in Deo: At peccare est deficere à perfectione: Ergo libertas peccandi non pertinet ad perfectionem, sed ad imperfectionem. Hæc responsio bona est: Sed occurrunt aliquæ adhuc difficultates. Igitur.

2. Dices 1. Si Christus non potuit peccare: Ergo nullum præceptum potuit transgredi: Ergo necessariò debuit omnia seruare: Non ergo fuit liber in illis seruandis. Quod speciatim ostendi potest in præcepto moriendi. Nam si habuit præceptum moriendi, & non potuit contra illud peccare, consequens est, necessariò elegisse mortem & non liberè. Nam si liberè elegisset, potuisset non eligere, & sic peccasset contra præceptum sibi impositum. Respondeo. Etiam si verum esset, non fuisse liberum in obseruandis præceptis, non tamen sequeretur, non habuisse liberum arbitrium, quia potuit multa alia liberè facere, quæ non erant præcepta.

3. Deinde negandum est, non fuisse liberum in illo casu. Nam liberè seruauit omnia præcepta, quæ erant illi imposita. Quod primò patet in præcepto moriendi. Potuit enim velle mori, vel ex motiuo charitatis, vel ex motiuo obedientię, vel fortitudinis, vel patientię vel misericordiæ, vel alterius virtutis, vel ex motiuo omnium istarum virtutum: Ergo liberum illi fuit implere præceptum moriendi, vel per actum charitatis, vel obedientiæ, vel alterius virtutis: Ergo nulla fuit necessitas in actu voluntatis; Ergo etiam nulla fuit in opere externo, quo sustinuit mortem. Nam externum opus tunc censetur liberum, quando imperatur à libero actu voluntatis. Atqui externa passio, quam sustinuit Christus, imperata fuit à libero actu voluntatis: Ergo fuit etiam libera.

4. Dices 2. Hinc quidem sequitur, Christum in particulari fuisse liberum ad hunc vel illum actum voluntatis eliciendum; sed tamen in communi fuisse determinatum ad implendum præceptum moriendi. Respondeo. Hoc verum est. Nec obest libertati voluntatis circa singulos actus in particulari. Quod patet à simili. Nam etiam Diuina voluntas necessariò de termi-

nata est ad bonum in communi, non tamem necessariò determinata est ad hoc vel illud bonum creatum in particulari. Et ideò, tametsi necessariò velit bonum (quia non potest deficere à bono) tamen liberè vult hoc vel illud bonum creatum. Vide Diuum Thomam quæstione 18. art. 4. ad 3.

5. Quod dixi de præcepto moriendi, dico etiam de aliis præceptis affirmatiuis. Tametsi enim Christus in communi fuerit determinatus ad ea seruanda; tamen in particulari fuit liber ad ea seruanda per hunc vel illum actum voluntatis. Et tametsi nullum præceptum affirmatiuum potuerit omittere, quin illud impleret; potuit tamen omittere illum actum per quem impleuit, quia potuisset per alium actum implere.

6. Idem est de præceptis negatiuis, quæ prohibent mala. Tametsi enim Christus non potuerit facere mala, quæ erant prohibita (non enim poterat elicere actum odij, inuidiæ, homicidij) potuit tamen liberè implere præcepta negatiua, quia potuit eligere varios modos, quibus ea impleret. Potuit enim vel cessare tantùm ab actibus prohibitis, vel positiuè eos detestari, vel efficere bonos actus contrarios. Hoc enim sufficit ad libertatem in eiusmodi præceptis seruandis.

7. Dices 3. Ex hac doctrina sequitur Christum non fuisse operatum liberè circa opera præcepta, sub ea ratione, qua erant præcepta, sed sub alia ratione, qua non erant præcepta. Verbi gratiâ. Non liberè acceptasse mortem, quæ erat in præcepto, sed liberè acceptasse propter hoc vel illud motiuum, quod non erat in præcepto. Ac proinde Christum non meruisse obediendo, sed efficiendo opera bona, eo modo, quo non erant necessaria ex præcepto. Respondeo. Negatur prima consequentia. Nam Christus liberè operatus est circa mortem vtroque modo, & quatenus erat in præcepto, & quatenus non erat in præcepto. Nam vno eodemque actu acceptauit mortem, quæ erat in præcepto; & acceptauit ex hoc vel illo motiuo, quod non erat in præcepto.

8. Hinc sequitur 1. Illum actum voluntatis, quo Christus acceptauit mortem, omnino fuisse liberum, tum quia processit ex libero motiuo, tum quia per alium actum poterat acceptare: fuisse tamen circa rem præceptam, & non liberam. Vel quod idem est, actum fuisse liberum, ratione motiui & exercitij; sed obiectum actus fuisse necessarium, ratione præcepti. 2. sequitur, Christum liberè meruisse, non solùm per actum aliarum virtutum, sed etiam per actum obedientiæ, quia liberè obediuit præcepto Dei. Tametsi enim necessariò deberet illi obedire ratione obiecti, liberè tamen fecit ratione actus.

9. Dices 4. Saltem sequitur ex hac doctrina, si Christo fuisset impositum præceptum, non tantùm faciendi rem aliquam, sed etiam faciendi illam ex tali motiuo, & per talem actum indiuiduum, & in tali loco ac tempore, & cum omnibus aliis circumstantiis, futurum fuisse, vt non operaretur liberè, ac proinde nec meritoriè. At consequens absurdum est 1. quia nullum opus virtutis infusæ potest esse sine merito, quando operans est in statu merendi. 2. nec est certum, Christo non fuisse impositum præceptum operandi, cum omnibus circunstatiis in particulari.

10. Respondeo. Conceditur consequentia. Nec consequens est absurdum. 1. quia tametsi opus virtutis infusæ sit meritorium, quando est liberum, non tamen quando non est liberum. Hoc patet in actu charitatis erga Deum, qui in nobis est meritorius propter libertatem, & tamen in Christo non fuit meritorius propter oppositam necessitatem. 2. Nec incertum est Christo non fuisse impositum præceptum operandi cum omnibus circumstantiis, cum quibus de facto operatus est, quia nulla alia præcepta diuina obligant cum omnibus circumstantiis, cum quibus impleri possunt.

QVÆSTIO III.

An in voluntate Christi fuerint actus efficaces & inefficaces?

1. Efficax voluntatis actus hoc loco dicitur, qui est principium operandi, & mouet ad executionem. Inefficax, qui non est principium operandi, sed consistit in simplici complacentia boni, vel displicentia mali. Prior est absolutus: posterior, tametsi in se quoque absolutus sit, aliquando tamen annexam habet conditionem. Prior explicatur hac voce, *volo*. Vel, volo hæc facere, impedire, omittere. Posterior hac voce, Hoc bonum mihi placet, & vellem facere, si non esset impedimentum. Item hoc malum mihi displicet, & vellem euitare, si honestè possem.

2. Vterque actus fuit in voluntate Christi: Efficax quidem, quo voluit facere opera virtutum, obedire Patri, suscipere mortem: Inefficax, quo displicuit illi mors, tanquam malum naturæ.

3. Nota. Mors Christi potest tripliciter spectari: 1. quatenus est malum naturæ. 2. quatenus est effectus nostrorum peccatorum, nam nostra peccata sunt causa mortis Christi. 3. quatenus est causa nostræ salutis, seu remedium contra peccata humani generis.

4. Igitur Christus habuit triplicem actum voluntatis circa mortem. 1. Simplicem displicentiam, ortam ex naturali inclinatione, qua voluntas abhorret à malo naturæ. 2. simplicem displicentiam, ortam ex deliberata consideratione peccatorum, quæ erant causa mortis. 3. Efficacem voluntatem moriendi pro salute humani generis.

5. Omnes illi actus colligi possunt ex illis Christi verbis. *Pater mi si possibile est, transeat à me calix iste, veruntamen non sicut ergo volo, sed sicut tu.* Quasi dicat; Displicet mihi mors, tum quia naturæ contraria est, tum quia effectus peccati est: & vellem fugere si possem: Sed quia tu vis, vt moriar pro salute aliorum, volo mori.

QVÆSTIO IV.

An voluntas Christi semper fuerit conformis Diuinæ voluntati?

1. Vna voluntas potest tribus modis esse conformis alteri. Effectiuè, vt quando vna vult id, quod altera vult illam velle. Quod perinde est, ac si dicas, quando vna obedit præcepto alterius. 2. Materialiter, quando ambæ volunt eandem rem. 3. Formaliter, quando non solum volunt eandem rem, sed etiam propter eandem rationem seu causam. Vide D. Thom. in 1. 2. quæst. 19. art. 10. & Suarez in 3. part. q. 18. art. 6. in commentario.

2. Prima Conclusio. Efficax voluntas Christi semper fuit conformis diuinæ voluntati in primo sensu; id est, Christus semper efficaciter voluit id, quod Deus volebat illum velle. Est communis sententia. Et colligitur ex illo Ioann. 4. 24. *Meus cibus est, vt faciam voluntatem eius, qui me.* Et Hebr. 10. 9. *Ecce venio, vt faciam Deus, voluntatem tuam.* Ratio sumitur ex duplici capite. 1. quia Christus sciebat voluntatem Dei præcipientis. 2. quia erat impeccabilis, Ergo quidquid Deus volebat illum velle, hoc efficaciter & absolutè volebat. Hæc conclusio intelligitur de voluntate signi, seu de voluntate Dei præceptiua.

3. Secunda Conclusio. Efficax voluntas Christi, vt plurimum, fuit conformis diuinæ voluntati materialiter, seu in re volita. Hoc intellige de voluntate beneplaciti, quæ potest triplex in Deo distingui,

sicut ab aliquibus distinguitur. Prima antecedens, qua Deus decreuit aliquid facere, independenter à nostro libero arbitrio, vt creare cœlum & terram, dare pluuiam, frigus, æstum, conferre gratiam præuenientem, & similia, quæ à nobis non pendent. Secunda comitans, quâ decreuit concurrere nobiscum ad actiones liberi arbitrij. Tertia consequens, qua decreuit bonos beare propter merita, & malos punire propter peccata. Igitur voluntas Christi semper fuit conformis Diuinæ voluntati antecedenti & consequenti, non tamen semper comitanti. Ratio patebit ex dicendis.

4. Quæres, An etiam nostra voluntas semper sit, aut esse debeat conformis huic triplici Diuinæ voluntati? Respondeo. 1. Voluntati Dei antecedenti, qua decreuit aliquid facere sine concursu nostri liberi arbitrij; ita debet esse cōformis voluntas nostra in re volita, vt non velimus oppositum fieri, aut ad oppositum aliquo modo conari. Ratio est, quia stultum esset, aliquid conari contra illam voluntatem, cui nemo potest resistere, & quæ nullo modo à nobis dependet. Hinc sequitur, Christum semper fuisse conformem voluntati Dei antecedenti, quia nihil stultè aut imprudenter vnquam voluit.

5. Respondeo. 2. Voluntati Dei comitanti non semper tenemur conformare voluntatem nostram, sed possumus aliquo modo ei aduersari. Ratio est, quia Deus per voluntatem comitantem decreuit concurrere nobiscum, non solum ad substantiam actus boni, sed etiam ad substantiam actus peccati. Non tenemur autem velle, vt concurrat nobiscum ad substantiam actus peccati. Imò si reuelaret nobis futurum nostrum peccatum, teneremur conari seruare omnia præcepta, & consequenter euitare omnia peccata : non obstante Dei decreto, seu voluntate concurrendi ad actum peccati. Hinc sequitur, Christum potuisse aliquo modo non esse conformem voluntati Dei comitanti, quia potuit velle & conari, vt homines cessarent à peccatis, & consequenter, vt Deus non concurreret ad entitatem actus peccati.

6. Respondeo. 3. Voluntati Dei consequenti, qua decreuit aliquid facere, occasione ex nobis acceptâ, non tenemur voluntatem nostram ita conformare, vt non liceat conari in oppositū, sed satis est si non faciamus contra aliquod præceptū diuinum. Ratio est, quia qui punitur à Deo per morbum propter peccata præcedētia, si certò sciat hanc pœnam duraturam ex iusto Dei iudicio, non potest ei resistere : si non sciat, potest per orationes, eleemosynas, & alia pia remedia conari, vt liberetur ab illa pœna. Hinc sequitur, Christum semper fuisse conformem Diuinæ voluntati in hac re, quia certò sciebat in particulari, quid Deus absolutè decreuisset facere circa pœnam. Huic autem decreto non poterat efficaciter se opponere. Poterat quidem conari impedire peccata, quæ sunt causa pœnæ, non tamen pœnam iam fixè constitutam.

7. Tertia Conclusio. Efficax voluntas Christi, semper fuit conformis diuinæ voluntati in ratione volendi, id est, quidquid efficaciter voluit, semper voluit ob aliquem honestum finem, qui Deo placeret. Patet ex dictis. 1. quia Christus erat impeccabilis: Ergo nihil poterat velle ob finem turpem : Ergo omnia volebat ob finem honestum. Quidquid autem honestum est, Deo placet. 2. Quia Christus sciebat voluntatem Dei: Ergo semper operabatur ob aliquem finem, quem sciebat Deo gratum esse.

8. Dices, Hinc sequitur, Christum non fuisse liberum in hac re. Nam cùm posset idem opus facere propter varios fines aut motiua, semper sciebat, quis finis aut quod motiuum esset Deo gratius : Ergo cùm amaret Deum summâ dilectione, semper debuit eligere illud, quod Deo maximè placeret : Ergo non fuit liber in hoc negotio. Respondeo. 1. Non est necessarium, vt semper id faciamus, quod scimus Deo esse gratius. Nullo enim præcepto ad hoc obligamur. 2. Omnia opera Christi, ex quocunque fierent motiuo, erant Deo æquè grata. Erant enim infinitè grata, propter infinitam dignitatem personæ operantis. 3. Omnia fiebant ex eodem feruore charitatis, Christus enim semper æquali feruore diligebat Deum, & ex illo feruore æqualem dignitatem habebant ipsius opera.

9. Quarta Conclusio. Inefficax voluntas Christi non semper fuit conformis diuinæ voluntati in re volita. Ita D. Thom. quæst. 18. art. 3. Et colligitur ex illo : *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* Quasi dicat, tu vis me mori, & ego refugio mortem. Et cùm vtrumque fieri non possit, fiat quod tu vis, & non quod ego volo.

10. Dices, Ergo vna voluntas fuit alteri contraria, seu repugnans. Respondeo. Non sequitur 1. quia repugnantia tantùm est inter voluntates efficaces : non autem inter vnam efficacem & alteram inefficacem. 2. Nec habet locum, quando sunt diuersæ rationes formales, quod hic contingit. Nam Christus inefficaciter refugiebat mortem, tanquam malum naturæ, Deus efficaciter eandem volebat, tanquam bonum totius humani generis. Non repugnat autem eandem rem velle sub ratione boni, & refugere sub ratione mali. Vide Vasquez disputat. 73. capite 3. num. 19. Addo, licet hæc voluntas Christi inefficax non fuerit conformis diuinæ voluntati materialiter, seu in re volita : fuit tamen confōrmis effectiuè, seu in primo genere conformitatis. Deus enim volebat Christum habere naturalem displicentiam mortis, vt hac ratione ostenderet, se esse verum hominem.

QVÆSTIO V.

An Christi voluntas fuerit semper impleta?

1. Aliqui generatim docent, voluntatem Christi efficacem semper fuisse impletam : non tamen inefficacem. Ita Suarez disp. 38. sect. 5. vbi citat multos authores. Ratio est, quia si Christus absolutè & efficaciter voluisset aliquid fieri, quod posteà non fuisset impletum, sequeretur, illum vel ignoranter voluisse, vel imprudenter : Neutrum dici potest: Ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quidquid Christus absolutè & efficaciter volebat fieri per seipsum, hoc semper fuit impletum, non tamen quidquid volebat fieri per alios. Ita Diuus Thomas quæstione 13. ad 1. & Caietanus ibidem. Prior pars probatur, quia si absolutè voluisset aliquid per se fieri, quod tamen non fuisset impletum, sequeretur illum, vel non potuisse implere, vel mutasse voluntatem. Neutrum dici potest. Non 1. quia ipse optimè sciebat, quidnam posset per seipsum implere, & quid non posset. Si ergo præsciuisset se non posse implere, imprudenter statuisset se velle implere. Nec 2. quia nemo prudenter mutat voluntatem, quæ alioqui honesta est, nisi occurrat aliqua causa, quam anteà non præuiderat. At nihil tale potuit Christo contingere, qui omnes euentus futuros certò & infallibiliter præuidebat.

3. Posterior pars colligitur ex illo Marci 7. 24. *Ingressus domum, neminem voluit scire, & non potuit latere.* Propter quæ verba Diuus Thomas loco citato concedit, non semper fuisse impletum, quod Christus volebat fieri per alios. Et in eandem sententiam citat Agathonem Papam in epist. decretali, quæ habetur in 6. Synodo, act. 4. vbi ex iisdem verbis colligit, in Christo fuisse voluntatem humanam, quæ

non semper fuerit impleta. Nec dici potest, hoc intelligi de voluntate inefficaci. Nam Agatho expressè dicit hanc esse differentiam inter voluntatem Christi diuinam & humanam, quod diuina semper impleta fuerit, non autem humana: Ergo confert diuinam efficacem cum humana efficaci, alioqui non esset vera differentia. Si enim conferret diuinam inefficacem cum humana inefficaci, deberet dicere, neutram semper impleri.

4. Accedit ratio ex praecedenti quaestione, quia Christus potuit absolutè velle & conari quantum erat in potestate sua humana, vt homines cessarent à peccatis: Et tamen hoc non semper fuit impletum.

5. Dices, qui aliquid absolutè vult fieri per alium, quod certo scit non futurum, videtur imprudenter id velle fieri. Respondeo. Potest id velle prudentissimè & propter optimum finem. Quo pacto Christus absolutè volebat & conabatur abducere homines à peccatis, vt suo exemplo excitaret alios ad zelum animarum, similiter volebat latere, vt daret nobis exemplum humanitatis, Vide Diuum Gregorium lib. 19. Moralium. cap. 18. & Diuum Thomam art. citato ad 2.

6. Secunda Conclusio. Inefficax voluntas Christi non semper fuit impleta. Colligitur ex illo, *Transeat à me calix iste*. Ratio est, quia si impleretur, non esset inefficax. Vbi notandum est, fieri posse, vt aliquis inefficaciter optet aliquid fieri, quod tamen postea fiat; non quod fiat vi illius voluntatis inefficacis, sed vi alicuius alterius efficacis. Vt si quis propter fidem Catholicam rapiatur ad martyrium, & habeat duas voluntates, alteram efficacem, qua se sponte ex amore Dei offerat ad mortem; alteram inefficacem, qua ex naturae inclinatione mortem refugiat, fieri potest, vt euadat mortem, non suâ voluntate inefficaci, sed alterius voluntate efficaci. Vnde in tali casu non est dicendum, voluntatem inefficacem impleri, sed efficacem.

CAPVT XIV.

De merito Christi.

IN actionibus Christi tria spectanda sunt. 1. Valor. 2. Meritum. 3. Satisfactio. Valor respicit dignitatem & sanctitatem operantis. Meritum respicit praemium seu retributionem. Satisfactio respicit peccata humani generis, pro quibus Christus satisfecit. Rursus, valor reperitur in omnibus Christi actionibus, tam necessariis, quam liberis; Meritum & satisfactio in solis liberis. Hoc loco agimus de valore & merito. Et quaeritur 1. An actiones Christi fuerint infiniti valoris? 2. An fuerint etiam infiniti meriti? 3. per quas actiones meruerit Christus? 4. quo tempore meruerit? 5. quid sibi meruerit? 6. quid Angelis? 7. quid nobis? 8. quomodò merita Christi nobis applicentur? & an aequaliter omnibus? 9. quomodo nostra merita dependeant à meritis Christi?

QVÆSTIO I.

An actiones Christi fuerint infiniti valoris.

1. NEgant Scotus in 3. dist. 19. q. 1. & nonnulli alij. Ratio est, quia valor cuiusque actionis fundatur in entitate ipsius actionis: At singulae Christi actiones fuerunt finitae in sua entitate. Ergo fuerunt etiam finitae in valore.

2. Alij rectius affirmant. Ratio est; quia valor seu dignitas non oritur ex sola entitate & morali bonitate ipsius actionis, sed etiam ex circunstantiis, & maximè ex dignitate & sanctitate operantis: Sed Christus, qui operabatur, fuit infinitae dignitatis & sanctitatis: Ergo inde ortus est infinitus valor seu dignitas actionum Christi, Et hinc soluitur ratio in contrarium allata.

3. Dices 1. Non videtur posse intelligi quomodo actiones Christi acceperint infinitum valorem ex infinita dignitate & sanctitate operantis. Respondeo. Potest hoc dupliciter intelligi. 1. Quod acceperint illum valorem immediatè ex infinita dignitate personae Verbi, cui tribuebantur actiones humanitatis Christi, quatenus illa persona substentabat & terminabat humanam Christi naturam operantem, quo sensu dici solet, actiones esse suppositorum. 2. Quod acceperint illum valorem ex infinita dignitate humanae naturae, non praecisè sumptae, sed quatenus per diuinitatem erat sanctificata & quasi Deificata. Nam Diuinitas in Christo fuit quasi forma quaedam sanctificans & Deificans humanitatem; ac proinde actiones humanitatis procedebant ab humanitate sanctificata & Deificata; ideoque erant infiniti valoris ac dignitatis. Haec posterior explicatio conformior est doctrinae patrum, quos citaui cap. 8. q. 1. concl. 1. Et eam sequitur Vasquez disp. 5. cap. 5.

4. Dices 2. Si humanitas Christi potest sanctificari & quasi Deificari per Diuinitatem, vt dictum est, potest etiam fieri omnipotens & immensa per omnipotentiam & immensitatem Dei, sicut docent Lutherani, cum sit par ratio, At consequens est falsum, Ergo & illud, ex quo sequitur. Respondeo. Non est par ratio, Nam Lutherani docent, omnipotentiam & immensitatem immediatè communicari humanitati, ita vt humanitas formaliter & immediatè sit omnipotens & immensa. At nos non dicimus, diuinitatem immediatè vniri humanitati, sed mediante subsistentia Verbi. Quod nihil aliud est, quam Diuinam & humanam naturam in vna eademque persona vniri ac subsistere: Et ex hac vnione fieri, vt humanitas sanctificetur & quasi Deificetur ex consortio Diuinitatis in eadem persona.

5. Itaque magna differentia est inter hos duos modos loquendi: Humanitas sanctificatur, & quasi Deificatur ex praesentia Diuinitatis: Et, humanitas est omnipotens & immensa per Diuinam omnipotentiam & immensitatem. Nam in hoc posteriori significatur, humanitatem in seipsa habere formalem effectum per informationem realis formae: ita vt in seipsa realiter & formaliter facta sit omnipotens & immensa per Diuinam omnipotentiam & immensitatem, quod falsum est. At in priori tantùm significatur, humanitatem esse sanctam & Deo gratam per vnionem cum Diuinitate in eadem subsistentia. Hoc autem nihil reale ponit in humanitate, praeter solam coniunctionem substantialem, qua immediatè coniungitur cum persona Verbi, & illa mediante cum Diuinitate.

6. Dices 3. Si actiones Christi habuerunt infinitum valorem ex infinita dignitate operantis, ergo infinitè placuerunt Deo: Ergo non minus illi placuerunt, quam sua ipsius essentia & bonitas, quod est absurdum. Respondeo. Non sequitur, quia actiones Christi placuerunt Deo infinitè, non ratione sui praecisè, sed ratione operantis, vt dictum est: seu propter respectum ad infinitam dignitatem personae Verbi vel diuinitatis. At essentia & bonitas diuina, non ratione alterius, sed ratione sui ipsius, placet Deo infinitè. Ita Vasquez disp. 6. cap. 3.

7. Dices 4. Ex eo, quod visio beatifica respicit Deum infinitum, non censetur esse infiniti valoris ac dignitatis: Ergo etiam ex eo, quod actiones Christi respiciunt personam aut diuinitatem infinitam, non possunt habere valorem infinitum. Respondeo. Non sequitur, quia visio beatifica respicit Deum infinitum,

per modum obiecti. At actiones Christi respiciunt personam Verbi, vel humanitatem Deificatam, per modum operantis. Dignitas autem operantis pluris confert ad dignitatem actionis, quàm dignitas obiecti.

8. Quod dupliciter ostendo. Primò, ex modo loquendi, quia actiones Christi, quatenus procedunt ab operante, solent à Patribus vocari Diuinæ, Theandricæ, Dei viriles, vt notat Suarez disp. 4. sect. 4. & Vasquez disput. 5. c. 5. At visio beatifica, quæ versatur circa Deum, non solet eo nomine appellari. Simile est de actione: quæ elicitur ab Angelo, & de actione quæ elicitur ab homine circa Angelum. Nam prior vocatur Angelica, non posterior.

9. Secundò, ex reipsa, quia obiectum infinitum non terminat actionem creatam infinitè, sed tantùm finitè. At operans infinitæ dignitatis, infinito modo afficit suam operationem, quam producit: Et ideo talis operatio censetur habere infinitam quandam dignitatem. Vide Suarez loco citato.

QVÆSTIO II.

An actiones Christi fuerint infiniti meriti?

1. Ex dictis cōstat fuisse infiniti valoris. Nunc quæritur, an fuerint etiam infiniti meriti? Triplex opinio est. Prima eorum, qui negant fuisse infiniti valoris. Nam illi consequenter negant fuisse infiniti meriti. Quorum rationes iam solutæ sunt.

2. Secunda eorum, qui concedunt quidem fuisse infiniti valoris, non tamen infiniti meriti. Ratio est, quia ad rationem meriti non solùm requiritur valor seu dignitas actionis, sed etiam promissio præmij seu retributionis: ergo ad rationem infiniti meriti, non solùm requiritur infinitus valor seu dignitas actionis, sed etiam promissio infiniti præmij. At Christo nullum infinitum præmium fuit promissum: Ergo actiones illius, licet fuerint infiniti valoris, non tamen fuerunt infiniti meriti.

3. Tertia est probabilior, actiones Christi, sicut fuerunt infiniti valoris, ita etiam fuisse infiniti meriti. Sic sentiunt D. Thomas, Bonauentura, Paludanus, Capreolus, Ferrariensis apud Vasquez disp. 6. cap. 2. Et colligitur ex Extrauagante *Vnigenitus*. De pœnit. & remiss. vbi Clemens 6. definit, Christum suis meritis acquisiuisse militanti Ecclesiæ talem thesaurum, qui nunquam consumendus aut diminuendus est, eo quod meritum Christi fuerit infinitum. Ratio sumitur ex duplici principio. Vno, quod actiones Christi fuerint infiniti valoris ac dignitatis. Altero, quod illis promissum sit præmium sine vlla limitatione, vt iam explicabitur.

4. Dices 1. Christus non meruit præmium actu infinitum: ergo meritum ipsius non fuit actu infinitum. Respondeo. Non sequitur, vt patet in hoc simili argumento: Deus non produxit creaturam actu infinitam. Ergo potentia ipsius productiua non est actu infinita. Ratio est, quia vt meritum sit actu infinitum, satis est, referri ad præmium infinitum in potentia, seu ad præmium finitum in infinitum. Sicut vt potentia Dei sit actu infinita, satis est referri ad effectum finitum in infinitum. Itaque sic ratiocinandum est: Illud meritum est actu infinitum, quod nullo præmio finito exhauriri aut æqualiter compensari potest. Item illa potentia est actu infinita, quæ nullo effectu finito exhauriri potest. Vel, cui nullus effectus finitus adæquari potest. Vel quæ nunquam aliquid producit, quin possit aliquid perfectius producere.

5. Dices 2. Vt meritum sit infinitum in ratione meriti, debet interuenire promissio infiniti præmij: At talis promissio non est facta Christo. Ergo. Respondeo. Eadem est solutio. Debet esse promissio præmij finiti in infinitum. Vel, debet esse promissio, non limitata, sed illimitata. Talis autem promissio facta est de Christo, vt patet ex illo Isaiæ 53. 18. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur*, id est, Deus omnia tradet in manum Christi, vt possit exigere dona gratiæ pro nobis, sine vlla restrictione. Quò etiam spectat illud Rom. 5. 10. *Vbi abundauit delictum: superabundauit gratia.*

6. Dices 3. Christus non potuit mereri vnionem hypostaticam, quæ tamen finita est: Ergo meritum ipsius non fuit infinitum. Respondeo. Si sermo sit de vnione hypostatica, qua humanitas Christi de facto coniuncta est personæ Verbi, verum est, quod Christus non potuerit illam mereri: non ex defectu meriti, sed aliunde: Nempe ex eo, quod illa vnio fuerit principium meriti in Christo: Principium autem meriti non cadit sub meritum. Si verò sermo sit de vnione hypostatica, qua humanitas Christi posset coniungi personæ Patris, aut Spiritus Sancti, falsum est, quod Christus non potuisset illam mereri (supposita vnione cum Verbo) quia illa non fuisset principium meriti. Vide infra, quæst. 6. §. 8. & sequentibus.

7. Dices 4. Si Christi meritum fuit infinitum, quid opus est nostro merito. Respondeo. Ideo opus est nostro merito (quod tamen fundatur in merito Christi) quia Deus ita vult, & natura rei exigit. Non enim possumus vitam æternam consequi, nisi simus iusti & Deo grati. Non possumus autem esse grati Deo, sine gratia iustificante. Hanc autem gratiam non possumus conseruare, nisi per obseruationem mandatorum Dei. Hæc autem obseruatio in homine iusto est meritoria.

QVÆSTIO III.

Per quas actiones Christus meruerit?

1. Ostensum est generatim, actiones Christi fuisse meritorias. Nunc speciatim quæritur, quænam ex actionibus Christi fuerint meritoriæ? Vel, per quas actiones Christus meruerit? An per omnes & singulas? an per aliquas tantùm?

2. Suppono ex tractatu de merito, quinque conditiones requiri ad actionem meritoriam. 1. vt sit libera. 2. vt sit moraliter bona. 3. vt sit hominis iusti & Deo grati. 4. vt sit viatoris. 5. vt intercedat pactum siue promissio de præmio retribuendo.

3. Hinc sequitur, Christum meruisse per illas actiones, quibus hæ conditiones conueniunt: non autem per eas, quibus non conueniunt. Non ergo meruit per visionem beatificam, neque per actum charitatis erga Deum, qui oritur ex visione beatifica, neque per actum gaudij beatifici, propter defectum primæ, quartæ, & quintæ conditionis. Nam illæ actiones nec erant liberæ, sed necessariæ; nec erant actiones viatoris, sed comprehensoris: Nec fuit illis promissum præmium seu retributio. Per reliquas potuit mereri, vt per actum orationis, obedientiæ, dilectionis proximi, & similium virtutum. Sed occurrunt hic aliquæ difficultates.

4. Ac 1. disputari potest, quid sit esse Viatorem? Vel, in quo consistat status seu conditio Viatoris? Et quo sensu status ille conueniat Christo, Angelis, & nobis? Multi sic sentiunt. Primo, Angelos, antequam beati essent, fuisse puros viatores, ex eo, quia per fidem ambulabant, seu tendebant ad vltimum finem, qui est beatitudo. Nunc, quia beati sunt, esse puros comprehensores. 2. Nos etiam in hac vita mortali puros esse viatores, quia in carne passibili ambulamus per fidem. Vel, quia nec corporis, nec animæ beatitudinem consecuti sumus, sed ad vtramque tendimus. 3. Christum in hac vita mortali non fuisse purum viatorem,

viatorem, sed simul viatorem & comprehensorem. Viatorem quidem dupliciter. 1. ratione carnis, quæ nondum erat gloriosa, sed passibilis & mortalis. 2. ratione animæ, quæ etiam ex parte erat passibilis & obnoxia dolori, tristitiæ, timori, & similibus defectibus, vt c. 12. ostensum est. Comprehensorem, ratione eiusdem animæ, quatenus clarè videbat Deum, & illum amabat. Vide D. Thom. qu. 15. art. 10. Richardum, Durandum, Gabrielem, Marsilium apud Vasq. in 1.2. disp. 216. cap. 4.

5. Alij sic. Primò, Christum fuisse viatorem, non solùm ratione carnis & animæ passibilis, sicut iam explicatum est, sed etiam ratione animæ, quatenus amabat proximos. Comprehensorem verò, ratione animæ, quatenus amabat Deum clarè visum. Itaque meruisse per actum charitatis circa proximos: non tamen per actum charitatis circa Deum. 2. Idem dici posse de Angelis & aliis beatis in cœlo: Nempe, comprehensores esse, ratione visionis & amoris beatifici: Viatores, ratione amoris circa proximos. Itaque mereri posse per dilectionem proximi: non tamen per dilectionem Dei. Vide Alexandrum, Bonauenturam, & Altisiodorensem apud Vasquez, loco citato.

6. Vtraque sententia est probabilis: & iuxta vtramque sufficienter defendi potest meritum Christi: Hoc interest, quod prior concedat meritum & conditionem viatoris in vita tantùm, non autem in cœlo: posterior etiam in cœlo. Quod tamen non debet intelligi de merito vitæ æternæ, sed aliarum rerum. Nam beati in cœlo non merentur sibi vitam æternam: quam iam habent, sed possunt mereri alia bona, vel sibi, vel nobis, iuxta hanc posteriorem sententiam. Ac proinde non sunt in statu viatoris; respectu vitæ æternæ, sed respectu aliorum bonorum, quæ vel sibi, vel aliis possunt acquirere.

7. Secundò disputari potest, An sicut singulæ actiones Christi fuerunt infiniti valoris ac dignitatis, sic etiam singulæ fuerint infiniti meriti? Loquor autem de actionibus liberis, quæ meriti incapaces sunt. Respondeo. Singulæ seorsim non fuerunt infiniti meriti, sed omnes simul sumptæ, quatenus per voluntariam mortem fuerunt consummatæ. Ita D. Thomas quodl. 2. art. 2. Valentia quæst. 12. puncto 1. §. *Ita tamen*, & Vasquez disp. 12. cap. 2. num. 12. Et colligitur ex Scriptura, quæ apertè docet, meritum Christi fuisse dependens ab ipsius morte & passione. Nam ipsemet de se, & morte sua, sic ait, Ioann. 12. 24. *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet. Si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.* Et infra v. 32. *Et ego si exaltatus fuero* (in cruce) *omnia traham ad me ipsum.* Quod antea prædictum erat per Prophetam, Isaiæ 53. 10. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum.* Vbi mors ponitur tanquam conditio requisita ad meritum Christi. Quò etiam spectat illud Ephes. 1. 7. *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius.* Et Hebr. 9. 15. *Ideo noui Testamenti Mediator est, vt morte intercedente repromissionem accipiant, qui vocati sunt, æternæ hæreditatis.* Et infrà. vers. 22. *Sine sanguinis effusione non fit remissio.* Et rursum vers. 28. *Sic etiam Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.*

8. Tertiò quæritur. An ad rationem meriti necessaria sit promissio præmij seu retributionis? Alij aiunt, alij negant. Sed distinctione opus est, vt alibi dixi. Nam aliud est, actionem esse dignam præmio, aliud ex obligatione deberi illi præmium. Actiones Christi & aliorum iustorum per se quidem, etiam seclusa promissione, sunt dignæ præmio: non tamen ex obligatione debetur illis determinatum præmium, nisi intercedat promissio de tali præmio. Quod maximè patet in actionibus Christi. Nam singulæ, vt dictum est, fuerunt infiniti valoris ac dignitatis; & tamen singulæ non fuerunt infiniti meriti, sed omnes simul sumptæ, quatenus per voluntariam mortem fuerunt consummatæ. Hoc non factum est ex natura rei, sed ex libero pacto seu promissione. Nam Deus non voluit Christo promittere redemptionem humani generis per modum præmij, nisi dependenter ab ipsius morte & passione, vt paulò ante ex Scripturis ostensum est.

QVÆSTIO IV.

Quo tempore Christus meruerit?

1. TRes sunt partes quæstionis. 1. An Christus cœperit mereri ab instanti conceptionis? 2. An desierit mereri post instans mortis? 3. An medio tempore, quod intercessit inter vtrumque instans, meruerit? Aliqui putant illum in primo instanti conceptionis nec meruisse, nec mereri potuisse, vt Alexander, Albertus, Bonauentura, & Durandus apud Vasquez, disp. 75. c. 1. Alij nec in primo instanti, nec in infantia, vt Durandus ibidem.

2. Prima Conclusio. Christus cœpit mereri à primo instanti conceptionis. Ita D. Thom. q. 34. art. 3. Caietanus ibidem, Magister, Richardus, Scotus, Paludanus, Marsilius in 3. dist. 18. Et sumitur ex illo Heb. 10. 5. *Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi*, & v. 9. *Tunc dixi; Ecce venio, vt faciam Deus voluntatem tuam.* Et v. 10. *In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Christi semel.* Nam hinc colligitur, Christum in primo instanti, quo in hunc mundum ingressus est, habuisse voluntatem moriendi pro hominibus, & illa voluntate meruisse nobis sanctificationem. Instans autem, quo ingressus est in hunc mundum, fuit instans conceptionis & incarnationis, vt explicant Anselmus, D. Thom. & multi recentiores, iuxta illud Ioan. 16. 18. *Exiui à patre, & veni in mundum*, nempe per Incarnationem.

3. Ratio est: quia Christus in primo instanti potuit mereri: ergo dicendum est, meruisse, cum hoc perfectius sit, quàm oppositum: Antecedens probatur dupliciter. 1. quia non implicat, vt patebit ex solutione obiectionum. 2. quia sicut in primo instanti per visionem beatificam clarè vidit Deum, & ex illa visione habuit actum amoris beatifici, sic potuit vel per eandem visionem, vel per distinctam reuelationem cognoscere voluntatem Dei Patris, vt offerret se morti: Ergo potuit acceptare illam voluntatem, & se morti offerre. Nam posita sufficienti cognitione & iudicio in intellectu, non indiget voluntas successione temporis ad eligendum, sed eo ipso instanti, quo intellectus iudicat aliquid faciendum, potest voluntas liberè consentire.

4. Dices 1. In eodem instanti non potest res produci & operari: Ergo non potest produci & mereri quia meritum non est sine operatione. Respondeo. Negatur Antecedens, quia Angeli in primo instanti suæ creationis operati sunt, vt suppono ex 1. part.

5. Dices 2. Ad meritum requiritur libertas: at in primo instanti non potest voluntas liberè operari: Ergo nec mereri. Minor patet, quia voluntas non potest liberè operari, nisi sit indifferens ad operandum & non operandum. Hæc autem indifferentia respicit tempus futurum. Respondeo. Hoc non est necesse, quia voluntas eodem instanti temporis quo indifferens est, potest operari, si velit.

6. Dices 3. Actio naturalis prior est actione libera, vt patet in Diuinis: At voluntas Christi in primo instanti habuit actionem naturalem seu necessariam, nempe amorem beatificum, ergo libera actio debuit postea so-

qui in secundo instanti. Respondeo. Maior vera est, vel de prioritate rationis, vel de prioritate naturæ, non tamen de prioritate temporis. Vide Vasquez disp. 71. cap. 1. & 3.

7. Secvnda Conclvsio. Christus desiit mereri ab instanti mortis suæ. Ita D. Thom. qu. 19. art. 3. ad 1. & q. 50. art. 6. ad 2. & q. 56. art. 1. ad 3. Vasq. disp. 76. cap. 1. & multi recentiores. Ratio est, quia Christus per passionem in cruce consummauit sua merita, quibus obtinuit nostram redemptionem, vt ipsemet fassus est, cum dixit: *Consummatum est.* Quod etiam insinuat Apostolus. Heb. 2. 10. *Decebat eum, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem salutis eorum per passionem consummare.* Et Heb. 5. 9. *Et consummatus* (per passionem) *factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Et cap. 7. 27. *Non habet necessitatem quotidie pro delictis populi hostias offerre, hoc enim fecit semel, seipsum offerendo.* Et cap. 9. 28. *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.* Et cap. 10. 12. *Hic autem vnam pro peccatis offerens hostiam in sempiternum sedet ad dexteram Dei.* Et ibidem v. 14. *Vna enim oblatione consummauit in æternum sanctificatos.* Quò etiam spectat illud Ioann. 9. 4. *Me oportet opera operari eius, qui misit me, donec dies est. Venit nox, quando nemo potest operari.* Vbi per diem intelligit tempus huius vitæ: Et per noctem intelligit mortem, postquam nemo meritoriè operari potest, vt exponunt Cyrill. Augustin. Beda, & quidam alij apud Maldonatum.

8. Dices 1. Christus nunc in cœlo existens orat pro nobis: Ergo orando meretur aliquid pro nobis, alioqui frustra oraret. Respondeo. Antecedens dubium est. Nam aliqui id negant. Et tunc cessat obiectio. Alij admittunt, asserentes ipsum quidem orare pro nobis, non tamen vt aliquid de nouo mereatur, sed vt exigat id quod anteà meritus est. Sed de hac re ex professo agendum est c. 17.

9. Dices 2. Patres docent, Sacramenta fluxisse ex latere Christi post mortem: Ergo Christus post mortem meruit illam virtutem sanctificandi, quæ est in Sacramentis. Respondeo. Patres solum asserunt, per aquam & sanguinem, quæ fluxerunt ex latere Christi post mortem, significari duo Sacramenta vel mysteria. Quænam illa sint, non eodem modo explicant. Aliqui intelligunt Baptismum & Eucharistiam, vt Chrysostomus, Augustinus, Damascenus, Theophylactus. Alij duo baptismata, aquæ & sanguinis, vt Tertullianus, Ruffinus, Hieronymus. Alij baptismum aquæ, & pretium nostræ Redemptionis, vt Ambrosius, Leo, Beda, de quibus omnibus videatur Vasquez disputatione 76. cap. 2. circa finem.

10. Tertia Conclvsio. Christus meruit toto tempore vitæ suæ, etiam in infantia. Ita Vasquez disput. 75. cap. 2. contra Durandum. Ratio est, quia si potuit mereri in primo instanti conceptionis, potuit etiam in infantia, & similiter, si reipsa meruit in primo instanti conceptionis, non est quod negemus meruisse etiam in infantia; præsertim cum Patres id asserant, & nihil inde sequatur absurdi. Augustinus serm. de tempore, in fine ait: *Adoremus pannos infantiæ, ex quibus facta sunt emplastra naturæ.* Certè non alio sensu (inquit Vasquez) nisi quia Christus, quando pro nobis voluit pannis inuolui, meruit nobis sanitatem à peccato, dependenter tamen à passione & morte, vt supra dixi. Et Ambrosius lib. 1. in Lucam, cap. de Natiuitate Saluatoris: *Me illius infantiæ vagientis abluunt fletus. Mea lacrymæ illæ delicta lauerunt.* Quod factum est per modum meriti & satisfactionis. Et Bernard. serm. 1. de Circumcisione, asserit, Christum patienter tolerasse circumcisionem, vt pretium pro nostris debitis exolueret.

QVÆSTIO V.

An Christus meruerit sibi gloriam corporis, & exaltationem nominis?

1. Caluinus lib. 2. Instit. cap. 17. §. 6. docet Christum nobis tantùm meruisse: non sibi. Scholastici contra sentiunt, non tantùm nobis, sed etiam sibi aliquid meruisse. Disputant verò, quid sibi meruerit? 1. An gloriam corporis & exaltationem nominis, quam accepit post passionem? 2. An etiam vnionem hypostaticam, visionem beatificam, & gratiam habitualem, quæ tria accepit in primo instanti conceptionis?

2. Conclusio. Christus meruit sibi gloriam corporis, exaltationem nominis, & alia multa, quæ ei data sunt post passionem. Ita D. Thomas quæst. 9. art. 3. & qu. 53. art. 4. ad 2. Et apertè colligitur ex Scriptura. Philipp. 2. 8. *Humiliauit semetipsum factus obediens vsque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod & Deus exaltauit illum, & donauit illi nomen, quod est super omne nomen.* Et Heb. 2. 9. *Videmus Iesum propter passionem mortis, gloriâ & honore coronatum.* Vbi particula, *propter*, significat causam meritoriam.

3. Hanc gloriam & exaltationem petiuerat à Patre, Ioann. 12. 28. cum dixit: *Pater clarifica nomen tuum,* nempe in me. Et Pater promiserat illam, ibidem: *Et clarificaui, & iterum clarificabo*, id est, Clarificaui te hactenus, tum voce de cœlo missa: *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui*: tum variis signis & miraculis. Et iterum clarificabo te post mortem, vt omnes euidenter intelligant, te verum esse Dei filiū. Quam promissionem postea exegit à Patre, Ioann. 17. 1. *Pater venit hora, clarifica filium tuum, vt filius tuus clarificet te,* quasi dicat: Ecce, nunc tempus illud venit, quo maximè indigeo tua clarificatione, quia nunc imminet mihi mors adeo probrosa & ignominiosa, vt nisi me clarificaueris, & certis signis ac miraculis filium tuum esse declaraueris, omnes me pro scelesto ac impio homine habituri sint. Itaque *Clarifica filium tuum.* Quod factum est, quando sol tempore passionis fuit obscuratus, quando terra contremuit, & sepulchra aperta sunt, quando tertiâ die resurrexit à mortuis, quando gloriosus in cœlum ascendit, quando à Stephano visus est stare ad dexteram Dei Patris, Et sic deinceps.

4. Eodem spectat illud, quod sequitur apud Ioannem, cap. 17. 4. *Ego clarificaui te super terram, opus consummaui, quod dedisti mihi, vt faciam: Et nunc clarifica me, tu Pater, apud temetipsum claritate, quam habui prius quam mundus esset, apud te.* Sensus est. Ego clarificaui te, id est, nomen & gloriam tuam hominibus manifestaui: Et ideo, quasi mercedis loco à te peto, vt me vicissim clarifices post mortem: quod fiet, si eam claritatem, quam secundum diuinitatem ab æterno habui, dederis etiam mihi secundum humanitatem. Si quemadmodum ab æterno sedi ad dexteram tuam, vt Deus: ita post ascensionem, sedeam ad dexteram, vt homo.

5. Obiicit Caluinus 1. Quid opus fuit descendere filium Dei, vt sibi acquireret aliquid noui? Resp. Caluinus vel non intelligit, quod obiicit, vel vult simplices decipere. Nam aliud est loqui de filio Dei, quatenus præcisè Deus est: aliud de Christo, quatenus est homo. Nos non dicimus, filium Dei descendisse de cœlo, seu carnem assumpsisse, vt sibi tanquam Deo, aliquid noui acquireret per meritum; Sed dicimus, Christum, supposita iam incarnatione, voluntariam mortem suscepisse, vt sibi tanquam homini, aliquid noui acquireret per meritum, nempe vt acquireret sibi gloriam corporis, & exaltationem nominis.

6. Obiicit 2. Scriptura testatur Christum non venisse propter suam vtilitatem, sed solùm propter nos: Imò

adeo se totum addixisse in nostram salutem, vt quodammodo sui oblitus sit. Isaiæ 9. 6. *Puer natus est nobis.* Et Zachariæ 9. 9. *Ecce Rex tuus venit tibi iustus & saluator.* Et Ioan. 17. 19. *Pro eis ego sanctifico meipsum.* Respondeo. Scriptura testatur quidem, Christum venisse propter nos: non tamen negat etiam pro se fuisse sollicitum. Imò disertè hoc affirmat, verbis suprà citatis: *Pater, venit hora, clarifica filium tuum.* Non ergo sui fuit oblitus.

7. Obiicit 3. Paulus commendat charitatem Christi, quod pro inimicis mortem subierit (Rom. 5. 8.) Hæc autem commendatio frigeret, si etiam pro se mortuus esset. Resp. Non sequitur, quia tametsi Christus pro se aliquid meruerit, hoc tamen non derogat charitati ipsius erga nos. Imò auget potius. 1. quia potuisset ab instanti conceptionis habere gloriam corporis & exaltationem nominis: sed in gratiam nostri elegit potius pati & humiliari, vt sic à seruitute peccati nos liberaret. 2. Quod autem posteà per proprium meritum acquisiuerit sibi gloriam & exaltationem, qua propter nos tamdiu caruerat, hoc etiam factum est ex charitate nostri: Nimirùm, vt nos etiam in ipso, tanquam in nostro capite, essemus gloriosi & exaltati.

8. Obiicit 4. Quibus meritis assequi potuit homo, vt esset Iudex mundi? vt esset caput Angelorum? vt potiretur summo Dei imperio? vt in eo resideret Maiestas Dei? Resp. Nos non asserimus, Christum hæc omnia meruisse. Meruit quidem, vt esset Iudex mundi: quia si potuit mereri, vt mundus reconciliaretur Deo, potuit etiam mereri, vt ipse mundum iudicaret. Reliqua tria non meruit, sed ex vi Incarnationis illi concessa sunt. Nam vi Incarnationis factum est: vt homo esset Deus, ac proinde, vt esset caput Angelorum, & summo Dei imperio potiretur, & in eo resideret maiestas Dei. Potuit tamen mereri externam manifestationem horum omnium. Vide Bellarminum l. 5. de Christo c. 9. & 10. Et Suar. dis. 40. sect. 3.

QVÆSTIO VI.

An Christus meruerit sibi vnionem hypostaticam?

1. DVplex potest esse quæstio. 1. An humanitas Christi meruerit vnionem hypostaticam? 2. an Christus eam meruerit? Nota. Quando loquimur de merito humanitatis Christi, intelligendum est de merito, quod vel ordine naturæ, vel temporis, præcesserit vnionem. Quando autem loquimur de merito Christi, intelligendum est de merito, quod vnionem secutum est. Hoc posito, dicam Primò de humanitate, deinde de Christo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Anima vel humanitas Christi non meruit vnionem hypostaticam per bona opera, quæ tempore antecesserint vnionem. Est certa, quia constat eam non fuisse in rerum natura, aliquo tempore ante vnionem. Quæres, Si extitisset aliquo tempore ante vnionem, an tunc potuisset mereri vnionem? Respondeo. Dupliciter intelligi potest, eam ante extitisse. 1. In proprio supposito. 2. Sine omni supposito & personalitate. Si in proprio supposito extitisset, potuisset de congruo mereri vnionem per opera gratiæ. De altero casu difficultas est. Aliqui putant humanitatem separatam ab omni supposito, tam proprio; quam alieno, nullo modo posse existere in rerum natura, ac proinde non posse mereri. Sed non video, cur id fieri non possit. Nam si materia prima potest separatim existere per absolutam Dei potentiam, cur non etiam humanitas? Vnde consequenter dicendum est, eam posse operari & mereri.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Anima vel humanitas Christi non meruit vnionem per bona opera, quæ ordine naturæ antecesserint vnionem. Est communior sententia. Ratio est, quia vel meruisset per bona opera naturæ, vel gratiæ. Non prius, quia opera naturæ non sufficiunt ad meritum vnionis hypostaticæ, quæ est supra naturam. Nec posterius, quia gratia Christi fuit posterior vnione, vt docet D. Thom. quæstione 6. artic. 6. Et quæstione 7. art. 13. Et ratio est, quia humanitas Christi prius natura habuit subsistentiam, quam accidentia: Ergo prius natura fuit vnita subsistentiæ Verbi, quam gratiæ habituali: & consequenter prius habuit vnionem, quam ex gratia habituali operaretur. Et confirmatur, quia omnes operationes accidentales ordinantur ad perfectionem suppositi. Ergo necesse est, vt constitutio suppositi ordine naturæ præcedat omnes operationes accidentales.

4. Dices, Natura effectiuè producit ipsam subsistentiam seu personalitatem, & quidem independenter ab omni supposito: Ergo etiam potest alias actiones exercere, independenter ab omni supposito. Respondeo. Non sequitur, quia productio subsistentiæ non ordinatur ad perficiendum suppositum, sed ad ipsum constituendum. Operationes autem accidentales debent perficere suppositum iam constitutum.

5. Quæres, An hic ordo naturæ, de quo disputamus, sit tam firmus, vt humanitas non possit ordine naturæ prius operari, quam subsistere? vel, an humanitas subsistens in supposito, non possit operari independenter à supposito? Et consequenter, an fieri non potuerit, vt humanitas Christi mereretur vnionem per bona opera, quæ ordine naturæ antecesserint vnionem? Suarez disp. 10. sect. 2. putat esse impossibile. 1. quia ordo naturæ est immutabilis. 2. quia Deus non potest facere, vt humanitas in proprio supposito prius natura operetur, quam subsistat; Ergo subsistentia necessariò antecedit operationem.

6. Sed contrarium est probabilius. Primò, quia Deus potest multa facere supra exigentiam naturæ, quod etiam patet in hoc casu. Nam ordo naturæ postulat, vt humanitas prius natura subsistat in proprio supposito, quam operetur, quod tamen non est factum in humanitate Christi. Secundò, tametsi humanitas non possit operari in proprio supposito, nisi prius natura subsistat in illo, potest tamen operari in alieno, independenter ab aliena subsistentia. Hoc ostendo. Nam Deus potuisset, humanitati Christi in instanti vnionis conferre quædam auxilia gratiæ, independenter ab vnione, & per illa mouere seu excitare humanitatem ad operandum & merendum vnionem de congruo. Hæc ergo operatio fuisset independens à subsistentia seu personalitate, & habuisset aliquem valorem supernaturalem ab auxiliis gratiæ, non dependentem ab vnione, per quam potuisset de congruo mereri vnionem.

7. Dices, Hoc videtur impossibile, quia talis operatio, existens in humanitate simul tempore cum vnione, habuisset infinitum valorem: Ergo habuisset valorem dependentem ab vnione. Ergo non potuisset mereri vnionem. Respondeo. Negatur hæc posterior consequentia, quia talis operatio habuisset duplicem valorem: Alterum finitum dependentem ab auxiliis gratiæ, non autem ab vnione: Alterum infinitum, dependentem ab vnione, & non ab auxiliis gratiæ: Per priorem potuisset mereri vnionem, non per posteriorem. Simile est de vltima dispositione ad iustificationem. Nam illa dispositio, quæ est in instanti iustificationis, habet duplicem valorem: Alterum ab auxilio gratiæ actualis qui est independens à iustificatione: Alterum à gratia iustificante. Per priorem disponit hominem ad gratiam iustificantem: per posteriorem meretur primam gloriam.

8. TERTIA CONCLVSIO. Christus de factò non

meruit vnionem hypostaticam. Est communis sententia. Ratio est, quia principium meriti non cadit sub meritum: Sed vnio hypostatica est principium omnis meriti in Christo: Ergo non cadit sub meritum. Maior est commune axioma Theologorum, quo passim vtuntur Patres & Concilia, quando probant primam gratiam, quæ nobis à Deo confertur, ideo non cadere sub nostrum meritum, quia est principium nostri meriti: Ergo supponunt, principium meriti non cadere sub meritum, id est, principium meriti non esse præmium seu effectum eiusdem meriti, cuius est principium.

9. Hic repeto, quod supra dixi, ad meritum requiri, vt homo qui meretur, sit iustus & Deo gratus. Et quidem Christus fuit iustus & Deo gratus per gratiam vnionis hypostaticæ. Nos autem sumus tales per gratiam habitualem. Et hoc sensu dicimus, gratiam vnionis hypostaticæ fuisse principium meriti in Christo: gratiam habitualem esse principium meriti in nobis. Sicut ergo nos non meremur primam gratiam habitualem, eo quod illa sit principium nostrorum meritorum, ita Christus non meruit gratiam vnionis hypostaticæ, quia illa fuit principium meritorum Christi.

10. Dices, Scriptura significat contrarium, Apoc. 5. 12. *Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem & diuinitatem.* Quod intelligitur de Christo, qui per mortem & passionem suam meruit diuinitatem, id est, vnionem cum Diuina Verbi persona. Et Psal. 44. 8. *Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis.* Quod etiam intelligitur de Christo, qui per actum dilectionis meruit, vt humanitas vngeretur per Diuinitatem, seu per vnionem cum Diuinitate.

11. Respondeo. Prius testimonium intelligitur de manifestatione virtutis & Diuinitatis Christi, quam ipse meruit per mortem & passionem suam, vt exponit D. Thom. Rupertus, Lyranus & alij. Quæ manifestatio pertinet ad exaltationem nominis, de qua præcedenti quæstione dictum est.

12. Posterius potest dupliciter intelligi. Primò de vnctione lætitiæ, id est, de glorificatione & exaltatione nominis. Et nunc est idem illius sensus, qui est prioris testimonij. Nempe, quia dilexisti iustitiam & odisti iniquitatem vsque ad mortem, propterea Deus glorificauit & exaltauit te præ aliis beatis, qui quidem sunt consortes tui, sed non sedent ad dexteram Patris sicut tu sedes. (Hebr. 1. 13.) Secundò, de vnctione lætitiæ, id est, de vnione humanitatis cum Diuinitate. Et tunc illa particula *propterea*, non significat causam meritoriam, vt in priori explicatione, sed finalem, hoc sensu. Dilexisti iustitiam & odisti iniquitatem, & ad hoc vnxit te Deus. Vel, propterea, seu in eum finem vnxit te Deus, vt diligeres iustitiam & odio haberes iniquitatem. Vide Bellarminum in Commentario illius Psalmi, & Vasquez disp. 12. cap. 7.

13. QVARTA CONCLVSIO. Christus non solùm non meruit, sed nec potuit mereri vnionem hypostaticam. Ita aliqui recentiores contra Suarez disp. 10. sect. 1. Ratio est, quia fieri non potest, vt principium meriti cadat sub meritum. At vnio est principium meriti in Christo. Ergo non potest cadere sub meritum Christi. Vel sic: Idem non potest simul esse causa & effectus, respectu eiusdem: sed vnio est causa meriti in Christo: Ergo non potest esse effectus seu præmium eiusdem meriti.

14. Aliqui respondent, vnionem dupliciter spectari posse. 1. quatenus est in intentione seu prædestinatione Dei. Et sic esse principium seu causam meriti, non autem præmium seu effectum. 2. quatenus est in executione, sed quatenus reipsa existit in humanitate. Et sic posse esse præmium seu effectum; non tamen principium seu causam. Probant à simili, quia æterna gloria, quatenus est in intentione, est principium, quatenus in executione, non est principium meriti, sed effectus seu præmium; Iuxta hanc distinctionem sic explicant Axioma Patrum & Theologorum: Principium meriti, ea ratione, qua principium est, non cadit sub meritum: Nihilominus alia ratione, qua non est principium meriti, potest cadere sub meritum.

15. Hæc responsio non Placet. Primò, quia repugnat Patribus & Conciliis. Nam illi sic argumentantur. Principium meriti non cadit sub meritum: sed prima gratia quatenus est in executione, est principium meriti: Ergo prima gratia, quatenus est in executione, non cadit sub meritum. Minor propositio, iuxta mentem Patrum & Conciliorum, verissima est. At iuxta dictam distinctionem esset falsa. Sic enim dicendum esset: Prima gratia, quatenus est in prædestinatione, est principium meriti. Quod nemo hactenus dixit.

16. Deinde falsum est. Vnionem hypostaticam, quatenus est in executione, non esse principium meriti. Imò eatenus est principium meriti, & non aliter. Quod dupliciter ostendo. Primò, quia Christus non potuit mereri, nisi de facto esset sanctus & Deo gratus: at de facto non fuit sanctus & Deo gratus per vnionem hypostaticam; quatenus erat in prædestinatione, sed quatenus erat in executione. Secundò, quia actiones Christi, per quas meruit, non acceperunt infinitum valorem merendi ab vnione, quatenus ab æterno fuit in intentione Dei; sed quatenus actu existebat in humanitate Christi. Vide Vasquez disp. 21. cap. 5.

17. Nec est simile de gloria. 1. quia gloria est principium meriti, quatenus est in intentione hominis, non quatenus est in prædestinatione Dei: 2. Nec est principium meriti per modum efficientis, sicut vnio, sed per modum causæ finalis. Est enim finis vltimus, ad quem obtinendum tendit homo per merita bonorum operum. Itaque ex amore seu intentione gloriæ, mouetur seu impellitur homo in hac vita ad facienda pia opera, quibus eam possit mereri, quam nondum habet. At vnio hypostatica non fuit finis, ex cuius amore & intentione mouebatur Christus ad pia opera, quibus eam posset mereri, quia ab instanti conceptionis semper illam habuit: Sed potius tenuit se ex parte causæ efficientis. Erat enim quasi substantialis quædam sanctitas, quæ tribuebat humanitati valorem in operando seu merendo, vt posset nostram redemptionem perficere.

18. Dices. Si princeps daret alicui militi arma, propter vsum belli futurum, dependentem ab iisdem armis, iam arma illa essent principium meriti, & simul darentur propter meritum: Ergo idem dici potest de Christo. Nam Deus potuisset illi dare vnionem hypostaticam propter meritum futurum, dependens ab vnione. Hoc argumento vtitur Suarez loco citato. Respondeo. Non est simile. Primò, quia princeps non dat militi arma propter vsum belli futurum, dependentem à solis armis, sed propter industriam, & alia opera, quæ ab ipso milite dependent. Multa enim possunt laudabiliter fieri à tali milite, quæ nullo modo dependent ab illis armis. At in Christo nullum fuit opus meritorium, independens ab vnione, tanquam à principio meriti, ac proinde vnio non potuit esse præmium alicuius meriti in Christo. Secundò quia arma non sunt principium meriti in milite, sicut vnio est principium meriti in Christo. Nam vnio sanctificat & dignificat humanitatem Christi, vt

vt posset mereri apud Deum: Et actiones Christi accipiunt infinitam vim merendi ab humanitate per vnionem sanctificata & dignificata. At arma non sanctificant aut dignificant militem, vt possit mereri, sed tantùm sunt instrumenta, quibus vtitur miles ad operandum. Miles autem est aptus & idoneus ad merendum per propriam industriam, peritiam, fortitudinem, & alias dotes, quas habet. Itaque arma militis non debent conferri cum vnione hypostatica, sed cum instrumentis, quibus vsus est Christus in suis actionibus meritoriis, cuiusmodi sunt lingua, manus, pedes, crux, claui, flagella.

19. Superest vna difficultas, quæ est talis: Esto Christus non meruerit, nec mereri potuerit, vnionem hypostaticam, prout ab initio facta est, an saltem mereri potuerit hæc tria? 1. Continuationem seu perseuerantiam illius vnionis. 2. Extensionem eius ad omnes partes materię, quas paulatim per nutritionem acquirebat. 3. restitutionem vnionis, quæ tempore resurrectionis facta est in humanitate. Aliqui affirmant. Ratio est, quia magna est differentia inter vnionem, & hæc tria. Nam vnio erat principium meriti, & ideo non poterat cadere sub meritum. At hæc tria non erant principium meriti, neque meritum Christi ab illis dependebat: Ergo poterant cadere sub meritum.

20. Respondeo. Verum quidem est, quod hæc tria non fuerint principium meriti in Christo, ac proinde quod ex hac parte non fuerit defectus, sed videndum est, an ex alio capite fuerit impedimentum. Ego probabiliter sic sentio. Primò Christum non meruisse conseruationem seu continuationem vnionis. Ratio est, quia quod ex natura rei debitum est, hoc non cadit sub meritum; sed perpetua conseruatio ex natura rei debita est vnioni, sicut etiam visioni beatificæ, & animæ rationali: Ergo sicut conseruatio animæ rationalis & visionis beatificæ non cadit sub meritum, ita nec conseruatio vnionis hypostaticæ. Hæc ratio magis explicabitur sequenti quæst. §. 4. & 5.

21. Secundò, Christum non meruisse extensionem vnionis ad nouas partes materiæ, propter eandem rationem, quia illa extensio, seu vnio partialis sequitur ex vi primæ vnionis, & ex natura rei illi debita est. Nam prima vnio, qua Deus factus est homo, requirit vt omnes partes humanæ naturæ subsistant subsistentia Verbi: Ergo requirit, vt omnes sint vnitæ Verbo.

22. Tertiò, si vnio humanitatis cum Verbo addit aliquid supra vniones partiales, Christum meruisse illam vnionem, sicut meruit resurrectionem, quæ non poterat fieri sine tali vnione. Si autem nihil addit supra partiales vniones, non fuisse opus vllo merito.

QVÆSTIO VII.

An Christus meruerit sibi beatitudinem, seu visionem beatificam?

1. AFfirmant Altisiodorensis, Albertus, Maior, Bassolis, apud Vasquez disp. 78. cap. 1. Ratio est quia cæteris paribus, perfectius est, habere aliquid per proprium meritum, quam sine merito: At Christus potuit habere beatitudinem per propriũ meritum, cum nulla sit repugnantia: Ergo dicendum est habuisse per proprium meritum. Quidquid enim perfectionis illi tribuere possumus, hoc ei tribuendum est, quando nihil obstat.

2. Alij negant, qui iterum diuisi sunt. Nam aliqui putant, illum nec meruisse suam beatitudinem, nec mereri potuisse, posito quod eam habuerit ab instanti conceptionis, sicut reuera habuit. Alij, non quidem meruisse, sed tamen mereri potuisse, vel saltem non implicare contradictionem, si asseramus meruisse. Priorem partem tenent Thomistæ. Posteriorem Bonauentura, Richardus, Paludanus, & alij apud Suarez disp. 40. sect. 2.

3. PRIMA CONCLVSIO. Christus de facto non meruit beatitudinem, seu visionem beatificam, quam accepit in instanti conceptionis. Variæ solent adferri rationes à Scholasticis. Ego duas adferam, quæ videntur probabiliores. Prima est, quia omnis actus meritorius in Christo fuit posterius visione beatifica, & ab ea dependens: Ergo per nullum actum illam meruit. Antecedens probatur ex hoc triplici principio. 1. quod omnis actus meritorius fuerit elicitus ab habitu infuso. 2. quod fuerit liber, quoad excercitium. 3. quod actus liberi sint posteriores necessariis. Itaque hic ordo in Christo seruatus est. 1. fuit vnio hypostatica, per quam constitutus est in esse Christi. 2. infusio luminis gloriæ, & aliorum habituum supernaturalium, vt est habitus scientiæ infusæ, habitus charitatis, obedientiæ, & similium virtutum. 3. Actus illorum habituum. Ac primo actus necessarij, vt visio beatifica, amor & gaudium beatificum. Deinde actus liberi, vt cognitio scientiæ infusæ, amor charitatis erga proximum, actus obedientiæ, religionis, & aliarum virtutum. Ex quo ordine constat, omnem actum meritorium posteriorem fuisse visione beatifica & dependentem à tribus quasi principiis. 1. Ab vnione hypostatica, quoad infinitum valorem. 2. Ab habitu supernaturali, quoad efficientiam. 3. A visione beatifica vel cognitione scientiæ infusæ, tanquam à conditione necessariò prærequisita. Vnde vlterius sequitur, Christum non meruisse illa tria principia, quia principium meriti non cadit sub meritum.

4. Altera ratio est, quia quod alicui datur ex debito connaturali, si datur eo tempore, quo debitum est, non datur per modum præmij, sed tantùm per modum debiti connaturalis: At beatitudo seu visio beatifica data est Christo ex debito connaturali, & data est in instanti conceptionis, in quo debebat dari: Ergo non est data per modum præmij, sed tantum per modum debiti connaturalis. Maior patet in simili exemplo, quia facultas videndi, vel etiam visio sensitiua, quæ datur homini ex debito naturali, si datur eo tempore, quo debet dari, non datur per modum præmij, sed tantum per modum debiti naturalis. Neque Christus dicitur eam sibi meruisse, quia habuit illam ex naturæ debito, & habuit eo tempore, quo habere debuit. Ergo idem dicendum est de visione beatifica. Nam sicut visio sensitiua debebatur illi, ratione animæ sensitiuæ, ita visio beatifica ratione vnionis hypostaticæ. Per hanc enim vnionem factum est, vt esset filius Dei naturalis. At filio Dei naturali debetur beatitudo, seu visio beatifica, tanquam operatio connaturalis: non minus, quam homini, quatenus animal sensitiuum est, debetur visio sensitiua.

5. Dixi, si datur eo tempore, quo ex natura rei debet dari. Nam si ob aliquam causam differtur in aliud tempus, potest dari per modum præmij & non tantum ex debito naturali. Sic factum est Christo circa gloriam corporis. Nam illa quidem data est ei ex debito connaturali, sicut gloria animæ; non tamen data est in instanti conceptionis, quo ex natura rei debebat dari, sed dilata ad instans resurrectionis, & ideo potuit dari per modum præmij, & non tantum ex debito naturali. Quod si visio sensitiua fuisset etiam dilata in aliud tempus, potuisset etiam dari per modum præmij; Nam sicut Christus de facto meruit sibi gloriam corporis, quam ab initio non habuit, ita potuisset sibi mereri visionem sensitiuam, si ab initio non habuisset.

6. Quod etiam locum habet in merito Christi, respectu aliorum. Nam iis, qui cæci nascebantur, & postea

visum ab eo miraculosè recipiebant, meruit facultatem videndi & consequenter visionem sensitiuam, immediatè sequebatur. Aliis vero, qui ab initio visum habebant, non meruit. Potuisset tamen mereri si non habuissent.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Tametsi Christus de facto non meruerit beatitudinem seu visionem beatificam, vt ostensum est, potuisset tamen mereri per absolutam Dei potentiam. Ratio est, quia nulla apparet repugnantia. Quod ostendo ex triplici principio. Vnum est. Quod actus Christi, per quos reipsa meruit, eliciti fuerint ab habitibus infusis, vt dixi. Alterum, quod potuissent elici ab auxilio actuali, sine habitibus infusis. Tertium, quod non necesse sit, vt meritum ordine temporis sit prius præmio, sed sufficiat, si ordine naturæ sit prius, vt patet in merito augmenti gratiæ. Nam illud augmentum datur eodem instanti temporis, quo elicitur actus meritorius, sed tamen ordine naturæ posterius est.

8. Ex quibus ita concludo. Christus in primo instanti conceptionis potuisset habere actualem Dei cognitionem, & actum amoris erga Deum, prius natura, quàm infunderentur habitus supernaturales, cum in hac re nulla sit repugnantia: Ergo per illum actum amoris potuisset mereri habitus supernaturales, & nominatim habitum luminis gloriæ: Ergo etiam visionem beatificam, quæ est posterior habitu luminis gloriæ: Et confirmatur, quia nihil defuisset illi actui ad rationem meriti. Fuisset enim actus liber & honestus, vt per se constat: fuisset actus viatoris, quia Christus erat simul viator & comprehensor: fuisset actus hominis sancti & Deo grati, quia Christus, secundùm humanitatem, erat sanctus & Deo gratus per gratiam vnionis hypostaticæ. Denique potuisset interuenire promissio præmij seu retributionis.

9. Dices, Videtur ita factum esse, quia Christus in primo instanti conceptionis habuit actum amoris erga Deum per quem disposuit se ad infusionem gratiæ habitualis: Ergo per illum actum meruit gratiam habitualem, & alios habitus infusos, cum nihil defuerit illi actui ad rationem meriti, vt dictum est. Antecedens est D. Thomæ quæst. 34. art. 3. Vbi disertè ait, Christum in primo instanti conceptionis sanctificatum esse: formaliter quidem per gratiam sanctificantem, quæ illi infusa est, dispositiuè verò per proprium actum liberi arbitrij in Deum. Et distinguit duplicem sanctificationem: Vnam infantium, qui sine propria dispositione; alteram adultorum, qui per propriam dispositionem sanctificantur. Et hoc posteriori modo Christum sanctificatum esse. Respondeo. Quidquid sit de mente D. Thomæ, negandum est antecedens. Tametsi enim homines adulti soleant iustificari & sanctificari per propriam dispositionem, non tamen Christus hoc modo sanctificatus est, vt rectè notarunt Bonauentura, Richardus, & alij apud Suarez, disp. 40. sect. 2. circa finem. Ratio differentiæ est, quia Christus non indigebat præuiâ dispositione actuali ad infusionem gratiæ, quia per vnionem hypostaticam erat sufficientissimè dispositus & sanctificatus, ac proinde nihil in eo erat, quod infusioni gratiæ repugnaret. At alij homines indigent præuiâ dispositione ad infusionem gratiæ iustificantis, quia cùm sint obnoxij peccato, non possunt dignè recipere gratiam nisi per proprium actum disponantur.

10. Sed contra, quia hoc non habet locum in Angelis & primis parentibus, qui etiam non indigebant præuia dispositione, cum non essent obnoxij peccato, & tamen per proprium actum disposuerunt se ad infusionem gratiæ: Ergo idem de Christo dici potest. Respondeo. Angeli & primi parentes ex alio capite indigebant præuiâ dispositione, nimirum vt per illam eleuarentur ad ordinem supernaturalem. Cùm enim gratia sanctificans sit quædam forma supernaturalis, quæ naturam rationalem habitualiter constituit in ordine supernaturali, decens est, vt natura prius actualiter disponatur ad illum ordinem, antequam formaliter in eo existat. Hoc intellige, si fieri potest. Quod dico propter infantes, qui per proprium actum non possunt disponi. Iam verò Christus, per gratiam vnionis hypostaticæ eleuatus erat ad ordinem supernaturalem, ac proinde non indigebat aliâ dispositione actuali.

11. Tria obiici possunt contra secundam conclusionem. Primò, impossibile est simul moueri ad terminum, & esse in termino: Ergo impossibile est, simul mereri beatitudinem, & habere beatitudinem. Respondeo. Negatur antecedens. 1. quia in mutationibus instantaneis simul est moueri ad terminum, & esse in termino. 2. Angelus eodem instanti, quo disposuit se ad gratiam, simul accepit gratiam. 3. iustus eodem instanti consequitur augmentum gratiæ, quo illud meretur.

12. Obiicitur 2. Impossibile est, nos eodem instanti mereri beatitudinem, & habere illam: Ergo idem dicendum est de Christo. Antecedens patet, quia illo instanti temporis, quo meremur beatitudinem, habemus actum Fidei, cùm nulla nostra operatio possit esse meritoria sine actu fidei, iuxta illud 2. Cor. 5. 6. *Per fidem ambulamus*. Et Hebr. 11. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo*, At actus fidei non potest esse simul cum actu visionis beatificæ. Respondeo. Non est simile de Christo, qui nunquam habuit actum fidei. Deinde, quod nos indigeamus actu fidei, hoc fit secundùm legem Dei ordinariam. Alioqui non esset impossibile, nos acquirere beatitudinem sine actu Fidei, si Deus vellet.

13. Obiicitur 3. Si Christus potuit mereri beatitudinem, vt nos asserimus, dicendum est quod de facto meruerit; cùm perfectius sit habere aliquid per meritum, quam sine merito, vt initio quæstionis argumentati sumus. Respondeo. Perfectius est habere aliquid per proprium meritum, quàm sine merito, si cætera sint paria. At in hoc casu cætera non sunt paria. Nam etiam ex altera parte perfectius est operari ex habitu, quam sine habitu: Ergo, si Christus meruisset beatitudinem, debuisset id fieri per actum sine habitu, vt in Conclusione explicatum est. Quæ fuisset quædam imperfectio. Ad hanc impediendam, constitutum fuit, vt haberet beatitudinem sine merito.

QVÆSTIO VIII.

An Christus meruerit sibi gratiam habitualem?

1. HÆc quæstio eodem modo decidenda est, quo præcedens. Nam Christus de facto non meruit gratiam habitualem; sed tamen absolutè loquendo, potuisset mereri.

2. Prior pars patet, quia omnis actus meritorius in Christo fuit posterior infusione gratiæ habitualis, vt ex dictis patet: Ergo per nullum actum potuit eam mereri.

3. Altera etiam patet, quia absolutè loquendo potuisset fieri, vt Christus haberet actum amoris ex actuali Dei gratia, prius ordine naturæ, quàm infunderetur illi gratia habitualis: Et per illum actum mereretur gratiam habitualem. Hoc enim non repugnat.

QVÆSTIO IX.

Quid Christus meruerit Angelis?

1. DVo probanda sunt. 1. Christum non meruisse Angelis gratiam aut gloriam. 2. Meruisse tamen aliquarum rerum seu mysteriorum reuelationem. Prius probatur ex duplici principio. Vnum est, quod gratia & gloria Angelorum fuerit independens à peccato

Adami, & consequenter à morte Christi. Alterum, quod merita Christi supponant peccatum Adami, & dependeant à carne passibili. Vtrumque explicatum est in 1. parte, cap. 2. de Angelis, quæst. 4. & obiectiones solutæ.

2. Posterius colligitur ex Scriptura. Primò ex illo Isaiæ 63. 1. *Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine virtutis suæ?* Hæc enim interrogatio facta est ab Angelis in die Ascensionis Christi, qui vsque ad illud tempus multa ignorabant circa Christi passionem, resurrectionem, & Ascensionem. Quibus ab ipso responsum est: *Ego, qui loquor iustitiam; & propugnator sum ad saluandum.* Et cùm iterum interrogarent: *Quare ergo est rubrum indumentum tuum; & vestimenta tua sicut calcantium in torculari?* Iterum responsum est: *Torcular calcaui solus, & de gentibus non est vir mecum.* Videatur Dionysius cap. 7. cœlestis Hierarchiæ, Hieronymus, Cyrillus, Lyran. in illum locum D. Thom. in 1. part. quæst. 57. art. 5.

3. Secundo ex illo Eph. 3. 8. *Mihi data est gratia hæc, in gentibus euangelizare inuestigabiles diuitias Christi, & illuminare omnes, quæ sit dispensatio Sacramenti absconditi à sæculis in Deo, vt innotescat Principatibus & Potestatibus in cœlestibus, per Ecclesiam, multiformis sapientia Dei,* &c. Hic per principatus & potestates intelliguntur Angeli sancti quibus per prædicationem Apostolorum multa reuelata sunt circa Christum, quæ anteà nesciebant, vt exponunt Hieronymus, Theodoretus, Anselmus, Theophylactus, & plures alij. Quibus fauet Augustinus, lib. 5. super Genesim ad litteram, cap. 19. & D. Th. in 1. part. quæst. 117. art. 2. ad 1.

QVÆSTIO X.

Quid Christus meruerit nobis?

1. Hic tria certa sunt. Primo, meruisse nobis gratiam iustificantem, & remissionem peccatorum: Rom. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Iesu.* Et Eph. 1. 7. *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum secundùm diuitias gratiæ eius, quæ superabundauit in nobis,* Et ratio est, quia hæc est præcipua causa, cur Christus pati & mori voluerit, vt pro nobis satisfaceret, & nos à seruitute peccati redimeret, ac faceret Deo gratos & acceptabiles.

2. Secundo, Meruisse nobis omnia dona gratiæ, quæ sequuntur primam gratiam iustificantem, & remissionem peccatorum: Cuiusmodi sunt auxilia gratiæ, merita bonorum operum, augmentum gratiæ, donum perseuerantiæ, remissio peccatorum venialium, remissio pœnæ temporalis, iuxta illam generalem regulam, Eph. 1. 3. *Qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo,* id est, per Christum, seu per merita Christi.

3. Tertio, Meruisse nobis vitam æternam. Ioann. 10. 10. *Ego veni, vt vitam habeant, & abundantius habeant.* Et Rom. 6. 23. *Gratia Dei vita æterna, in Christo Iesu Domino nostro.* Et hoc sensu dici solet Christum sua morte aperuisse nobis ianuam regni cœlorum, quæ anteà erat clausa propter peccatum primi parentis. Hebr. 10. 19.

4. In his tribus conueniunt Scholastici. Disputant recentiores, an etiam meruerit nobis dispositiones, quibus præparamur ad primam gratiam iustificantem, & remissionem peccatorum, cuiusmodi sunt motus fidei, spei, dilectionis, contritionis? Negant Capreolus, Ioannes Driedo, Ruardus Tapperus, Adamus Salbout, & alij citati apud Vasquez disp. 77. cap. 1. Docent enim Christum meruisse quidem, vt adulti sufficienter dispositi consequantur gratiam iustificantem non tamen meruisse motus fidei, spei, dilectionis, contritionis, quibus disponuntur ad susceptionem gratiæ iustificantis.

5. Conclusio. Christus meruit nobis omnia auxilia gratiæ excitantis, & adiuuantis, quibus disponimur ad gratiam iustificantem, & consequenter meruit nobis motionem fidei, spei, dilectionis, & contritionis. Ita Vasquez loco citato cap. 2. Suarez disputatione 41. sect. 2. & alij plures. Et colligitur ex D. Thom. quæst. 7. art. 9. & sequentibus, vbi dicit, Christo datam esse gratiam, tanquam principio cuidam vniuersali, cuius virtus se extendat ad omnes gratiæ effectus & operationes. Et quæst. 8. art. 3. ad 2. Actum credendi in peccatoribus esse ex meritis Christi.

6. Et probatur 1. ex Scriptura Eph. 1. 3. *Qui benedixit nos in omni benedictione, in cœlestibus in Christo.* Certè sub omni benedictione spirituali continetur etiam motus fidei, spei, charitatis. Et 1. Timoth. 1. 9. *Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundùm opera nostra, sed secundum propositum suum & gratiam, quæ data est in Christo Iesu,* id est, per meritum Christi Iesu. Et Hebr. 12. 2. *Aspicientes in authorem fidei, & consummatorem Iesum.* Secundo ex Concilio Tridentino, sess. 6. cap. 5. vbi sic habet: *Declaratur præterea, ipsius iustificationis exordium in adultis à Dei per Christum Iesum præueniente gratiâ, sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur.* Tertio, ex Patribus, præsertim Augustino, Ambrosio, Prospero, Fulgentio, Bernardo, apud Vasquez, cap. 3.

7. Accedit triplex ratio. Prima, quia Christus est perfectus Redemptor humani generis: Ergo per illum habemus omnia, quæ requiruntur ad perfectam redemptionem: Ergo etiam dispositiones ad remissionem peccatorum. Altera, Meritum Christi fuit sufficiens ad impetranda dona gratiæ; & Deus Pater promisit illi plenam potestatem distribuendi sua dona (Isaiæ 53. 10.) Quò etiam spectat illud Eph. 4. 7. *Vnicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Tertia, Christus in hac vita non solùm remittebat hominibus peccata per gratiam iustificantem, sed etiam disponebat illos per gratiam excitantem. Matthæi vndecimo, versu 28. *Venite ad me omnes, qui laboratis & onerati estis, & ego reficiam vos.* Nota. Quodcunque Christus externa voce hortabatur peccatores ad conuersionem & pœnitentiam, semper dabat illis internam gratiam excitantem, per quam possent conuerti & pœnitere si vellent. Vnde passim docent Patres & Theologi, hoc interesse inter Christum & Moysen, quod Moyses externam legem dederit Iudæis, sine interna gratia: Christus autem addiderit etiam internam gratiam, qua possent legem seruare, iuxta illud Ioann. 1. 17. *Lex per Moysen data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est.*

8. Dices 1. Scriptura contrarium docet, Ioann. 6. 44. *Nemo,* inquit Christus, *potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum,* id est, Nemo potest esse particeps meritorum meorum, nisi Pater meus, sua gratuita vocatione eum traxerit, & disposuerit. Respondeo. Pater neminem trahit, nisi propter merita Christi. Nam hoc ipso, quod voluit Christum pro nobis mori, voluit etiam omnia media salutis nostræ pendere à morte & meritis Christi, iuxta illud Rom. 8. vers. 32. *Qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum: quomodo non etiam cum illo omnia nobis donauit?*

9. Dices 2. Duo concurrunt ad iustificationem, nempe gratia iustificans, & dispositiones ad gratiam iustificantem. Si ergo non solùm gratia iustificans, sed etiam dispositiones essent ex merito Christi, iam tota iustificatio esset ex merito: Ergo tota esset ex iustitia: Ergo

nullo modo esset gratuita, quod est contra Apostolum, Rom. 3. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Respondeo. Iustificatio nostra dupliciter spectari potest. 1. respectu Christi: Et sic tota est ex meritis Christi. 2. respectu nostri: vt sic tota est gratuita.

10. Dices 3. Augustinus contrarium docet in libro de prædest. Sanctorum cap. 15. vbi ait; nos tam gratis iustificari, quàm gratis humanitas Christi vnita est Verbo. At hæc sine vllo merito, siue proprio, siue alieno, vnita est Verbo: Ergo nos etiam sine vllo merito, siue proprio, siue alieno, gratis iustificamur. Respondeo, Augustinus non confert vnionem hypostaticam cum nostra iustificatione, sed cum nostra fide. Dicit enim nos tam gratuitò fieri Christianos per fidem, quàm gratuito humanitas Christi vnita fuit personæ Verbi. Sensus autem est, sicut humanitas Christi nullis suis operibus meruit assumi à persona Verbi: ita nos nullis nostris operibus meruimus fieri Christiani. Quod verissimum est. Vide Vasquez, disputatione 77. cap. 4.

11. Dices 4. Auxilia communia, quæ dantur omnibus adultis, non dantur ex meritis Christi, sed ex sola Dei benignitate, quia id exigit ordo diuinæ prouidentiæ. Respondeo. Auxilia communia sunt duplicia. Quædam ordinis naturæ, quæ dantur homini, ratione creationis, per prouidentiam naturalem. Quædam ordinis gratiæ quæ dantur homini, ratione redemptionis, per prouidentiam supernaturalem. Hæc pendent ex meritis Christi, illa non pendent.

12. Dices 5. Si Christus non venisset, adhuc Deus dedisset nobis auxilia gratiæ ad vitanda peccata, & seruandam legem: Ergo signum est, eiusmodi auxilia non dari ex meritis Christi. Respondeo. Non disputamus, quid futurum fuisset, si Christus non venisset: sed quid nunc fiat post aduentum Christi. Nunc omnia auxilia gratiæ dantur ex meritis Christi. Non quidem fuissent data ex meritis Christi, si Christus non venisset. Sed, an fuissent data ex sola Dei benignitate, an omnino non fuissent data in pœnam peccati, non nescimus.

13. Dices 6. Auxilia gratiæ, quæ nunc dantur infidelibus, non dantur ex meritis Christi. Ratio est, quia infideles non sunt membra Christi: Ergo Christus non est caput illorum: Ergo non influit in illos per sua merita. Respondeo. Christus non solum influit in fideles, qui sunt ipsius membra, sed etiam in infideles, vt fiant ipsius membra. Sicut calor naturalis in corpore humano non solum agit in membra corporis ea conseruando, & vegetando, sed etiam in cibum & potum, ea conuertendo, & transmutando, vt fiant partes membrorum corporis.

14. Dices 7. Ea tantùm recuperamus per Christum, quæ per Adamum perdidimus: Sed per illum non perdidimus fidem: Ergo per Christum non recuperamus fidem. Minor patet. Quia Adamus per peccatum obedientiæ non amisit fidem: sed gratiam & iustitiam originalem. Respondeo. Minor neganda est. Nam Patres passim affirmant. Adamum factum esse infidelem, quia non credidit Deo dicenti: *Quacunque die comederis ex eo, morte morieris.* Vide Bellarminum lib. 3. de amissione gratiæ cap. 6. Deinde, etiamsi verum esset, quod sibi non amisisset fidem, non tamen sequeretur, quod nobis amisisset, vt notat Vasquez disputatione 77. cap. 4.

15. Dices 8. Merita Christi non applicantur omnibus. Ergo debet inuestigari causa, cur huic potius, quam illi applicentur, id est, cur hic potius vocetur ad fidem, quam ille: aut cur hic potius baptizetur, quam ille. Hoc autem non est ex merito Christi, sed ex Diuina electione & misericordia. Respondeo, Tametsi non sit ex merito Christi totum hoc complexum, nempe; quod hic vocetur ad fidem: ille non vocetur, aut quod hic Baptismum suscipiat, ille non suscipiat: tamen altera pars illius complexi est ex meritis Christi, nempè, quod aliqui vocentur ad fidem & Baptismum suscipiant: Altera vero ex iusto Dei iudicio, nempè, quod aliqui non vocentur ad fidem, neque baptismum suscipiant. Vide Augustinum tractatu 26. in Ioann. Valentiam quæst. 19. punct. 41. sect. 2. De hac applicatione deinceps agendum est.

QVÆSTIO XI.

Quomodo merita Christi nobis applicentur?

1. TRiplex potest esse quæstio. 1. quando merita Christi nobis applicentur? 2. an omnibus applicentur? Et, si non omnibus, vnde hoc proueniat? 3. an iis, quibus applicantur, æqualiter applicentur? Et, si inæqualiter, quæ sit causa inæqualitatis?

2. PRIMA CONCLVSIO. Merita Christi tunc dicuntur nobis applicari, quando aliquod donum gratiæ datur nobis ex illius meritis, siue detur in Sacramento, siue extra Sacramentum. Item, siue sit donum fidei, spei, charitatis, quo disponimur ad iustificationem: siue sit ipsa iustificatio: siue aliud donum subsequens iustificationem. Itaque hæc duo æquè latè patent. 1. Dari nobis aliquid ex meritis Christi. 2. Applicari nobis merita Christi. Vide Vasquez, disp. 77. c. 5.

3. Vnde sequitur, Capreolum, Driedonem, Tapperum; & alios, qui dicunt dispositiones ad iustificationem non dari ex meritis Christi, consequenter debere dicere, merita Christi non applicari nobis ante iustificationem, sed in ipsa iustificatione. Nos vero qui asserimus, dispositiones illas dari ex meritis Christi, consequenter debere asserere, merita Christi applicari nobis, etiam ante iustificationem, nempè quando dantur nobis auxilia gratiæ, quibus disponimur ad iustificationem.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Merita Christi applicantur omnibus adultis non tantùm prædestinatis, sed etiam reprobis. Est contra Caluinistas, qui putant Christum pro solis prædestinatis mortuum esse, ac proinde illis solis applicari ac prodesse merita Christi. Sed errant. Nam Apostolus discretè ait. 2. Corinth. 5. 15. *Pro omnibus mortuus est Christus.* Et 1. Timoth. 2. 6. *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Et Ioan. 2. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris: non pro nostris autem tantùm, sed etiam pro totius mundi.*

5. Pro maiori explicatione, hæc tria notanda & distinguenda sunt. Primo, meritum Christi fuisse sufficiens ad omnes homines redimendos & saluandos. In quo conueniunt nobiscum Caluinistæ. Ratio est, quia meritum ipsius fuit infiniti valoris, vt supra dixi.

6. Secundo, Meritum Christi reipsa esse inefficax respectu reproborum, quoad vitam æternam. Neque hic dissentimus. Ratio est, quia reprobi reipsa non perueniunt ad vitam æternam. Si enim peruenirent, non essent reprobi, sed prædestinati.

7. Tertiò, Meritum Christi reipsa esse efficax respectu reproborum, quoad dona gratiæ in hac vita. Hoc negant Caluinistæ. Sed malè. Nam reprobi reipsa accipiunt gratiam vocantem seu excitantem, ex meritis Christi, vt patet ex illo, Matth. 11. 25. *Venite ad me omnes, qui laboratis & onerati estis, & ego reficiam vos.* Et cap. 20. 16. *Multi vocati, pauci electi.* Et Act. 7. 51. *Dura ceruice, & incircumcisis cordibus, vos semper Spiritui sancto resistitis.* Vbi manifestè loquitur de reprobis, qui quidem accipiunt inspirationes diuinas ex meritis Christi, sed eas respuunt. Quò etiam spectat illud Prouerb. 1. 24. *Vocaui, & renuistis.* Et Matth. 23. 47. *Hierusalem, Hierusalem, quoties volui congregare filios tuos, & noluisti?*

8. Nec solum gratiam vocantem seu excitantem, sed interdum etiam fidem & gratiam iustificantem ex meritis Christi accipiunt, vt disertè docet Augustinus lib. de correptione & gratia cap. 13. his verbis: *Credendum est, quosdam de filiis perditionis, non accepto dono perseuerantiæ in finem, in fide, quæ per dilectionem operatur, incipere viuere, & aliquandiu fideliter & iustè viuere, & posteà cadere.* Et confirmatur ex Apostolo. 1. Timoth. 1.19. *Quidam*, inquit, *circa fidem naufragauerunt.* Et Hebr. 6. 4. *Impossibile est eos, qui semel sunt illuminati, gustauerunt etiam donum cœleste, & participes facti sunt Spiritus sancti, & prolapsi sunt, rursum renouari ad pœnitentiam, &c.* Vbi duo insinuantur, 1. fieri posse, vt qui semel per fidem & baptismum à Christo institutum illuminati sunt, & participes facti Spiritus sancti, prolabantur iterum in peccatum, & desinant esse, quales erant. 2. Impossibile esse, tales iterum renocari ad pœnitentiam. Nunc quæro, ex Caluinistis, an Apostolus loquatur de prædestinatis, an de reprobis? Non dicent de prædestinatis, quia prædestinati, ex sententia Caluini, nunquam amittunt fidem & iustitiam. Si ergo de reprobis (quod fatetur Caluinus libro 3. capite 3. §. 21.) Consequens est, reprobos aliquando illuminari & participes fieri meritorum Christi, quod nos contendimus.

9. Obiicit Caluinus, Christum fateri se non venisse pro omnibus. Matthæi 9. versu 13. *Non veni vocare iustos, sed peccatores.* Et capite 15. versu 24. *Non sum missus, nisi ad oues, quæ perierunt, domus Israel.* Respondeo: Qui hæc loca obiiciunt, contra se faciunt. Nam si Christus non venit vocare iustos, sed peccatores, & ex Caluini sententia, venit vocare prædestinatos, non reprobos? efficitur ex Caluini sententia, solos reprobos esse iustos, solos prædestinatos esse peccatores. Quis hoc credat? Rursum, si non est missus nisi ad Iudæos, certè aut soli Iudæi prædestinati sunt, aut non est missus ad solos prædestinatos. Videant Caluinistæ, quò se vertant.

10. Longè alius vtriusque loci sensus, est. Christus, quia medicus erat, sanabat eos, qui se ægros esse fatebantur, & medicinam admittebant. Alios vero, qui se sanos profitebantur, cuiusmodi tunc erant Pharisæi, & modo Caluinistæ, non sanabat, quia medici opem respuebant. Rursum, quia Messias erat, & solis Iudæis propter fidem Abrahæ promissus, dicit se missum ad solos Iudæos, vt ipsis suam præsentiam, prædicationem, & miraculorum gratiam exhiberet, ideoque ab Apostolo Minister circumcisionis appellatur. (Rom. 15. 8.) Nec tamen ideo gentes exclusit à sua gratia. Imò gentes assumpsit: gentibus Euangelium prædicari voluit. *Euntes*, inquit, *docete omnes gentes.*

11. Dixi in Conclusione, Merita Christi applicari omnibus adultis. Nam de infantibus distinguendum est. Quibusdam applicantur, quibusdam non. Applicantur iis, qui baptismum suscipiunt: non aliis, qui non suscipiunt. Prius prouenit ex meritis Christi; Posterius ex iusto Dei iudicio, qui reprobat illos propter peccatum originale, in quo nati sunt, vt dictum est in prima parte, de reprobatione. Vide etiam Vasquez in 3. par. disp. 77. cap. 5.

12. Tertia Conclusio. Merita Christi non applicantur omnibus æqualiter, vt manifestè constat ex Euangelio. Matth. 19. vers. 12. *Qui potest capere capiat.* Et cap. 25. versu 14. *Vbi dedit quinque talenta, alij autem duo, alij vero vnum.* Et Luc. 8. vers. 10. *Vobis datum est nosse mysterium regni Dei.* Et ex Apostolo, 1. Corinth. 7. versu. 7. *Vnusquisque proprium donum habet ex Deo: alius quidem sic, alius verò sic.* Et Ephes. 4. *Vnicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, Et alibi.

13. Hæc Conclusio in triplici sensu vera est. Primò, quia quibusdam ex meritis Christi datur tantùm gratia vocationis, non tamen iustificationis, aut vitæ æternæ: quibusdam gratia vocationis & iustificationis; aliis etiam vitæ æternæ. Secundò, quibusdam datur maior gratia vocationis, quibusdam minor. Quod similiter de gratia iustificationis & vitæ æternæ intelligendum est. Tertiò, sæpè fit; vt qui habet maiorem gratiam vocationis, non vtatur, qui minorem, vtatur. Et è contrario. Hæc omnia pendent partim ex Dei voluntate, qui inæqualiter distribuit suam gratiam, quando huic quinque, alteri pauciora talenta; partim ex cooperatione hominum, qui vel respuunt dona Dei, vel illis benè vtuntur: & alius maiori, alius minori conatu & industriâ (Matth. 25. versu 20. & 1. Corinth. 9. versu 24.)

QVÆSTIO XII.

Quomodo nostra merita dependeant à meritis Christi?

1. Certum est, merita nostra, ratione suæ causæ, pendere à meritis Christi. Nam causa nostrorum meritorum sunt auxilia gratiæ, quæ nobis dantur ad benè operandum & merendum. Hæc autem auxilia dantur ex meritis Christi: Ergo nostra merita, ratione auxiliorum gratiæ, pendent ex meritis Christi.

2. Quæstio est, an etiam ratione sui valoris pendeant ex iisdem meritis? Aliqui affirmant, asserentes opera nostra, quæ fiunt per auxilia gratiæ actualis, accipere quendam valorem, seu virtutem merendi ex meritis Christi, quem alioqui non haberent, etiamsi facta essent ex auxiliis gratiæ actualis. Vnde inferunt, omne augmentum gratiæ, quod meremur, non solùm dari propter nostrum meritum, sed etiam propter meritum Christi, quia nostrum meritum per se non esset sufficiens, nisi coniungeretur cum merito Christi, & ab eo immediatè haberet vim & efficaciam, vt ex iustitia aliquid obtineat. Pro hac sententia citantur Andreas Vega, Hosius, Sotus, & alij apud Suarez disputatione 41. sectione 3. Quibus videtur fauere Concil. Trid. sess. 14. cum ait: *Non habet homo, vnde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo viuimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur à Patre.*

3. Prima Conclusio. Opera iustorum, quæ procedunt ex gratia per Christum data, habent sufficientem dignitatem ac valorem respectu augmenti gratiæ & gloriæ. Ratio est, quia cæteris paribus, gratia per Christum data non est minus efficax, quam gratia ex mera Dei liberalitate data: sed opera iustorum, quæ procedunt à gratia, ex mera Dei liberalitate data, habent sufficientem valorem & operationem respectu augmenti gratiæ & gloriæ, vt patet in Angelis viatoribus: Ergo idem dicendum est de operibus iustorum, quæ procedunt à gratia per Christum data. Vnde sequitur ad hoc, vt opera iustorum habeant sufficientem valorem ad præmium supernaturale, non opus esse, vt coniungantur cum meritis Christi, & inde nouum valorem participent; quia alioqui opera Angelorum non habuissent sufficientem valorem, quod tamen falsum.

4. Secvnda Conclvsio. Tametsi opera iustorum habeant ex se sufficientem valorem ad præmium supernaturale, tamen non habent rationem perfecti meriti, nisi accedente Dei promissione. Hæc autem promissio videtur facta propter merita Christi, vt colligitur ex illo 2. Timot. 2. *Paulus Apostolus Iesu Christi, per voluntatem Dei, secundum promissionem vitæ, quæ est in Christo Iesu.* Et ex Conc. Trident. Sess. 6. cap. 16. *Benè operantibus vsque in finem, & in Deo sperantibus,*

proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filiis Dei per Christum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus & meritis fideliter reddenda. Hoc ergo sensu dici potest, nostra merita non esse sufficientia, nisi coniungantur cum meritis Christi, id est, nostra merita non posse obligare Deum, nisi intercedente promissione Dei de facienda retributione, quam promissionem meruit nobis Christus.

5. Non tamen negandum est, si opera iustorum coniungantur cum meritis Christi, posse habere maiorem vim & efficaciam, quam si præcisè per se spectentur: non quod in seipsa futura essent maioris efficaciæ & valoris, sed quod plus obtinerent coniuncta cum meritis Christi, quam si sola sumantur. Et sic aliqui probabiliter asserunt, augmentum gratiæ, quod datur nobis propter nostrum meritum, semper maius dari, quam sit valor nostri meriti: & excessum illum prouenire immediatè ex meritis Christi, quatenus cum nostro merito coniunguntur. Quod piè colligunt ex verbis Christi. Ioann. 10. 10. *Ego veni vt vitam habeant, & abundantiùs habeant.* Vnde sequitur, augmentum gratiæ habere quasi duas partes: alteram ex meritis nostris; alteram ex meritis Christi.

CAPVT XV.

De satisfactione Christi.

1. Tria spectari possunt in actionibus Christi, vt supra dictum est. 1. Valor. 2. Meritum. 3. Satisfactio pro peccatis nostris. De hac quæritur 1. An satisfactio Christi sit pura satisfactio, an verò includat etiam rationem meriti? 2. An Christus condignè satisfecerit pro peccatis nostris? 3. An ex iustitia? 4. An ex rigore iustitiæ.

2. Prima Conclvsio. Satisfactio Christi includit rationem meriti, ac proinde non est pura satisfactio. Nota. Duplex est satisfactio. Vna quæ per seipsam formaliter extinguit debitum. Vt si homicida, qui ratione homicidij incurrit debitum mortis, reipsa sustineat mortem. Aut si Titius, qui ratione furti debet Petro restituere ablatam pecuniam, reipsâ restituat. Altera, quæ per seipsam non extinguit debitum, sed meretur vel impetrat aliquid, per quod extinguitur debitum. Talis est satisfactio Christi. Nam Christus per suam satisfactionem meruit nobis gratiam iustificantem, per quam formaliter extinguitur peccatum. Prior satisfactio non includit rationem meriti, & ideo est pura satisfactio. Posterior includit rationem meriti, & ideo non est pura satisfactio.

3. Vnde sequitur, passionem Christi, quam voluntariè sustinuit, simul esse meritoriam & satisfactoriam, respectu nostri. Meritoria est, quia per illam meruit nobis gratiam iustificantem. Satisfactoria, quia mediante gratia iustificante, extinguit peccata nostra. Itaque immediatè per se est meritoria, mediante verò gratiâ, satisfactoria. Dixi, respectu nostri, quia respectu ipsius Christi & Angelorum, est tantùm meritoria, non satisfactoria. Nam in Christo & Angelis nullum fuit peccatum, quod indigeret satisfactione.

4. Hinc vlterius sequitur meritum Christi latius patere, quam satisfactionem. Et quidem dupliciter. Primò, ex parte eorum, pro quibus meruit & satisfecit. Nam meruit pro se, pro Angelis, pro nobis. At non satisfecit nisi pro nobis. Secundò, ex parte effectuum: Plures enim sunt effectus meriti Christi, quàm satisfactionis. Effectus meriti sunt triplices: Alij in ipso Christo, vt gloria corporis & exaltatio nominis: Alij in Angelis, vt variæ illuminationes: Alij in nobis, vt gratia & gloria. Effectus satisfactionis est tantum vnicus, nempe liberatio à peccatis: qui tamen pendet ab effectu meriti, id est, à gratia iustificante, vt dictum est. Quomodo autem gratia iustificans extinguat peccatum, explicaui in tractatu de Iustificatione cap. 3. quæstione 5. §. 11.

5. Secvnda Conclvsio. Christus condignè, perfectè, exactè, imo etiam abundè satisfecit pro nobis. Ita D. Thom. quæst. 1. art. 2. ad 2. & quæst. 48. art. 2. Vasqu. disp. 5. cap. 2. & alij apud illum citati. Et patet illo ex Rom. 5. 15. *Sed non sicut delictũ, ita & donum. Si enim vnius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei & donum in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abundauit.* Et infrà. *Vbi abundauit delictum, superabundauit gratia.* Quibus verbis insinuat Apostolus, meritum & satisfactionem Christi potentiorem esse ad saluandum, quam peccatum ad perdendum.

6. Ratio est, quia actiones Christi, quibus meruit & satisfecit, erant infiniti valoris, propter infinitam dignitatem operantis, vt sæpè dictum est. Sicut ergo poterant condignè & abundanter mereri gratiam, ita etiam poterant condignè & abundanter satisfacere pro peccatis nostris. Et confirmatur, quia voluntaria mortis susceptio, per quam potissimum meruit & satisfecit Christus, fuit infiniti valoris in merendo: ergo etiam in satisfaciendo. Nam satisfactio Christi fundabatur in merito illius, vt explicatum est. Sicut ergo per illam condignè & abundanter meruit gratiam iustificantem: ita etiam condignè & abundanter satisfecit pro peccatis nostris, quia satisfactio facta est per meritum gratiæ iustificantis.

7. Dices 1. Christus non potuit reddere condignas seu æquales Deo gratias pro beneficiis acceptis. Ergo etiã non potuit condignè seu æqualiter satisfacere pro peccatis nostris. Aliqui negant Antecedens, quia gratiarum actio, quam Christus Deo exhibuit, fuit infiniti valoris. Alij Consequentiam, quia potest aliquis condignè satisfacere Regi pro debito alterius, etiamsi nequeat æquales illi gratias agere pro beneficiis ab eo acceptis. Fieri enim potest, vt debitum alterius, pro quo satisfacit, sit minus, quàm beneficium, pro quo gratias agit.

8. Ego sic respondeo. Tria spectari possunt in gratiarum actione, quam Christus exhibuit. 1. quod sit gratiarum actio. 2. quod sit infiniti valoris. 3. quod sit nouum Dei beneficium, distinctum à prioribus beneficiis, pro quibus offertur. Christus ergo potuit per illam gratiarum actionem, cùm fuerit infiniti valoris, æquales Deo gratias reddere pro omnibus beneficiis, excepta ipsa gratiarum actione, quæ erat etiam beneficium Dei. Nam illa non fuit oblata pro seipsa, sed pro præcedentibus beneficiis. Alioqui si etiam pro seipsa potuisset offerri, fuisset sufficiens, quia erat infiniti valoris, vt dixi. Vide Vasquez, disp. 5. cap. 7.

9. Dices 2. Si humanitas Christi, manens vnita Verbo, peccaret, non posset pro seipsa condigne satisfacere: Ergo nec potuit condignè pro nobis. Respondeo. Illa suppositio est impossibilis. Fieri enim non potest, vt humanitas Christi peccet, durante vnione hypostatica. Admissa tamen suppositione, verum est Antecedens. Nam si humanitas Christi peccaret, non esset Deo grata, sed inimica; ac proinde non posset pro se condignè satisfacere. Sed tunc negatur consequentia, quia quando pro nobis satisfecit, non fuit Deo inimica, sed grata, & ideo potuit condignè satisfacere, supposita vnione hypostatica.

10. Tertia Conclusio. An 2. Christus, sicut condignè & abundè pro nobis satisfecit, sic etiam ex iustitia satisfecerit, pendet ex alia quæstione, An scilicet inter Christum & Deum possit esse iustitia? Vel, an in Deo possit esse iustitia respectu Christi, & similiter in Christo respectu Dei? Affirmat Suarez, disp. 4. sect. 5. & ali-

bi. Negant Vasquez disp. 7. & 8. Sed videtur esse dissensio de nomine. Nam si iustitia sumatur strictè prout sumitur ab Aristotele eiusque sectatoribus, quando diuiditur in commutatiuam & distributiuam: certum est, non esse in Deo. Ratio est, quia iustitia hoc modo sumpta, supponit obligationem vnius ad alterum, qui perfectè alter est. Vt autem perfectè sit alter, duo necessaria sunt. Primò, vt sit alter, quoad personam seu suppositum. Et hoc sensu ait Diuus Thom. in 2. 2. quæst. 58. art. *Iustitia propriè dicta requirit diuersitatem suppositorum.* Secundò, vt sit alter, quoad ius & potestatem, seu, vt sit sui iuris & potestatis. Ex cuius defectu non est iustitia inter patrem & filium minorennem, aut inter seruum & Dominum, vt docet Aristoteles libro 5. Ethic. cap. 6. quia neque filius minorennis, neque seruus est sui iuris & potestatis: sed alter est sub iure & potestate Patris, alter sub iure & potestate Domini.

11. Hinc sequitur, in Deo non esse iustitiam, respectu Christi secundùm humanitatem. 1. quia in Deo non est obligatio iustitiæ, respectu Christi. Tametsi enim Christus obtulerit Deo sufficientem, imo etiam abundantem satisfactionem pro humano genere: tamen Deus non fuit ex iustitia obligatus acceptare illam satisfactionem, sed solùm ex charitate vel gratuita promissione. 2. quia Christus secundùm humanitatem non est perfectè alter à Deo. Non enim est sui iuris & potestatis, sed tota ipsius humanitas est sub iure, potestate & dominio Dei; multo magis, quam filius aut seruus est sub potestate patris aut Domini. Si ergo ex hoc capite non potest esse iustitia inter patrem & filium, aut inter seruum & dominum: multo minus inter Deum & Christum secundùm humanitatem.

12. Si autem Iustitia sumatur latius, prout solet accipi in Scriptura, sic potest esse in Deo. Nam hoc modo sumpta, non requirit obligationem vnius personæ ad alteram quæ sit sui iuris: sed solùm, vt inter duos seruetur æqualitas rerum, quam iustitia efficit. Hoc sensu Deus dicitur iustus Iudex, quia benè operantibus reddit æqualem seu integram mercedem, iuxta illud 2. Timoth. 4. 8. *In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex.* Vbi Deus vocatur iustus, quia dat iustam seu æqualem mercedem. Et ipsa merces vocatur corona iustitiæ, quia est æqualis labori pro quo datur. Vide Lessium lib. 13. de diuinis perfectionibus, cap. 2.

13. QVARTA CONCLVSIO. Rectè dici potest, Christum satisfecisse pro nobis ex rigore iustitiæ. Non quidem ex rigore iustitiæ priori: sed posteriori modo sumptæ. Ita Vasquez disp. 7. cap. 5. & Lessius loco citato. Ratio est, quia tam perfectè, exactè, & abundè satisfecit, vt secundùm rigorem iustitię plus ab eo exigi non possit. Nota, Sicut iustitia dupliciter sumi potest, semel strictè, & semel latè, vt dictum est: ita etiam rigor iustitiæ. Primò pro rigore iustitiæ, qui & strictam obligationem personæ ad personam sui iuris, & æqualitatem rei ad rem includit. Primò pro rigore iustitiæ, qui solùm includit exactam rei ad rem æqualitatem. Sic sumitur hoc loco.

14. Ex dictis sequitur, ad iustitiam strictè acceptam tria requiri. 1. Vt sit inter duas personas distinctas. 2. Vt vtraque persona sit sui iuris & potestatis. 3. Vt vna obligata sit dare alteri ius suum ad æqualitatem. Et hoc modo non esse iustitiam inter Deum & Christum secundùm humanitatem. Rursum ad iustitiam latè acceptam, duo tantùm requiri. 1. vt sit inter duos, etiamsi alter illorum non sit sui iuris & potestatis. 2. vt alter alteri præstet æqualitatem, etiamsi alter alteri ex iustitia nō sit obligatus. Et hoc modo inter Deum & Christum posse esse iustitiam: Imò & rigorem iustitiæ,

CAPVT XVI.

De subiectione Christi.

1. TRia quæri possūt. 1. An Christus sit minor Patre? 2. An sit illi subiectus? 3. An sit seruus illius? Prima quæstio facilis est, quia constat Christum secundùm humanitatem, esse minorem Patre; iuxta illud Ioan. 14. 28. *Pater maior me est.* At de subiectione & seruitute est difficultas. Differunt autem hæc duo, quod subiectio dicat ordinem seu relationem ad præceptum superioris. Seruitus, etiam ordinem ad dominium alterius. Is enim dicitur alicui subiectus, qui debet obedire præcepto illius. Is autem dicitur seruus alterius, qui non solum debet illi obedire, sed etiam totus esse sub dominio & potestate illius, ita vt non sit sui Iuris. An aliquid Amplius requiratur, posteà videbimus.

QVÆSTIO I.

An Christus fuerit subiectus legi aut Præcepto Diuino?

1. LOquor de Christo secundùm humanitatem. Et potest esse quadruplex quæstio. 1. An Christus secundùm humanitatem fuerit subiectus legi naturali? 2. An legi Mosaicæ? 3. An Euangelicæ? 4. An speciali præcepto moriendi pro nobis?

2. PRIMA CONCLVSIO. Christus secundùm humanitatem fuit subiectus legi naturali. Ita D. Thom. in 1. 2. quæst. 93. art. 4. ad 2. Ratio est, quia tenebatur colere Deum, honorare parentes, non mentiri, non furari, & sic deinceps.

3. Dices, Ergo etiam Deus est subiectus legi naturali, quia tenetur etiam non mentiri. Respondeo. Non tenetur vi obligationis, quæ ab aliquo superiore imposita sit, sicut nos tenemur: sed tenetur ex natura bonitatis & veracitatis suæ, cui repugnat mentiri.

4. Dices 2. Lex habet vim obligandi sub reatu peccati: At Christus nō potuit obligari sub reatu peccati, quia erat impeccabilis: Ergo non fuit subiectus legi. Respondeo. Lex habet duplicem vim, nempe dirigendi, & obligandi. Voluntas Christi potuit dirigi per legem, quia non erat sibi ipsi regula suorum actuum. Potuit etiam obligari ad faciendum bonum, & omittendum malum: Non tamen potuit obligari sub reatu peccati, quia erat impeccabilis. Igitur hæc duo distinguenda sunt. 1. Lex obligat ad aliquid faciendum aut omittendum. 2. Lex obligat ad hoc ipsum, sub reatu peccati. Prius conuenit legi, respectu cuiuscunque subditi: posterius, respectu illius tantùm, qui peccare potest.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Christus non fuit subiectus legi Mosaicæ de iure, licet fuerit de facto. Ita D. Thom. qu. 37. art. 4. Ratio est quia quamuis de facto seruauerit illam legem, non tamen tenebatur seruare. Nam lex illa fuit data Iudæis, qui per seminalem generationem descendebant ab Abrahamo, qualis non erat Christus. Quæres, cur seruauit legem, si non tenebatur? Respondeo. Propter has causas. 1. vt daret nobis exemplum humilitatis & obedientiæ. 2. vt suo facto approbaret legem, tanquam sanctam, & à Deo datam. 3. vt non daret Pharisæis occasionem calumniandi. Vide D. Tho. loco citato.

6. Obiici potest illud Galat. 4. 4. *Misit Deus filium suum factum sub lege.* Vnde colligitur, Christum fuisse subiectum legi Mosaicæ. Respondeo. Fuit subiectus de facto, non de iure, vnde Anselmus ibidem: *Subiectus est legi,* inquit, *non quia ipse legi quidquam deberet, sed vt nos redimeret.* Et Athanasius in disp. cum Ario circa finem ait Christum fuisse & liberum, & subditum legi; liberum, quoad obligationem; subditum, quoad obseruationem. Et D. Tho. qu. 37. ar. 4. Christum non fuisse legi obnoxium, voluisse tamen legis onera subire,

7. Secundò obiicitur. Omnes circumcisi tenebantur seruare legem Mosaicam, teste Apostolo, Galat. 5. 2. *Testificor omni homini circumcidenti se, quia debitor est vniuersæ legis faciendæ.* At Christus fuit circumcisus: Ergo fuit debitor legis faciendæ. Respondeo. Maior est vera de hominibus peccato obnoxiis, non de Christo.

8. TERTIA CONCLVSIO. Christus non fuit subiectus legi Euangelicæ, qualis est Lex Baptismi & aliorum Sacramentorum. Ratio est, quia ipsemet erat Legislator, & author illius legis. Dices, Legislator est etiam subiectus legi à se latæ. Respondeo. Tunc est subiectus legi à se latæ, quando lex versatur in aliqua materia, quæ æquè pertinet ad ipsum, & ad subditos, cuiusmodi est lex ieiunij. Tunc non est subiectus, quando lex respicit subditos: vt subditi sunt; cuiusmodi est lex de soluendis tributis. Talis est etiam Lex Euangelica à Christo lata quæ respicit homines peccatores, qui cupiunt saluari.

9. QVARTA CONCLVSIO. Christus habuit speciale præceptum moriendi pro hominibus. Ita Diu. Thom. quæst. 47. articulo 2. vbi ex professo docet, Christum ex obedientia mortuum esse, iuxta illud Philipp. 2. 8. *Factus obediens vsque ad mortem.* Speciale verò præceptum, cui fuit obediens, colligitur ex illo Ioann. 10. 18. *Hoc mandatum accepi à Patre meo.* Et capite 14. 31. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Ratio est, quia sicut homines per inobedientiam primi parentis fuerunt perditi, ita conueniens fuit, vt per obedientiam Christi saluarentur. Quod etiam Apostolus apertè docet, Rom. 5. 19. *Sicut per inobedientiam vnius hominis, peccatores constituti sunt multi; ita per vnius obeditionem, iusti constituentur multi.*

10. Quæres, An præceptum moriendi, quod habuit Christus fuerit præceptum propriè dictum; Aliqui negant, asserentes fuisse tantùm simplicem Dei voluntatem, cui Christus voluerit se accommodare; iuxta illud Matthæi. 26. versu 42. *Pater mi, si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Alij rectius affirmant, quia vera obedientia non est, nisi vbi est præceptũ propriè dictũ: At Christus fuit verè obediens. Ergo habuit præceptũ propriè dictum. Nec obstat illud, *Fiat voluntas tua.* Nam voluntas sæpè sumitur pro lege seu præcepto, vt Matthæi 7. versu 21. *Qui facit voluntatem Patris mei, qui in cælis est, ipse intrabit in regnum cælorum.* Et Psalm. 39. versu 8. *Tunc dixi: Ecce venio. In capite libri scriptum est de me, vt facerem voluntatem tuam, Deus meus volui*, facere voluntatem tuam (*& legem tuam in medio cordis mei,*) supple, posui. Vbi voluntas & lex sumuntur pro eodem nempe pro præcepto Patris, quo voluit Christum mori pro hominibus.

11. Obiici potest illud Ioann. 10. versu. 18. *Potestatem habeo ponendi animam meam, & potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi à Patre.* Vbi dicit se accepisse mandatum moriendi & resurgendi. At non accepit mandatum resurgendi propriè dictum: Ergo nec moriendi propriè dictum. Respondeo. Mandatum debet referri ad solam mortem, non ad resurrectionem, vt ipsemet Christus explicat ibidem versu 17. cum ait: *Propterea diligit me Pater, quia pono animam meam, vt iterum sumam eam*, id est, Propterea diligit me Pater, quia paratus sum seruare præceptum moriendi, vt iterum resurgam. Itaque mors est medium, quod præcipitur: resurrectio est finis, propter quem præcipitur, vide Suarez, disp. 43. sect. 3.

12. Secundò obiicitur; Charitas est perfectior, quam obedientia: Ergo Christus ex charitate potius, quam ex obedientia mortuus est. Quod etiam colligitur ex illo Ephes. 5. versu. 2. *Ambulate in dilectione, sicut & Christus dilexit nos, & tradidit semetipsum pro nobis oblationem.* Et Ioann. 15. versu 13. *Maiorem hac dilectionem nemo habet, vt animam suam ponat quis pro amicis suis.* Respondeo Christus & ex charitate, & ex obedientia pro nobis mortuus est. Vtrumque enim Scriptura testatur. Nec alterum alteri contrarium est. Non enim repugnat, ex duplici motiuo mortem sustinere.

QVÆSTIO II.

An Christus secundùm humanitatem propriè sit seruus Dei?

1. OMissa seruitute peccati, de qua hic non est quæstio, duplex solet distingui seruitus, Vna naturalis, qua creaturæ sunt seruæ Dei. Hæc fundatur in essentiali dependentia creaturarum à Deo. Altera legalis seu humana, qua vnus homo est seruus seu mancipium alterius. Hæc contrahitur vel iure belli, vel natiuitate, vel iusta iudicis condemnatione, vel emptione. De priore seruitute hic agimus. Est igitur quæstio, An Christus secundum humanitatem sit seruus Dei, seruitute naturali? Affirmant Diuus Thomas quæstione 20. articulo 1. ad 2. Caietanus & Medina ibid. Suarez disputatione quadragesima quartâ, sect. 1.

2. Probatur 1. Ex veteri Testamento, vbi Christus passim vocatur seruus. Psalm. 115. vers. 16. *O Domine quia ego seruus tuus, & filius ancillæ tuæ.* Et Isaiæ 42. vers. 1. *Ecce seruus meus, suscipiam eum.* Et capite 44. vers. 2. *Noli timere serue meus Iacob.* Et cap. 52. vers. 13. *Seruus meus exaltabitur.* Et cap. 53. versu 11. *Iustificabit seruus meus multos.* Et Zachariæ 3. vers. 8. *Ego adducam seruum meum orientem.* Deinde ex nouo, Philipp. 2. vers. 7. *Semetipsum exinaniuit, formam serui accipiens.*

3. Secundò ex Patribus Ambr. lib. 5. de fide cap. 6. ait: *Non igitur præiudicet, quod subiectus dicitur, cui non præiudicat, quod seruus legitur, quod crucifixus asseritur, mortuus prædicatur.* Et Augustinus Epistola 178. circa finem: *In qua eum infirmitate (carnis) non solùm subditum, sed etiam seruum euidentissimè confitemur.* Et Cyrill. lib. 12. thesauri cap. 15. circa finem. *Seruus factus est, quia verè homo.* Et Athanasius orat. 3. contra Arianos, longè à principio: *Quatenus in confesso est eum hominem esse factum, nihil discriminis attuleris, siue genitus, siue conditus, siue fictus appelletur, siue idem seruus, siue filius ancillæ.*

4. Tertiò, accedunt rationes. 1. Christus, vt homo, est creatura: at omnis creatura est serua Dei: Ergo Christus, vt homo est seruus Dei. 2. Christus, vt homo, verè subiectus est Deo: Ego est seruus Dei. 3. Etiamsi sit dominus actionum suarum, non tamen est supremus: Ergo habet alium Dominum superiorem, nempe Deum. 4. Anima Christi debet adorare Deitatem adoratione latriæ, id est, seruitutis.

5. Alij contrarium tenent, Christum secundùm humanitatem non esse propriè seruum Dei. Ita Vasquez disp. 80. capite 6. Probatur 1. Ex definitione Ecclesiæ, quia Concilium Francofurdense, & Adrianus primus in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, damnarunt sententiam Elipandi Archiepiscopi Toletani, qui asserebat, Christum secundùm humanitatem esse filium Dei adoptiuum & seruum, De quo prolixè Vasquez loco citato cap. 3. 4. & 5.

6. Deinde ex Patribus. Damascenus lib. 3. de fide cap. 21. sic ait: *Sciendum autem quod neque seruum ipsum dicere debeamus.* Et infra: *Vnus enim existens Christus, non potest seruus sui ipsius esse, & Dominus. Nam hæc non simpliciter dicuntur, sed ad alterum. Cuius ergo erit seruus? Patris? Ergo non omnia, quæcunque habet Pater, & Filij sunt,* Et rursus ibidem: *Appellationem igitur*

serui

serui habet, non quod ipse sanè existat hoc, sed quod propter nos formam serui accepit, & seruus nobiscum vocatur.

7. Et Augustinus tract. 3. in Ioannem, explicans illud, *Lex per Mosen data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est*, sic ait: *Per seruum Lex data est, reos fecit. Per Imperatorem indulgentia data est, reos liberauit. Lex per Mosen data est. Non sibi aliquid amplius seruus assignet, quam quod per illum factum est. Electus ad magnum ministerium, tanquam fidelis in domo, sed tamen seruus. Agere secundum Legem potest, soluere à reatu Legis non potest.* Vbi opponit Mosen & Christum, tanquam seruum & Imperatorem. Quod etiam facit Apostolus, Hebr. 3. Asserens Mosen in domo Dei fuisse tanquam famulum, Christum tanquam filium. 8. Chrysostomus hom. 13. in Epist. ad Hebræos: *Sicut enim seruus factus est, sic & Pontifex & Minister: sed seruus factus, non mansit seruus: sic & Minister factus, non mansit minister. Non enim Ministri est sedere, sed stare.* Vbi insinuat, Christum officio fuisse ministrum & seruum vsque ad mortem, non conditione naturæ. Nunc autem nec officio, nec conditione talem esse. Eodem sensu dixit Concilium Francofurdense, Christum in statu viæ assumpsisse ministerium & humilitatem serui, cùm tamen seruus non esset. Et Damascenus supra, fuisse seruum, non reipsa, sed appellatione. Et Athanasius serm. 3. contra Arianos fuisse seruum appellatione, non veritate. Et Cyrill. Alexandrinus in expositione Symboli Nicæni circa medium; *Accepit autem formam serui, vt liberi, non seruus existens ad libertatis reddit gloriam.*

9. Et ratio est 1. quia Christus secundùm humanitatem est filius Dei naturalis: Ergo non est seruus. Hæc enim inter se pugnant. 2. Cum sit Filius Dei naturalis, habet ius ad hæreditatem Dei Patris: At seruus non habet ius ad hæreditatem Domini. 3. Serui non est sedere, sed stare, vt argumentatur Chrysostomus: At Christus secundùm humanitatem sedet ad dexteram Dei Patris: Ergo non est seruus. 4. Paterfamilias in Parabola Euangelica, prius misit seruos, deinde filium (Matt. 21. 24.) Quo significatur; Deum prius misisse Prophetas, qui erant serui; deinde Christum, qui erat filius, non seruus.

10. Hæc controuersia videtur esse de nomine. Et decisio pendet ex eo, quid significetur nomine serui; Aut, quæ sint conditiones seruitutis? Humanæ seu legalis seruitutis sunt tres conditiones. 1. vt seruus obediat Domino. 2. vt non sit sui iuris. 3. vt cum Domino, nec in bonis, nec in honore, nec in sede communicet. Vel, vt alij, vt non habeat ius ad hæreditatem Domini. Ita Suarez disputatione 44. sectione. 1. §. *ad dirimendam*, Vasquez disputatione 80. capite 4. & 8. Si totidem sunt conditiones seruitutis naturalis, qua creaturæ sunt seruæ Dei, iam certum est, Christum secundum humanitatem non esse seruum, quia tertia conditio illi non conuenit. Nam Christus secundum humanitatem habet ius ad hæreditatem Dei, & communicat cum illo in bonis, honore, & sede. In bonis quidem, iuxta illud Coloss. 2. 9. *In ipso habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter.* In honore, & sede, iuxta illud Hebr. 1. 3. *Sedet ad dexteram Maiestatis in excelsis.*

11. Et hanc sententiam sequitur Damascenus supra citatus, qui tria docet. 1. Humanitatem Christi secundum se sumptam, esse seruam Dei. 2. Eandem humanitatem, quatenus hypostaticè vnita est Diuinitati, non esse seruam Dei. 3. Nec Christum secundum humanitatem esse seruum Dei. Primum docet libro 5. capite 21. his verbis: *Seruam assumpsit naturam. Nam & hominis natura, serua Dei est, qui fecit illam*, alterum ibidem: *Serua est caro? nisi vnita esset Deo Verbo. Semel autem vnita secundùm hypostasin, quomodo serua erit?* Et libro 4. capite. 19. *Nisi caro Deo Verbo copulata fuisset, serua proculdubio, & ignorans extitisset. Verùm ob personalem cum Deo Verbo vnionem, id habuit, vt nec serua esset nec in ignoratione versaretur:* Tertiū priori loco: *Sciendum autem, quod neque seruum ipsum dicere debeamus.* Rationem addit quam supra insinuaui, quia Christus secundùm humanitatem communicat cum Deo in bonis, honore, & sede. Vel, vt ipse loquitur, omnia quæ sunt Dei Patris, sunt etiam Christi.

12. Nec obstant, quæ in contrarium allata sunt. Primò, quia Christus in Veteri Testamento vocatur seruus, duplici sensu. Tum quia assumpsit humanam naturam; quæ secundùm se serua est. Et hoc sensu dixit Apostolus, *Semetipsum exinaniuit formam serui accipiens.* Tum etiam, quia assumpsit ministerium & humilitatem serui, tametsi seruus non esset, vt ex Concilio Francofurdensi, & ex Damasceno, Athanasio, Cyrillo dictum est. Patres, qui contra nos citantur, eodem modo explicari possunt.

13. Ad rationes sic Respondeo. Ad 1. Christus, vt homo, includit duo, nempe personam Verbi & humanitatem. Sic propriè non est creatura, vt nunc loquimur de creatura, sed est compositum ex vno increato, & altero creato. Humanitas tamen Christi est creatura: sed ratione vnionis hypostaticæ, est creatura Deifica, communicans cum Deo in bonis, honore, & sede ac proinde non est serua, vt cum Damasceno explicatum est.

14. Ad 2. Negatur consequentia, quia etiam inter homines, filius est subiectus patri, & tenetur illi obedire: nec tamen ideo seruus aut mancipium est.

15. Ad 3. Verum est, Christum secundùm humanitatem præcisè, vel, quod idem est, humanitatem Christi, habere alium Dominum se superiorem, nempe Deum sicut etiam ciues habent supra se Magistratum: Hoc tamen non sufficit ad conditionem seruitutis, sed vlterius requiritur negatio communicationis bonorum, vt supra dixi.

16. Ad 4. Nomen seruitutis sumi potest dupliciter. 1. pro obsequio, quod Deo debetur. Et tunc idem est, quod latria. 2. pro conditione seruili, quæ includit negationem communicationis bonorum. Sic differt à latria.

CAPVT XVII.

De Oratione.

QVæri potest. 1. An Christus in hac vita verè orauerit? 2. Quare orauerit? 3. An oratio eius semper fuerit exaudita? 4. An etiam nunc in cœlis oret? Loquor autem de Christo secundùm humanitatem, vt hactenus, quia secundùm Diuinitatem non potuit orare. Nam oratio est actus deprecantis alium, vt se adiuuet, ac proinde est actus indigentis ope alterius. At Christus secundùm diuinitatem, nullius ope indiget.

QVÆSTIO I.

An Christus in hac vita verè orauerit?

1. PRIMA CONCLVSIO. Christus in hac vita verè orauit, tam pro se, quàm pro nobis. Luc. 6. 12. *Exiit in montem orare, & erat pernoctans in oratione Dei.* Et Lucæ 22. 32. *Ego rogaui pro te Petre, vt non deficiat fides tua.* Et Ioan. 17. versu 1. *Pater, venit hora, clarifica filium tuum*, infra versu 9. *Ego pro eis rogo.* Et versu 1. *Pater sancte serua eos in nomine tuo, quos dedisti mihi*, Et alibi sæpius.

2. Dices 1. Damascenus docet, Christum non verè, sed simulatè orasse. Nam libro 4. De Fide capite 19. post medium, disertè asserit, Christum multa simulatè fecisse. Primò, Cùm interrogauit de Lazaro, *Vbi posuistis eum*. 2. Cùm ad ficum accessit, quærens ex ea fructum. 3. Cùm finxit se longius ire. 4. Cùm se abscondit. 5. Cum orauit. Respondet Vasquez disputatione 82. capite 2. Orationem Christi dupliciter posse considerari. 1. Respectu humanæ naturæ tantùm, quæ erat proxima causa eliciens actum orationis. 2. Respectu personæ Verbi. Si priori modo spectatur, Christum verè & non fictè orasse, quia humana Christi natura verè indigebat auxilio Dei, nec per se poterat præstare, quæ petebat. Si posteriori, Christum aliquo modo simulatè orasse quia quando coram hominibus externâ voce orabat Deum Patrem, videbatur significare, personam suam indigere auxilio Dei Patris, cùm tamen non indigeret. Et hoc modo intelligendum esse Damascenum.

3. Hæc distinctio, tametsi bona sit, non tamen attingit mentem Damasceni. Nam cum dixisset Damascenus, Christum multa per simulationem fecisse, mox subiicit: *His enim & similibus, neque vt Deus, neque vt homo indigebat*. Sensus igitur Damasceni est, Christum verè quidem orasse, sicut etiam verè interrogauit de Lazaro, verè accessit ad ficum, verè abscondit se; sed simulasse, se his omnibus indigere, cùm tamen non indigeret. Non enim opus illi erat, vt interrogaret de loco sepulturæ Lazari, qui sciebat vbi sepultus esset: nec, vt accederet ad arborem fici, visurus an fructum haberet, quia sciebat non habere: Nec, vt se absconderet, ne lapidaretur à Iudæis, quia poterat alio modo hoc malum impedire: Neque, vt oraret Deum Patrem, quia potuisset sine oratione obtinere quod petebat. An hoc postremum de oratione absolutè verum sit, sequenti quæstione disputandum est.

4. Dices 2. Oratio est ascensio mentis in Deum: sed mens Christi non poterat de nouo ascendere in Deum, quia ab instanti conceptionis semper fuit illi coniuncta per visionem & amorem beatificum: Ergo non poterat orare. Hoc argumentum proponunt Damascenus lib. 3. de fide cap. 24. & D. Thom. quæstione 21. art. 1. Sed non eodem modo respondent. Ego sic respondeo. Mens Christi non poterat per visionem & amorem beatificum de nouo ascendere in Deum, vt benè ostensum est; poterat tamen per cognitionem scientiæ infusæ, & per nouum desiderium impetrandi aliquid à Deo. Idem dicendum est de mente Angelorum, & aliorum beatorum in cœlo, qui quotidie pro nobis orant. Tametsi enim mens illorum semper Deo coniuncta sit per visionem & amorem beatificum: non tamen semper per affectum & desiderium impetrandi hoc vel illud pro nobis.

5. Dices 3. Nullus prudenter petit id fieri, quod certò scit futurum, vel non futurum. Nam si certò scit futurum, non opus est petere, vt fiat. Si certò scit non futurum, frustra petit, vt fiat. At Christus ab instanti conceptionis certò sciuit omnia, quæ vel futura essent, vel non futura: Ergo non potuit prudenter petere seu orare, vt aliquid fieret. Respondeo. Nemo prudenter petit id fieri, quod certò scit futurum, vel non futurum, independenter à sua oratione. Si autem certò scit aliquod bonum futurum propter suam orationem, quod aliàs non esset futurum, tunc prudenter potest orare, vt fiat. Similiter, si certò scit, aliquod malum impediendum propter suam orationem quod aliàs non esset impediendum, prudenter potest orare, vt impediatur. Et sic fecit Christus. Sciebat Deum Patrem quædam facturum propter suam orationem, & ideo rogabat illum, vt ista fierent. Rursum sciebat Deum Patrem permissurum quædam peccata, nisi per orationem impedirentur, & ideo orabat, vt impedirentur. Vide D. Thomam quæst. 21. art. 1. ad 2.

QVÆSTIO II.

Quare Christus in hac vita orauerit?

1. THeologi docent, Christum variis de causis orasse. 1. Propter exercitium virtutis. 2. Ad exemplum aliorum. 3. Vt ostenderet se esse Filium Dei Patris, & ab eo missum. 4. Propter necessitatem & indignitatem. Hæ causæ paucis explicandæ sunt.

2. Primò igitur orauit propter exercitium virtutis. Sicut enim in hac vita voluit exercere actum charitatis, patientiæ, misericordiæ, humilitatis, paupertatis, obedientiæ, iustitiæ, fortitudinis: ita etiam actum religionis.

3. Secundò, vt daret nobis exemplum & modum orandi, quem imitemur. Modus autem orandi, quem nobis dedit ad imitandum, est hic. Primò, vt oremus cum debita corporis compositione, nunc flexis genibus, nunc oculis in cœlum eleuatis, nunc alio decenti ritu. Matth. 26. versu 39. *Procidit in faciem suam, orans & dicens.* Et Lucæ 22. vers. 41. *Positis genibus orabat dicens.* Et Ioann. 11. 41. *Eleuatis sursum oculis, dixit: Pater, gratias ago tibi.* Secundò, vt in loco commodo & apto. Matth. 14. 23. *Et dimissa turba, ascendit in montem solus orare.* Et Marci 6. 46. *Et cum dimisisset eos, abiit in montem orare.* Tertiò, vt sine tædio & fatigatione. Luc 6. 12. *Et erat pernoctans in oratione.* Et Matth. 26. 44. *Iterum abiit & orauit tertio, eundem sermonem dicens.*

4. Tertiò, vt ostenderet se esse filium Dei à Deo Patre missum, Ita D. Thom. quæst. 21. art. 1. ad 1. Et probat dupliciter. Primò ex verbis Christi, Ioan. 11. 42. *Propter populum, qui circumstat, dixi* (scilicet verba orationis) *vt credant, quia tu me misisti.* Deinde ex Hilario lib. 10. de Trinitate, sub finem vbi ait: *Nobis itaque orauit, ne filius ignoraretur, & cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen nostræ fidei loquebatur.*

5. Dices, Ex eo, quod Christus orauit Deum Patrem, non potuit colligi, ipsum esse filium Dei, sed potius esse filium hominis. Non enim orauit secundùm diuinitatem quà erat Filius Dei, sed secundùm humanitatem quà erat Filius hominis. Respondeo. Ex eo præcisè, quod orauit, non potuit hoc colligi, sed ex eo, quod orauit Deum, vocando illum suum Patrem; & per miraculosam resurrectionem Lazari confirmando se esse filium, vt patet Ioann. 11. 14. vbi ait: *Pater gratias ago tibi, quoniam audisti me, & cætera.* Vide Vasquez, disputat. 81. cap. 1. in fine.

6. Quartò orauit propter indigentiam & necessitatem. Nam aliqua non potuit obtinere, nisi per orationem. Sicut enim ordinatum fuit à Deo, vt homines non redimerentur nisi per mortem Christi: ita etiam ordinatum fuit, vt quidam effectus non fierent nisi per orationem Christi. Nec obstat, quod Damascenus dicat Christum, neque vt Deum, neque vt hominem indiguisse oratione. Non indiguit quidem absolutè, sed tamen indiguit, supposito Dei decreto. Nam Deus liberè decreuit, vt quædam non fierent, nisi per meritum orationis Christi. Vide Suarez disp. 45. sect. 1.

QVÆSTIO III.

An oratio Christi semper fuerit exaudita?

1. ALiqui respondent cum distinctione, orationem Christi semper fuisse exauditam, quando procedebat ex absoluta & efficaci voluntate; non autem quando procedebat ex simplici affectu, seu ex voluntate inefficaci. Ita Suarez, quæst. 21. art. 4. in Commentario, Caietanus, & recentiores Thomistæ ibidem. Prior pars colligitur ex illo Ioan. 11. 42. *Ego autem sciebam, quia semper me audis.* Et Hebr. 5. 7. *Exauditus pro sua reuerentia.* Posterior ex illo Matth. 26. 39. *Pater mi, si possibile est, transeat à me calix iste.*

2. Alij sine distinctione, absolutè asserunt, orationem Christi semper fuisse exauditam. Ita Vasquez disputat. 82. cap. 5. & alij ab eo citati. Et colligitur ex D. Thoma quæstione 21. articulo 4. vbi absolutè dicit: *Omnis eius oratio fuit exaudita.* Ratio est, quia licet in Christo distingui debeat duplex voluntas, vna efficax, altera inefficax: non tamen distingui debet duplex oratio, vna procedens ex efficaci voluntate, altera ex inefficaci. Nam oratio, si verè oratio est, semper procedit ex absoluta, & efficaci voluntate orantis; nunquam ex inefficaci. Qui enim petit aliquid fieri, efficaciter illud desiderat, & ideo adhibet orationem, tanquam medium quoddam ad obtinendum id, quod petit. Hinc solet dici, orationem natura sua vtilem esse ad impetrandum. Vnde sic concludo: Qui vult aliquid voluntate inefficaci, nullum medium adhibet ad illud obtinendum: quia si adhiberet aliquod medium, iam vellet illud voluntatè efficaci: At qui orat, adhibet aliquod medium ab obtinendum, nempe ipsam orationem: ergo qui orat, non vult voluntate inefficaci, sed tantum efficaci.

3. Hæc sententia est probabilior. Pro qua nota, aliud esse, orare; aliud, simplex seu inefficax desiderium proponere. Quod facilè in nobis ostendi & explicari potest. Nam nostra oratio debet esse coniuncta cum certa spe seu fiducia consequendi id, quod petimus. Iacobi 1. 6. *Postulet autem in fide, nihil hæsitans.* Et Matth. 21. 22. *Omnia quæcunque petieritis in oratione credentes, accipietis.* Quando autem proponimus seu manifestamus alteri simplex seu inefficax desiderium nostrum, non facimus id cum certa spe seu fiducia consequendi illud, sed potius cum contrario affectu: vt si dicam. *O mihi præteritos referat si Iupiter annos.*

4. Cum igitur Christus dixit *Pater mi, si possibile est, transeat à me calix iste*, non orauit, sed simplex naturæ desiderium proposuit, vt notat D. Thomas quæstione 21. art. 4. ad 1. in fine. Et cùm statim adiecit, *Veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, cohibuit illum desiderium, & orauit, ne fieret secundùm suum desiderium, sed secundùm voluntatem Dei Patris. Hinc confirmatur nostra sententia. Nam si orasset, cùm dixit. *Transeat à me calix iste*, sequeretur, quod bis eodem penè instanti orasset: Semel, *Transeat à me calix iste*: Et iterum, *Non sicut ego volo, sed sicut tu*: Et consequenter, quod priorem orationem per posteriorem reuocasset. Quod est absurdum.

5. Dices, Ex Scriptura constat orationem Christi non semper fuisse exauditam. Primò ex illo Luc. 23. 34. *Pater dimitte illis.* Non enim omnibus, qui aderant, dimissum est peccatum. Secundò, ex illo Psalmi 21. 3. *Deus meus clamabo per diem, & non exaudies: & nocte & non ad insipientiam mihi.* Quod dictum est in persona Christi. Respondeo. Ad priorem locum duplex solutio est. Vna D. Thomæ loco citato ad 2. Christum fuisse exauditum, cùm dixit, *dimitte illis*, quia non orauit pro omnibus crucifixoribus, sed pro solis prædestinatis. Altera, orasse quidem pro omnibus, sed hoc solum orasse, vt Deus daret illis sufficientem gratiam, per quam possent conuerti, si vellent: & in eo fuisse exauditum.

6. Posterior locus potest dupliciter intelligi. Primò sic: Deus meus, etiamsi clamem die ac nocte, *Transeat à me calix iste*, non exaudies me. Et tamen non poterit hoc mihi ascribi ad insipientiam, si ita clamem, & non exaudias: quia per illum clamorem non oro, vt transeat à me calix passionis & mortis, sed solum ostendo naturale desiderium viuendi, seu naturalem metum ac horrorem mortis. Secundò sic: Deus meus, clamabo per diem, id'est, dum sum in hac vita, *Transeat à me calix iste*, Et non exaudies: Et clamabo per noctem, cum fuero mortuus, vt resurgam: & non ad insipientiam mihi, quia clamorem hunc exaudies. Vtramque expositionem habet Bellarminus in Commentario. At ex neutra sequitur, Christi orationem non fuisse exauditam. Nam clamor ille per diem, *Transeat à me calix iste*, non fuit oratio, sed explicatio naturalis affectus, quo Christi humanitas abhorrebat à morte.

QVÆSTIO IV.

An Christus etiam in cœlo pro nobis oret?

1. CErtum est, Christum in cœlo nunc existentem aliquo modo pro nobis orare, quia id apertè constat ex Scriptura. Rom. 8. 34. *Qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.* Et Hebr. 7. 25. *Vnde & saluare in perpetuum potest accedens per semetipsum ad Deum, semper viuens ad interpellandum pro nobis.* Et cap. 9. 24. *Iesus introiuit in ipsum cœlum, vt appareat nunc vultui Dei pro nobis.* Et 1. Ioann. 2. 1. *Aduocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum.*

2. Sed quæstio est, quomodò id intelligendum sit? Potest enim dupliciter intelligi. Primò, quod verè, propriè, & expressè oret, petendo aliquid pro nobis. Secundò, quod solùm impropriè seu interpretatiuè oret, repræsentando suam passionem & merita. Igitur aliqui putant, illum propriè ac verè pro nobis orare, vt D. Thomas, Abulensis, Toletus, quos sequitur Suarez disput. 45. sect. 2. Valentia quæst. 21. p. 1. assert. 3. Probatur 1. Ex Scripturis citatis quæ possunt propriè intelligi de vera oratione. Et speciatim ex illo Ioann. 14. 16. *Ego rogabo Patrem* (nempe, postquam in cœlum ascendero) *& alium paraclitum dabit vobis.* Deinde ex quibusdam Patribus. Tertiò ratione, quia ex vna parte non est indecens, Christum pro nobis orare: ex altera, multum commendat ipsius charitatem.

3. Alij rectius sentiunt, solùm interpretatiuè pro nobis orare, repræsentando Patri suam passionem, quam pro nobis sustinuit. Ita Rupertus, Spencæus, Adamus Sasbout, Bartholomæus Medina, quos sequitur Vasquez disp. 82. cap. 2. Probatur etiam ex Scripturis, Patribus & ratione. Primò ex illo Matth. 28. 18. *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Vbi notanda sunt. 1. quod Christus loquatur de se secundùm humanitatem. 2. quod loquatur de omni potestate spirituali (non excludo temporalem) quia mox addit: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.* Quasi dicat, Quandoquidem Deo Patri fui obediens vsque ad mortem, dedit mihi omnem potestatem spiritualem in cœlo & in terra: Et ex hac plenitudine potestatis, qua nunc vtor, mitto vos in vniuersum mundum, vt vbique prædicetis Euangelium, & administretis Sacramenta. Vnde sic concludo: Christus in cœlo nunc existens, habet omnem potestatem spiritualem, ita vt in

rebus spiritualibus, seu ad vitam æternam pertinentibus, possit facere & disponere pro suo arbitrio: Ergo non opus est, vt per orationem recurrat ad Deum Patrem, & aliquid ab eo impetret; quia potest vti sua potestate, quam habet. Sicut si Rex daret filio suo, siue naturali, siue adoptiuo, omnem potestatem temporalem in aliqua prouincia, non opus esset vt filius oraret Regem pro aliquo negotio temporali, ad illam prouinciam pertinente.

4. Secundò, ex illo Hebr.9. vers. 12. *Christus per proprium sanguinem introiuit semel in sancta, æterna redemptione inuenta.* Vnde sic: Nemo re inuenta orat pro illa, vt inueniat, sed potius gratias agit, quod inuenerit: At Christus in cœlo existens inuenit nostram redemptionem, quam in hac vita desiderabat: Ergo in cœlo existens non orat pro nostra redemptione, tametsi in hac vita existens pro illa orauerit. Nota Nomine redemptionis significantur omnia, quæ pertinent ad nostram salutem. Ergo Christus pro nulla re ad nostram pertinente, nunc orat.

5. Tertiò ex Patribus, præsertim ex Paulo Aquileensi, Nazianzeno, Gregorio, Chrysostomo, Ruperto, & aliis apud Vasquez loco citato. Accedit ratio, quia Christus in hac vita per suam passionem & mortem perfecit opus nostræ redemptionis, & omnia impetrauit, quæ ad salutem nostram necessaria sunt: Ergo nunc in cœlo existens, nihil amplius pro nobis petit. Nam si aliquid peteret, quod antea impetrasset, frustra peteret. Antecedens patet ex Hebr.9. 28. *Christus semel oblatus est ad multorum exhauriendo peccata.* Et cap. 10. 14. *Vna enim oblatione consummauit in sempiternum sanctificatos.*

6. Hac ratione vsus est Chrysostomus hom.15. in Ep. ad Romanos, explicans illa verba: *Qui est ad dextram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.* Sic enim habet: *Qui desperatos & condemnatos, propria authoritate ab illa condemnatione liberauit, iustos & filios fecit, & ad honores supremos subuexit, & quæ nunquam sperata fuerant, ea ad opus deduxit, is quo tandem modo post omnia à se perfecta, post naturam nostram in throno Regio ostensam ac collocatam, ad ea quæ faciliora sunt, intercessionis indigeat?* quasi dicat, minime.

7. Dices, Christus quidem per passionem & mortem suam perfecit opus nostræ redemptionis, & meruit omnia quæ ad salutem nobis necessaria sunt, vt benè probatum est; nihilominus merita ipsius non prosunt nobis nisi applicentur. Sicut ergo applicantur per Sacramenta, per sacrificium Missæ, per intercessionem Sanctorum; sic etiam possunt applicari per orationem Christi. Tametsi igitur Christus in cœlo existens, non oret pro nobis, vt impetret nobis gratiam & vitam æternam, orat tamen, vt merita ipsius nobis applicentur. Respondeo. Non ita est. Nam cùm ipse habeat omnem potestatem spiritualem, vt dictum est, habet etiam potestatem applicandi nobis merita sua, ac proinde, non opus est, vt in hac re confugiat ad Deum Patrem, & illum exoret, pro applicatione meritorum. Nam ipsemet potest applicare, quando vult, & cui vult. Vult autem applicare, vel per Sacramenta à se instituta, vt per sacrificium Missæ, vel per intercessionem Sanctorum, vel per alia media. Non tamen per suam orationem. Non enim decet, vt post acceptam plenitudinem potestatis, ad Deum Patrem confugiat, quasi non haberet sufficientem potestatem.

8. Testimonia Scripturæ in contrarium allata facilè explicantur. Christus enim dicitur pro nobis interpellare, dicitur pro nobis apparere vultui Dei, dicitur esse aduocatus noster apud Deum Patrem, non quod propriè pro nobis oret, sed quia repræsentat Deo Patri sua merita, labores, passiones, & mortem, quam pro nobis sustinuit. Ita multi Authores apud Vasquez disputatione 82. capite 2. & 4. illud porro, *Ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis*; non significat Christum rogaturum Patrem post Ascensionem in cœlum, vt aliqui putant; sed ante passionem. Quod etiam fecit Ioann. 17. 9. *Ego pro eis rogo: Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi.* Et infrà: *Pater sancte serua eos in nomine tuo, quos dedisti mihi*, &c.

9. Quod ad Patres attinet, fateor aliquos contra nos sentire. Sed & multi nobiscum sentiunt, vt dixi. Quod obiicitur non esse indecens, Christum in cœlis pro nobis orare; imò esse signum charitatis ipsius erga nos. Respondeo, magis ipsum decere, vt non oret quam vt oret. Cùm enim habeat omnem potestatem spiritualem, consentaneum est, vt vtatur potestate sibi à Deo data, & non confugiat ad Deum per orationem, dissimulando suam potestatem. Charitas eius satis ostenditur per hoc, quod perpetuò repræsentet Deo Patri suam mortem in fauorem nostri.

CAPVT XVIII.

De Adoptione Christi.

DVplex est adoptio humana & Diuina. Quæritur 1. Quid sit adoptio, tam humana quam diuina? 2. Quomodo altera ab altera differat? 3. Quinam sint capaces adoptionis Diuinæ? 4. An Christus secundùm humanitatem sit Filius Dei adoptiuus? 5. An sit filius Dei naturalis?

QVÆSTIO I.

Quid sit Adoptio humana & Diuina?

1. PRima Conclusio. Adoptio humana est gratuita assumptio seu acceptatio personæ extraneæ ad hæreditatem, vt colligitur ex Diuo Thoma. quæst. 23. art.1. Solent autem à Iuristis assignari variæ conditiones, quæ requiruntur ad hanc adoptionem. Prima est, vt persona, quæ adoptatur, sit extranea, id est, vt ex vi suæ originis non habeat ius ad illam hæreditatem, ad quam adoptatur. Vnde si aliquis adoptatur in filium, necesse est, vt non sit filius naturalis. Si adoptatur in nepotem, necesse est vt non sit nepos. Quæres, quid si nepos adoptetur in filium, poterit ne dici persona extranea? Respondeo. Quodammodo dicetur non esse persona extranea, vt patet Instit. de Adoptionibus. §. *Sed hodie.* Simpliciter tamen debet dici extranea, quia caret illo gradu coniunctionis, ad quem adoptatur.

2. Altera conditio est, vt assumptio ad hæreditatem sit gratuita. Nam si detur titulo oneroso, non erit adoptio, sed venditio, vel alius similis contractus. Has duas conditiones posuit Concilium Francofurdense, colum.4. vbi sic ait: *Adoptiuus non dicitur, nisi qui est alienus, & adoptio non datur ex debito, sed ex indulgentia.*

3. Tertia est, vt is qui adoptatur, consentiat in adoptionem. Et quidem si sit sui iuris, rogatur an velit adoptari? Et talis adoptio vocatur adrogatio, vt habetur l. 2. ff. de adoptionibus. Si autem sit sub patria potestate, tunc retinet nomen adoptionis, & requirit consensum vtriusque, tam eius qui adoptatur, quàm illius sub cuius potestate est, vt colligitur ex l. 5. ibidem. Quod si nondum ratione vtatur adoptandus, sufficiet consensus parentis vel tutoris, in cuius potestate est, vt patet ex L. 42. ibidem. & L. Impuberem C. eodem titulo. Ratio huius conditio-

nis est, quia adoptio est quasi contractus quidam humanus, ac proinde ex vtraque parte debet esse voluntarius. Aliæ conditiones, quæ adferuntur, sunt accidentariæ, vt patebit ex sequenti quæstione.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Adoptio diuina est, quando Deus gratuito assumit aliquem ad participationem æternæ beatitudinis. Hæc enim beatitudo est hæreditas, ad quam homines & Angeli adoptantur hæreditat, ad quam homines & Angeli adoptantur. Habent autem hic locum eædem conditiones, quæ sunt in adoptione humana. 1. quia persona humana & Angelica censetur extranea, respectu beatitudinis supernaturalis. Nam ex vi suæ originis nullum ius ad illam habet. 2. quia gratis acceptatur ad hæreditatem. Acceptatur enim in prima iustificatione, quæ omnino gratuita est. 3. quia requiritur consensus eorum, qui acceptantur, siue proprius, vt in adultis: siue alienus, vt in infantibus.

5. Hæc adoptio Diuina nihil est aliud quam ipsa hominum vel Angelorum iustificatio, vt docet Augustinus epist. 120. cap. 4. & l. 3. contra Faustum cap. 3. Et colligitur ex Scriptura. Rom. 8. 15. *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum*, nempe, quando iustificati eritis. Et Galat. 44. *Misit Deus filium suum, factum sub lege, vt adoptionem filiorum reciperemus*. Et Ephes. 1. 5. *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum.* Quam adoptionem explicans subdit: *Gratificauit nos in dilecto filio suo.* Ratio est, quia homo iustificatus habet ius ad hæreditatem: Ergo est filius; non naturalis, ergo adoptiuus, quam adoptionem in ipsa iustificatione suscepit. Et confirmatur, quia per iustificationem dicitur homo renasci: Ergo tunc incipit esse filius adoptiuus. Huc spectat illud Petri 1. 3. *Benedictus Deus, qui secundùm misericordiam suam magnam regenerauit nos in spem viuam, in hæreditatem incorruptibilem.* Et Iacobi 1. 18. *Voluntariè genuit nos verbo veritatis, vt simus initium aliquod creaturæ eius.* Et ad Titum. 3. 5. *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, vt iustificati gratiâ ipsius, hæredes simus secundùm spem vitæ æternæ.* Et Ioan. 1. 12. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, qui ex Deo nati sunt.* Vide Suarez quæst. 23. art. in Commentario.

QVÆSTIO II.

Quomodo differat adoptio diuina ab humana?

1. EX D. Thoma quæst. 23. colliguntur variæ differentiæ. Prima est, quod adoptio humana formaliter fiat per solam extrinsecam acceptationem, qua confertur ius ad hæreditatem; non autem per aliquid intrinsecum, in quo fundetur ius ad hæreditatem. Adoptio verò Diuina non fit formaliter per extrinsecam acceptationem ad gloriam, vt putant Lutherani & Caluinistæ; sed per internam infusionem gratiæ sanctificantis, per quam homo fit particeps Diuinæ naturæ, & acquirit ius ad gloriam seu hæreditatem cœlestem. 1. Ioann. 3. & 2. Petri. 1. 4.

2. Secunda, quod humana adoptio non habeat rationem generationis physicæ, quia fit per solam extrinsecam acceptationem, vt dictum est. Adoptio autem Diuina participat quandam rationem generationis & natiuitatis, vt patet ex Scripturis quæst. 1. §. 5. citatis, quia in eo confertur gratia habitualis, quæ est quædam Diuinæ naturæ participatio. 2. Petr. 1. 4.

3. Tertia, quod ex adoptione humana non resultat relatio realis, sed tantum rationis; quia fundatur in sola extrinseca denominatione seu acceptatione. At ex diuina adoptione resultat relatio filiationis realis fundata in reali & intrinseca iustificatione. Hæc enim iustificatio est vera & realis generatio, in similitudinem Diuinæ naturæ, non quidem perfectam & substantialem, sed tamen realem & accidentalem.

4. Quarta, quod in humana adoptione persona quæ adoptatur, non procedat in suo esse reali à persona adoptante: At in diuina, semper procedat à Deo adoptante, saltem per creationem & conseruationem. Hoc tamen non obstat, quominus sit vera adoptio. Nam licet homo realiter & effectiuè procedat à Deo per creationem, censetur tamen persona extranea, quia vi creationis non habet ius ad æternam hæreditatem, ad quam adoptatur.

5. Quinta, quod adoptio humana introducta sit ex defectu & indigentia filij naturalis. Diuina verò, non ex indigentia, (quia Pater in Diuinis habet Filium naturalem, sed ex infinita Dei bonitate, vt similitudo filij naturalis communicetur filiis adoptiuis. Ita D. Thom. art. 1. ad 2. Et in hunc sensum explicat illud Rom. 8. 29. *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis Filij sui.*

6. Sexta, quod adoptio humana ad hoc ordinetur, vt Fillius succedat Patri in hæreditate. De ratione autem successionis est, vt altero decedente, vel deserente hæreditatem alius accedat, & acquirat illam. Adoptio autem Diuina non ordinatur ad successionem, sed ad communicationem vel participationem eiusdem hæreditatis. De qua August. tract. 2. in Ioannem, sic ait: *Non timuit Christus habere cohæredes, quia hæreditas eius non fit angusta, si multi eam possederint.*

7. Septima, quod in humana adoptione solus ille possit adoptare, qui potest generare. In diuina autem adoptant omnes personæ, licet non omnes possint generare. Nam solus Pater generat, non Filius, aut Spiritus Sanctus. Ita D. Thom. art. 2. ad 1. Hæc autem differentia non fundatur in iure ciuili, quia secundum illud possunt etiam adoptare illi qui non possunt generare, vt expressè habetur Instit. De adoptionibus, §. Sed & illud, his verbis: *Sed & illud vtriusque adoptionis commune est, quod & ij, qui generare non possunt (quales spadones) adoptare possunt, castrati autem non possunt.*

QVÆSTIO III.

Quinam sint capaces adoptionis Diuinæ?

1. PRIMA CONCLVSIO. Nulla creatura irrationalis est capax Diuinæ adoptionis. Ita D. Thom. art. 3. Ratio est, quia non est capax æternæ hæreditatis, quæ in visione beatifica consistit. Dices, Deus non dicitur Pater alicuius creaturæ, nisi per adoptionem: Dicitur autem Pater alicuius creaturæ irrationalis, nempe pluuiæ, iuxta illud Iob. 38. 28. *Quis est pluuiæ Pater?* &c. Ergo est Pater illius per adoptionem: Ergo creatura irrationalis potest adoptari. Respondeo. Deus dicitur Pater creaturæ irrationalis, non per adoptionem, sed per creationem, vt patet ex loco citato, vbi additur: *Quis est pluuiæ Pater? vel quis genuit stillas roris?* Quo sensu, etiam peccatores possunt vocari Filij Dei, vt notat Irenæus lib. 4. contra hæreses, cap. 79. Et patet ex illo Deut. 34. 6. *Hæccine reddis Domino popule stulte & insipiens? nunquid non ipse est Pater tuus, qui creauit te?* Vide D. Thom. art. 3. ad 1.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Omnis creatura rationalis ex se capax est Diuinæ adoptionis, tametsi non omnis actu eam habeat. Ita D. Thom. ibidem. Ratio est, quia omnis creatura rationalis ex se capax est gratiæ iustificantis, ad quam nullum ius habet ex vi suæ originis. Hinc sequitur 1. Angelos sanctos esse Filios Dei adoptiuos. 2. Adamum in statu innocentiæ fuisse Filium Dei adoptiuum, quia habuit gratiam iustificantem, & consequenter habuit ius ad

æternam hæreditatem, licet per peccatum postea illud amiserit. 3. Omnes iustos Veteris Testamenti fuisse filios Dei adoptiuos, quia tales facti sunt per iustificationem.

3. Dices, Adoptio filiorum non est concessa hominibus nisi post aduentum Christi: Ergo in Veteri Testamento nulli fuerunt filij adoptiui. Antecedens patet ex illo Ioann. 1. 12. *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Et Galat. 4. 4: *Misit Deus filium suum, vt adoptionem filiorum reciperemus.* Respondet Cyril. lib. 1. in Ioan. cap. 14. & Chrysostomus hom. 13. in Ioannem, Adoptionem antiquorum Patrum solùm fuisse figuram & typum veræ adoptionis nobis conferendæ per Christum.

4. Sed contra, quia in illis Patribus fuit vera gratia & iustitia, eiusdem rationis ac speciei cum nostra: Ergo etiam in illis fuit vera adoptio. Respondeo. 1. Antiqui Patres vi Legis Mosaicæ non habebant veram iustitiam & adoptionem internam, qualem nos habemus vi legis Euangelicæ; sed solùm habebant iustitiam & adoptionem Legalem quæ erat figura veræ iustitiæ & adoptionis per Christum dandæ. Sic intelligendi sunt Cyrill. & Chrysostomus. Respondeo. 2. Præter illam legalem iustitiam & adoptionem, quam habebant vi legis Mosaicæ; habebant etiam veram iustitiam & adoptionem vi legis Euangelicæ, quatenus scilicet viua fide credebant in Christum venturum: Et sic magis ad legem nouam, quàm ad veterem pertinebant, vt sæpè docet Augustinus.

5. Addo. Tametsi illi Patres haberent veram iustitiam, & adoptionem per fidem in Christum, sicut nos habemus, multum tamen differebant à nobis. Primò, quia non habebant statum filiorum, sed seruorum: Erant enim sub lege, & spiritu timoris ducebantur. Vnde Apostolus comparat eos paruulo, qui quanquam hæres sit, *Tamen quamdiu sub actoribus & tutoribus est, nihil differt à seruo.*) Galat. 4. 1. Secundò, quia licet essent filii adoptiui, non tamen poterant adire hæreditatem, donec Christus veniret. Hinc patet, quo sensu dicatur Christus venisse, vt adoptionem filiorum reciperemus. Hoc enim duplici sensu verum est. 1. vt liberati à iugo & seruitute legis Mosaicæ transferremur in statum filiorum Dei. 2. vt possemus actu hæreditatem adire.

6. Quæres, An omnes prædestinati, & nulli reprobi sint filij Dei adoptiui? Respondeo. Hic duæ regulæ generales seruandæ sunt, prior est, nullos peccatores esse filios adoptiuos pro eo tempore, quo peccatores sunt, etiam si aliàs sint prædestinati. Posterior, omnes iustos esse filios adoptiuos pro eo tempore, quo iusti sunt, etiamsi aliqui sint reprobi. Ratio est, quia adoptio consistit in iustificatione: Ergo quicumque est iustificatus, est etiam filius adoptiuus. Hinc patet errasse Gabrielem in 3. dist. 10. vbi negat præscitos esse filios adoptiuos, quia non sunt per voluntatem Dei ad hæreditatem præordinati. Quamuis enim non sint præordinati ad gloriam per voluntatem Dei efficacem & absolutam, sunt tamen præordinati per voluntatem antecedentem & conditionatam. Vnde si tales decederent in statu gratiæ, reuera assequerentur gloriam. Quod autem amittant gratiam, hoc fit illorum culpa; non Dei prædestinatione. Quò spectat illud Apoc. 3. 11. *Tene, quod habes, vt nemo accipiat coronam tuam.* Et 2. Tim. 2. 21. *Si quis ergo emundauerit se ab istis, erit vas in honorem.*

QVÆSTIO IV.

An Christus secundum humanitatem sit filius Dei adoptiuus?

1. TRiplex opinio est. Prima, Christum vt hominem esse filium Dei adoptiuum. Ita Durand. in 3. dist. 4. q. 1. Bassolis, ibidem art. 2. Probatur 1. quia gratia Christi est eiusdem rationis cum nostra: sed nos sumus filij adoptiui, ratione huius gratiæ: Ergo & Christus. Confirmatur, quia formalis effectus gratiæ habitualis est, adoptare creaturam rationalem ad beatitudinem. Nam gratia, quæ infunditur in iustificatione, in aliis hominibus habet hunc effectum per solam informationem & causalitatem formalem: sed in Christo quatenus est homo, est talis gratia: Ergo facit illum filium adoptiuum. 2. Probatur, quia Christus vt homo, est filius Dei. At non est filius naturalis per æternam generationem: Ergo est adoptiuus per gratuitam acceptationem. 3. Si secundum humanitatem potest esse seruus, vt multi putant, multo magis filius Dei adoptiuus.

2. Altera est, tametsi Christus secundùm humanitatem non sit filius Dei adoptiuus tamen ipsam Christi humanitatem denominari posse filiam adoptiuam, vt insinuat Scotus in 3. dist. 10. Ratio est quia relatio seu denominatio filij non est propria suppositi, sed potest etiam naturæ conuenire. Humanitas autem Christi est extranea respectu Verbi, & ex sola Dei liberalitate ordinata est ad vnionem hypostaticam. Ergo potest dici filia per adoptionem.

3. Tertia est, humanitatem Christi non quidem dici posse filiam adoptiuam, eo quod relatio & nomen filij conueniat soli supposito, & non naturæ; posse tamen dici adoptatam, quia gratuito assumpta est ad participationem æternæ hæreditatis. Ita Gabriel in 3. dist. 10. Almainus & Maior, ibid. Fauet Hilar. l. 2. de Trin. post medium vbi ait: *Potestas dignitatis non amittitur, cum carnis humilitas adoptatur.* Hæ tres opiniones refellendæ sunt.

4. PRIMA CONCLVSIO. Christus in quantum homo non est filius Dei adoptiuus. Ita D. Th. q. 23. art. 4. Magister in 3. dist. 4. Albertus, Bonau. Paludan. Capreolus ibid. Et patet ex Concilio Francofurdensi, & ex Epist. Adriani Papæ. Ratio sumitur ex definitione adoptionis. Nam adoptio est gratuita assumptio seu acceptatio personæ extraneæ ad hæreditatem, At Christus, vt homo, non est persona extranea, respectu Dei, cum sit ipsa persona filij Dei naturalis. Nec gratuitò acceptatur ad æternam hæreditatem, sed iure vnionis hypostaticæ.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Humanitas Christi non potest dici filia adoptiua. Ita D. Thom. art. 4. ad 1. Ratio est, quia filiatio propriè conuenit hypostasi seu personæ, non autem naturæ: Ergo natura humana non potest dici filia adoptiua. Et confirmatur ex dictis, quia adoptio est assumptio personæ, non naturæ, ad hæreditatem. Hinc D. Thom. art. 4. ad 3. ponit differentiam inter seruitutem & filiationem, quod filiatio respiciat personam tantum; seruitus autem naturam.

6. TERTIA CONCLVSIO. Humanitas Christi non potest dici verè adoptata. Ita D. Tho. ibidem. Ratio est, quia si non est filia adoptiua, ergo nec adoptata. Hæc enim pro eodem sumuntur. Confirmatur, quia nec est adoptata ad gratiam habitualem, nec ad gratiam vnionis, nec ad gloriam. Non 1. Quia adoptio est assumptio ad hæreditatem: At gratia habitualis non est hæreditas: Ergo ad gratiam habitualem nemo dicitur adoptari, sed potius per gratiam ad gloriam. Nec 2. propter similem rationem, Nec 3. quia si humanitas Christi esset adoptata ad gloriam, vel esset

ad illam adoptata per gratiam vnionis, vel per gratiam habitualem. Non prius, quia vnio non potest esse adoptio: tum quia per adoptionem non communicatur filiatio naturalis, quæ tamen communicatur Christo per vnionem: tum etiam, quia Deus per adoptionem non communicat nobis suum proprium esse personale. Nec posterius, quia adoptio debet esse gratuita; At gratia habitualis non est Christo data gratuito, sed ex debito, ratione vnionis: Ergo adoptio non est facta per gratiam habitualem.

7. Ad Argumenta primæ opinionis sic Respondeo. Ad 1. Quamuis gratia Christi sit eiusdem rationis cum nostra, in eo tamen differt, quod illi data sit ex debito, nobis autem ex liberalitate. Vnde nos possumus adoptari per gratiam, quia respectu illius sumus personæ extraneæ, At Christus non potuit per illam adoptari, quia non erat persona extranea. Nam ratione vnionis debebatur illi gratia.

8. Ad Confirmationem. Effectus formalis gratiæ habitualis non est, facere hominem adoptiuum, sed facere sanctum, iustum, & Deo gratum. Nam gratia habitualis est forma quædam absoluta: Ergo debet habere effectum formalem absolutum. Esse autem filium adoptiuum, non est quid absolutum, sed relatiuum, quod resultat ex formali effectu gratiæ habitualis in subiecto capaci. Christus non est capax illius filiationis adoptiuæ, cum non sit persona extranea. Vnde licet Christus & alij homines in eo conueniant, quod per gratiam habitualem constituantur formaliter sancti, iusti, & Deo grati: in eo tamen differunt, quod in Christo non resultet relatio filij adoptiui, eo quod non sit persona extranea; in aliis autem resultet, quia sunt personæ extraneæ.

9. Ad 2. Christus, vt homo, est filius naturalis, vt dicam sequenti quæstione. Ad 3. Christus secundum humanitatem, nec est seruus, nec filius adoptiuus, ex nostra sententia. Esto tamen, humanitas Christi sit serua, vt multi volunt: non sequitur esse filiam adoptiuam. Nam seruitus potest conuenire naturæ; filiatio soli personæ, vt supra dictum est ex D. Thom. art. 4. ad 2.

10. Ad Argumentum 2. & 3. opinionis patet solutio ex dictis. Ad testimonium Hilarij respondeo cum D. Thoma art. 4. ad 1. quod impropriè locutus sit.

QVÆSTIO V.

An Christus secundum humanitatem sit filius Dei naturalis.

1. Ratio dubitandi est duplex. Vna quia Christus, vt est homo, non est Deus: Ergo nec est filius Dei naturalis. Nam filius Dei naturalis est Deus. Altera, quia filius Dei naturalis procedit à Patre per æternam generationem: sed Christus secundum humanitatem non procedit à Patre per æternam generationem: Ergo non est filius Dei naturalis.

2. Nota. Tribus modis possumus loqui de Christo. 1. De Christo, quatenus est Verbum. 2. de Christo homine. 3. De Christo quatenus est homo. Igitur hæc tria probanda sunt. 1. Christum, quatenus est Verbum, esse Filium Dei naturalem, per æternam generationem. 2. Christum hominem esse Filium Dei naturalem, per communicationem idiomatum. 3. Christum, quatenus est homo, esse Filium Dei naturalem, per gratiam vnionis hypostaticæ.

3. Prima Conclusio. Christus, quatenus est Verbum, seu secunda persona in Deitate, est filius Dei naturalis, per æternam generationem. Hoc probatum est in tractatu de Trinitate contra Arianos.

4. Secvnda Conclvsio. Christus, seu hic homo Christus, est filius Dei naturalis, per communicationem idiomatum. Hoc patet ex cap. 7. Nam sicut attributa essentialia Verbi, sic etiam personalia possunt in concreto prædicari de hoc homine Christo, propter identitatem personæ. Vnde sicut rectè dicimus, Hic homo est Deus, omnipotens, immortalis, immensus; sic etiam, Hic homo est filius Dei naturalis, Hic homo est Verbum, Hic homo est secunda persona Deitatis.

5. Tertia Conclusio. Christus, in quantum homo est filius Dei naturalis. Ita Diu. Thom. quæst. 23. art. 4. Probatur ex Scriptura. Lucæ. 1. 35. *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei.* Et Rom. 8. 32. *Qui proprio filio non pepercit, sed pro omnibus tradidit illum.* Hæc testimonia intelliguntur de Christo, quatenus est homo, quia quatenus homo, natus est ex Maria Virgine, & pro nobis traditus: Ergo quatenus homo, est filius Dei naturalis. Non enim potest dici adoptiuus, vt supra probatum est.

6. Qvarta Conclvsio. Quod Christus, in quantum est homo, sit filius Dei naturalis, potest duobus modis intelligi 1. vt illa particula; *in quantum homo*, sumatur ratione personæ seu suppositi, vt sensus sit: Christus, quatenus est suppositum humanæ naturæ, est filius Dei naturalis. 2. vt eadem particula sumatur ratione naturæ, vt sensus sit: Christus secundùm humanitatem est filius Dei naturalis. Vide Diu. Thomam, quæst 16. art. 11. Si intelligatur priori modo, certum est Christum quatenus est suppositum naturæ humanæ, esse filium Dei naturalem, & quidem per æternam generationem, Nam neque natura humana habet aliud suppositum, præter filium Dei naturalem: neque illud suppositum ex eo, quod subsistat in natura humana, desinit esse filius Dei naturalis. Si autem sumatur posteriori modo, probabile est, Christum secundùm humanitatem dici posse aliquo modo filium Dei naturalem; non quidem per æternam generationem, neque per communicationem idiomatum, sed per gratiam vnionis hypostaticæ. Nam Christus secundùm humanitatem, ratione vnionis hypostaticæ, habet ius ad æternam hæreditatem, in quo iure fundatur hæc filiatio. Hoc autem ius non est adoptionis, quia non est datum personæ extraneæ; nec est ius per æternam & naturalem generationem, quia Christus secundùm humanitatem non est ab æterno per naturalem generationem productus; sed est ius fundatum in vnione hypostatica, quod aliquo modo dici potest connaturale Christo, quia non est datum personæ extraneæ, licet datum sit naturæ extraneæ.

7. Hinc facilè soluuntur rationes dubitandi, quas initio posui. Nam hæc propositio; Christus quatenus est homo, non est Deus, debet distingui. Vera est si particula illa, *quatenus homo*, designet naturam. Christus enim secundùm humanitatem non est Deus. Falsa est, si eadem particula designet suppositum. Nam Christus, quatenus est suppositum naturæ humanæ est reuera Deus. Similiter, duobus modis dici potest Filius naturalis. 1. quia est Filius per naturam, vel per naturalem generationem à patre. 2. quia est filius per ius aliquo modo naturale, hoc est, per ius, quod non datur personæ extraneæ. Hoc sensu Christus secundum humanitatem est filius Dei naturalis, non priori.

8. Ex dictis constat, duplicem esse filiationem in Christo, respectu Dei: Alteram increatam, æternam, & omnino naturalem, quæ conuenit Christo Verbo per æternam generationem: & Christo homini per communicationem Idiomatum. Alteram creatam temporalem, & aliquo modo naturalem, quæ conuenit Christo secundum humanitatem per gratiam vnio-

nis hypostaticæ. Prior est realis, posterior rationis. Prior fundatur in generatione æterna; posterior in gratia vnionis. Prior intrinsecè constituit personam verbi; posterior accidentaliter illi aduenit. Prior est per se subsistens; posterior non item. Per priorem Christus est Filius solius Patris; per posteriorem, totius Trinitatis.

9. Dices 1. Theologi non agnoscunt nisi duas filiationes naturales in Christo: alteram respectu patris, alteram respectu matris. Nos autem addimus tertiam, respectu Trinitatis: Ergo. Respondeo. Theologi agnoscunt tantùm duas filiationes naturales, fundatas in generatione naturali. Nostra tertia non fundatur in generatione naturali, sed in gratia vnionis.

10. Dices 2. Christus secundum humanitatem est Filius totius Trinitatis. Ergo est Filius sui ipsius: Ergo eadem persona est Filius & Pater, quod est absurdum. Respondeo. Quod ad rem attinet, concedi potest, eandem personam, ratione diuersarum naturarum, habere paternitatem & filiationem. Modus tamen loquendi est cauendus, ne videamur duas personas in Christo admittere. Nam qui diceret, Christum esse filium Christi: significaret duas esse personas Christi, alteram Patris, alteram Filij.

11. Dices 3. Christus secundum humanitatem non est Filius Spiritus Sancti. Ergo non est Filius totius Trinitatis. Antecedens patet ex Concilio Toletano 11. in Confess. fidei, vbi expressè, definit, Spiritum S. non esse Patrem Christi. Idem docet August. in Enchirid. c. 38. & 39. Et confirmatur ex illo Mat. 3. 17. *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui.* Nam illa verba sunt solius Patris non Spiritus Sancti, vt interpretantur Patres: Ergo solus Pater in diuinis potest dici Pater Christi. Vnde August. lib. 2. de Trinit. c. 10. explicans illa verba, dicit, non nisi de Patre accipi posse, quia *Christus Spiritus S. filius, aut etiam suus filius credi non potest.* Respondeo Christus secundùm humanam generationem est filius Mariæ Virginis, ex cuius vtero natus est: non tamen Filius Spiritus Sancti, cuius virtute conceptus est. Et hoc sensu intelligendi sunt authores citati.

CAPVT XIX.
De Prædestinatione Christi.

PRæter ea, quæ generatim disputari solent de Prædestinatione in 1. parte, supersunt pauca de Prædestinatione Christi in particulari. 1. An Christus secundùm Diuinitatem possit dici prædestinatus? 2. An secundùm humanitatem? An ipsa humanitas sit prædestinata? 4. An prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis?

QVÆSTIO I.
An Christus secundùm diuinitatem possit dici prædestinatus?

1. IN Prædestinatione possunt hæc tria spectari. 1. Actus Dei prædestinantis. 2. Obiectum prædestinationis, id est, res quæ prædestinatur. 3. terminus prædestinationis, ad quem scilicet fit prædestinatio: vt cum dico, Petrus prædestinatur ad gloriam. Est ergo quæstio, An Christus secundùm diuinitatem, vel an Verbum, seu filius Dei naturalis, possit dici prædestinatus ad aliquem terminum? Potest autem fingi triplex terminus in hoc casu. 1. filiatio Dei naturalis, quæ est Verbo, seu Filio Dei intrinseca. 2. Beatitudo filij Dei increata. 3. Assumptio humanitatis, seu, esse hominis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Non potest dici, Christum secundùm Diuinitatem, seu personam Verbi prædestinatam esse à Deo, vt sit Filius Dei naturalis, seu, ad esse filij naturalis. Ita Scholastici in 3. distin. 7. Et probatur. 1. quia actus Dei prædestinantis est communis toti Trinitati: Ergo omnes personæ prædestinant: Ergo si Pater prædestinaret Filium ad esse filij, etiam Filius prædestinaret se ipsum ad esse Filij, quod est falsum. Dices Pater Filio dat esse Filij, per æternam generationem: Ergo prædestinat filium ad esse filii, per æternam prædefinitionem. Resp. Non sequitur, quia generare conuenit soli Patri: Prædestinare toti Trinitati.

3. Probatur 2. Quia terminus prædestinationis debet esse extrinsecus illi, qui prædestinatur ad terminum. Nemo enim dicitur prædestinari ad id, quod est illi essentiale & intrinsecum, vt Homo non dicitur prædestinari ad esse hominis. At personæ Verbi intrinsecum est, esse Filium Dei naturalem: Ergo ad hoc non potest prædestinari.

4. Tertiò, Quia illi tantùm dicuntur prædestinari, qui subiiciuntur gubernationi diuinæ prouidentiæ, cum prædestinatio sit pars quædam prouidentiæ, vt docet D. Th. in 1. p. q. 23. art. 1. Filius autem Dei non subiicitur tali gubernationi, sed potius est auctor illius gubernationis, sicut Pater, & Spiritus Sanctus. Ergo, &c.

5. Secunda Conclusio. Nec dici potest, personam Verbi prædestinatam esse ad beatitudinem increatam, Probatur iisdem fere argumentis. Nam neque persona Verbi potest seipsam prædestinare; neque subiecta est gubernationi & prouidentiæ Diuinæ: neque potest ordinari ad id, quod illi intrinsecum & essentiale est, cuiusmodi est beatitudo increata, quæ consistit in cognitione increata, qua Deus seipsum cognoscit, vt docet D. Thomas in 1. parte, quæst. 26. art. 2.

6. Tertia Conclusio. Quamuis probabile sit, dici posse filium Dei prædestinatum esse ab æterno, vt fiat homo, seu ad esse hominis: probabilius tamen est oppositum: Priorem partem tenet Suarez disp. 50. sect. 1, & citat pro se D. Thomam, & quosdam alios. Ratio eius est, quia propriè dicimus, Verbum factum est homo, Ergo etiam, Verbum prædestinatum est, vt fieret homo. Posterior pars probatur 1. ex dictis, quia filius Dei non est subiectus gubernationi Diuinæ prouidentiæ. 2. quia alias prædestinasset seipsum, vt fieret homo. 3. quia nomen prædestinationis significat, prædestinatum ordinari ad aliquod beneficium, vel gratiam suscipiendam: At respectu filij Dei, non est beneficium aut gratia, quod fiat homo. Vide D. Thomam, quæst. 24. art. 2. ad 3. & Durandum in 3. dist. 7.

7. Dices 1. Pater dicitur misisse filium in hunc mundum, vt fieret homo. 2. Ab æterno decretum est, vt fieret homo. 3. in tempore factus est homo. Cur ergo dici non potest prædestinatum esse, vt fieret homo? Respondeo 1. Pater non mittit filium per imperium aut consilium, sed per originem seu generationem: sicut etiam Pater & Filius mittunt Spiritum Sanctum, per originem seu spirationem, hæc autem missio est æterna. Præter hanc, est alia, quæ fit in tempore, quia Pater mittit filium in hunc mundum, vt fiat homo. Item Pater, & Filius mittunt Spiritum Sanctum, vt distribuat dona gratiæ in Apostolis & aliis hominibus. Hæc missio fit etiá per originem. Nam hoc ipso, quod vna persona habet ab alia essentiam Diuinam sibi communicatam cum omnibus attributis, censetur etiam habere, vt efficiat in creatura, quicquid efficit. v. g. Spiritus sanctus habet essentiam & potentiam suam à Patre & Filio, per æternam processionem: Ergo quando Spiritus sanctus in hoc aut illo homine incipit operari dona gratiæ, dicitur hoc

facere vi suæ processionis à Patre & Filio, quia scilicet à Patre & Filio habet, vt hoc faciat. Idem est de Filio respectu Patris. Hinc patet, missionem Filij per originem, non per imperium aut subiectionem esse factam. At prædestinatio requirit subiectionem in prædestinato.

8. Respondeo 2. Tametsi ab æterno decretum & ordinatum sit vt Filius Dei assumeret humanitatem, tamen illud decretum non habet rationem prædestinationis, respectu filij. 1. Quia non refertur ad Filium, tanquam ad rem subiectam gubernationi Diuinæ. 2. quia factum est à tota Trinitate; tota enim Trinitas decreuit, vt secunda persona assumeret humanitatem.

9. Respondeo 3. Filius in tempore factus est homo, non ex vi prædestinationis æternæ; sed vi illius decreti, de quo dictum est. Vnde quamuis verum sit, ab æterno decretum & ordinatum esse à Deo, vt Filius fieret homo: non tamen dici potest, Filium Dei prædestinatum esse ad humanitatem, seu vt fieret homo. Quod etiam fatetur D. Thomas quæst. 24. art. 2. ad 3. in fine. Et definitum est in Concilio Toletano 11. in Confess. Fidei, his verbis: *Filius Dei per hoc (id est, secundum hoc) quod de Patre sine initio procedit, neque factus, neque prædestinatus dici potest. Per hoc tamen, quod de Maria Virgine natus est, factus, & prædestinatus esse credendus est.*

QVÆSTIO II.

An Christus secundùm humanitatem possit dici prædestinatus?

1. DVo sunt controuersa. 1. An Christus secundùm humanitatem dici, possit prædestinatus ad esse Filij Dei naturalis? 2. An ad gratiam & gloriam?

2. PRIMA CONCLVSIO. Quamuis probabile sit, propriè dici posse, Christum quatenus est homo, prædestinatum esse ab æterno, vt in tempore sit Filius Dei naturalis: tamen probabilius est contrarium. Priorem partem tenet Suarez, disp. 50. sect. 2. & citat D. Thomam, & quosdam alios. Fundamentum sumitur ex illo, Rom. 1. 3. *Qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem, qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, secundum spiritum sanctificationis, ex resurrectione mortuorum.*

3. Posteriorem tenet Durandus in 3. dist. 7. quæst. 3. Paludanus ibidem, Toletus in cap. 1. ad Romanos. Vasquez in 1. part. disp. 18. num. 6. & multi alij. Ratio est, quia obiectum prædestinationis non debet includere terminum eiusdem prædestinationis. At Christus quatenus est hic homo, in suo conceptu includit suppositum Filij Dei: Ergo nullo modo potest dici prædestinatus ad hoc, vt sit Filius Dei. Confirmatur. 1. Quia homo non dicitur prædestinari ad animam rationalem, cum hic terminus includatur in ipso homine. Ergo nec Christus ad esse Filij naturalis, cum hoc esse includatur in Christo. 2. Quia non proprie dicimus, Christus in quantum homo, factus est Deus, eo quod Christus includat suppositum diuinum: Ergo etiam non rectè dicimus, Christus in quantum homo, prædestinatus est vt sit Filius Dei, propter eandem rationem.

4. Respondet Suarez, Christum, vt est hic homo, non includere suppositum Filij Dei, sed solum id, quod subsistit in hac humanitate. Sed contra, quia illud subsistens in humanitate, vel est suppositum diuinum, vel humanum. Non humanum, vt omnes Catholici fatentur; Ergo Diuinum. At non est suppositum Patris, aut Spiritus sancti: Ergo est suppositum Filij: Ergo suppositum Filij includitur in obiecto prædestinationis: Ergo non potest esse terminus.

5. Locus Apostoli, qui obiicitur, potest dupliciter explicari. Primò, vt intelligatur, non de prædestinatione Christi, sed de eius manifestatione, hoc sensu: licet Christus factus sit secundùm carnem, tamen declaratus & manifestatus est Filius Dei. 1. in virtute miraculorum. 2. in sanctificatione Apostolorum per missionem Spiritus Sancti. 3. in resurrectione ex mortuis. Ita Chrysostomus, Theophylactus, & alij Græci expositores, quibus fauet. Græcus textus. Nam in Græcis exemplaribus non habetur verbum προορίζω, quod significat, prædestino: sed ὁρίζω, quod sæpe sumitur pro declaro.

6. Altera expositio est vt Christus dicatur prædestinatus, non quidem absolutè & simpliciter, vt sit Filius Dei, sed vt sit Filius Dei in virtute, id est, vt nos redimat, sanctificet, & resuscitet. Est ergo hic sensus, Christum esse prædestinatum ad officium redimendi, sanctificandi & resuscitandi homines. Ita Augustinus in expositione inchoatæ Epistolæ ad Romanos, quem sequitur Titelmanus, & Caietanus ibidem.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Christus secundum humanitatem potest dici prædestinatus ad gratiam & gloriam: Est contra quosdam Thomistas, qui putant id vere ac propriè dici non posse. Ratio illorum est, quia prædestinatio dicitur esse ad id, quod est supremum & præcipuum in prædestinato: At in Christo suprema eius dignitas non est beatitudo, sed vnio hypostatica, & naturalis filiatio Dei: Ergo non propriè dicitur prædestinatus ad beatitudinem, sed solùm ad esse Filij Dei naturalis. Sed probatur Conclusio; quia ab æterno Deus præparauit Christo gratiam, & gloriam: Ergo ab æterno fuit prædestinatus ad gratiã & gloriam. Nam, teste Augustino, Prædestinatio nihil aliud est, quam præparatio gratiæ & gloriæ. Nec obstat ratio contraria, quia prædestinatio non solùm est ad supremam hominis dignitatem, sed etiam ad inferiorem, Nam homines non tantùm dicuntur prædestinari ad gloriam animæ, sed etiam ad gloriam corporis, & ad dona gratiæ. Et August. in libro de prædestinatione sanctorum cap. 15. dicit, Christum fuisse prædestinatum, vt sit caput nostrum. Deinde, falsum est, quod Christus est prædestinatus ad naturalem filiationem, aut ad vnionem hypostaticam. Nam naturalis filiatio, & vnio hypostatica includuntur in Christo, vt ex dictis patet.

QVÆSTIO III.

An humanitas Christi possit dici prædestinata?

1. DVplex quæstio est. Vna, An humanitas Christi sit prædestinata ad vnionem hypostaticam? Altera, an sit prædestinata ad beatitudinem? Vtrumque videtur negare Diuus Thomas, quæstione 24. artic. 1. ad 2. Vbi asserit suppositum prædestinari, non autem naturam. Et ratio est, quia prædestinari nihil est aliud, quam dirigi in salutem: nemo autem dirigitur in salutem nisi qui per certa media consequitur finem: At consequi finem est suppositi, non naturæ. Nam actiones sunt suppositorum.

2. Conclusio. Humanitas Christi propriè non potest dici prædestinata ad beatitudinem, vt benè notat D. Thom. loco citato. Nam beatitudo consistit in operatione: At operari non est naturæ, sed suppositi. Potest tamen dici prædestinata ad vnionem hypostaticam, vt docet Augustinus in libro de Prædestinatione Sanctorum cap. 15. Ratio est, quia vnio non est operatio, sed coniunctio naturæ humanæ cum diuino supposito: Ergo propriè conuenit naturæ. Ergo potest natura ad illam prædestinari. Vide Suarez disputatione 50. sect. 4.

QVÆSTIO IV.
An prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis?

1. RESpondeo cum distinctione. Si prædestinatio spectetur quoad actum prædestinantis, prædestinatio Christi non potest dici causa nostræ prædestinationis. Ita Diuus Thomas articulo 3. & 4. Ratio est, quia Deus vno & eodem actu prædestinauit nos & Christum. Si autem prædestinatio spectetur quoad terminum, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Ita D. Thomas ibid. Ratio est, quia gratia ad quam Christus fuit prædestinatus, est causa illius gratiæ ad quam nos prædestinamur.

2. Quæres. In quo genere causæ id verum sit? D. Thom. videtur loqui de triplici genere causæ. 1. de exemplari. 2. de meritoria. 3. de finali. Hæc omnia pendent ex iis quæ dicta sunt partim in 1. parte de prædestinatione, partim in hac 4. parte, cap. 1. de fine Incarnationis, & cap. 14. de merito Christi.

CAPVT XX.
De Christo Capite Ecclesiæ.

1. HActenus ferè actum est de Christo, quatenus est singularis persona. Nunc de publicis ipsius officiis agendum est, cuiusmodi sunt hæc: Esse Caput seu Monarcham Ecclesiæ: esse Mediatorem: esse Sacerdotem, Prophetam, Regem, Legislatorem, Iudicem. Igitur hoc loco quæritur 1. An Christus sit Caput Ecclesiæ? 2. An sit Caput omnium hominum? 3. An etiam Angelorum? 4. Quæ sit gratia Capitis in Christo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Christus est caput totius Ecclesiæ, tam militantis in terra, quam triumphantis in cœlo: & consequenter, Ecclesia est corpus Christi. Hoc disertè docet Apostolus, Ephes. 1. 22. *Omnia subiecit sub pedibus eius: & ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius.* Et cap. 4. 15. *Crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus.* Et cap. 5. 73. *Vir caput est mulieris, sicut Christus Caput est Ecclesiæ.* Et Coloss. 1. 18. *Et ipse est caput corporis Ecclesiæ.*

3. Nota. Nomen caput sumitur dupliciter. 1. Propriè pro naturali capite humani corporis, cuius officium est gubernare membra corporis. 2. Metaphoricè, pro morali capite, seu principe Reipublicæ cuius officium est gubernare membra Reipublicæ seu communitatis. Et hoc sensu Christus dicitur Caput seu Princeps Ecclesiæ, qui gubernat Ecclesiam.

4. Hanc metaphoram sic explico. Caput naturale duob. modis gubernat corpus humanum. 1. per internum influxum, qui in eo consistit, quod ex capite, tanquam ex fonte seu principio deriuantur spiritus sensitiui in reliqua membra, vnde fit, vt reliqua membra possint vitam conseruare, & suas functiones exercere. 2. per externam directionem, quæ in eo consistit, quod caput per intellectum, voluntatem, visum, auditum, & alios sensus, qui in eo vigent, dirigat reliqua membra in externis actionibus, ne aberrent: quo pacto per intellectum & voluntatem dirigit manus, ne quid illicitum committant: Et per visum dirigit pedes, ne in foueam incidant: & sic deinceps.

5. Sic etiam Christus duobus modis gubernat Ecclesiam. 1. per internum influxum donorum gratiæ. Ioan. 1. 16. *De plenitudine eius nos omnes accipimus.* Et Eph. 4. 7. *Vnicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* 2. per externam gubernationem. Eph. 5. 22. *Mulieres viris suis subditæ sint, sicut Domino: quoniam vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ.* Vbi Christus eo sensu dicitur esse caput Ecclesiæ, quo vir est caput mulieris, nempe per externam gubernationem. Sicut enim mulier in externis suis actionibus tenetur se dirigere iuxta imperium sui viri; ita Ecclesia iuxta legem & mandatum Christi.

6. Duo tamen addenda sunt. 1. Christum, cùm adhuc in terris esset, per se exercuisse vtrumque officium capitis in Ecclesia. Nam & per se donabat fidelibus internam gratiam: & similiter per se dirigebat & gubernabat illos in externis actionibus, quæ ad Ecclesiæ statum pertinebant. At nunc, cùm in cœlis est, per se quidem præstat prius officium: posterius vero per Vicarium. 2. Christum dupliciter considerari posse. 1. Quatenus est Deus. 2. quatenus est homo. Vtroque modo per se præstat prius officium: sed diuersâ ratione. Nam quatenus est Deus, per se physicè & effectiuè producit gratiam: quatenus homo per se moraliter & meritoriè illam confert. Prior modus conferendi est illi communis cum Patre, & Spiritu sancto: posterior est illi proprius.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Christus est caput omnium hominum, qui sunt in Ecclesia militante, & triumphante. Sequitur ex dictis, quia si est caput totius Ecclesiæ, est etiam caput omnium membrorum Ecclesiæ. Et quidem duplici titulo, vt explicatum est. 1. quia per externam directionem gubernat omnes, qui sunt in Ecclesia. 2. quia omnes ab eo accipiunt influxum donorum gratiæ. Non tamen æqualiter. Nam aliqui accipiunt influxum fidei & spei; alij etiam charitatis & gratiæ iustificantis; alij denique perseuerantiæ & æternæ gloriæ. Hinc sequitur. 1. non esse Caput damnatorum, qui sunt in inferno, quia nec gubernantur ab illo per externam directionem, nec accipiunt influxum gratiæ. 2. ob eandem causam, non esse caput infantium, qui sine baptismo moriuntur. 3. esse tamen aliquo modo caput eorum infantium, qui quidem baptizati non sunt, sed tamen baptizandi: quia tametsi non accipiant ab illo influxum gratiæ ante baptismum: gubernantur tamen ab illo per externam directionem, mediante ministerio Angelorum, parentum, vel aliorum hominum, vt possint baptizari. 4. esse etiam aliquo modo caput adultorum infidelium, vt Gentilium, Iudæorum, Turcarum, quia tametsi non sint in Ecclesia, propter defectum fidei, & baptismi; accipiunt tamen influxum gratiæ actualis, quâ excitantur ad fidem & baptismum, si non proximè & immediatè, saltem remotè & mediatè.

8. TERTIA CONCLVSIO. Christus est caput omnium Angelorum in cœlis, vt patet ex illo Ephes. 1. 20. *Suscitans illum* (id est Christum) *à mortuis, & constituens ad dexteram suam in cœlestibus: super omnem principatum, & potestatem, & virtutem, & dominationem, & omne nomen.* Et Coloss. 2. 10. *Qui est caput omnis principatus & potestatis.* Ratio est, tum quia Christus gubernat omnes Angelos beatos, & vtitur illorum ministerio circa salutem hominum: tum etiam, quia omnes accipiunt ab illo dona gratiæ: non quidem gratiæ iustificantis, aut gloriæ, sed tamen illuminationis & illustrationis, vt cap. 14. quæst. 9. ostensum est.

9. QVARTA CONCLVSIO. Cum duplex sit gratia in Christo, altera vnionis hypostaticæ, altera habitualis; Christus est caput Ecclesiæ per vtramque gratiam. Ratio est, quia per vtramque influit dona gratiæ in membra Ecclesiæ. Nota. Christus quatenus homo, influit dona gratiæ meritoriè, non physicè. Igitur per opera meritoria influit gratiam. Duo autem spectari possunt in operibus Christi meritoriis. 1. Quod in entitate sua sint supernaturalia: Et hoc habent à gratia habituali. 2. Quod sint infiniti va-

loris in merendo; Et hoc habent à gratia vnionis.

CAPVT XXI.
De Christo Mediatore.

1. DVo explicanda sunt. 1. An solus Christus sit mediator inter Deum & homines. 2. secundùm quam naturam sit mediator. Nota. Is propriè dicitur mediator, qui inter personas dissidentes intercedit, vt eas inter se conciliet. Hoc potest fieri quatuor modis. 1. Discernendo & iudicando causam vtriusque partis: quo pacto arbitri possunt dici mediatores. 2. Referendo hinc inde pacta, & conditiones vtriusquæ partis: quo pacto omnes internuncij possunt dici mediatores. 3. orando & supplicando vni parti pro altera. 4. soluendo & satisfaciendo vni parti pro altera.

2. PRIMA CONCLVSIO. Solus Christus dicitur mediator Dei & hominum, hoc vltimo modo, quia scilicet solus ipse satisfecit Deo pro nobis, & suo sanguine nos illi reconciliauit iuxta illud. 1. Timoth. 2. 5. *Vnus enim Deus, vnus & mediator Dei & hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Nihilominùs præter Christum, possunt esse alij mediatores; alio sensu. Quo pacto Moyses fuit mediator, referendo pacta & conditiones vtriusque partis, vt patet ex illo Deuteron. 5. 5. *Ego sequester & medius fui inter dominum, & vos in tempore illo; vt annunciarem vobis verba eius.* Item Sancti in cœlo possunt esse mediatores, orando & supplicando pro nobis. Idem dici potest de hominibus in terra existentibus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Christus secundùm humanitatem est Mediator, non secundùm diuinitatem. Est contra Lutheranos & Caluinistas, qui docent Mediatorem esse secundùm vtramque naturam. Sed facilè refelluntur. Primò, ex verbis Apostoli citatis, *Vnus Mediator Dei & hominum, homo Christus Iesus.* Vbi particula, *Homo*, addita est, vt constaret secundùm quam naturam esset Mediator, vt notauit Augustinus lib. 2. de Peccato originali, cap. 28. & ser. 21. de verbis Apostoli. Et confirmatur, quia Apostolus distinguit Mediatorem à Deo cùm ait: *Vnus Deus, vnus & Mediator Dei & hominum, homo Christus Iesus.* Ergo non est Mediator secundùm diuinam naturam, quia secundum illam non distinguitur à Deo.

4. Respondent Aduersarij, Apostolum facere distinctionem, non ratione naturæ, sed personæ, vt per vnum Deum intelligatur Pater, à quo Filius distinguitur personaliter. Hoc probant, quia si per vnum Deum intelligeretur Trinitas, & à Trinitate distingueretur Mediator, iam necessariò daretur quaternitas, quod est absurdum. Sed contra, quia Augustinus sermon. 1. in Psalm. 29. explicans verba Apostoli, disertè docet, vnum Deum significare Trinitatem, & Christum esse Mediatorem inter Trinitatem, & homines peccatores. Sic enim loquitur: *Quid est Mediatorem esse inter Deum & homines? Non inter Patrem, & homines, sed inter Deum & homines. Quid est Deus? Pater, & Filius, & Spiritus S. Qui sunt homines? peccatores, impij, mortales; Inter illam Trinitatem & hominum infirmitatem, & iniquitatem, Mediator factus est homo non iniquus, sed tamen infirmus.* Idem docent Chrysostomus, Theophylatus, Beda, & Anselmus, in locum Apostoli citatum.

5. Et ratio est quia non solus Pater fuit offensus propter nostra peccata, sed etiam Filius, & Spiritus Sanctus: Ergo omnes tres personæ, quatenus sunt vnus Deus, debebant placari à Mediatore, nec inde sequitur quaternitas personarum in Deo, quia vna eademque persona, quæ est Filij, est etiam Mediatoris. Quæ quidem persona, ratione diuinitatis fuit offensa, ratione humanitatis fecit officium Mediatoris. Duo igitur spectari debent in Mediatore. 1. Persona Verbi, quæ exercuit opera Mediatoris. 2. humanitas, per quam exercuit.

6. Primò, obiicitur illud Ioan. 10. 15. *Ego pono animam meam pro ouibus meis.* Quem locum vrget Caluinus in Epist. ad Polonos, quia Christus hîc loquitur tanquam Mediator. At non loquitur vt homo, sed vt Deus; quia homo non habet arbitrium vitæ & mortis, sed Deus. Respondeo. Ponere animam, nihil aliud est quam mori. Hoc autem non conuenit Christo secundum diuinitatem; sed secundùm humanitatem. Nota Aliud est, ponere animam: aliud, habere potestatem ponendi animam. Nam ponere animam, conuenit homini secundùm mortalitatem. Potestas vero ponendi animam datur à Deo. Hinc illud Augustini, Tract. 47. in Ioann. *Caro ponit animam suam; & Caro iterum sumit eam: non tamen sua potestate caro, sed potestate inhabitantis carnem.* Vide eundem Augustinum lib. 3. contra Maximinum c. 14.

7. Secundò obiicitur illud 2. Cor. 5. 18. *Omnia autem ex Deo qui nos reconciliauit sibi per Christum.* Et infra vers. 19. *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Et Coloss. 1. 20. *Pacificans per sanguinem crucis eius, siue quæ in terris, siue quæ in cœlis sunt.* Hic Deus dicitur reconciliare & pacificare. At reconciliare & pacificare sunt officia Mediatoris: Ergo Christus vt Deus, est Mediator. Respondeo. Non semper sunt officia Mediatoris. Nam qui alteri offensus est, potest vel per seipsum, vel per Mediatorem, reconciliare sibi hostem seu aduersarium suum, & cum eo pacem inire. Deus igitur, qui fuit offensus, non per seipsum, sed per Christum Mediatorem reconciliauit sibi humanum genus, & cum eo pacem iniit.

8. Tertia Obiectio. Solus Deus potest renouare corda, & dare Spiritum Sanctum: Sed renouare corda & dare Spiritum Sanctum sunt opera Mediatoris, teste Augustino in Enchiridio cap. 33. Ergo solus Deus est Mediator. Resp. Solus Deus effectiuè renouat corda, & dat Spiritum Sanctum. At Mediator facit vtrumque meritoriè. Vide plura apud Vasquez disp. 83. cap. 3. & 4. & apud Bellarminum lib. 5. de Christo. c. 8.

CAPVT XXII.
De Christo Sacerdote.

1. QVæritur 1. An Christus fuerit verè & propriè Sacerdos? 2. An fuerit Sacerdos secundum naturam humanam? 3. An fuerit simul Sacerdos & sacrificium? 4. An sacerdotium eius sit eiusdem rationis cum sacerdotio legis naturæ, aut cum sacerdotio Mosaico, aut cum sacerdotio Euangelico? 5. quomodo dicatur Sacerdos secundùm ordinem Melchisedech.

2. Prima Conclusio. Christus fuit verè & propriè Sacerdos. Ita D. Thomas, quæst. 22. art. 1. Et patet ex Apostolo, Hebr. 5. 9. *Tu es Sacerdos in æternum secundùm ordinem Melchisedech.* Et vers. 10. *Appellatus à Deo Pontifex iuxta ordinem Melchisedech.* Et cap. 24. *Hic autem, eo quod maneat in æternum, sempiternum habet sacerdotium.* Et cap. 8. 1. *Talem habemus Pontificem, qui consedit in dextera sedis magnitudinis in cælis.* Ratio est, quia proprium officium Sacerdotis est offerre sacrificium, vt docet idem Apostolus, Heb. 5. 1. At Christus obtulit sacrificium pro humano genere, vt patebit ex tertia Conclusione: Ergo fuit verè Sacerdos. Vide Suarez disp. 46. sect. 1.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Christus secundum humanitatem, non autem secundùm diuinitatem fuit Sacerdos. Est contra Lutheranos & Caluinistas,

qui dicunt fuisse Sacerdotem secundùm vtramque naturam. Sed errant, quia Christus secundùm diuinitatem non habet superiorem, cui possit sacrificium offerre: Ergo secundùm diuinitatem non potuit esse Sacerdos, sed secundùm humanitatem.

4. Obiicitur illud Hebr. 4. 14. *Habemus Pontificem magnum, qui penetrauit cœlos.* Et cap. 7. 3. *Sine Patre, sine Matre, sine genealogia.* Nam penetrare cœlos non potest conuenire puro homini, sed homini Deo. Similiter, esse sine Patre & Matre, non conuenit Christo vt homini, sed vt Deo & homini simul. Nam vt Deus, non habet matrem: vt homo, non habet Patrem. Igitur secundùm vtramque naturam est Pontifex siue Sacerdos. Respondeo. Aliud est, Christum esse Deum simul ac hominem: aliud, esse Sacerdotem secundùm deitatem, & humanitatem. Fatemur esse Deum simul ac hominem: imo fatemur, Christum Sacerdotem, esse Deum & hominem: Sed negamus, esse Sacerdotem secundùm diuinitatem & humanitatem. Illud igitur Apostoli: *Habemus Pontificem, qui penetrauit cœlos*, sic debet intelligi: Habemus Pontificem in quo duo distingui debent. 1. virtus penetrandi cœlos. 2. ipsum penetrare cœlos. Virtus erat Christo secundùm diuinitatem. At ipsum penetrare cœlos, conueniebat Christo secundùm humanitatem: quia cùm penetrare sit moueri loco, non potest Christo conuenire secundùm diuinitatem, quæ est immobilis. Similiter illud, *sine Patre, sine Matre*, conuenit etiam Christo, quatenus est Deus & homo: sed esse sacerdotem, non conuenit illi secundùm vtramque naturam, sed secundùm humanam.

5. Tertia Conclusio. Christus simul fuit sacerdos & sacrificium, iuxta illud Ephes. 5. 2. *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem & hostiam Dei in odorem suauitatis.* Quod etiam docet Nazianzenus orat. 16. quæ est quarta de Theologia, propè finem, vbi ait Christum dici ouem, quia fuit victima: & Pontificem quia fuit oblator. Et in Carmine nouo: *Mortalisque Deusque, & victima pura sacerdos.* Et definitum est in Epistola Concilij Alexandrini, Anathematismo secundo, quæ Epistola est decima apud Cyrillum, & recepta in Concilio Ephesino.

6. Quarta Conclusio. Sacerdotium Christi fuit altioris & perfectioris rationis, quam vllum aliud sacerdotium, siue naturæ, siue legis Mosaicæ, siue Euangelicæ: Et quidem triplici titulo. 1. Propter infinitam dignitatem personæ offerentis. 2. propter ampliorem ipsius potestatem. 3. propter nobiliorem finem, quia erat totius humani generis redemptio. Vide Suarez, disp. 46. sect. 3.

7. Quinta Conclusio. Christus dicitur fuisse sacerdos secundùm ordinem Melchisedech, propter repræsentationem, quæ in his consistit. Primò, quia Melchisedech, idem est, quod Rex iustitiæ, Christus autem est verus Rex iustitiæ. Secundò Melchisedech, fuit Rex Salem, id est, Rex pacis. Christus autem est vera pax nostra. Ephes. 2. 14. & Coloss. 1. 20. Tertiò. Melchisedech introducitur sine Patre & Matre. Christus autem secundùm deitatem non habuit Matrem; nec secundùm humanitatem habuit Patrem. Quartò Melchisedech introducitur *neque initium dierum, neque finem vitæ habens.* Christus autem nec principium habuit dierum, quoad diuinitatem; neque finem vitæ, quoad sacerdotium. Quintò, Melchisedech obtulit panem & vinum. Christus obtulit suam carnem, & sanguinem sub specie panis & vini. Suarez ibid. sect. 4.

CAPVT XXIII.

De Christo Propheta.

1. Certum est, Christum fuisse Prophetam. Sic enim de eo prædixit Moyses, Deut. 18. 15. *Prophetam de gente tua, & de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies.* Vnde Petrus Apostolus, Act. 3. 22. *Moyses quidem dixit, quoniam Prophetam suscitabit vobis Dominus Deus vester, de fratribus vestris, tanquam me: ipsum audietis.*

2. At quæstio est, quo sensu fuerit Propheta? Nota. Varia erant officia Prophetarum in veteri Testamento. Primum, docere, instruere, & reformare populum in vero Dei cultu. Et quidem Moyses docuit populum, quando dedit & explicauit illi legem Decalogi, & Deuteronomij. Reliqui Prophetæ qui diuersis temporibus secuti sunt, reformarunt populum: & aberrantem à lege reuocarunt in viam. Quò spectat illud. Ioan. 4. 37. *Alius est qui seminat, & alius est qui metit. Ego misi vos metere, quod vos non laborastis: alij laborauerunt, & vos in labores eorum introistis.* Vbi Christus loquitur de Prophetis & Apostolis. Prophetæ laborauerunt; Apostoli eorum laboribus fruiti sunt. Quomodo hoc? quia Prophetæ, antequam venirent Apostoli, multum laborauerunt in erudiendo populo, & eorum corda ad Christum recipiendum præpararunt. Quod si non fecissent, plus laborandum fuisset Apostolis. Vide Orig. Iren. Aug. Chrys. & alios apud Maldon. in illum locum.

3. Alterum, Arguere, reprehendere, & obiurgare eos, qui vel à vero Dei cultu, vel ab aliqua alia diuina lege recederent. Sic Samuel reprehendit Saulem Regem, eo quod non obediuisset voci. Dom. (1. Reg. 15. 19. Sic Nathan reprehendit Dauidem propter adulterium & homicidium. (2. Reg. 12. 9.) Sic Helias populum claudicantem in duas partes (3. Reg. 18. 21.) Daniel duos senes, quod falso accusassent Susannam de adulterio. Dan. 13. 52. & ita deinceps.

4. Tertium, Prædicere futura. Quod fiebat dupliciter. Nam Prophetæ aliquando prædicebant futura bona, ad populi consolationem, vt aduentum Messiæ, & alia Mysteria Redemptionis humani generis Isa. 7. 14. *Virgo concipiet, & pariet filium, & vocabitur nomen eius Emmanuel.* Et cap. 11. 1. *Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascendet.* Et cap. 14. 1. *Propè est, vt veniat tempus eius, & dies eius non elongabuntur. Miserebitur enim Dominus Iacob.* Et cap. 40. 1. *Consolamini popule meus, dicit Deus vester.* Aliquando prædicebant & minabantur futura mala, quæ imminebant populo propter sua peccata: vt famem, pestem, bellum, captiuitatem. Ierem. 1. 14. *Ab Aquilone pandetur malum super omnes habitatores terræ.* Et cap. 5. 15. *Ecce ego adducam gentem super vos de longinquo, domus Israël, ait Dominus, Et comedet segetes tuas, & panem tuum, deuorabit filios tuos & filias tuas: comedet gregem tuum & armenta tua: conteret vrbes munitas tuas, in quibus tu habes fiduciam.*

5. Quartum, Secreta seu occulta cognoscere. Sic Samuel sciebat omnia quæ erant in corde Saulis, quærentis asinas patris sui. (1. Reg. 9. 19.) Sic Helisæus sciebat omnia, quæ à famulo absente erant perpetrata (4. Reg. 5. 25. Itemque omnia secreta consilia Regis Syriæ (4. Reg. 6. 12.) Sic Daniel sciebat occultum somnium Nabuchodonosoris (Dan. 2. 26.)

6. Christus, tanquam Propheta, hæc omnia officia exercuit. Ac primò docuit & instruxit populum. Matth. 26. 55. *Quotidie apud vos sedebam docens in templo.* Et Marc.

Et Marc.1.21. *Sabbatis ingressus in Synagogam docebat eos.* Et Luc.4.15. *Ipse docebat in Synagogis eorum.* Et Ioan.13. 13. *Vos vocatis me, Magister, & Domine: & benè dicitis, sum etenim.*

7. Secundò, Reprehendit & obiurgauit Pharisæos, qui à vero Dei cultu vel saltem ab aliqua diuina lege recedebant, appellans illos hypocritas, auaros, stultos, inanis gloriæ cupidos, sepulchra dealbata, plenos rapina & immunditia, plenos hypocrisi & iniquitate, serpentes, genimina viperarum, filios gehennæ, generationem malam & adulteram. Deinde obiiciens illis Matt.15.3. *Quare & vos transgredimini mandatum Dei, propter traditionem vestram?* Et alia similia.

8. Tertiò prædixit multa futura, nempè suam mortem, & passionem, (Matt.26.19) Crucifixionem.(Io. 3.14.& c.8.28.& c.12.23.Ascens.) Ioan.3.13.& c.6. 63.Spiritus sancti missionem. Ioan.7.39. & c.14. 16. Destructionem templi Ierosolymitani.(Matt.24.2.Et multa alia.

9. Quartò, cognouit secretas & occultas hominum cogitationes, Matt. 9. 4. *Et cùm vidisset Iesus cogitationes eorum dixit: Vt quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Et Lucæ 6.8. *Ipse vero sciebat cogitationes eorum, nempè Scribarum, & Pharisæorum.* Et cap. 24.38. *Quid turbati estis, & cogitationes ascendunt in corda vestra?*

10. Dices, Scriptura videtur significare, nullos fuisse Prophetas in nouo Testamento, sed tantum in Veteri, Matt. 11. 13. *Omnes Prophetæ & lex vsque ad Ioannem prophetauerunt*: Ergo nullus post Ioannem Baptistam prophetauit: Ergo nec Christus. Item Hebr. 1. 1. *Olim Deus loquens Patribus in Prophetis, nouissimè diebus istis, locutus est nobis in Filio* q. d. Deus in veteri Testamento loquebatur per Prophetas: Iam non amplius per Prophetas, sed per Filium.

11. Respondeo. Etiam in nouo Testamento fuerunt veri Prophetæ. Primò Ioannes Euangelista, qui prædixit multa in Apocalypsi, quæ teste Hieronymo In Epistola ad Paulinum, tot habet Sacramenta, quot verba. Secundò, Paulus Apostolus, qui duo potissimum prædixit,1.sua vincula. Act.20.23. deinde suam & sociorum liberationem ex tempestate maris. Act.27.22. Tertiò. Agabus,qui etiam duo legitur prædixisse 1. futuram famem.Actor.11.27. denique Paulum à Iudæis, vinciendum. Act.21. Quartò, filiæ Philippi Diaconi, de quibus Act. 21. *Huic Philippo erant quatuor filiæ virgines prophetantes.*

12. Illud porrò, quod obiicitur, *Omnes prophetæ & lex vsque ad Ioannem prophetauerunt*, potest dupliciter explicari. Primò, Christum loqui de omnibus Prophetis veteris Testamenti, qui Ioannem & Christum præcesserunt, vt hic sit sensus: Omnes Prophetæ veteris Testamenti prædixerunt Christum venturum; Ioannes fuit primus, qui præsentem annunciauit. Ita Chrysostomus, Hieronymus, Beda, Euthymius. Secundò, legem & Prophetas vsque ad Ioannem prophetasse, id est, viguisse, vim habuisse, officio suo functos esse, perdurasse. Ita Maldonatus. Et hoc colligit ex antitheto, quod sequitur: *A diebus Ioannis Baptistæ Regnum cælorum vim patitur.* Vbi Regnum cælorum opponitur legi & Prophetis, id est, nouum Testamentum opponitur veteri, vt hic sit sensus; Lex & Prophetæ viguerunt vsque ad Ioannem Baptistam: At à tempore Ioannis Baptistæ incipit Euangelium, seu nouum Testamentum.

CAPVT XXIV.

De Christo Rege.

1. CHristus dupliciter spectari potest. 1. quatenus est Deus. 2. quatenus est homo. Priori modo certum est esse Regem Regum, & Dominum dominantium, non minus quam Patrem. Posteriori, vocatur etiam Rex in Scriptu. Matt. 2. *Vbi est, qui natus est Rex Iudæorum?* Et cap. 21. 5. *Dicite Filiæ Sion: Ecce Rex tuus venit tibi mansuetus, sedens super asinam.* Et Lucæ 19.38. *Benedictus, qui venit Rex in nomine Domini.* Et Ioan. 12. *Osanna, benedictus qui venit in nomine Domini Rex Israel.* Et cap. 18. 37. *Dixit ei Pilatus: Ergo Rex es tu? Respondit Iesus, Tu dicis, quia Rex sum ego.* Disputant Theologi, an sit Rex tantùm spiritualis, an etiam temporalis?

2. PRIMA CONCLVSIO. Christus quatenus homo, est spiritualis Rex seu Monarcha totius Ecclesiæ. Hoc patet 1.ex iis Scripturæ testimoniis, vbi vocatur caput Ecclesiæ.2. ex iis, vbi vocatur Pontifex seu Sacerdos. Nam hæc tria pro eodem ferè accipiuntur, *Pontifex, Caput Eccl. Rex spiritualis.* 3. ex illo Psal. 2. 6. *Ego autem constitutus sum Rex ab eo, super Sion montem sanctum eius, prædicans præceptum eius.* Quod intelligi debet de Regno spirituali: hoc sensu. Ego Christus, non ab hominibus, sed à Deo ordinatus sum Rex super Ecclesiam, quæ est Ciuitas in monte posita. Item ex illo, quod sequitur in eodem Psalmo; *Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ*; quia nimirum Ecclesia toto terrarum orbe diffundenda erat, & à mari vsque ad mare propaganda. Item ex illo Isaiæ 9.6. *Factus est principatus super humerum eius.* Et Dan.7.13. *Aspiciebam in visione noctis, & ecce cum nubibus cœli quasi Filius hominis veniebat, & vsque ad antiquum dierum peruenit: Et dedit ei potestatem, & honorem, & Regnum: Et omnes populi, tribus, & linguæ ipsi seruient: potestas æterna, quæ non auferetur: & Regnum quod non corrumpetur.* Eodem sensu dictum est: *Tu es sacerdos in æternum.*

3. Vnde constat, Christum, quatenus est homo, esse Regem spiritualem totius Ecclesiæ, & datam esse illi potestatem æternam, quæ non auferetur. Qua potestate vsus est, quando Ecclesiam fundauit, quando Sacramenta instituit, quando leges Ecclesiasticas sanciuit, quando Apostolos ordinauit, & ad prædicandum Euangelium misit. Et eadem vsurus est in extremo die Iudicij, quando segregabit bonos à malis, & dabit vnicuique secundum opera sua.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Christus, quatenus est ho mo, de facto non fuit Rex temporalis in hac vita. Quod patet ex propria ipsius confessione. Ioan.18.37. *Regnum meum non est de hoc mundo*, id est, non est mundanum, non est terrenum, non est temporale, sed cæleste & spirituale. Et ratio est, quia nunquam exercuit officium Regis temporalis. Dices, videtur exercuisse, quando eiecit è templo vendentes oues & boues. Respondeo. Non erat officium Regum, sed sacerdotum, eiicere homines è templo; sicut in veteri Testamento Sacerdotes eiecerunt Oziam de templo. Paral. 26.) Deinde, Christus non eiecit homines de templo, tanquam Rex, aut Sacerdos, sed tanquam Propheta. Solent enim Prophetæ, diuino quodam zelo similia facere: quo pacto Helias occidit Prophetas Baal.

5. Quæres, An Christus, si non de facto, saltem de iure fuerit Rex temporalis in hac vita? Triplex opinio est. Prima, iure successionis hæreditariæ fuisse Regem Iudææ, seu Regnum Iudæorum, iure hære-

ditario pertinuisse ad Christum. Ita Armacanus lib. 4. de quæstionibus Armenorum, cap.15. & 16. vbi dicit Beatam Virginem habuisse ius hæreditatium ad Regnum Iudæorum, quia per lineam rectam descendebat ex familia Dauid, & deficiente viro succedebat fœmina in hæreditate. Altera Christum ex dominatione Dei Patris, habuisse absolutum & directum dominium, & potestatem super omnia regna temporalia, per quam posset ea regere, gubernare, & mutare pro suo arbitrio. Ita Antonius Turrecremata, Hostiensis, Panormitanus, Nauarrus, & quidam alij apud Valentiam, quæst. 22. puncto 6. Tertia, Christum nullo titulo habuisse Regnum temporale, nec titulo hæreditariæ successionis, nec titulo electionis, nec titulo iusti belli, nec titulo donationis. Ita Bellarm. libro.5. de Pontifice cap. 4. Quæ opinio probabilior est, & clarè à Bellarm. probatur ac deducitur.

CAPVT XXV.

De Christo Legislatore.

1. DVplex hic error est. Alter Pelagianorum, & Petri Abailardi, Christum non fuisse Redemptorem, sed tantum Legislatorem. Alter Lutheri & Herbrandi, non fuisse Legislatorem, sed tantum Redemptorem. Nos dicimus vtrumque fuisse, & Redemptorem, & Legislatorem, vt definitum est in Concil. Trid. sess.6. can.21.

2. Et quidem quod fuerit Legislator, de quo hic disputamus, manifestè constat ex illo Isaiæ 33. 22. *Dominus Index noster, Dominus Legifer noster, Dominus Rex noster ipse saluabit nos.* Et ipse in Euangelio passim loquitur de sua lege. Ioan. 14. 15. *Mandata mea seruate.* Et cap. 15.10. *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea*, Et Matt.28. 19. *Docete eos seruare omnia, quæcunque mandaui vobis.* Quod etiam facit Apostolus 1. Corinth. 7. 10. *Iis autem, qui matrimonio iuncti sunt, præcipio non ego, sed Dominus, vxorem à viro non discedere.* Et 1. Cor.9. 21. *Illis, qui sine lege erant, factus sum tanquam sine lege essem, cùm sine lege Dei non essem, sed in lege essem Christi.* Et Hebr. 2. confert inter se Christum & Mosem, tanquam duos legislatores, alterum veteris, alterum noui Testamenti: & ait, si transgressores legis à Mose datæ puniti sunt, multo magis transgressores legis à Christo latæ puniendos esse.

3. Sunt autem triplicia præcepta legis à Christo latæ, nempè Moralia, Sacramentalia, & Fidei. De moralibus cõstat, Matt.5.6.& 7. vbi Christus explicat & perficit præcepta Decalogi, quæ propriè ad mores pertinent. Et Matt.19.6. vbi prohibet diuortium & libellum repudij, ac decernit, vt vinculum matrimonij deinceps non dissoluatur. De Sacramentalibus patet ex illo Ioan. 35. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Et Ioan. 6.53. *Nisi manducaueritis carnem Filij hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Denique de præcepto fidei, ex illo Marci 16.16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.* Et Io.8. 24. *Si non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccato vestro.* Hoc tamen interest inter triplicia illa præcepta, quod Sacramentalia sint verè & propriè à Christo instituta; reliqua non tam instituta, quam aucta vel explicata. Et quidem moralia, cum sint iuris naturalis, non egebant institutione, sed explicatione. Præceptum autem fidei aliquo modo auctum est. Nam Christi natiuitas, passio, mors & reliqua mysteria, quæ à Iudæis implicitè & obscurè credebantur, iam expressè & distinctè creduntur à Christianis.

CAPVT XXVI.

De Christo Iudice.

1. CHristus in primo suo aduentu non exercuit officium Iudicis, sed Saluatoris, vt ipsemet fatetur, Ioan. 3. 17. *Non misit Deus Filium suum in mundum vt iudicet mundum, sed vt saluetur mundus per ipsum.* At in secundo aduentu exercebit officium Iudicis, vt patet ex Symbolo Fidei: *Inde venturus est iudicare viuos & mortuos.* Quod prædictum fuit per Prophetam. Isaiæ 3. 14. *Dominus ad iudicandum veniet cum senibus populi sui, & principibus eius.* Quò etiam spectat illud Petri Apostoli, Act. 10. 42. *Ipse est, qui constitutus est à Deo Iudex viuorum & mortuorum.* Et illud ipsius Christi, Matt. 25, 31. *Cùm autem venerit Filius hominis in maiestate, sua, & omnes Angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suæ: & congregabuntur ante eum omnes gentes, & separabit eos ab inuicem, sicut pastor segregat oues ab hœdis.*

2. Obiici potest illud Ioan.3.18. *Qui credit in eum, non iudicatur: qui autem non credit, iam iudicatus est.* Vnde sequitur, Christum in primo aduentu iudicasse eos, qui noluerunt in ipsum credere. Respondeo. Duplex est iudicium; alterum legis, alterum Iudicis. Lex dicitur iudicare, quia qui peccat in legem, per ipsam legem iam morti addictus est, quo ad reatum seu obligationem; licet sententia Iudicis nondum sit lata, Iudex dicitur iudicare, quia in transgressores legis profert sententiam mortis, quoad executionem. De vtroque Iudicio loquitur Christus cum ait: *Non misit Deus Filium suum, vt iudicet mundum, sed vt saluetur mundus per ipsum. Qui credit in eum non iudicatur: qui autem non credit, iam iudicatus est, quia non credit in nomine vnigeniti filij Dei.* In priori parte loquitur de Iudicio Iudicis: in posteriori, de Iudicio legis. Est igitur hic sensus: Ego non veni ad iudicandos homines, sed ad saluandos. Vel enim credunt in me, vel non credunt, Si credunt, non iudico eos ad mortem, sed à sententia mortis, cui obnoxij sunt, transfero ad vitam. Si non credunt, nec sic quidem eos iudico, quia iam ante per legem iudicati sunt, ob legis transgressionem.

3. Hic sensus clarissimè exprimitur in fine cap.5. 35. *Qui credit in filium, habet vitam æternam; qui autem incredulus est filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.* Quæ est illa ira, quæ manet super eum; Nempè, quæ in principio mundi super omnes filios Adæ denunciata est. De qua Apostolus Ephes.2.3. *Eramus natura filij iræ, sicut & cæteri.* Idem sensus colligitur ex illo Ioan. 5.24. *Qui credit habet vitam æternam, & in iudicium non venit, sed transit à morte ad vitam*, id est, de sententia mortis æternæ, cui omnes propter peccatum primi parentis subiecti sunt, & à qua per fidem in Christum liberantur.

4. Neque hinc sequitur, Christum non fore iudicem in die iudicij. Omnino erit. Tametsi enim, qui in ipsum non credunt, iudicati & damnati sint per legem, quatenus sunt rei damnationis æternæ propter legis transgressionem; nihilominus adhuc iudicabuntur à Christo, qui in illos sententiam feret quoad executionem. Iuxta illud Matt.25.41. *Tunc dicet his, & qui à sinistris erunt: Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo, & Angelis eius.*

CAPVT XXVII.

De Antichristo.

1. DE Christo hactenus. Nunc aliquid de Antichristo, seu de Christi Aduersario dicendum est. De quo Lutherani & Caluinistæ, non tam veritatis, quam calumniandi studio, hæc duo apud rudem

plebeculam inculcant. 1. Antichristum iam pridem venisse in hunc mundum. 2. Eumque esse Pontificem Rom. Quo consilio id faciant, facilis coniectura est: Certè non alio quam vt suam apostasiam & defectionem à fide Catholica possint velare & excusare, sub titulo ac prætextu defectionis ab Antichristo: Et liceat ipsis, quod apud Catholicos non licebat, Prælatos contemnere, vota Deo nuncupata violare, Moniales in vxores sibi adsciscere, festa & Ieiunia negligere, carnis illecebras sectari, & quæ similia sunt. Duobus illorum assertis oppono duas Conclusiones.

2. PRIMA CONCLVSIO. Antichristus propriè dictus, qui ab Apostolo vocatur homo peccati & filius perditionis, nondum venit in hunc mundum. Probatur 1. quia Antichristus non veniet, nisi prius euersum & desolatum sit Romanum Imperium. Atqui hoc nondum factum est: Ergo Antichristus nondum venit. Maior passim asseritur ab antiquis Patribus, tam Græcis, quam Latinis. Cyrillus Catechesi 15. ait: *Veniet prædictus Antichristus, cum impleta fuerint tempora Romani Imperij.* Et Chrisostomus in 2. Thessalon. 2. *Quando è medio sublatum fuerit Romanum Imperium, tunc veniet Antichristus.* Similia habent Theoph. Oecumen. & Ambros. ib. Lact. lib. 7. cap. 15. Hier. qu. 1. ad Algasiam, & Tert. in Apolog. cap. 32. vbi etiam addit, fideles orare pro diuturnitate Romani Imperij, eo quod intelligant, Romano Imperio euerso, imminere orbi extremam sub Antichristo calamitatem.

3. Nec temerè aut sine fundamento hoc dicunt Patres. Habent pro se aperta Scripturæ testimonia: habent perpetuam ab Apostolorum temporibus Traditionem. Quæ antequam proferantur, prius explicandum est, in quo consistat illa desolatio seu euersio Romani Imperij, post quam venturus dicitur Antichristus. Aliud enim est inclinatio illius imperij; aliud desolatio, seu euersio.

Inclinatio facta est variis temporibus. Quando Roma capta est sub Gothis. 2. quando imperium defecit ab Occidente. 3. quando restaurato per Carolum Magnum Imperio in Occidente, destructum est in Oriente per Turcas.

Porrò desolatio seu euersio tunc erit, quando Imperium Romanum diuidetur ac distrahetur in decem Reges, amisso nomine ac dignitate imperiali. Et tunc primum veniet Antichristus.

4. Probant hoc Patres ex Daniele & Apocalypsi. Nam cap. 2. Danielis describitur successio quatuor præcipuorum regnorum vsque ad finem mundi, per quandam statuam, habentem caput aureum, pectus argenteum, ventrem æneum, & tibias ferreas. Explicatio est hæc. Caput aureum significat regnum Chaldæorum: pectus argenteum, regnum Persarum: venter æneus, regnum Alexandri, & Græcorum: tibiæ ferreæ, regnum Romanorum. Porrò ex duabus tibiis oriebantur decem digiti, in quibus tota illa statua desinebat; quia scilicet Romanum Imperium tandem in decem Reges diuidendum est, & eo ipso desolandum seu euertendum.

5. Eadem quatuor Regna apud eundem Danielem c. 7. designantur per quatuor bestias, Leænam, Vrsum Pardum, & aliam innominatam, habentem decem cornua in capite. Hæc autem bestia innominata significat Imperium Romanum: & decem cornua significant decem Reges; qui Imperium illud diuisuri sunt. *Bestia quarta*, inquit Daniel, *regnum quartum erit in terra, quod maius erit omnibus regnis, & deuorabit vniuersam terram, & conculcabit, & comminuet eam. Porrò cornua decem ipsius regni, decem Reges erunt.*

6. Quod autem illi decem Reges Imperium Romanum diuisuri ac distracturi sint colligitur ex Apocalypsi cap. 17. vbi Ioannes describit bestiam cum septem capitibus, & decem cornibus, super quam sedebat: *Mulier circumdata purpura & coccino habens poculum aureum in manu sua plenum abominatione, & immunditia fornicationis.* Nam vt Angelus ibidem interpretatur: Mulier est vrbs magna, quæ sedet super septem colles, id est, Roma. Decem cornua, sunt decem Reges, qui vno tempore simul regnabunt. *Et hi odient fornicariam, & desolatam facient illam, & nudam, & carnem eius manducabunt, & ipsam igni concremabunt.* Quibus verbis apertè significat Angelus, Romanum Imperium per illos decem Reges penitus destructum ac dissipatum iri.

7. Ad hæc scripturæ testimonia accidit antiquissima Ecclesiæ Traditio, de qua D. Hieronymus in cap. 7. Danielis sic scribit: *Ergo dicamus, quod omnes Scriptores Ecclesiastici tradiderunt, in consummatione mundi, quando Regnum destruendum est Romanorum, decem futuros Reges, qui orbem Romanum inter se diuidant.* Quid clarius dici potest?

8. Constat ergo ex Scripturis & Ecclesiæ Traditione, Imperium Romanum tunc euertendum ac destruendum, quando in decem Reges diuidetur. Quod autem Antichristus non ante venturus sit, apertè conuincitur ex Daniele cap. 7. v. 24. vbi sic legimus: *Cornua decem ipsius Regni, decem Reges erunt* (de quibus iam diximus) *& alius consurget post eos, & ipse potentior erit prioribus, & tres Reges humiliabit, & sermones contra excelsum loquetur, & sanctos Altissimi conteret, & putabit quod possit mutare tempora & leges; & tradentur in manu eius vsque ad tempus, & tempora, & dimidium temporis.* Vbi clarissimè loquitur de Antichristo, quem prædicit venturum esse post decem illos Reges, qui Imperium Romanum inter se diuident; & consequenter post Romani Imperij euersionem.

9. Quod multi probabiliter confirmant ex illo 2. Thess. 2. 3. *Nisi venerit dicessio primum, & reuelatus fuerit homo peccati*, subaudi, non veniet dies Iudicij. Hic enim Apostolus instruit Thessalonicenses, qui falso persuasi erant, instare diem Iudicij. Ponit autem duo signa, quæ diem illum antecessura sint, nempè defectionem Romani Imperij, & aduentum Antichristi. q. d. Non veniet dies Iudicij, nisi prius discessio facta sit ab Imperio Romano, & appareat Antichristus. Ita explicant magni authores.

Tertulianus in lib. de resurrectione, cap. 24. *Nisi*, inquit, *veniat abscessio primo, huius vtique regni* (Romani) *& reueletur delinquentiæ homo, id est, Antichristus filius perditionis*, &c. Et Paulo post. *Tantum, qui nunc tenet, teneat, donec de medio fiat: quis? nisi Romanus status, cuius abscessio in decem Reges dispersa, Antichristum superinducet, & tunc reuelabitur iniquus*, &c. Et D. Hieronymus q. 11. ad Algasiam: *Nisi venerit discessio primum, quod Græcè dicitur apostasia, vt omnes gentes, quæ Imperio Romano subiacent, recedant ab eo: Nisi inquam, fuerit Romanum Imperium ante desolatum, & Antichristus præcesserit, Christus non veniet, qui ideo venturus est, vt Antichristum destruat.*

Et infrà: *Tantum vt Romanum Imperium quod nunc vniuersas gentes tenet, recedat, & de medio fiat, & tunc Antichristus veniet fons iniquitatis.* Similia Chrysostomus, Theophylactus, Sedulius, Primasius, Strabus, & alij in eum locum.

10. Hæc expositio, vt dixi, probabilis est, & potest confirmari ex ipso contextu. Nam Apostolus antequam scriberet hanc Epistolam ad Thess. cùm adhuc præsens apud illos esset, viuâ voce tradiderat illis quædam mysteria ad fidem Christianam pertinentia; quo-

rum vnum erat, non prius venturum diem iudicij, quam euersum esset Imperium Romanum, & Antichristus apparuisset. Illi autem, relictâ hâc traditione, nescio à quibus persuasi erant, diem iudicij iam adesse præ foribus. Igitur reuocat eos ab hoc errore, & simul hortatur, vt in ea Traditione, quam coram acceperant, deinceps persistant, & ab ea non sinant se dimoueri.

Videamus nunc verba Apostoli. Sic ergo incipit: *Rogamus autem vos fratres, vt non moueamini à vestro sensu, neque terreamini, quasi instet dies Domini.* Ecce error Thessalonicensium. Putabant instare diem iudicij, & ideo terrebantur. Sequitur instructio Apostoli: *Nequis vos seducat vllo modo, quoniam nisi venerit discessio primùm, & reuelatus fuerit homo peccati, non veniet dies iudicij. Non retinetis, quod cùm adhuc essem apud vos, hæc dicebam vobis?* nempè non venturum diem iudicij, nisi venerit discessio primum, & reuelatus fuerit homo peccati. Quæ autem illa discessio? *donec de medio fiat* Imperium Romanum, id est, donec omnes discedant ab obedientia Imperij Romani, & sic Imperium illud de medio tollatur. *Itaque fratres state & tenete Traditiones quas accepistis,* præsertim illam, quod dies iudicij ventura non sit, nisi præcesserint duo illa signa, quæ iam commemoraui.

11. At obiici potest, aliquos per verba illa Apostoli, *Nisi venerit discessio primùm,* intelligere discessionem seu apostasiam à fide, quæ antecedet diem iudicij, iuxta illud Lucæ 18. 8. *Filius hominis veniens, putas inueniet fidem in terra:* Fateor ita esse, sed tamen alij, quos supra citaui non incommodè intelligunt discessionem ab Imperio Romano, vt ostensum est. Secundò, quia constat Apostolum, quasi de industria obscurissimè locutum in illo capite, adeo vt scribat Augustinus lib. 20. de Ciuitate Dei, capit. 19. *Ego prorsus, quid dixerit, me fateor ignorare.* At nulla erat causa, cur obscurè loqueretur de defectione à fide, cum Christus apertissimè de ea locutus sit loco citato, *Filius hominis veniens, putas inueniet fidem in terra?* Erat autem causa, cur obscurè loqueretur de defectione ab Imperio Romano; quia cùm Romæ scriberet hanc epistolam, si clarè scripsisset de euersione illius Imperij, potuisset Neronem offendere, qui erat homo in nouos Christianos crudelissimus.

Hanc causam attigit D. Hieronymus qu. 11. ad Algasiam, cùm ait: *Non vult apertè dicere, Romanum Imperium destruendum, quod ipsi, qui imperant, æternum putant.* Et paulò post: *Si enim apertè audacterque dixisset; Non veniet Antichristus, nisi prius Romanum destruatur Imperium; iusta causa persecutionis in orientem tunc Ecclesiam consurgere videbatur.*

12. Sed quicquid sit de hoc loco Apostoli, qui variè exponi potest, sufficit nobis, quod ex Daniele, Apocalypsi, & antiqua Patrum Traditione clarè probatum sit, non prius venturum Antichristum, quam Imperium Romanum penitus extinctum sit ac in decem Reges distributum, quod hactenus factum non est. Vnde concludo, non venisse hactenus Antichristum. Et hoc sit primum contra aduersarios argumentum.

13. Secundum argumentum est eiusmodi. Duo testes venturi sunt eodem tempore, quo Antichristus; & habebunt has conditiones, seu qualitates. 1. Erunt *amicti sacco* seu cilicio. 2. *prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta.* 3. habebunt potestatem *claudendi cælum, ne pluat diebus prophetiæ ipsorum:* & potestatem *conuertendi aquam in sanguinem: & percutiendi terram omni plaga, quotiescunque voluerint.* 4. quando absoluerint *testimonium suum* (nempè post dies 1260.) tunc Antichristus mouebit contra illos bellum, *& vincet illos, & occidet.* 5. *corpora eorum iacebunt* Hierosolymis insepulta *per tres dies & dimidium.* 6. post illos dies reuiuiscent, & spectante ac tremente populo, *ascendent in cælum.* 7. tunc erit *magnus terræ motus* quo *decima pars ciuitatis* corruet. *& septem millia hominum* occidentur. Hæc omnia disertis verbis habentur in Apocalypsi, cap. 11. vers. 3. & sequentibus.

14. At hi duo testes (quicunque tandem illi sint) nondum venerunt: Ergo nec Antichristus venit. Est autem duplex Catholicorum de illis sententia. Plerique putant fore Henoch, & Heliam. Nam de iis testatur Scriptura, venturos ante diem iudicij. Malach. 4. 5. *Ecce ego mittam vobis Heliam Prophetam, antequam veniat dies Domini magnus & horribilis. Et conuertet cor Patrum ad filios, & cor filiorum ad Patres eorum.* Et Ecclesiastici 44. 16. *Henoch placuit Deo, & translatus est in paradisum, vt det gentibus pœnitentiam.* Et sic ferè sentiunt antiqui Patres.

15. Alij putant fore Mosen & Heliam. Primò, quia illi duo locuti sunt cum Christo in monte Thabor, quando transfiguratus est. Secundò, illi duo repræsentant legem, & Prophetas. At lex & prophetæ erunt grauissimi testes pro Christo ad redarguendum Antichristum. Tertiò, illis duobus optimè conueniunt, quæ ex Apocalypsi de duobus testibus allata sunt. Nam Moses habuit potestatem conuertendi aquas in sanguinem, & percutiendi terram omni plagâ (Exod. 7. & sequentibus.) Et Helias habuit potestatem claudendi cœlum, ne pluat. (3. Reg. 17. & Iacobi 5. 17.) Hanc sententiam sequitur Maldonatus in cap. 17. Matthæi vers. 11.

16. Aduersarij nostri, quia vident vtramque sententiam sibi repugnare (nam ex vtraque sequitur, Antichristum nondum venisse, cùm nondum venerit Henoch, Helias, aut Moses) nouam interpretationem comminiscuntur. Et alij quidem generatim aiunt, per illos duos testes intelligi quoscunque Ministros fideles, qui ab Antichristo, id est, à Romano Pontifice (ex illorum sententia) vel hactenus persecutionem passi sunt, vel adhuc patiuntur. Alij verò speciatim designant vel Hussium, vel Lutherum, vel Caluinum, vel aliquem similem. Sed valde errant. Nam ea, quæ de duobus testibus à Ioanne prædicta sunt, nullo modo conueniunt Luthero, Caluino, & similibus. Quod sic ostendo. Vel enim quæ prædicta sunt, intelligi debent secundùm sensum litteralem, seu historicum: vel secundùm sensum mysticum, seu spiritualem.

17. Si priori modo, certum est, Lutherum & Caluinum non posse designari per duos testes. Non enim fuerunt amicti sacco, nec prophetauerunt 1260. diebus: Non clauserunt cœlum, ne plueret; non conuerterunt aquam in sanguinem: non percusserunt terram omni plaga, quotiescunque voluerunt: non sunt interfecti ab Antichristo; nec post tres dies & medium in cœlum ascenderunt. Et sic deinceps.

18. Si autem mysticè hæc omnia intelligenda sunt, ne sic quidem Luthero & Caluino poterunt accommodari. Ac primò dicant Aduersarij, quid mysticè intelligatur per saccum, vel cilicium, quo amicti sunt duo testes. An pœnitentia, castigatio corporis, austeritas vitæ? At Lutherus & Caluinus nec ipsi corpus suum castigarunt; nec alios, vt castigarent, docuerunt. Nam Lutherus, violato castitatis voto, Monialem sibi sociauit: Caluinus, propter Sodomiam, candenti ferro inustus est. Lutheri vox fuit: *Si non vult vxor, veniat ancilla:* Caluini, *Lex Decalogi est impossibilis.*

19. Secundò, dicant, quid mysticè sit, *claudere cælum, ne pluat?* An est idem, quod efficere, ne gratia Dei per

modum pluuiæ, descendat de cœlo? At hoc efficere non est bonorum testium, qui conantur alios ad fidem Christi conuertere. Nam ad hunc effectum maximè opus est diuina gratiâ de cœlo distillante. An è contrario, est idem quod efficere, ne vindicta Dei descendat de cœlo? At si hoc faciunt duo illi testes, de quibus loquitur Ioannes in Apocalypsi, quomodo ergo dicuntur aquas in sanguinem conuertere, & percutere terram omni plagâ? An non hæc vindicta de cœlo est?

20. Tertiò, dicant, quid mysticè sit, Antichristum contra duos testes bellum facere, eosdem bello vincere, & occidere? An hoc intelligendum est de bello, victoria, & occisione spirituali, quæ non in corpore, sed in anima fit; Si ita est; sequitur Lutherum, & Caluinum, non in corpore, sed in anima, victos & occisos esse ab Antichristo. Quod nescio, an aduersarij concessuri sint.

21. Quartò dicant, quid mysticè, corpora duorum testium; Lutheri & Caluini, per tres dies, & dimidium iacuisse Hierosolymis insepulta, ac posteà resumpto spiritu reuixisse, & in cœlum ascendisse? Quid item, magnum terræ motum factum esse, decimam partem Ciuitatis corruisse, septem millia hominum occisa esse? Hæc prius explicent aduersarij, si contendant impleta esse. At non possunt.

22. Ex dictis concludo. Antichristum nondum venisse. Primò, Quia Romanorum Imperium nondum euersum, ac in decem Reges diuisum est. Secundò, Quia duo illi testes, de quibus loquitur Ioannes in Apocalypsi, nondum à Deo missi sunt.

OBIECTIO.

23. Aduersarij obiiciunt tria Scripturæ testimonia, quibus probant illum venisse. Primum 2. Thess. 2. 7. *Mysterium iam operatur iniquitatis.* Alterum 1. Ioan. 2. 18. *Filioli, nouissima hora est: & sicut audistis, quia Antichristus venit, & nunc Antichristi multi facti sunt.* Tertium, 1. Ioan 4. 3. *Hic est Antichristus, de quo audistis, quoniam venit, & nunc iam in mundo est.* Sed dupliciter refelluntur. Primò, quia seipsos iugulant. Nam si illa testimonia probarent Antichristum venisse, sine dubio probarent venisse tempore Apostolorum. At si certum est tunc venisse, cur aduersarij de tempore aduentus ipsius dissentiunt? Cur Lutherus dicit venisse anno 600. tempore Phocæ Imperatoris? cur Bullingerus anno 763. Musculus anno 1200. cur alij alio tempore?

24. Deinde, malè explicant Scripturam. Nam cùm ait Apostolus, *Mysterium iam operatur iniquitatis*; non loquitur de Antichristo, sed de typo seu figura Antichristi, nempe de Nerone, vel aliquo alio. Hoc constat ex ipso contextu. Quia hæc duo opponuntur, *Mysterium iniquitatis*, & *reuelatio*, seu apparitio Antichristi. Sicut enim reuelationem seu apparitionem Christi præcessit typus, seu figura Christi, nempe Melchisedech, Salomon, Ionas: sic etiam reuelationem & apparitionem Antichristi, quæ nondum facta est, præcessit typus & figura Antichristi, vt Antiochus in veteri Testamento: Nero, Simo Magus, & alij in nouo. Secundò, quia cùm dixisset Apostolus, *Mysterium iam operatur iniquitatis*, mox subdit: *Tantum, vt qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat, & tunc reuelabitur ille iniquus quem Dominus Iesus interficiet spiritu oris sui.* Quibus verbis apertè significat, eo tempore, quo mysterium iniquitatis operabatur, nondum fuisse reuelatum Antichristum, id est, nondum venisse aut apparuisse? Itaque non ipsum, sed Neronem, qui typus illius erat, fuisse tunc operatum.

25. Nec reliqua duo testimonia, quæ ex Ioanne allata sunt, intelliguntur de Antichristo, sed de hæreticis illius temporis, qui erant præcursores Antichristi. Pro quo notandum est, nomen Antichristi duobus modis sumi posse. Primo generatim, pro quocumque Christi hoste seu aduersario: cuiusmodi sunt omnes hæretici, & persecutores Christianorum. Et hoc sensu dictum est à Ioanne, *Nunc Antichristi multi sunt*, id est, multi hæretici, de quibus sequitur: *Et multi prodierunt, sed non erant ex nobis.* Eodem sensu dictum est, *Omnis spiritus, qui soluit Iesum, ex Deo non est, & hic est Antichristus, de quo audistis: quia venit, & nunc iam in mundo est.* Secundò, speciatim, pro præcipuo seu principali Christi hoste, qui in fine mundi venturus est, & cuius reliqui omnes præcursores sunt. Et de hoc loquitur Paulus cum ait: *Nisi reuelatus fuerit homo peccati filius perditionis, qui aduersatur & extollitur supra omne, quod dicitur Deus.*

26. Hanc distinctionem tradit Augustinus li. 2. contra aduersarium legis cap. 12. vbi ait; *Ad quem pertinet etiam iste, qui se ostendit Antichristum, non vnum illum maiorem cæteris: sed ex his aliquem, de quibus dicit Ioannes Euangelista: Nunc Antichristi multi facti sunt. Eos enim dicebat hæreticos, qui temporibus Apostolorum esse iam cœperant.* Et Damascenus lib. 4. Orthodoxæ Fidei cap. 27. *Omnis qui non confitetur filium Dei & Deum venisse in carne, & esse Deum perfectum, & factum esse hominem perfectum, Antichristus est. Attamen peculiari modo ac præcipuo Antichristus dicitur, qui in consummatione sæculi venturus est.* Et alij passim.

27. Secunda Conclusio. Pontifex Romanus non est Antichristus. Probatur ex dictis. Primò, quia Antichristus nondum venit, nec venturus est, nisi euerso Imperio Romano. At Pontifex pridem venit, florente Imperio Romano. Secundò, Antichristus occidet duos illos Prophetas, de quibus agitur in Apocalypsi. Hoc Pontifex non fecit. Accedunt tria alia argumenta.

28. Primum. Antichristus non regnabit, nisi tres annos cum dimidio: At Pontifex regnauit iam multis sæculis: Ergo Pontifex non est Antichristus. Maior colligitur ex Scriptura, quæ variis modis illum annorum numerum expressit. Primò, sub hac forma *Per tempus, & tempora, & dimidium temporis* (Dan. 7. 25. Dan. 12. 7. & Apoc. 12. 14.) Secundò sub hac: *Mensibus quadraginta duobus* (Apocal. 11. 2. & Apoc. 13. 5.) Tertiò sub hac, *Diebus mille ducentis sexaginta* (Apocal. 11. 3.) Vide Augustinum lib. 20. de Ciuitate Dei, cap. 28.

29. Secundum. Antichristus à Iudæis pro Messia recipietur: At Pontifex Romanus non recipitur ab illis pro Messia: Ergo non est Antichristus, maior passim habetur tanquam certa, apud antiquos Patres, Ireneum, Cyrillum, Hieronymum, Ambrosium, Augustinum, Hilarium, Prosperum, & alios. Et probant ex duobus Scripturæ locis. Primò, ex illo Ioan. 5. 43. *Ego veni in nomine meo, & non recipitis me: si alius venerit in nomine suo, illum recipietis.* Quis est ille alius, qui in nomine suo venturus est, nisi Antichristus: Hunc ergo recipient Iudæi. Secundò, ex illo 2. Thess. 2. 10. *Eo quod charitatem veritatis non receperunt, vt salui fierent, ideo mittet illis Deus operationem erroris, vt credant mendacio.* Qui sunt illi, qui veritatem, id est, Christum non receperunt? Iudæi. Quomodo propter hoc peccatum puniet illos Deus? *Mittet illis operationem erroris, vt credant mendacio*, id est, Antichristo, quem pro Messia recipient.

30. Tertium. Antichristus faciet ignem de cœlo descendere, iuxta illud Apoc. 13. 13. *Et fecit signa magna,*

vt etiam ignem faceret de cœlo descendere in terram, in conspectu hominum. At Pontifex non facit ignem de cœlo descendere; Ergo non est Antichristus.

31. Pouellus Caluinista lib. 1. de Antichristo. c.26.§.15. & Balduinus Lutheranus in disp. de Antich. cap. 6. §.32. vt euadant, vel potius eludant vim argumenti huius, interpretantur verba Ioannis de igne excommunicationis, vt hic sit sensus; Antichristus faciet ignem de cœlo descendere, id est, excommunicabit homines. Et hoc aiunt facere Pontificem. O diuinos interpretes! Hoc modo licebit similia Scripturæ testimonia interpretari, vt verbi gratia. 4. Reg. 1.10. *Elias dixit quinquagenario: Si homo Dei sum, descendat ignis de cœlo, & deuoret te, & quinquaginta tuos*, id est, (iuxta glossam Nouatorum) si homo Dei sum, veniat excommunicatio Pontificia, & percellat vos. Similiter Lucæ 9.54. *Domine vis dicimus, vt ignis descendat de cœlo, & consumat illos?* id est, iuxta eandem glossam. Domine, vis dicimus, vt excommunicentur hi? Inepta sunt hæc.

32. Sed neque circumstantiæ supra dicti loci patiuntur hanc expositionem. Cum enim dicit Ioannes. *Et fecit signa magna, vt etiam ignem faceret de cœlo descendere*, planè significat, magnum signum seu miraculum fore, cum Antichristus faciet ignem de cœlo descendere: Imò tale miraculum, quo seducat homines, vt credant esse opus diuinitatis. At quæso, quod aut quale miraculum est excommunicare hominem? Nullum penitus.

33. Deinde, cùm addit Ioannes, *vt etiam ignem faceret de cœlo descendere in terram, in conspectu hominum*: omnino excludit ignem excommunicationis. Is enim non rectè dicitur de cœlo descendere in terram in conspectu hominum; sed potius de cœlo in homines ad terrorem aliorum.

34. Miror vero Aduersarios, quod ignem excommunicationis tribuant Antichristo. Primò, quia hic ignis vt ipsi fatentur, descendit de cœlo: quod non aliter potest intelligi, quàm quia potestas excommunicandi datur à Deo. Secundò. Paulus Apostolus hac potestate vsus est, quando excommunicauit Corinthium incestuosum: An ergo putant, vel Paulum fecisse idem miraculum, quod Antichristo tribuitur? Vel, Antichristum habere à Deo potestatem excommunicandi Christianos, quam Apostolus habuit: Videamus nunc quid ipsi nobis obiiciant.

Obiectio desumpta ex notis Antichristi.

35. Omnia ferè argumenta, quibus aduersarij conantur probare, Papam esse Antichristum, ad hunc vnum Syllogismum possunt reuocari: Cuicunque conueniunt omnes Notæ Antichristi, quæ in Scripturis fundatæ sunt, is sine dubio est Antichristus: At Pontifici Romano conueniunt omnes eiusmodi Notæ: Ergo Pontifex Romanus est Antichristus. Minorem probant, quia notæ Antichristi sunt hæ, &c.

1. Deficere à vera fide. 2. Thess. 2.3.
2. Sedere in templo Dei. ibid.
3. Ostendere se tanquam Deum. ibid.
4. Extollere se supra omnem Deum. ibid.
5. Negare Christum. 1. Ioann. 2. 22.
6. Facere falsa miracula. 2. Thess. 2.9.
7. Imprimere subditis Characterem. Apoc. 13. 16.

36. At hæ Notæ conueniunt Romano Pontifici: Ergo Romanus Pontifex est Antichristus. Minor probatur, discurrendo per singulas Notas, & eas Pontifici applicando. Prima, est, deficere à fide: At Pontifex deficit à fide, quia defendit Purgatorium, Inuocationem Sanctorum, Sacrificium Missæ, & similia. Respondeo: Quid si dicam aduersarios defecisse à fide, quia negant Purgatorium, & reliqua iam enumerata? Plures ex Patribus mihi adhærebunt, quam illis, vt in progressu videbimus.

37. Secunda est: sedere in Templo Dei. At Pontifex sedet Romæ in Ecclesia Christi. Respondeo. Tripliciter hic peccant aduersarij. Primò contra seipsos, quia si Pontifex sedet in Ecclesia Christi, fateri debent se non esse in Ecclesia Christi, cùm non sint in illa Ecclesia in qua Pontifex sedet. Secundò, contra rem ipsam, quia ex eo præcisè, quod Pontifex sedet in Ecclesia Christi, non rectè infertur, illum esse Antichristum. Aliàs pari ratione, Petrus & proximi successores illius fuissent Antichristi, quia sederunt in Ecclesia Christi. Tertiò, contra mentem Apostoli, quia supponunt illum per templum Dei, intellexisse Ecclesiam Christi, cùm plerique Patres aliter sentiant, nempè intellexisse templum Hierosolymitanum. Nam sicut Antichristus Hierosolymæ, interfecturus est duos Prophetas (vt habetur Apoc. 11. 8.) sic etiam ibi sessurus est in Templo, & à Iudæis adorabitur. Nec obstat, quod templum illud iampridem destructum sit. Nam suo tempore restaurabitur, non quidem ad cultum veri Dei, cui olim destinatum erat, sed ad abominationem & impietatem, vt colligunt Patres ex illo Dan. 9. 27. *Erit in templo abominatio desolationis vsque ad consummationem & finem.*

38. Tertia est, ostendere se tanquam Deum. Pontifex hoc facit, quia exhibet se pro visibili capite Ecclesiæ, vt explicat Iconius in Elencho. Resp. Hæc non est explicatio, sed deprauatio Scripturæ. Nam aliud est, ostendere se tanquam Deum, cum non sit Deus: aliud verò, exhibere se pro visibili capite Ecclesiæ cum reuera sit visibile caput. Illud prius conuenit Antichristo: Hoc posterius Petro & successoribus eius.

39. Quarta est Extollere se supra omnem Deum, At hoc facit Pontifex, quia extollit se supra omnem Ecclesiasticum, & politicum ordinem: vt explicat idem author. Vel, quia mandata sua præfert mandatis Dei, & dispensat contra legem veteris ac noui Testamenti, vt tradit Pouellus lib. 1. cap. 17. Respondeo. Prior explicatio falsa est. Alioqui Moses diceretur se extulisse supra omnem Deum, qui fuit supra omnem ordinem Ecclesiasticum & politicum, quando Aaronem consecrauit. Posterior constat meris mendaciis.

40. Quinta est, negare Christum. At Pontifex negat Christum, quia corrumpit doctrinam de Christo Mediatore, vt interpretatur Iunius in suis Notis ad Bellarminum. Respondeo. Nondum probatum est ab aduersariis, quod Pontifex corrumpat doctrinam de Christo Mediatore. Ego facilius probabo aduersarios id facere. Ipsi enim docent Christum esse Mediatorem secundùm vtramque naturam, diuinam & humanam, qui est manifestus error, vt supra cap. 21. ostensum est.

41. Sexta est, facere falsa miracula. At Pontifex facit falsa miracula Lauretì apud statuam B. Virginis, & alibi. Respondeo. Pontifex non facit miracula Lauretana, sed Deus. Deberent aduersarij ostendere, Pontificem facere ea miracula, quæ Scriptura dicit facturum Antichristum, Cuiusmodi sunt hæc duo 1. Ignem de cœlo deducere. 2. Efficere, vt imago bestiæ loquatur (Apoc. 13. 13.) Neutrum adhuc legimus factum à Pontifice.

42. Septima est, imprimere subditis characterem. At hoc facit Pontifex: Ergo est Antichristus. Respondeo. Aduersarij dissentiunt in modo explicandi, quis sit il-

tis character. Bullingerus vult esse vnctionem chrismatis, quo Christiani signantur in fronte, quando suscipiunt Sacramentum Confirmationis. Theodorus Biblander dicit esse professionẽ Romanæ fidei. Chytræus addit tria. 1. iuramentum fidelitatis, quod Pontifici præstatur. 2. vnctionem Sacerdotalem, quæ in vertice & in manu accipitur. 3. procumbere ad statuas, & panem consecratum. Similia habent Iunius, Pouellus, & alij.

43. Sed facilè refelluntur. Nam character Antichristi debet habere tres conditiones. 1. vt sit communis omnibus, pusillis & magnis, diuitibus & pauperibus, liberis & seruis. 2. vt indifferenter possit imprimi, vel in fronte, vel in dextera manu. 3. vt nemo, nisi habens characterem, possit emere aut vendere (Apoc. 13. v. 16. & cap. 14. v. 9.) At illæ conditiones non conueniunt vnctioni chrismatis, nec vnctioni sacerdotali, nec professioni fidei Romanæ, nec iuramento fidelitatis, nec inflexioni corporis ad statuas, vt per se patet.

44. Nam vnctio Charismatis, quæ fit in Sacramento Confirmationis, sæpè non datur omnibus, nec indifferenter in fronte, vel in manu dextra; nec ad emptionem aut venditionem necessaria est. Multi Romæ in conspectu Pontificis, emunt & vendunt, non modo Iudæi, sed etiam Christiani, qui Sacramentum Confirmationis nunquam susceperunt.

Vnctio sacerdotalis multo minus confertur omnibus: nec vllo modo ad emendum aut vendendum requiritur.

Professio Romanæ fidei non imprimitur in fronte aut in dextra manu, sed linguâ & ore perficitur: Et plurimi sunt Mercatores Pontificij, qui nunquam professionem illam, non dico, præstiterunt, sed ne viderunt quidem vel audierunt. Idem est de Iuramento fidelitatis. Inflexio, non frontem, aut manum, sed genua & totum corpus afficit. Piget in re tam manifestâ diutius hærere. Quærant Aduersarij alium Antichristum, Pontifex certè non est.

45. Ex dictis colligo duo efficacissima argumenta pro Pontifice. Vnum est: Ille non est Antichristus, cui non conueniunt Notæ Antichristi; At Pontifici non conueniunt Notæ Antichristi: Ergo Pontifex non est Antichristus. Minorem probo, quia Notæ Antichristi, præter alias sunt hæ tres. 1. Regnare tres annos cum dimidio. 2. interficere duos Prophetas Hierosolymis. 3. omnibus subditis imprimere characterem in dextra manu, vel in fronte. At hæ Notæ non conueniunt Pontifici. Ergo, &c.

46. Alterum est; Ecclesia Catholica, quæ toto orbe dispersa est, non potest errare in fide, vt probatum est alibi; At Ecclesia Catholica, quæ toto orbe dispersa est, negat Pontificem esse Antichristum, & agnoscit illum pro suo capite ac Pastore: Ergo reuera non est Antichristus, sed Caput & Pastor Ecclesiæ Catholicæ.

47. Hinc vlterius infero, aduersarios non habere legitimam causam suæ defectionis ab Ecclesia & Pontifice. Quin potius, eo ipso, quod defecerint ab Ecclesia & Pontifice, à fide defecisse, & hæreticos factos esse. Accipiant ergo hunc Syllogismum.

Omnes hæretici sunt præcursores Antichristi.

Aduersarii nostri sunt hæretici: Ergo sunt præcursores Antichristi, &c.

CAPVT XXVIII.

De B. Virgine Matre Christi.

MVlta hic disputari solent. Hæc potissimum. 1. An B. Virgo contraxerit peccatum originale? 2. An habuerit fomitem peccati? 3. An aliquando peccauerit venialiter? 4. An semper Virgo permanserit, etiam post partum? 5. An verum matrimonium contraxerit cum Iosepho? 6. An propriè dicenda sit Mater Dei?

QVÆSTIO I.

An B. Virgo concepta sit in peccato originali?

1. AFfirmant antiqui Scolastici, qui fuerunt ante Scotum, vt D. Tho. q. 27. art. 2. Albertus, Bonauentura, Richardus, Durandus, Paludanus in 3. dist. 3. & multi ex recentioribus. Probatur 1. ex Scriptura, quæ generatim & sine vlla exceptione affirmat, omnes peccasse & mortuos esse in Adamo. Roman. 5. 12. *In quo omnes peccauerunt*. Et 1. Corinth. 15. 22. *In Adam omnes moriuntur*. Et 2. Corinth. 5. 14. *Omnes mortui sunt, & pro omnibus mortuus est Christus* Hæ sententiæ generales sunt, à quibus non licet aliquem excipere sine Patrum aut Ecclesiæ traditione, quæ in proposito nulla est: Hinc D. Tho. q. 4. de malo, art. 6. dicit, errorem esse, aliquos ex Adamo genitos per seminalem generationem immunes facere à peccato originali.

2. Probatur 2. quia Christus est vniuersalis Redemptor omnium hominum: Ergo etiam redemit B. Virginem. At non potuisset illam redimere, nisi fuisset in seruitute peccati: ergo reuera fuit in seruitute peccati. Maior patet ex illo 2. Corint. 5. 14. *Pro omnibus mortuus est Christus*. Et 1. Timoth. 2. 6. *Dedit redemptionem semetipsum pro omnibus*.

3. Probatur 3. quia pœnæ peccati originalis fuerunt in B. Virgine nempè mors, morbus & similia: ergo & ipsum peccatum originale, quia pœna supponit culpam. Huc spectat illud Rom. 5. 12. *Per vnum hominem peccatum intrauit in hunc mundum, & per peccatum mors*.

4. Probatur 4. quia nisi B. Virgo contraxisset peccatum originale, sequeretur eam, si ante Christum fuisset mortua, statim visuram fuisse Deum, cum nullum haberet impedimentum. Hoc autem falsum est, quia Christus debuit omnibus aperire ianuam regni cœlestis.

5. Probatur 5. quia fuit singulare priuilegium Christi, quod natus sit sine peccato originali, iuxta illud Lucæ 1. 35. *Quod nascetur ex te sanctum*.

Probatur 6. quia prædestinatio & reprobatio hominum facta est ex præuisa massa perditionis, vt passim docet Augustinus: ergo prædestinatio B. Virginis supponit illam prius fuisse in massa.

Probatur 7. quia Pius V. abstulit proprium officium Conceptionis, idque propterea, quia in illo B. Virgo dicebatur immaculata & præseruata.

Probatur 8. Plerique Patres ita sentiunt, vt Anselmus, lib. 2. Cur Deus homo, cap. 16. Bernard. Epist. 147. & Rupertus Abbas, lib. 1. in Cant. circa principium.

6. Conclusio. B. Virgo peccauit quidem in Adamo: & ex vi suæ conceptionis fuit obnoxia, vt contraheret peccatum originale: non tamen contraxit illud peccatum, eo quod per diuinam gratiam fuerit præseruata. Prima pars probatur ex illo Roman. 5. 12. *In quo omnes peccauerunt*. Item ex eo, quod Christus sit redemptor totius humani generis. Secunda sequitur ex priori, quia si peccauit in Adamo, ergo hoc ipso quod ex

Adamo per naturalem generationem nata est, habuit debitum contrahendi peccatum originale ab Adamo. Tertia pars defenditur à Scoto in 3. dist. 3. & multis aliis Scholasticis. Fundamentum consistit in his tribus punctis. Primò, quia potuit fieri, vt B. V. conciperetur sine peccato originali, cum nulla appareat repugnantia. Secundò, quia decuit ita fieri, cum esset futura mater Dei. Tertiò, quia Scriptura, Patres, & Ecclesia insinuant ita factum esse.

7. Probatur. 1. quia ex Scriptura constat Adamum gessisse figuram Christi, Rom. 5. 12. Et 1. Corinth. 15. 22. Sed Adam fuit factus ex terra nondum maledicta: Ergo verisimile est, Christum quoque natum fuisse ex matre non maledicta, iuxta illud Lucæ 1. 42. *Benedicta tu inter mulieres.* Hanc figuram notauit S. Andreas Apostolus his verbis: *Sicut de terra immaculata factus fuerat primus homo, ita necesse erat, vt de immaculata Virgine Christus nasceretur.* Ita referunt presbyteri Achaiæ in libro de passione eiusdem Apostoli.

8. Probatur 2. ex quibusdam Scripturæ locis, quæ secundum sensum spiritualem accommodantur B. Virgini, vt Cantic. 2. 1. *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Et cap. 4. 7. *Tota pulchra es amica mea, & macula non est in te.* Et Psalm. 45. *Sanctificauit tabernaculum suum altissimus.*

9. Probatur 3. ex illo Gen. 3. 15. *Inimicitias ponam inter te & mulierem.* Hinc enim colligitur, B. Virginem nunquam fuisse subiectam diabolo. Fuisset autem subiecta, si contraxisset peccatum originale.

10. Probatur 4. quia Ecclesia celebrat festum Conceptionis, & Sixtus quartus in Extrau. *Cum praexcelsa.* inuitat omnes ad hoc festum celebrandum, concessis indulgentiis. Hanc Extrauagantem approbauit Pius quintus, & Concilium Trid. sess. 5. Similiter Alexander sextus, Iulius II. & Leo X. approbarunt, & priuilegiis ornarunt quendam Ordinem religiosum, peculiariter institutum ad honorem immaculatæ Conceptionis B. Virginis. Denique Concil. Basileense sess. 36. definiuit, B. Virginem sine peccato originali conceptam esse, quamuis Martinus V. hanc sessionem non approbauit.

11. Probatur 5. quia in Academia Parisiensi, Valentina, & aliis quibusdam, nemo potest fieri Doctor Theologiæ, nisi iuramentum præstet, nunquam se hanc veritatem oppugnaturum.

12. Probatur 6. quia Deus solet vnicuique dare gratiam conuenientem suo statui & dignitati. Sed B. Virgo excellit omnes homines & Angelos in dignitate, cum sit mater Dei: ergo debet omnes excellere in gratia. Cum ergo Angeli & primi parentes producti sint in gratia sanctificante, non debuit hoc negari matri Dei; præsertim cum ipsa sit regina hominum, & Angelorum.

13. Probatur 7. quia Christus dispensauit cum matre sua in aliis legibus præsertim in lege fomitis: & in illa: *In dolore paries filios*: & in illa: *In puluerem reuerteris.* Ergo verisimile est quod etiam dispensauerit cum illa in lege peccati.

14. Postremò, Accedit autoritas Patrum, & præsertim Conc. Trid. sess. 5. vbi sic habet: *Declarat sancta Synodus, non esse suæ intentionis comprehendere in hoc decreto, vbi de peccato originali agitur, Beatam & immaculatam Virginem Mariam.*

15. Ad primum argumentum contrarium, patet solutio ex dictis. Nam B. Virgo peccauit quidem in Adamo, & in eo mortua fuit; non tamen in se contraxit peccatum originale, quia in ipso conceptionis instanti per gratiam sanctificantem præseruata est. Ad secũdum, Christus fuit vniuersalis redemptor omnium hominum, & sua redemptione effecit, vt B. Virgo non contraheret in se peccatum originale, ad quod contrahendum erat obnoxia. Hic modus redimendi est nobilissimus. Ad tertiam, Pœnæ peccati fuerunt in B. Virgine, quia peccauerat in Adamo. Ad quartum, Si B. Virgo fuisset mortua ante Christum, expectasset in limbo Patrum, donec Christus aperuisset ianuam regni, quæ fuerat clausa per peccatum Adami, in quo etiam B. Virgo peccauit. Ad quintum, Priuilegium Christi in eo consistebat, quod ex vi suæ conceptionis nasceretur sanctus, quod de B. Virgine dici non potest. Ad sextum, prædestinatio facta est ex massa corrupta per actuale peccatum Adami, non per peccatum originale. Ad septimum, Pius quintus, non ideo mutauit officium Conceptionis, quasi aliquid falsi in eo contineretur, sed quia voluit omnia reuocare ad antiquum morem, ideoque etiam B. Annam, & S. Rochum, ex calendario expunxit. Ad octauum fatendum est, aliquos Patres contrarium sentire.

QVÆSTIO II.

An B. Virgo habuerit fomitem peccati?

1. SVppono ex cap. 12. quæst. 5. fomitem peccati dupliciter spectari posse: Vel in actu primo, vel in actu secundo. Fomes in actu secundo, est actualis quædam motio appetitus sensitiui ad obiecta sensibilia turpia, & rationi contraria, ipsam rationem præueniens, & ad peccatum inuitans. Fomes in actu primo, est ipsemet appetitus seu naturalis eius inclinatio, quatenus est proximè disposita ad supradictam motionem.

2. PRIMA CONCLVSIO. B. Virgo nunquam habuit fomitem in actu secundo. Ita D. Thomas quæst. 27. art. 4. ad 2. & Richardus de S. Victore lib. 2. de Emanuele cap. 29. vbi docet in B. Virgine nullum fuisse internum bellum, sed summam pacem. Et citat illud Psalm. 45. 10. *Auferens bella vsque ad finem terræ.* Vnde concludit illam solam inter puros homines in hac vita impleuisse ex omni parte præceptum illud, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, quia non tantùm rem præceptam, sed etiam finem & modum præcepti assecuta est. Et c. 31. dicit, *In cæteris Sanctis magnificantum fuisse, quod à vitiis non sint expugnati: in Virgine autem, quod nec impugnata fuerit.* Ratio conclusionis est: quia eiusmodi motiones appetitus sensitiui ex se indecentes & inordinatæ sunt: tametsi non sint culpabiles, nisi accedat consensus: at verisimile est, Matrem Dei non habuisse aliquid indecens & inordinatum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Fomes in actu primo vel fuit ligatus in B. Virgine, vt docet D. Thom. loco citato; vel fuit sublatus & extinctus, vt volunt Scotus, Gabriel, & Almainus in 3. dist. 3. Ratio est, quia infallibiliter factum est, vt appetitus sensitiuus nullum inordinatum motum habere potuerit in B. Virgine. Quæres quomodo factum sit. Aliqui putant factum esse per solos habitus seu qualitates inhærentes, quæ potuerint continere appetitum sensitiuum, ne contra rectam rationem moueretur. Sed non placet. Sicut enim soli habitus vitiosi non possunt impedire naturalem inclinationem ad bonum; ita nec habitus boni per solam informationem possunt impedire naturalem inclinationem ad actus inordinatos. Dicendum igitur, duobus modis fieri potuisse, vt appetitus sensitiuus in B. Virgine non potuerit exire in actũ aliquem inordinatum. 1. per solam extrinsecam prouidentiam Dei, vel impedientem obiecta, quæ possent appetitum mouere ad actum inordinatum; vel negantem concursum suum ad eiusmodi actum. 2. Partim per habitus inhærentes, partim per actualem gratiam excitantem & adiuuantem.

QVÆSTIO III.

An B. Virgo aliquando peccauerit venialiter?

1. CAluinistæ & Lutherani docent illam peccasse instar aliorum hominum. Ita Caluinus in Harmonia circa caput primum Lucæ, Kemnitius in examine Concilij Tridentini, sess. 5. Brentius in caput 12. Matthæi, Magdeburgenses Centuria 1. in vita Mariæ.

2. PRIMA CONCLVSIO. Certum videtur, B. Virginem nunquam peccasse, nec mortaliter, nec venialiter. Est communis sententia Catholicorum, & dicitur esse definita in Concilio Claromontano, sub Vrbano 2. vt refert Andreas Vega, libro. 14. in Tridentinum cap. 18. Fauet etiam Concilium Tridentinum, sess. 6. Can. 23. vbi dicit, Ecclesiam tenere, B. Virginem ex speciali priuilegio omnia peccata venialia vitasse. Probatur 1. ex iis omnibus, quibus supra ostensum est, B. Virginem fuisse immaculatam, & immunem à peccato originali, nec habuisse motus vllos inordinatos. 2. Authoritate Patrum; Celebre est illud Augustini libro de natura & gratia c. 36. *Cùm de peccatis agimus, nullam de Virgine Matre habere volo quæstionem.* Item illud Bernardi serm. 2. de Assumptione: *Absit, vt proprij quicquam inquinamenti hæc aliquando habuisse dicatur.* Similia habent Rupertus li. 7. de Trinitate cap. 13. Richardus de sancto Victore super Cantica cap. 19. & alij.

3. Accedit Ratio D. Th. q. 27. art. 4. quia quos Deus eligit ad aliquid, solet ita disponere & præparare, vt sint idonei ad id, ad quod eliguntur, iuxta illud 2. Cor. 3. 6. *Idoneos nos fecit ministros Noui Testamenti.* At B. Virgo fuit diuinitus electa, vt esset Mater Dei. Ergo Deus per suam gratiam fecit illam idoneam ad hoc munus. Non autem fuisset idonea, si aliquando peccasset. Primò, quia honor parentum redundat in prolem. Prouerbiorum 17. 6. Ergo per oppositum, ignominia matris redundasset in filium. Secundò, quia B. Virgo habuit singularem affinitatem ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem 2. Corinth. 6. 15. *Quæ conuentio Christi ad Belial?* Tertiò, quia *in maleuolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Sap. 1. 4. At Christus qui est Dei sapientia, habitauit in anima & in corpore B. Virginis. Ergo nullum ibi fuit peccatum. Quò spectat illud Psal. 45. 5. *Sanctificauit tabernaculum suum Altissimus,* Et Can. 4. 7. *Tota pulchra es, & macula non est in te.*

4. SECVNDA CONCLVSIO. B. Virgo in hac vita non fuit impeccabilis ab intrinseco per visionem beatificam, aut vnionem hypostaticam, vt omnes fatentur, sed per confirmationem in bono. Habuit enim talia dona & auxilia gratiæ, vt infallibiliter nunquam peccaret. Et hoc est speciale priuilegium, quod iuxta Conc. Triden. illi concessum est.

5. Dices 1. Scriptura generatim affirmat omnes esse peccatores. Hinc omnibus præscribitur à Christo illa precandi formula, *Dimitte nobis debita nostra.* Resp. quando Scriptura loquitur generatim, non excludit speciale priuilegium B. Virginis, vt Concilium Trid. sess. 5. declarauit. Addo, potuisse B. Virginem pro tota Ecclesia dicere, *Dimitte nobis debita nostra.*

6. Dices, 2. B. Virgo ex humana quadam ambitione rogauit filium suum in Cana Galileæ, vt miraculum faceret, & ideo reprehensa fuit à filio his verbis: *Quid mihi & tibi est mulier?* ita videtur exponere Chrysostomus homilia 20. in Ioannem. Respondeo, B. Virgo non fecit hoc ex ambitione, sed ex fide & charitate. Nam ex vna parte firmiter credebat, Christum posse facere quicquid vellet: ex altera cupiebat ex charitate subuenire sponso non habenti vinum. Ita Cyrillus lib. 2. in Ioannem cap. 22. Porrò illa verba, *Quid mihi & tibi est mulier?* possunt dupliciter exponi. Primò sic. Quid ad nos attinet? Secundò sic, Quid mihi tecum est? nempè in faciendo miraculo. Hoc enim non pendet ex humano affectu Matris, sed ex diuina potentia. Iuxta hunc sensum non sunt verba obiurgatoria, sed instructoria. Nam Christus instruit Matrem, vel potius alios, qui erant præsentes, qua virtute & affectu miracula patrari debeant. Chrysostomus excessit in modo loquendi, vt notat D. Thomas, quæst. 27. art. 4. ad 3.

QVÆSTIO IV.

An B. Virgo semper permanserit in virginitate?

1. TRiplex potest esse quæstio. 1. An permanserit Virgo in Conceptione Christi? 2. An in partu. 3. An post partum?

2. PRIMA CONCLVSIO. B. Virgo non concepit Christum ex viri semine, sed sola Spiritus sancti virtute & operatione; ideoque virginitatem concipiendo non amisit. Est articulus fidei. Et probatur 1. ex Scriptura. Matt. 1. 18. *Inuenta est in vtero habens de Spiritu sancto.* Et infra: *quod in ea natum est, de Spiritu sancto est.* Et Lucæ 1. 35. *Spiritus sanctus superueniet in te, & virtus Altissimi obumbrabit tibi.* Et Isaiæ 7. 14. *Ecce virgo concipiet & pariet filium.* Deinde ex figuris huius mysterij, quæ sunt potissimum sex. 1. Adam ex terra virginea solius Dei opera formatus. 2. Melchisedech sine patre & sine matre. Nam Christus, vt Deus, non habuit matrem, & vt homo, non habuit patrem 3. Virga Aaron, quæ floruit. 4. Lex digito Dei scripta in tabulis lapideis. 5. vellus Gedeonis plenum rore cœlesti. 6. Rubus ardens incombustus. Vide Patres, qui has figuras explicant, apud Suarez tom. 2. disp. 5. sect. 1.

3. Dices 1. Christus non solùm dicitur habuisse matrem, sed etiam patrem: Ergo non est conceptus ex virgine. Antecedens patet ex illo Lucæ v. 33. *Erant pater eius, & mater mirantes super his, quæ dicebantur de illo.* Et infrà *Pater tuus, & ego dolentes, quærebamus te.* Respondeo, Ioseph dicebatur pater Christi, non quod reuerà pater esset, sed quia ad famam Virginis conseruandam ab omnibus putabatur esse pater, iuxta illud Lucæ 3. 23. *Iesus erat quasi annorum triginta, vt putabatur filius Ioseph.* Vide D. Tho. quæst. 28. art. 1. ad. 1.

4. Dices 2. Matthæus capite 1. asserit Christum fuisse filium Abrahæ & Dauid: & hoc probat, quia Ioseph descendit ex Dauid. Hæc autem probatio non valeret nisi Ioseph esset pater Christi. Respondeo. Ioseph & Maria erant ex eadem tribu, & ideo rectè probatur Christum Virginis filium esse ex familia Dauid, si ostensum fuerit, Iosephum esse ex familia Dauid. Vide D. Thomam loco citato ad 2.

5. SECVNDA CONCLVSIO. B. Virgo pariendo filium non amisit virginitatem. Est contra Iouinianum, & quosdam alios hæreticos. Et patet ex Scriptura. Isaiæ 7. 14. *Ecce virgo concipiet & pariet filium,* Et Matth. 1. 22. *Hoc autem totum factum est, vt adimpleretur, quod dictum est à Domino per prophetam dicentem. Ecce Virgo in vtero habebit, & pariet filium,* Et Psalm. 21. 16. *Tu es qui extraxisti me de ventre.* Quibus verbis significatur, Christum diuinâ virtute exiuisse de vtero, vt interpretatur Cyrill. catechesi 12. Vnde Augustinus Epistola 120. cap. 12. sic habet, *Quid est, tu es qui extraxisti me de ventre, si ad ipsum Iesum de Virgine procreatum refertur? An inde significare voluit partum Virginis seruata virginitate mirabili.*

4. TERTIA CONCLVSIO. B. Virgo post partum coluit perpetuam virginitatem, nec vllum actum ma-

trimonij exercuit. Est de fide, contra Heluidium hæreticum. Et probatur 1. ex illo Ezechielis 44. v. 2. *Dixit Dominus ad me: porta hæc clausa erit, & vir non transibit per eam, quia Dominus Deus Israël ingressus est per eam*, Deinde ex traditione, consensu, & definitione Ecclesiæ. Nam in Conciliis sæpè dicitur, *Deipara semper virgo*, Et in 6. Synodo, actione 11. sic legimus: *Mariæ virginitas ante partum in partu, & post partum intemerabilis*. Accedit ratio, quia sicut Christus est vnigenitus patris, ita decuit, vt esset vnigenitus matris. Vide plura apud D. Thomam, q. 28. art. 3. & apud Suarez disp. 5. sect. 3.

7. Primò obiicitur illud Matth. 1. 18. *Cum Maria esset desponsata Ioseph, antequam conuenirent, inuenta est in vtero habens de Spiritu sancto*. Vbi illa particula, *antequam conuenirent*, insinuat eos posteà conuenisse, & matrimonium consummasse. Et confirmatur ex eo, quod sequitur ibidem v. 25. *Non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum*. Nam illa particula, *donec*, significat quod posteà eam cognouerit. Respondent Patres, per vtramque particulam, significari, quid eo tempore factum non fuerit; nihil tamen affirmari, quid posteriori tempore factum sit. Itaque sensus prioris particulæ est *antequam conuenirent*, id est, sine eorum coniunctione carnali. Simile est illud Matthæi 6. 8. *Scit enim Pater vester quid opus sit vobis antequam petatis eum*, id est, vobis etiam non petentibus. Item illud, *Antequam sacrum audirem, discessi*, id est, discessi non audito sacro. Similis est sensus alterius particulæ, *donec*. Solùm enim negat id fuisse factum vsque ad illud tempus, vt notat Augustinus lib. 83. quæstionum, quæstione 69. Et probat ex illo Psal. 109. *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*. Vide D. Thomam quæst. 28. art. 3. ad 1. Hieronymum libro contra Heluidium, & Suarez loco citato.

8. Secundò obiicitur illud Matthæi 1. 25. *Peperit filium suum primogenitum*. At primogenitus non dicitur, nisi qui habet fratres subsequentes, iuxta illud Romanorum 8. 29. *Primogenitus in multis fratribus*. Ergo Christus habuit plures fratres: Ergo Mater eius non mansit Virgo post partum. Respondeo. In Scriptura appellatur primogenitus, non solùm is quem alij fratres sequuntur, sed etiam is, qui primus natus est, etiam si nulli sequantur. Vnde in veteri lege mandatum fuit, vt primogenita intra vnum mensem redimerentur; nec licebat expectare, donec alia post primogenita nascerentur. Vide D. Thom. art. 3. ad. 4.

9. Tertiò obiicitur illum Ioann. 2. 12. *Post hoc descendit Capharnaum ipse, & mater eius, & fratres eius, & discipuli eius*. Nam hinc colligitur, B. Virginem habuisse alios filios præter Christum. Sicut etiam ex illo Matt. 12. 47. *Ecce mater tua, & fratres tui foris stant quærentes te*. Et Act. 1. 14. *Erant perseuerantes in oratione cum Maria Matre Iesu, & fratribus eius*. Et 1. Corinth. 9. 5. *Numquid non habemus potestatem, sicut & cæteri Apostoli, & fratres Domini?* Respondeo, Duplex est solutio. Vna probabilis, Iosephum prius habuisse aliam vxorem, & ex illa genuisse filios, qui dicuntur fratres Domini. Ita passim Græci Patres, & ex Latinis Hilarius, & Ambrosius. Altera probabilior, eos qui dicuntur fratres Domini, non fuisse filios Iosephi, sed appellari fratres Domini propter aliquam consanguinitatem. Ita Hieronymus libro contra Heluidium, Augustinus libro 22. contra Faustum cap. 35. & Tract. 10. & 28. in Ioann. D. Thom. art. 3. ad 5. Suarez disp. 5. sect. 4. & alij.

QVÆSTIO V.

An B. Virgo contraxerit matrimonium cum Ioseph?

1. Ratio dubitandi est, quia votum castitatis pugnat cum vero matrimonio: At B. Virgo habuit votum castitatis. Ergo non contraxit verum matrimonium. Confirmatur ex Patribus. Nam D. Hieronymus in caput 1. Matthæi, dicit Iosephum fuisse nutritium, non maritum. Et Bernardus hom. 2. super Missus est: *Virum*, inquit, *nominat, quia homo virtutis erat, non quia maritus*. Et Cyprianus serm. de Passione Domini, dicit, Christum in cruce separasse matrem à Iosepho, tanquam Ioanni tradidisse, vt indicaret inter eos verum coniugium non intercessisse. Idem habet Ambrosius Epist. 77. & lib. 2. in Lucam, in principio, & libro de Institutio. Virgin. cap. 6. & 7.

2. Prima Conclusio. Certum est B. Virginem contraxisse verum matrimonium cum Ioseph. Ita D. Thom. q. 26. art. 2. & Scholastici in 4. dist. 29. & 30. Probatur ex Scriptura. Lucæ. 1. 26. *Missus est Angelus Gabriel ad Virginem desponsatam viro, cui nomen erat Ioseph*. Et Lucæ 24. *Ascendit Ioseph in Bethleem, vt profiteretur cum Maria desponsata sibi vxore*, Et Matth. 1. 19. *Ioseph autem vir eius cum esset iustus, voluit occulte dimittere eam*. Et infra: *Ioseph, fili Dauid, noli timere accipere Mariam coniugem tuam*. Vide Augustinum de Nuptiis & concupiscent. cap. 11. & lib. 23. contra Faustum cap. 8.

3. Secunda Conclusio. Hoc matrimonium verè & essentialiter potuit perfici sine vllo detrimento virginitatis. Probatur, quia tria spectari possunt in matrimonio 1. vinculum matrimonij, quod perficitur mutuo consensu, quo coniuges tradunt sibi inuicem ius & potestatem in sua corpora. 2. mutua cohabitatio in eadem domo. 3. vsus matrimonij per carnalem copulam. Hæc duo posteriora non sunt de essentia matrimonij, sed solùm primum, nempè vinculum, quod mutuo consensu perficitur. Hoc autem vinculum non tollit virginitatem, vt per se patet. Confirmatur. 1. quia Theologi cum Concilio Tridentino sess. 24. distinguunt matrimonium ratum à consummato, & supponunt illud esse verum matrimonium. Ratum autem perficitur solo consensu vtriusque partis, vt definitum est in Concilio Florentino in Decreto Eugenij. Confirmatur 2. Quia in statu innocentiæ fuit verum matrimonium inter Adamum & Euam, & tamen in illo statu non fuit consummatum. 3. Quia sicut in rebus, quæ vsu non consumuntur, dominium distinguitur ab vsu, & absque illo haberi potest: ita in matrimonio potest dari potestas & dominium corporis, sine vsu copulæ carnalis, & in traditione illius dominij seu potestatis consistit vera ratio matrimonij, vt colligitur ex illo 1. Cor. 7. 4. *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir*.

4. Ad rationem dubitandi initio propositam duplex est responsio. Vna, Iosephum & Mariam ante sponsalia conuenisse, vt neuter peteret aut redderet debitum. Hanc enim conditionem non esse contra substantiam matrimonij defendit Paludanus in 4. dist. 30. quæst. 2. Carthusianus in vita Christi parte 1. cap. 3. Abulensis in c. 30. Numerorum quæst. 31. & Gerson serm. de Natiuitate Mariæ. Et ratio est, quia in matrimonio distinguitur dominium ab vsu, vt dictum est: Ergo dominium potest tradi sub hac conditione, vt non tradatur vsus. Hæc enim conditio non est contraria traditioni dominij.

5. Altera est, B. Virginem ex diuina reuelatione contraxisse matrimonium, & eadem reuelatione intellexisse, sponsum suum libenter in perpetuam virginitatem consensurum. Ita Hugo de S. Victore in libro de

virginitate Mariæ, D. Thomas, & alij Scholastici. Patres, qui in contrarium citantur, solùm voluerunt significare. Iosephum non fuisse maritum per actualem copulam, quod verissimum est.

QVÆSTIO VI.

An B. Virgo propriè dicenda sit Mater Dei?

1. RAtio dubitandi est, quia B. Virgo effectiuè non concurrit ad vnionem humanitatis Christi cum persona Verbi, sed solùm ad productionem humanitatis: Ergo non videtur posse vocari Mater Dei.

2. PRIMA CONCLVSIO. Certum est B. Virginem propriè esse matrem huius hominis, nempè Christi. Patet ex illo Ioan. 2. 1. *Erat Mater ibi.* Et Lucæ 1. 43. *Vnde hoc mihi, vt mater Domini mei veniat ad me?* Et Matth. 2. 13. *Accipe puerum & matrem eius, & fuge in Ægyptum.* Dices, Similibus testimoniis probaretur, Iosephum fuisse Patrem Christi. Respondeo. Non sequitur 1. quia Scriptura expressè dicit, Iosephum opinione tantum hominum fuisse Patrem Christi, iuxta illud Lucæ 3. 23. *Iesus erat quasi annorum triginta, vt putabatur filius Ioseph.* Tale autem nihil dicitur de B. Virgine. 2. Eadem Scriptura affirmat, B. Virginem concepisse & peperisse filium.

3. Dices, Christus in Euangelio vbique vocat illam, non matrem, sed mulierem, vt Ioan. 2. 4. *Quid mihi & tibi est mulier?* & Ioan. 19. 26. *Mulier, ecce filius tuus.* Imò videtur negare matrem, vt patet ex illo Matt. 12. 48. *Quæ est mater mea?* Respondeo. Sicut Christus vocat se *filium hominis*, id est, Mariæ Virginis. Ita Mariam Virginem vocat *mulierem* per excellentiam, vt ostendat eam esse mulierem illam, de qua olim prædictum fuit, Gen. 3. 15. *Inimicitias ponam inter te & mulierem.* Quando autem dixit Christus, *Quæ est mater mea?* non negauit esse suam matrem, sed instruxit auditores, non esse omittendam prædicationem verbi Dei, propter matrem, aut alios consanguineos.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Certum quoque est, B. Virginem propriè esse matrem Dei, vt definitum est in Concilio Ephesino, & multis aliis. Ratio est, quia B. Virgo concepit & peperit Deum; Ergo est mater Dei. Antecedens probatur, quia concepit & peperit hunc hominem, vt dictum est: sed hic homo in ipsa conceptione & partu fuit Deus: Ergo concepit Deum. Huc spectat illum Gal. 4. 4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* Et Lucæ 1. 35. *Quod ex te nascetur sanctum vocabitur filius Dei.*

5. Ad rationem initio propositam respondent aliqui; B. Virginem effectiuè concurrisse ad vnionem humanitatis cum Verbo, ideo posse vocari matrem Dei. Non placet. 1. quia incertum est, eam concurisse. 2. quia concursus ille, etiamsi concederetur, non esset nisi instrumentalis, ac proinde non sufficeret ad hoc, vt virgo diceretur Mater Dei. Nam concursus matris debet esse per modum generantis, non autem per modum instrumenti. Igitur dicendum est, vt B. Virgo propriè ac verè dicatur mater Dei, satis esse quod in eodem instanti temporis, quo anima Christi vnita est corpori per concursum maternum, simul tota humanitas. Vnita sit Verbo per efficientiam diuinam. Patet à simili, quia Iudæi verè dicuntur interfecisse Deum, eo quod per actionem suam dissoluerunt vnionem animæ cum corpore, & eodem instanti tota humanitas, vt sic, separata est à Verbo.

TRACTATVS DE SACRAMENTIS IN COMMVNI.

DIVVS Thomas agit. *Primò*, de natura & forma Sacramentorum. *Secundò*, de necessitate. *Tertiò*, de effectu primario, qui est gratia. *Quartò*, de effectu secundario, qui est character. *Quintò*, de causa Instituente & ministrante. *Sextò*, de numero.

CAPVT I.

De Natura, Materia & Forma Sacramentorum.

DIcam Primò, de nomine Sacramenti. Secundò, de definitione. Tertio, de materia & forma. Circa definitionem multa disputari possunt. Primò, quomodo Catholici definiant Sacramentum. Secundò, an illa definitio sit vniuoca respectu Sacramentorum Veteris & Nouæ Legis. Tertiò, quomodo Lutherani definiant. Quartò quomodo Caluinistæ.

QVÆSTIO I.

De nomine Sacramenti.

1. PRIMA CONCLVSIO. Sacramentum deriuatur à sacro, & apud Prophanos Authores sumitur duobus modis. Primò, pro pignore vel pecunia, quam litigantes apud Pontifices in loco sacro solent deponere. Secundò, pro iuramento, quod per rem sacram, id est, diuini Numinis inuocationem fieri solet, *Bellarm. 1. de sacr. in genere* 8.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Apud Ecclesiasticos scriptores sumitur duobus modis. Primo, pro re sacra, occulta & latente. Secundo, pro signo rei sacræ, occultæ ac latentis. Vtroque modo est idem quod mysterium. Prior acceptio patet ex illo Ephes. 1. v. 9. *Vt notum faceret nobis sacramentum voluntatis suæ.* Et Matth. 13. v. 13. *Vobis datum est nosse mysteria Regni cælorum.* Posterior patet ex illo, Eph. 5. v. 32. *Sacramentum hoc magnum est: Ego autem dico in Christo & in Ecclesia.* Vbi Apostolus matrimonium vocat sacramentum, id est, signum coniunctionis Christi cum Ecclesia. Vide D. Thom. art. 1.

3. TERTIA CONCLVSIO. Nos hoc loco sumimus sacramentum in hac vltima acceptione, quatenus [scilicet] est signum rei sacræ, occultæ, & latentis, vt de[inde] patebit. Vide D. Thom. art. 2.

QV[ÆST]IO II.

Quomodo Catho[lici def]iniant Sacramentum?

VAriæ sunt Catholicorum definitiones. Prima vulgaris. *Sacramentum est signum rei sacræ.* Hæc

imperfecta est, quia multa sunt signa rei sacræ, quæ non sunt sacramenta, vt transitus maris rubri, Manna, Serpens æneus, & similia. Hęc enim signa erant rerum sacrarum. Nam transitus maris rubri significabat sanctitatem per Baptismum conferendam. 1. *Cor.* 10. *verſ.* 2. Manna sanctitatem significabat dandam per Eucharistiam. *ibid. verſ.* 3. Et Serpens æneus significabat Christum in cruce pendentem. *Ioan.* 3. *v.* 14.

2. Secunda est Hugonis de S. Victore, *l.* 1. *Sacr. part.* 9. *c.* 2. *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repræsentans, & ex institutione significans, & ex sanctificatione continens aliquam inuisibilem & spiritualem gratiam.* Hæc definitio bona est, sed paulò lõgior & obscurior. Circa quam duo notanda. Primum, per elementum non intelligi corpora simplicia, quæ Philosophi vocant elementa, sed rem quamlibet vt à verbo distinguitur: iuxta illud Augustini: *Accedit verbum ad elementum, & fit sacramentum.* Secundum, per sanctificationem non intelligi aliquam benedictionem aut consecrationem præcedentem; cuiusnodi est illa, quâ benedicitur aqua, vt malè interpretatur Kemnitius: (nam etiam sine tali benedictione conferri potest sacramentum Baptismi) sed intelligi forma verborum, quibus sacramentum efficitur. Nam illis verbis dicitur elementum sanctificari, id est, fieri sacramentum.

3. Tertia Magistri *in* 4. *diſt.* 1. *Sacramentum est inuisibilis gratiæ visibilis forma, eiusdem gratiæ imaginem gerens, & causa existens.* Hæc definitio re non differt à præcedenti. Hoc solùm interest, quod in priori apertè dicatur sacramentum esse signum ex institutione, quod in posteriore solum insinuatur per particulam, causa existens. Nullum enim signum sensibile potest esse infallibilis causa vel signum gratiæ, nisi ex diuina institutione, vt per se patet.

4. Quarta est S. Thomæ, *art.* 2. *Sacramentum est signum sensibile sacræ rei, in quantum est sanctificans homines.* Circa quam duo sunt notanda. Primo, D. Th. per rem Sacram intelligere hæc tria, Præteritam CHRISTI Passionem; præsentem gratiam, & futuram gloriam; vt patet ex art. 3. vbi dicit, Sacramentum esse signum rememoratiuum præteritæ Christi Passionis, & demonstratiuum præsentis gratiæ, & prognosticum futuræ gloriæ. Secundo, particulam illam reduplicatiuam, (in quantum est sanctificans homines) posse duobus modis explicari; primo, vt cadat in ipsum Sacramentum, hoc sensu: Sacramentum in quantum hominem sanctificat, est signum rei sacræ. Secundo, vt cadat in rem sacram, hoc sensu; Sacramentum est signum sensibile rei sacræ sanctificantis homines. Hunc posteriorem sensum videtur intendere S. Tho. quia loquitur de sanctificatione, quæ fit per internam gratiam; vt colligitur ex solutione ad tertium.

5. Quinta definito Sacramenti est Catechismi Canisij: *Sacramentum est inuisibilis gratiæ signum visibile, ad nostram sanctificationem diuinitus institutum.*

6. Sexta & optima Catechismi Concilij Tridentini: *Sacramentum est res sensibus subiecta, quæ ex Dei institutione, sanctitatis & iustitiæ tum significandæ, tum efficiendæ vim habet.* Ex qua definitione colligitur tria spectare ad essentiam Sacramenti. Primò, vt sit signum sensibile. Secundò, vt significet sanctitatem & iustitiam ex Dei institutione. Tertiò, vt eandem efficiat. Hinc passim docent Theologi Sacramentum esse signum practicum, quia non tantum significat, sed etiam efficit, quod significat. Hic autem quæri possunt: primò, an vtrumque tam significatio, quàm efficientia pertineat ad rationem Sacramenti in communi. Secundò, an illa efficientia sit moralis, an physica. Tertiò, quæ sit illa Sanctitas, & Iustitia quam efficit & significat Sacramentum. Hæc & similia sunt in sequentibus explicanda.

QVÆSTIO III.

An definitio Sacramenti vniuocè conueniat Sacramentis antiquæ & nouæ Legis?

1. ALiqui docent antiqua Sacramenta vniuocè conuenire cum nostris in genere, licet in specie distinguantur. Ita Dom. Soto & Martin. Ledesius *in* 4. *diſt.* 1. Fundamentum est, quia ad rationem Sacramenti in genere solùm requiritur, vt significet sanctitatem & gratiam, non autem necesse est, vt eam efficiat. Atqui significare gratiam æque conuenit antiquis & nouis Sacramentis. Ergo omnia vniuocè conueniunt in ratione Sacramenti. Minor patet, quia sicut noua Sacramenta significant gratiam præsentem, quæ per Christum datur: ita vetera significabant, eandem gratiam futuram, & per Christum dandam. Differunt tamen in specie, quia noua non modo significant, sed efficiunt hanc gratiam, quod vetera non faciebant. Hinc sequitur primam definitionem vniuocè conuenire omnibus Sacramentis, reliquas verò conuenire solis Sacramentis nouæ Legis: Nam prima includit tantùm significationem gratiæ; reliquæ autem significationem & efficientiam, Sic illi.

2. PRIMA CONCLVSIO. Sacramentum in genere est res sensibilis quæ ex Dei institutione vim habet significandi & efficiendi aliquam sanctitatem, siue illa sit interna siue legalis. Ita sentiunt illi, qui docent ad rationem Sacramenti in genere non solum pertinere vt significet, sed etiam vt efficiat sanctitatem, vt Magister, Albertus, D. Thomas, Bonauentura, & plures alij *in* 4. *diſt.* 1. Ratio patebit ex seqq. Conclusionibus. Hîc solùm notandum est, duplicem esse Sanctitatem: Internam vnam & veram, quæ idem est, quod gratia iustificans; alteram Legalem, quæ nihil aliud est quam consecratio ad diuinum cultum, vt patet ex D. Th. 1. 2. *q.* 102. *a.* 5. Et 3. *p. q.* 92. ad 2. Dicimus ergo ad rationem sacramenti in genere pertinere vt significet & efficiat aliquam sanctitatem, siue internam, siue legalem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Sacramentum nouæ Legis est res sensibilis quæ ex Dei institutione vim habet significandi & efficiendi veram sanctitatem seu gratiam habitualem. Hoc patet ex definitione Hugonis, Magistri, Canisij, & Conc. Trid. & infra ex professo probabitur.

Dices: hæc tota definitio conuenit sacrificio Missæ. Ergo non est bona & adæquata. Antecedens patet, quia illud sacrificium est cæremonia quædam sensibilis, quæ habet vim significandi & efficiendi gratiam, non minus quàm Eucharistiæ sacramentum. Aliqui putant, quamuis non omne sacramentum sit sacrificium, tamen omne sacrificium esse sacramentum; ac proinde non mirum esse si definitio sacramenti conueniat sacrificio. Ita Nicolaus Sand. *l.* 1. *de visib. Monarch. c.* 5. Alij docent, sacrificium, quod offertur Deo tantum in cultum & recognitionem dominij, non esse sacramentum; quod vero offertur in expiationem peccati, esse sacramentum. Ita Melchior Canus *in relect. de sacram. p.* 1. *ad* 2.

Neutra sententia placet, quia licet eadem res materialis possit simul esse sacrificium & sacramentum, tamen alia est ratio sacrificij: sacramenti. Ratio sacrificii est significare seu testari excellẽtiam, qua Deus est supremus dominus & primũ principium omnium creaturarum. Ratio autem sacramenti est significare & efficere sanctitatem. Hæ duæ rationes coniunctæ sunt

sunt in Eucharistiâ: ac proinde conuenit illi non solum definitio sacrificij, sed etiam sacramenti.

4. Tertia Conclusio. Sacramentum antiquæ Legis erat res sensibilis, quæ ex Dei institutione vim habebat significandi & efficiendi sanctitatem legalem. Colligitur ex D. Thom. 1. 2. q. 102. art. 5. vbi dicit, illa tantum propriè fuisse sacramenta veteris Legis, per quæ conferebatur aliqua consecratio ad Dei cultum. Ratio, quia constat ex scriptura *Exod*.18. *& Leu*. 8. vetera sacramenta habuisse vim consecrandi & sanctificandi. Hoc autem nequit intelligi de interna sanctitate gratiæ, vt patet inferius. q.62. Et debet intelligi de sanctitate legali, id est, de consecratione seu deputatione hominis ad Cultum Dei.

5. Quæres: an vetera sacramenta significabant internam sanctitatem & gratiam? Resp. Certum est quod illam non efficiebant. Nam, vt infra dicam, q. 62. in eo differunt sacramenta noua à veteribus: quòd noua ex opere operato conferant gratiam, non autem vetera. Secundò, certum est, quod illam significabant non quidem immediatè, sed mediatè sanctitate legali. Hæc enim erat figura veræ sanctitatis, vt docet D. Th.1.2. q. 102. a. 5. ac proinde vetera sacramenta immediatè significando & efficiendo sanctitatem legalem, mediatè etiam significabant sanctitatem gratiæ, quam nostra sacramenta significant immediatè. Vnde patet sacramenta vetera habuisse triplex officium. Primum erat immediatè significare sanctitatem legalem: alterum eandem immediatè efficere: tertium officium erat illa legali mediantè significare sanctitatem gratiæ.

6. Quæstio est, an hæc omnia pertineant ad essentiam illorum sacramentorum? Aliqui negant asserentes sacramenta vetera non ideo fuisse sacramenta quod significarent gratiam iustificantem; sed quod significarent & efficerent sanctitatem legalem. Ratio est, quia sacramentum vt sacramentum debet esse signum practicum. Ergo debet efficere id quod significat: Atqui sacramenta vetera non efficiebant gratiam iustificantem, vt omnes concedunt. Ergo nec illam significabant quatenus erant sacramenta, sed quatenus erant figuræ. Confirmatur, quia significare gratiam aliis dandam non est sacramenti vt sacramentum est, sed vt est figura & typus rei futuræ. Nam sacramentum vt sacramentum dicit ordinem ad eum qui sacramento initiatur, non ad alios, vt docet D. Th.1. 2. q. 101. a. 4. Figura autem dicit ordinem ad futura.

7. Alij tamen aliter sentiunt, asserentes de ratione sacramenti esse vt siue mediatè siue immediatè significet veram sanctitatem, ac proinde antiqua sacramenta non fuisse vera sacramenta ex eo præcisè quod significarent & efficerent sanctitatem legalem, sed simul ex eo quod significarent gratiã iustificantem. Colligitur ex D. Th. *hic. a. 2. ad* 3. vbi dicit rationem sacramenti in eo compleri, quod sanctitatis perfectionem significet, & infra q.61. a.3. vbi dicit sacramenta esse sensibilia signa inuisibilium rerum, quibus homo sanctificatur. Et ex Concilio Florent. vbi ponitur hoc discrimen inter antiqua & noua sacramenta, quod antiqua non causarent gratiam, sed eam tantum per passionem Christi dandam figurarent: noua verò contineant gratiam & ipsam dignè suscipientibus conferant.

Ratio est, quia multæ sunt cæremoniæ sensibiles, quæ significant & conferunt aliquam sanctitatem legalem, & tamen non possunt alio modo excludi à ratione sacramenti, nisi quia non significant gratiam iustificantem. Ergo hæc significatio est de ratione sacramenti. Antecedens probatur variis exemplis. Primo, quia prima tonsura est cæremonia sensibilis, per quam incipit homo dicari Diuino cultui, ac proinde significat & cõfert aliquam sanctitatem, & tamen non est sacramentum, quia non significat gratiam. Secundò, aqua lustralis est etiam res sensibilis, quæ confert aliquam sanctitatem, præsertim si verum est, quod aliqui docent per eam deleri peccata venialia. Tertiò, absolutio ab excommunicatione confert etiam aliquam sanctitatem non minus quam sacramenta Mosaica. Nam sicut hæc mundabant hominem ab immunditia seu irregularitate legali: ita absolutio mundat ab irregularitate & macula Ecclesiastica. Quartò, quia per signum Crucis & per manus impositionem confertur Cathecumenis aliqua sanctificatio imperfecta. Quintò, quia professio, quæ fit in Religione, consecrat hominem Diuino cultui, ac proinde confert aliquam sanctitatem quasi legalem.

8. Hæc sententia videtur esse probabilior: quia, cum sacramenta sint à Deo instituta, tota eorum significatio & efficientia debet æstimari ex Dei institutione & voluntate. Deus autem sic instituit, vt antiqua Sacramenta non tantum essent Sacramenta illius temporis, sed etiam figuræ & vmbræ futurorum, iuxta illud 1. *Cor*. 10. *v*. 11. *Omnia in figura contingebant illis*. Et Heb. 1. v. 1. *Lex habet vmbram futurorum bonorum*. Vnde patet, antiqua Sacramenta ex Dei institutione non tantùm significasse & effecisse sanctitatem legalem illius temporis, sed etiam significasse sanctitatem gratiæ per Christum dandæ.

9. Argumenta cõtrariæ sententiæ procedunt de Sacramentis quoad immediatam significationem & efficientiam: Cùm enim dicitur Sacramentum esse signum practicum, hoc intelligi debet respectu illius rei, quam immediatè significat. Eius enim est signum practicum. Similiter cùm dicitur Sacramentum dicere ordinem ad eum qui Sacramento initiatur, intelligendum est quoad immediatum effectum quem significat & efficit.

10. QVARTA CONCLVSIO. Ex dictis colligitur primò Sacramentum in communi, prout definitum est in prima conclusione, esse genus analogum ad Sacramenta nouæ ac veteris legis: quia Sacramentum in communi est res sensibilis, quæ habet vim significandi & efficiendi sanctitatem, prout comprehendit sub se veram sanctitatem & legalem. Sed sanctitas est quid analogũ respectu veræ sanctitatis & legalis. Ergo etiã Sacramentum est quid analogum respectu Sacramentorũ nouæ & veteris legis. Secundò, omnes definitiones, in quibus sacramentũ dicitur significare & efficere gratiã, conuenire solis sacramentis nouæ legis, quia antiqua sacramenta non efficiebant gratiam, licet eam remotè significarent.

QVÆSTIO IV.

Quomodo Lutherani definiant Sacramentum?

1. PRima definitio est Lutheri, *in lib. de captiu. Babyl. Sacramentum est promissio signo externo annexa*. Secunda Melanchthonis *in Apologia confessionis August. a.* 13. *Sacramentum est ritus, qui habet mandatum Dei, & cui addita est promissio gratiæ & remissionis peccatorum*. 2. Ex his definitionibus constat, Lutheranos requirere tria ad essentiã sacramenti. Primò, ritum seu signum externum. Secundò, mandatũ seu institutionem Dei. Tertiò, promissionẽ gratiæ & remissionẽ peccatorum. Has tres particulas copiosè explicat Kemnitius *in 2. p. Examinis*, & breuiter à nobis examinabuntur.

3. Prima particula. Quod sacramentum debeat esse ritus seu signum externum. Hæc admittimus, si per eam nihil aliud intelligatur quàm signum sensibile seu res sensibus subiecta; Kemnitius tamen videtur interpretari signum visibile & tractabile, id est, quod visu & tactu percipitur. Hoc probat, quia Baptismus & Eucharistia, quæ sunt vera sacramenta, visu & tactu percipiuntur. Contra, quia licet illa duo sacramenta sint talia, non ideo sequitur omnia esse talia: alioqui lice-

bit simili modo argumentari: Baptismus, qui est verum sacramentum, est signum sensibile & humidum: Ergo omnia sacramenta sunt humida.

4. Secunda particula, Quod ritus ille externus, qui dicitur Sacramentum, debeat habere mandatum seu institutionem Dei, hanc etiam admittimus si bene intelligatur. Fatemur enim sacramenta à Deo esse instituta, Kemnitius tamen videtur requirere tale mandatum seu institutionem, quæ expressè habeatur in Scripturis. Sed errat, Primò, quia sufficit traditio seu Verbũ Dei traditum. Secundò, quia sequeretur Baptismum & Eucharistiam non fuisse sacramenta, antequam Apostoli & Euangelistæ scriberent N. T. quod est absurdũ.

5. Tertia particula est, Vt adsit promissio gratiæ & remissionis peccatorum: per gratiam autem non intelligunt aliquod donum inhærens, sicut Catholici, sed peccatorum liberalem condonationem, vt gratia sit idem, quod remissio peccati, seu non imputatio. Contra est primò, quia talis gratia non confertur in Eucharistia. Nam sacramentũ Eucharistiæ non institutum est ad remissionem peccatorum, sed ad augmentum gratiæ præexistentis. Supponit enim hominem iam esse liberum à peccatis mortalibus, iuxta illud 1. *Cor.* 11. *v.* 28. *Probet autem seipsum homo: & sic de Pane illo edat.* Secundò; quia hæc promissio gratiæ potest trid. modis intelligi: vt ipsa promissio sit de essentia sacramenti, i. e. vt ipsa verba, quibus formaliter efficitur sacramentum, sint promissoria gratiæ, quod videtur insinuare Lutherus in sua definitione cùm ait: sacramentum est promissio. Et Kemnitius cùm dicit promissionem debere esse annexá signo ex diuina ordinatione. Contra, quia tunc neque Baptismus, neque Eucharistia esset sacramentum. Nam verba, quibus illa duo sacramenta perficiuntur, non sunt promissoria, sed assertoria. 2. potest intelligi, vt fiat promissio de fructu seu effectu sacramenti, vt cum dicitur, *Matth.* 16. *v.* 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit. Ioan.* 6. *v.* 52. *Si quis manducauerit ex hoc pane, viuet in æternum.* Hanc promissionem admittunt Catholici in omnibus sacramentis, & eam probant, partim ex scripturis citatis, partim ex traditione, Lutherani verò licet admittant, non tamen possunt probare in sacramento Eucharistiæ. Nulla enim extat promissio in Scripturis de hoc Sacramẽto, nisi apud Ioannem c. 6. At Lutherani negant in illo capite agi de Eucharistia.

Dices: extat promissio *Matth.* 26. *v.* 27. *Marc.* 14. *v.* 22. *& Luc* 22. *v.* 19. vbi sic dicitur: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur. Hic est sanguis meus, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Resp. hæc promissio non spectat ad Sacramentum Eucharistiæ, sed ad Sacrificium, quod tunc Deo offerebatur in Cœna, & postea offerendum erat in Cruce. Non enim dicit Christus Corpus suum dari Apostolis in remissionem peccatorum, Sed dari pro illis, videlicet Deo, in remissionem peccatorum. Similiter non dicit Sanguinem propinari Apostolis, sed effundi pro illis in remissionem peccatorum.

Tertiò, potest intelligi non de promissione effectus sacramenti, sed de aliqua promissione præcedente; quæ postea Sacrámento tanquam sigillo obsignetur & confirmetur. Hoc modo intelligunt plerique Lutherani asserentes *Sacramenta esse sigilla Diuinarum promissionum ad excitandam & confirmandam fidem nostram.* Vnde sicut Rex, qui scripto promittit alicui mille aureos, eandem promissionem scripto contentam postea sigillo suo obsignat & confirmat: ita ipsi dicunt Deum in Scriptura promisisse fidelibus remissionem peccatorum, & postea eandem promissionem Sacramento tanquam sigillo obsignasse & confirmasse idque fecisse ad excitandam & alendam fidem nostram quam habemus de promissione remissionis peccatorum.

6. Contra est primo, quia sigillum debet esse notius & certius quam Scriptura, quæ sigillo obsignatur, alioqui esset superuacaneum. At Sacramenta nõ sunt nobis notiora atque certiora quàm Scriptura sacra in qua habentur Diuinæ promissiones. Ergo non sunt sigilla earum promissionum. Minor patet, quia iuxta Lutheranos ex sola scriptura cognoscimus quænam sint legitima Sacramenta, & quæ non sint. Ergo notitia Sacramentorum pendet ex notitia Scripturæ. Ergo Sacramenta non sunt notiora quàm Scriptura, ac proinde non sunt illius sigilla.

Confirmatur à simili, quia si sigillum Principis esset ignotum, & solùm posset cognosci ex literis quibus est appensum, iam planè esset superuacaneum, nec haberet rationem sigilli. Nam vel credis literas illas esse Principis secluso sigillo, vel non. Si credis, quid facit sigillum? Si non credis, certè neque credis sigillum esse Principis. Nihil igitur prodest. Pari ratione cùm non scias Sacramenta esse sigilla Dei nisi quia Scriptura hoc dicit. Si credis scripturæ sine Sacramentis, quorsum Sacramenta? Si non credis, certè nec credis Sacramenta esse sigilla. Nihil igitur prosunt.

Secundò, quia si Sacramenta solùm essent sigilla Diuinæ promissionis ad excitandam fidem de remissione peccatorum, frustra baptizarentur infantes, quia non potest excitari actus fidei in illis ante vsum rationis. At Lutherani docent infantes non frustra baptizari. Ergo sacramenta non sunt tantum instituta ad excitandam fidem. Hoc argumento coacti sunt Lutherus & eius discipuli asserere, infantes actu credere cum baptizantur. Sed hoc absurdum esse infra ostendemus ex D. August. *in Epist.* 57. *ad Dardanum.*

Tertiò, quia aduersarij non possunt in scriptura ostendere aliquam promissionem, quæ baptismo obsignetur & confirmetur. Adferunt quidem illam Matth. 6. v. 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit.* Sed illa facta est post resurrectionem Christi, cum iam ante Baptismus esset institutus. Deberent autem adferre promissionem priorem, quæ Baptismo obsignaretur.

QVÆSTIO V.

Quomodo Caluinistæ definiant Sacramentum?

1. CAluinus *lib.* 4. *Inst. c.* 14. §. 1. sic definit *Sacramentum est symbolum externum, quo beneuolentiæ erga nos suæ promissionem conscientiis nostris Dominus obsignat; ad sustinendam fidei nostræ imbecillitatem, & nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo & Angelis quam apud homines testamur.* Ex hac definitione constat Caluinistas & Lutheranos in eo conuenire, quod vtrique dicunt sacramentum esse symbolum externum, quo tanquam sigillo obsignantur promissiones Dei ad excitandam & alendam fidem. Hoc tamen non eodem modo intelligunt: Lutherani loquuntur de promissione remissionis peccatorum, quæ tunc datur homini, quando sacramenta percipit. Caluinistæ autem loquuntur de promissione prædestinationis quæ ab æterno facta est. Vnde secundùm Lutheranos sacramenta instituta sunt ad alendam fidem de remissione peccatorum: secundùm Caluinistas ad alendam fidem de beneficio prædestinationis. Lutherani enim dicunt se suscipere sacramenta ad excitandam illam fidem, qua credunt peccata sibi remitti per Christum. Caluinistæ ad eam fidem excitandam, qua credunt se esse ab æterno prædestinatos ad vitam æternam.

2. Hoc posito, Caluini definitio refutatur: *Primo*, quia sigillũ debet esse notius scriptura, vt suprà contra Lutheranos dixi: *Secundo*, quia in infantibus, qui baptizá-

tur, non poteſt excitari fides. Idem dici poteſt de adultis prædeſtinatis, qui baptizantur apud Hæreticos antequam habeant veram fidem.

Reſpondet Caluinus fidem non quidem excitari in infantibus, quando baptizantur, ſed cùm ad vſum rationis perueniunt: tunc enim eos recordari baptiſmi accepti, & ſigno nutrire & ſuſtentare ſuam fidem. Lib. 4. Inſt. c. 16. §. 20. Idem dicit de illis, qui apud Catholicos baptizati ſunt, & poſteà fiunt Caluiniſtæ. in l. 4. c. 15. §. 17. Contra, quia hinc ſequitur Caluiniſtas malè facere quod baptizent infantes. Nam ſi primarius finis baptiſmi eſt alere & cõfirmare fidem, deberent eos tunc baptizare quando poſſunt illum finem conſequi.

Dices, ideò baptizant eos in infantia ne fortè moriantur ante vſum rationis, & ſine gratia diſcedant ex hac vita. Contra, quia Caluin. *in antid. Conc. Trid. ſeſſ. 6. c. 5.* & alibi, docet paruulos prædeſtinatos etiam ſine baptiſmo ſaluari, non prædeſtinatos autem etiam cum baptiſmo perire. Tertiò, refutatur, quia in ſcriptura nulla habetur promiſſio de æterna prædeſtinatione, imò nec dari poteſt. Nam promiſſio non eſt præteritorum, ſed futurorum. Quartò, quia ex hac ſententia ſequitur ſolos prædeſtinatos verè baptizari, ac proinde Iudam proditorem, Simonem Magum, & alios ſimiles non fuiſſe verè baptizatos: quod eſt abſurdum.

3. Prima Obiectio. Ex ſcripturis conſtat Deum ſuas promiſſiones & pacta ſæpè externis ſignis tanquam ſigillis obſignaſſe & confirmaſſe. Primò, *Gen. 9.* verſ. 12. Iris fuit ſignum fœderis inter Deum & Noë. Secundò, quia Gen. 17. v. 11. circumciſio fuit ſignum fœderis inter Deum & Abraham, poſterosque illius. Tertiò, quia Iud. 6. v. 37. ros & vellus Gedeonis fuit ſigillum promiſſionis Diuinæ, qua promiſerat Gedeoni victoriam contra Madianitas. Quartò, quia 4. *Reg. c. 20.* verſ. 10. vmbra horologij retrocedens decem gradibus fuit ſigillum promiſſionis diuinæ quà promiſerat Regi Ezechiæ ſanitatem. Quintò, quia *Luc. 1.* verſ. 36. promiſſio B. Virgini facta confirmatur aliâ promiſſione, quæ erat Eliſabethæ facta. Ex his & ſimilibus locis colligitur. Primo, promiſſiones Dei confirmari ſæpè externis ſignis. Secundò, eaſdem etiam fuiſſe confirmatas circumciſione quæ fuit ſacramentum veteris legis. Tertio, idem dici poſſe de aliis ſacramentis.

Reſp. Primò, generatim, promiſſiones Diuinas quæ habentur in Verbo Dei, tunc confirmari poſſe aliquo ſigno externo, quando id ſignum non dependet à verbo Dei, in quo habetur promiſſio, aliàs non poſſe. Si enim in literis regiis adſcriberetur, ſigillum appenſum eſſe regium, certè nulla inde ſigillo authoritas accederet. Reſp. Secundò, ſpeciatim ad ſingula. Iris & circumciſio fuerunt quidem ſigna fœderis inter Deum & homines, non tamen ad confirmandam fidem, ſed ad memoriam iuuandam, vt Catholici docent, Baptiſmum & Euchariſtiam eſſe ſigna commemoratiua Paſſionis & mortis Chriſti.

Quod affertur de rore & vellere Gedeonis, & de vmbra horologij retrocedente, nihil ad rem facit. Sunt enim opera miraculoſa. Miracula autem non pendent à verbo, ſed ex ſe vim habent: ac proinde rectè adhibentur ad confirmandam promiſſionem verbo factam: ſacramenta autem, vt ſuprà dixi, nullam vim habent ſine verbo. Quod vero vna promiſſio alia promiſſione confirmetur, non eſt mirum, quando vna non dependet ab alia. Hoc modo Angelus confirmauit promiſsionem conceptus Virginei ex promiſsione conceptus, qui iam præceſſerat in Elizabetha ſene & ſterili. Non n. pendebant ex ſe mutuò illa duo opera ſupernaturalia, ac proinde vnum, quod iam præceſſerat, magnam vim habuit ad confirmandum alterum, quod nondum venerat.

4. Secunda Obiectio. Ex Patribus, qui aliquando vocant ſacramenta ſigilla, ſeu ſignacula, vt *Nazianz. orat. de Bapt. Baſil. in exhort. ad Bapt. Hier. in cap. 4. ad Epiſt. Auguſt. lib. 19. contra Fauſtum. cap. 11. & alij.* Reſp. Patres longè alio ſenſu loquuntur de ſignaculis ſacramentorum quam Hæretici. Loquuntur autem triplici ſenſu. Primo, Sacramenta vocant ſignacula, quia obſignant fideles, & tanquam notæ quædam diſtinguunt illos ab infidelibus, ita Authores citati. Secundò, vocant ſacramenta ſignacula, quia claudunt intra ſe rem ſacram, id eſt, inuiſibilem gratiam, ita *Auguſt. in lib. de Catechizandis rudib. cap. 15.* Poſtremò vocant Baptiſmum ſigillum vel obſignationem fidei, quia videlicet Baptiſmus eſt publica teſtificatio fidei, in illo qui baptizatur; ita *Tertul. in lib. de pœn.* Et *Baſil. lib. 3. contra Eunomium.*

QVÆSTIO IV.

An Sacramenta conſtent rebus, & verbis tanquam materia & forma?

1. PRIMA CONCLVSIO. Sacramenta veteris legis non conſtabant rebus & verbis tanquam materiâ & formâ, ſed ſolis rebus, ita D. Th. *a. 6. ad 3.* Probatur. Primo, quia in V. Teſtamento, vbi præſcribuntur præcipui ritus ſacramentorum, nulla fit mentio verborum, vt patet, *Gen. 17.* vbi præſcribitur ritus circumciſionis, & *Exod. 12.* vbi præſcribitur ritus agni Paſchalis: & *Leu. 8.* vbi præſcribitur ritus ordinationis. Probatur Secundò, ratione D. Th. quia ſtatus veteris legis erat imperfectior ſtatu nouæ legis, & habebat fidem magis implicitam & obſcuram, quam nos habeamus. Ergo æquum erat vt ſacramenta illius ſtatus non haberent tam expreſſam ſignificationem vt noſtra habent, ac proinde non fuit neceſſe vt præter externas Cæremonias adhiberentur etiam verba, quæ ad expreſſius ſignificandum adhiberi ſolent.

2. Dices Primo, Sacrificium pro peccato fuit ſacramentum veteris legis, quod reſpondebat noſtro Pœnitentiæ ſacramento. Sed in illo ſacrificio adhibebantur verba ex præcepto diuino, vt patet, *Leu. 4. v. 26.* vbi præſcribitur, vt ſacerdos oret pro iis quorum eſt ſacrificium. Reſp. Primo, non eſt certum illud ſacrificium fuiſſe ſacramentum. Secundò, nec oratio illa ſacerdotis erat de eſſentia ſacrificij pro peccato, ſed ſolum adhibebatur in vſu ſeu adminiſtratione illius ſacrificij ad facilius impetrandum. Hoc inde colligitur, quia vt ibidem habemus, in ſacrificio pro peccato Sacerdotis nulla oratio adhibebatur, ſed ſolùm in ſacrificio aliorum pro populo de peccato.

3. Dices Secundo, in cæremonia Zelotypiæ debebant adhiberi certa verba, vt patet, *Num. 5. v. 19.* Reſp. illa cæremonia non erat ſacramentum, quia non erat inſtituta ad ſanctificandum, ſed ad inueſtigandum atque puniendum adulterium.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Sacramenta nouæ legis conſtant rebus & verbis tanquam materiâ & formâ. Ita D. Th. *art. 6. ad 2.* & plerique Scholaſtici *diſt. 4. art. 1.* Et habetur in Concilio Florentino in inſtructione Armenorum. Probatur Primo ex ſcriptura, vbi expreſsè fit mentio rerum & verborum in quatuor ſacramentis. Nam in baptiſmo eſt ablutio aquæ, & verba baptizantis. *Matth. 28. v. 19.* In Euchariſtia eſt panis & vinum, & verba conſecrationis. *Matth. 26. v. 26.* In confirmatione eſt impoſitio manus & oratio, *Actor. 8. v. 15.* In extrema vnctione eſt vnctio & oratio. *Iacob. 5. v. 14.*

Idem videtur dicendum de aliis ſacramentis. Nam in Pœnitentia ſunt actus pœnitentis, & verba abſolutionis. In Ordine ſunt inſtrumenta ſacra, vel quid ſimile, & verba ordinantis. In Matrimonio eſt traditio corporum, & verba quibus explicatur conſenſus. Hæc concluſio patitur varias obiectiones, & ideo limitanda eſt ac explicanda per ſequentes concluſiones.

5. Tertia Conclusio. Vt Sacramenta nouæ legis dicantur constare rebus & verbis, non est necesse, vt res non sint verba, & verba non sint res, sed satis est vt aliquid fungatur vice rerum ac verborum. Hæc conclusio ponitur propter sacramentum pœnitentiæ & matrimonij. Nam in pœnitentia actus confessionis qui verbo fit, fungitur vice rei: In matrimonio autem, loco verborum sufficiunt nutus vel literæ; quibus consensus exprimitur.

6. Quarta Conclusio. Non est etiam necesse vt in omni sacramento res & verba ita coniungantur, vt partes essentiales eiusdem rei. Hæc conclusio ponitur propter Eucharistiam & Pœnitentiam. Nam in Eucharistia res ipsa consecrata, & verba consecrationis non constituunt essentiam sacramenti, vt suo loco dicemus. Similiter in Pœnitentia quãdo vno die fit confessio, & altero die confertur absolutio, non potest constitui compositum essentiale ex confessione & absolutione tanquam ex materia & forma per modum compositi physici, vt per se patet.

7. Quinta Conclusio. Sacramentum nouæ legis potest dupliciter spectari. Primo, per modum compositi artificiati, Secundo, per modum compositi physici. Si priori modo spectetur, tunc materia eius sunt res & verba simul sumpta: forma vero est significatio & efficientia. Si posteriori modo, tunc res cum sua partiali significatione & efficientia est materia, verbum verò cum sua partiali significatione & efficientia est forma.

QVÆSTIO VII.

An Sacramenta constent rebus & verbis à Deo determinatis, quæ mutare non liceat?

1. PRima Conclusio. In Sacramentis nouæ legis debent adhiberi res certæ & à Deo determinatæ. In hac consentiũt nobiscum aduersarij licet ex diuerso fundamento. Illorum est, quia nullus externus cultus & cæremonia Deo placet, nisi quam ipse instituit. Nostrum fundamentum est, quia sacramenta nouæ legis sunt causa gratiæ iustificantis, vt infrà probabimus. At nemo potest gratiam dare nisi Deus. Ergo solus Deus potest determinare res illas per quas gratia confertur.

2. Secunda Conclusio. In sacramentis nouæ legis debent etiam adhiberi certa verba & à Deo determinata. Hic dissentiunt à nobis aduersarij. Fundamentum est eorum, quia sacramenta principaliter instituta sunt ad excitandam & alendam fidem. Ergo, perinde est quibus verbis vtamur, modo iis fides excitari & foueri possit. Nostrum fundamentum est, quia sacramenta instituta sunt ad efficiendam gratiam. Ergo sicut propter hanc causam debent constare determinatis rebus, ita etiam constare debent verbis determinatis.

3. Tertia Conclusio. Non licet mutare materiam aut formam sacramentorum, nec substantialiter, nec accidentaliter. Est communis sentẽtia Catholicorum, quæ his regulis explicari solet. Prima, quando mutatio materiæ & formæ est substantialis vel essentialis, nullum efficitur sacramentum. Secunda: si tantum fiat mutatio accidentalis, efficitur quidem sacramentum, sed Minister peccat, præsertim in re alicuius momenti. Tertia: quando mutatio materiæ tanta est, vt iuxta communem vsum & conceptionem hominum discrepet à materia vsitata & ab ipso Christo præscripta, tunc mutatio est essentialis, alioqui est accidentalis. Quarta: quando mutatio formæ tanta est, vt non maneat idem sensus verborum, tunc est essentialis: alioqui est accidentalis. Vide Suar. *d.2.s.*4.

QVÆSTIO VIII.

Qualia debent esse verba Sacramentorum.

1. ERror primus est Caluinistarum, qui admittunt duo tantùm sacramenta, videlicet Baptismum, & Eucharistiam. Hi primò docent in Baptismo requiri duo genera verborum, alterum concionale, quo Minister proponat & explicet promissionem diuinam: alterum solemne illud: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* Quamuis enim Caluinus. 4. *inst.c.* 14. §. 4. videatur solum cognoscere verbum concionale, tamen vtrumque requirit. *In libello de formula ministrandi Sacramenta*, & vtrumque adhibent Caluinistæ in praxi quotidiana. Quod si posterius omitterent, non esset validus illorum baptismus: ac proinde, qui apud Caluinistas essent baptizati, deberent iterum baptizari apud Catholicos, quando ad Ecclesiam redeunt.

2. Secundò docent, in Eucharistia non requiri aliud verbum quam instructionis, vt ex formula Caluini perspicuum est, & patet ex eorum praxi. Nam primo loco recitant institutionem sacramenti ex 1. *Cor.* 11. Deinde concionator adhibet aliquam explicationem: & tum demum sine vllo signo crucis, aut alio verbo vel ritu distribuunt panem & vinum. Vnde sequitur non esse veram Eucharistiam apud Caluinistas, quia non recitant verba consecrationis cum intentione consecrandi, sed tantum per modum historiæ.

Quæres: An verbum concionale, quod Caluinistæ requirunt ad Baptismum & Eucharistiam, sit de essentia illorum sacramentorum secundum ipsos? Respondeo, id non satis constare, quia Caluinus non eodem modo loquitur vbique de hac re. Nam *l.*4. *Inst.c.*14. §. 3. dicit sacramentum esse quasi appendicem verbi. Vnde videtur sentire verbum esse rem distinctam à sacramento. At §. 4. dicit sacramentum constare signo & verbo, & per verbum se intelligere concionem. Deinde ibidem citans illud Augustini: *Accedit verbum ad elementum & fit Sacramentum*, explicat de verbo concionali. Præterea *in comment.c.*5. *ad Eph.* circa illud Apostoli, *Mundans illam lauacro aquæ in verbo vitæ*, sic habet: *In Papatu nulla est mysterij explicatio ad populum quæ sola facit, vt mortuum elementum incipiat esse sacramentum.*

3. Error secundus est Lutheranorum, qui in baptismo conueniunt cum Caluinistis, vt patet ex Melanch. *in locis c.de Bapt.* at in Eucharistia discrepant etiam inter se. Nam aliqui recitant verba institutionis merè historicè, alij recitant cum intentione consecrandi, alij nihil recitant, vt videre est apud Kemnitium *in* 2. *Exam. p.* 346. Vnde sequitur Lutheranos habere verum baptismum, sed non veram Eucharistiam, nisi admodum paucos, qui scilicet adhibent verba consecratoria, & fuerunt in Ecclesia ordinati Sacerdotes.

4. PRIMA CONCLVSIO. Non tantum in Baptismo, sed etiam in Eucharistia requiruntur verba solennia, quæ in ipsa celebratione mysterij proferri debent. Probatur, quia in Eucharistia pronunciauit Christus, hæc verba: *Hoc est corpus meum*: ac deinde iussit vt hoc idem faceremus: *Hoc*, inquit, *facite in meam commemorationem.* Debemus igitur etiam nos vti certis verbis, si volumus facere quæ ipse Dominus fecit, & nobis imperauit.

Dices. Christus imperauit, vt faceremus, quod ipse fecit, non autem, vt diceremus verba, quæ ipse dixit. Resp. vtrumque imperauit. Nam illa particula, *Hoc facite*, refertur ad totam actionem Christi, quatenus etiam verba comprehendit. Hoc patet ex vsu & traditione Ecclesiæ, quæ si non recipiatur iam, etiam in dubium reuocabitur forma baptismi. Nam vnde quæso colligitur in aspersione baptismali dicenda esse illa verba; *Ego te baptizo in nomine, &c.* certè non aliunde quam ex illis verbis. *Matth.* 28. *v.*19. *Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* At hinc non patet certò id colligi nisi recipiatur Ecclesiæ traditio. Non enim

Christus ait: Baptizate, & dicite hæc verba: Ego te baptizo, &c. sed solum dicit: Baptizate eos in nomine Patris,&c. quæ verba per se sumpta non cogunt, vt dicamus: ego te baptizo, &c. sed solum vt baptizemus authoritate Dei, quod fieri potest etiamsi nihil dicamus.

Patet in simili exemplo. Nam Marci 16.v.27. Christus ait: *In nomine meo Dæmonia eiicient: Super ægros manus imponent, & benè habebunt*. Et tamen non erat opus, vt Apostoli in sanandis ægrotis pronunciarent hæc verba: Et te sano in nomine Christi. Nam Act.14.v.9. Paulus sanauit claudum nulla facta mentione nominis Christi. Quod ergo in Baptismo dicere debeamus: Ego te baptizo in nomine Patris, &c. non potest certò colligi ex sola scriptura, sed simul ex praxi & traditione Ecclesiæ. Si autem traditio recipitur in Baptismo, cur non etiam in Eucharistia.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Verbum concionale non est de essentia Baptismi, vel Eucharistiæ, Hoc contra Caluinistas probatur primò, quia Baptismus Catholicorum datur sine vlla concione, tamen est verus Baptismus, vt fatetur Caluinus, *lib.4. Inst.4.c.15, §.16*. Ergo verbum concionale non est de essentia Baptismi. Hinc patet, Caluinum sibi ipsi contradicere. Nam loco citato fatetur, Catholicos non esse rebaptizandos, eo quod habeant verum baptismum. At *in cap. 5. ad Eph.* dicit, nullam esse apud Papistas legitimam sacramentorum administrationem, quod desit apud eos explicatio ad populum, quæ sola facit, vt mortuum elementum incipiat esse sacramentum.

Probatur secundò, quia si forma Baptismi esset concio, sequeretur Hæreticos habere falsum Baptismum, quia conciones Hæreticorum sunt falsæ & hæreticæ. Sed Ecclesia approbat Baptismum quorumlibet Hæreticorum, modo detur in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti, etiamsi addant ipsi peruersissimã concionem & explicationem, vt docet Augustin. *lib.3. de Baptis. c.15.* & alij passim.

Probatur tertiò, quia in Baptismo puerorum frustra adhiberetur concio ad fidem eorum excitandam.

Probatur quartò, quia neque Christus, *Matth. 26.* neque Paulus 1. *ad Cor.* 11. dicunt fieri debere concionem, quando cœna Dominica celebratur: imo nec Christus habuit vllam concionem in celebratione Cœnæ, nec Eucharistiæ vim explicauit. Habuit quidem longum sermonem, quem Ioannes descripsit, cap. 4. & duobus sequentibus: sed ille nihil ad cœnam pertinebat, quia & post cœnam habitus est, & nullam Cœnæ mentionem facit.

6. Tertia Conclusio. Ad Sacramentum Eucharistiæ requiritur certa verborum formula, quæ non tam instruat circumstantes, quam consecret & sanctificet elementum. Probatur primò, quia ad Baptismum requiruntur hæc verba: Ego te baptizo, &c. hæc autem non continent instructionem sed consecrationem: neque promissionem gratiæ, sed inuocationem sanctissimæ Trinitatis. Secundò, quia verba ad Eucharistiam pertinentia dicuntur ex Apostolo, verba benedictionis, non instructionis, vt patet ex 1. *Corinth.* 10. *vers. 16. Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est?* Probatur tertiò, ex antiquis Conciliis. Nam Nicenum *can.* 9. iubet rebaptizari Paulianistas, & similiter Laodicenum *can.* 8. iubet rebaptizari Cataphryges. E contra Concilium primum Arelatense *can.* 8. & Syricius Papa *Ep.* 1. c. 1. prohibent Arianos rebaptizari.

Causa huius differentiæ non potest reddi alia, nisi quam reddit Innocentius Pius *in Epist.* 22. c. 5. quia scilicet Paulianistæ & Cataphryges nec credebant Trinitatem: nec baptizabant cum inuocatione Trinitatis, sed Arriani licet non crederent Trinitatem vnius essentiæ, tamen baptizabant in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti. Vnde sequitur, non instructionem & doctrinam, sed inuocationem Trinitatis pertinere ad Baptismum. Nam, si spectes eruditionem & doctrinam, non minus errabant circa Trinitatem Arriani, quàm Paulianistæ & Cataphryges.

Quartò probatur ex Patribus, qui quando de verbis Sacramentorum loquuntur, non faciunt mentionem instructionis, sed inuocationis & consecrationis, vt Dionysius *libro de Eccles. Hier. cap. vlt. Iustinus in Apologia ad Antonium Pium, & Basilius in lib. de Spiritu sancto. c.15. Cyrillus Catech.3. Nissenus in lib. de Baptismo. Ambros. lib. 2. de Sacram. c. 5. Augustinus lib. 3. de Bap. contra Don. 10. & lib.5. cap.20.*

CAPVT II.

De necessitate Sacramentorum.

1. NEcessitas cuiusque rei debet colligi ex fine. Finis sacramentorum est Iustificatio hominum. Quæritur ergo, ad homines iustificandos necessaria sint sacramenta? Primò certum est institutionem Sacramentorum non fuisse simpliciter necessariam ad nostram salutem, Deus enim potuisset nos alio modo saluare quam per sacramenta si voluisset. Secundò, certum, postquam sacramenta semel à Deo instituta sunt ad hunc finem, eorum obseruationem esse necessariam ad salutem, non tamen eodem modo, vt de singulis suo loco patebit. Nunc generatim videndum, quæ sacramenta sint Deo instituta in diuersis statibus.

2. PRIMA CONCLVSIO. De statu Innocentiæ nihil habemus certi: hæc tamen probabilia. Primò nullum fuisse in eo statu sacramentum à Deo institutum. Secundò, nec instituendum fuisse, si status ille perseuerasset. Tertiò, si quis durante illo statu ex posteris Adæ peccasset, potuisset per internam contritionem, iuuari. Vide D. Th. ar. 2. & Suar. d. 3. s. 3.

3. SECVNDA CONCLVSIO. In statu Legis naturæ certum primò, fuisse aliquod commune remedium pro peccato originali. Secundò, fuisse sacrificium Melchisedech. Tertiò, fuisse circumcisionem, licet non omnia fuerint instituta eodem tempore. Dubitatur primò, quale fuerit illud remedium, & an fuerit sacramentum Resp. Verisimilius est fuisse. Secundò, an sacrificium Melchisedech seu oblatio panis & vini fuerit verum sacramentum. Certum est non fuisse commune omnibus, sed vni familiæ peculiare. Tertiò, an Circumcisio contulerit gratiam ex opere operato. Sed hoc in sequenti quæstione disputandum.

4. Tertia Conclusio. In statu legis Mosaicæ certum est fuisse aliqua sacramenta præter Circumcisionem videlicet Agnum Paschalem, Sacerdotium legale, & varias expiationes. Et quidem Cicumcisio fuit figura nostri Baptismi, Agnus Paschalis, Eucharistiæ, sacerdotium legale, nostri sacerdotii, expiationes, sacramenti Pœnitentiæ.

Matrimonium vero non fuit tunc sacramentũ, quia nondum facta fuerat coniunctio Verbi cum humanitate. Extrema vnctio & Confirmatio non habuerunt proprias figuras, teste D. Th.1.2.q.102.a.5. Ratio est, quia in Confirmatione datur plenitudo Spiritus S. per vnctionem vero præparatur homo ad introitum gloriæ. At lex Mosaïca erat egena & vacua, nec poterat hominem introducere ad gloriam, quia ianua cœli nondum erat aperta.

5. QVARTA CONCLVSIO. In statu legis Gratiæ, seu Euangelij instituta sunt à Christo varia sacramenta: de quorum numero, distinctione, efficacia & necessitate deinceps agetur.

CAPVT III.

De principali effectu Sacramentorum, qui est gratia.

STatus quæstionis est : An sacramenta conferant gratiam. Et Primo, quæritur de sacramentis nouæ Legis. Secundo, de Mosaicis. Tertio, de Circumcisione, de qua est peculiaris difficultas. Rursum de sacramentis nouæ Legis multa quæri possunt. Primò, an sint causæ instrumentales gratiæ. Secundò, an sint causæ morales. Tertiò, an etiam physicæ. Quartò, an per virtutem intrinsecam. Quinto, an per corporalem, an per spiritualem. Sextò, an quando non existunt physicè causent gratiam. Septimò, qualis sit hæc gratia.

QVÆSTIO I.

An Sacramenta nouæ Legis sint instrumentales causæ gratiæ?

1. CErtum est sacramenta nouæ Legis non esse causam principalem gratiæ & remissionis peccatorum, sed solum Deum. In hoc conueniunt Catholici & Aduersarij, Colligitur ex illo Es. 43. v. 25. *Ego sum, ego sum, qui deleo iniquitates tuas.* Rom. 3. v. 30. *Vnus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem.* Ratio, quia nullus subditus aut inferior potest propria authoritate & virtute remittere iniurias quæ fiunt contra Principem superiorem. Atqui omnis creatura subdita est Deo, contra quem sunt iniuriæ peccatorum. Ergo nulla creatura potest sua virtute remittere peccata contra Deum commissa. Hinc sequitur, nec posse sua virtute gratiam producere. Nam gratia ex natura sua nequit consistere cum peccatis. Ergo, qui non potest peccata remittere, non potest etiam gratiam producere, aut qui hanc potest producere, potest illa remittere.

Dices : Maior virtus requiritur ad producendam gratiam in homine peccatore, quàm in homine innocente, quia in vno est resistentia, in altero non est. Resp. Non est resistentia physica, sed tantùm moralis, quæ non impedit efficientiam physicam. Vnde æquè facile est producere gratiam in homine aliquo peccatore quàm non peccatore.

2. TERTIA CONCLVSIO. Licet Sacramenta nouæ Legis non sint causæ principales gratiæ, sunt tamen instrumentales. Hic dissentiunt Aduersarij. Potest autem dupliciter intelligi conclusio. Primò, quòd sacramenta sint causæ instrumentales, & conferant gratiam immediatè : & sic nos intelligimus. Secundò, quod sint causæ instrumentales, & conferant gratiam mediante fide, ita vt ipsa sacramenta nihil aliud agant nisi quod excitent fidem, quę sola iustificet. Sic Aduers. intelligunt, vt Luth. *In lib. de capt. Bab. c. de bap.* Cal. 4. *Inst.* 14. §. 6. & alij. Est autem magnum discrimen inter vtramque sententiam. Nos enim Primò, requirimus fidem tanquam dispositionem præuiam, cui succedat sacramentum, quod immediatè & proximè conferat gratiam. Aduersarij contra. Primo, requirunt sacramentum ad excitandam fidem, quæ deinde iustificet, & peccata remittat.

Nostra sententia est definita in multis Conciliis, & ab omnibus Patribus antiquis recepta, vt patet ex Bell. l. 2. c. 5. 6. & 7. Probatur, Primo generatim ex iis locis, vbi fides requiritur ante susceptionem sacramenti, vt Marc. 16. v. 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit.* Et act. 8. v. 39. ait Eunuchus : *Ecce aqua, quis prohibet me baptizari?* Dixit autem Philippus: *Si credis ex toto corde licet.*

3. Probatur Secundo, ex illo Marc. 1. v. 8. *Ego baptizaui vos aqua : ille vero baptizabit vos Spiritu S.* Hic ponitur discrimen inter efficaciam Baptismi Ioannis & Christi. At si efficacia sacramentorum consisteret in eo quod excitent fidem iustificantem, nullum esset discrimen inter baptismum Ioannis & Christi. Nam baptismus Ioannis non minus efficax erat ad excitandam fidem, quàm baptismus Christi, quia in Baptismo Ioannis erat externa ablutio, & verbum fidei ac promissionis, vt patet ex illo Luc. 3. v. 3. *Venit Ioannes in omnem regionem Iordanis, prædicans baptismum Pœnitentiæ in remissionem peccatorum.* Act. 19. v. 4. *Ioannes baptizauit baptismo pœnitentiæ populum, dicens : vt in eum, qui venturus esset post ipsum, crederent, hoc est, in Iesum.*

Resp. Calu. *in 3. cap. Matth.* eandem fuisset efficaciam baptismi Ioannis & Christi : discrimen autem, quod ponit Euangelista in aqua & Spiritu, dicit in eo consistere, quòd Ioannes esset minister externi ritus, Christus autem esset author internæ sanctificationis. Contra, quia si erat eadem vis vtriusque baptismi, cur Paulus *Act.* 19. v. 4. iussit eos, qui baptizati fuerant baptismo Ioannis, iterum baptizari baptismo Christi?

Resp. Calu. *in comm. huius loci*, non fuisse baptizatos iterum, sed tantum accepisse visibiliter donum Spiritus S. Contra quia Scriptura expressè dicit, primum quidem fuisse iterum baptizatos, deinde per manus impositionem accepisse Spiritum S. Verba Scripturæ sunt hæc. *His auditis baptizati sunt in nomine Iesu, & cum imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus S. super eos, & loquebantur linguis.*

Respondet Caluinus, ista posteriora verba esse explicationem priorum. Contra, quia Baptismus non est idem quod impositio manuum. Ergo, vnum non est explicatio alterius, sed sũt duæ distinctæ actiones, vt patet partim ex textu citato, partim ex simili loco *Act.* 8. v. 15. vbi sic legimus : *Miserunt ad eos Petrum & Ioannem, qui cùm venissent, orauerunt pro ipsis vt acciperent Spiritum S. Nondum enim in quemquam illorum venerat : sed baptizati tantum erant nomine Iesu. Tunc imponebant manus super illos, & accipiebant Spiritum S.* Ex hoc loco patet aliud esse baptizari in nomine Domini, aliud vero visibiliter accipere Spiritum S. per impositionem manuum. Nam illi, ad quos mittebantur Apostoli, iam erant baptizati in nomine Domini, sed nondum acceperant Spiritum sanctum.

4. Probatur Tertio, ex Ioan. c. 3. v. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu S. non potest introire in regnum Dei.* Hinc colligitur, Baptismum aquæ esse causam nouæ natiuitatis. Hoc enim significat particula Ex, vt patet in omnibus similibus locis.

Aduersarij dupliciter respondent. Aliqui dicunt, quod renasci ex aqua sit idem quod renasci ex fide quam excitauit aqua. Hi facilè refelluntur. Primò, quia verbum potius excitat fidem quam aqua. Ergo, Christus potius debuisset dicere: Nisi quis renatus fuerit ex verbo & Spiritu sancto, quàm ex aqua & Spiritu sancto. Secundo, quia, si Christus locutus fuisset de fide, nemo eum intellexisset, cùm nullam faceret mentionem fidei. Tertio, quia falsa fuisset Christi propositio. Si enim sola fides iustificat, cum illa variis modis excitari possit, cur non aliquis possit saluari per fidem alio modo excitatam, quam per aquam? Cur ergo Christus dicit, neminem posse saluari, nisi renatus fit ex aqua, id est nisi sit baptizatus?

Altera responsio Caluini 4. Inst. 16. §. 25. vbi dicit hunc locum non intelligi de Baptismo, sed de sola interna renouatione : ac proinde per aquam non intelligi veram aquam qualis est in baptismo, sed Spiritum S. vt hic sensus: nisi quis renatus fuerit ex aqua, id est Spiritu S. qui instar aquæ mundat animas nostras: non potest, &c. Refellitur Primò, quia hæc est noua &

inaudita interpretatio. Omnes enim Patres interpretati sunt de baptismo. Secundò, quia hoc modò Baptismum aquæ possemus negare. Nam si hic vbi nominatur ipsa aqua, qua baptizamus, de Baptismo non agitur, quomodo potest probari alibi agi de baptismo, vbi aqua non nominatur? Tertiò, quia nisi hic agatur de baptismo, non poterit Caluinus ex tota Scriptura probare infantes esse baptizandos. Id enim ex hoc solo loco probari solet. Quartò, quia non est alia causa cur Apostolus *ad Titum.* c. 3. v. 5. baptismum vocat *Lauacrum regenerationis*, nisi quia Christus hic dixit, homines per baptismum renasci & regenerari.

Obiicit Caluinus illud Matth. 3. v. 11. *Ipse vos baptizabit in Spiritu S. & igni*; vbi vult per ignem intelligi Spiritum S. quatenus habet similitudinem cum igne. Vnde infert eundem Spiritum S. debere intelligi per aquam, quatenus habet similitudinem cum aqua. Respondeo, Per ignem, eo loco intelligi externum illum ignem qui visibiliter descendit super Apostolos in die Pentecostes, vt patet Act. 2. v. 3.

Quartò, probatur conclusio ex Act. 2. v. 38. *Pœnitentiam agite, & baptizetur vnus quisque vestrum in nomine Iesu in remissionem peccatorum vestrorum.* Et Act. 22. v. 16. *Exurge & baptizare & ablue peccata tua, inuocato nomine ipsius.* Hic Baptismo tribuitur remissio peccatorum.

Ad hoc argumentum Aduersarij primò respondent. Aliqui dicunt id fieri, quia Baptismus excitat fidem, per quam remittuntur peccata. Contra, quia ex locis citatis patet, quod fides præcesserit Baptismum. Nam illi quos Petrus alloquitur *Actor.* 2. iam antea crediderant, vt ex textu patet. Audita enim Petri concione compuncti sunt corde, & dixerunt: *Quid faciemus viri fratres?* Similiter Paulus, quem Ananias alloquitur *Actor.* 22. non solùm crediderat, sed etiam iam triduo ieiunauerat.

Altera responsio Caluini est 4. *Inst.* 15. §. 18. baptizari in remissionem peccatorum, seu abluere peccata, nihil esse aliud, quàm accipere sigillum acceptæ iustificationis & remissionis peccatorum. Contra, Primò, quia est noua & inaudita expositio. Secundò, quia est absurda. Nam si remissio peccatorum datur ante Baptismum & per Baptismum obsignatur, quomodo Scriptura dicit, vt baptizemur in remissionem peccatorum, vel vt Baptismo abluamus peccata nostra?

Quartò, Probatur rationibus. Prima est: si sacramenta solùm conferrent gratiam quatenus excitant fidem, sequeretur Primò, quod nihil conferrent infantibus, quia in illis non potest excitari fides. Secundò, quod aliquid conferrent circumstantibus, in quibus per verbum concionale excitatur fides. Vtrumque absurdum est. Nam sic melioris essent conditionis qui non acciperent sacramentum.

Secunda ratio, quia sacramenta non minus sunt efficacia, si dentur lingua Latina vel Græca, quam non intelligunt illi qui sacramenta suscipiunt, quàm si dentur lingua vulgari, quam omnes intelligunt. Ergo non operantur more concionis excitando fidem, sed habent effectum suum præter excitationem fidei. Antecedens patet, quia Lutherani & Caluinistæ admittunt nostrum Baptismum, qui semper datur lingua Latina sine alia concione.

5. Secunda Conclusio: Sacramenta nouæ Legis conferunt gratiam ex opere operato non ponentibus obicem. Hæc conclusio est eadem cum præcedenti, quoad rem, & solùm differt in modo loquendi: quem Aduersarij, refellunt, & malè explicant.

Prima illorum expositio est, quod nos per opus operatum intelligimus opus meritorium seu dignitatem operis ex parte ministri vel recipientis. Ita Luth. *de capt. Bab. c. de bapt.* Calu. 4. *Inst.* 14. §. 26. Et *in antidoto Concil. Tridentini Sess.* 7. *Can.* 8. Et Kemnitius *in* 2. *p. Exam. p.* 95.

Sed apertè mentiuntur, Primò, quia omnes Catholici opponunt opus operatum operi operantis: & per opus operantis intelligunt opus bonum seu meritorium ipsius operantis. Secundò, quia docent contra Donatistas sacramentorum efficaciam non pendere à bonitate Ministri. Tertiò, quia docent quædam sacramenta conferre primam gratiam, & ex impio facere iustum. At in homine impio non potuit esse opus meritorium.

Secunda illorum expositio est, quod conferre gratiam ex opere operato nil aliud sit apud Catholicos quam conferre gratiam peccatori sine fide & pœnitentia: ita vt vis operis operati sit excogitata ad excludendam fidem & pœnitentiam in negotio iustificationis. Ita Luth. *loco cit. Cal. in antid. sess.* 7. *Can.* 5. & 8. Kemni. 2. *p. Exam.* Sed facilè refelluntur. Primò, quia hæc expositio pugnat cum præcedente, nam si opus operatum est opus meritorium suscipientis, quomodo potest excludere fidem, cum sine fide nullum possit esse opus meritorium, iuxta illud Hebr. 11. *vers.* 6. *Sine fide impossibile est placere Deo?* *Secundo*, quia est merum mendacium. Nam ipsum Concilium Tridentinum, *sess.* 6. c. 6. disertè docet initium iustificationis fieri à fide & pœnitentia.

Tertia expositio est Catholicorum, qui docent posse nos duobus modis gratiam à Deo obtinere. Primò, ex opere operantis, vt quando obtinemus illam ex meritis bonorum operum: vel ratione propriæ dispositionis præcisè, quatenus est ab operante. Secundò, ex opere operato, vt quando ratione operis externi seu sacramenti applicati datur aliqua gratia vltra omne meritum operantis. Hoc sensu dixit Augustinus *lib.* 4. *de Bapt. c.* 25. sacramentum per seipsum multum valere. Cùm ergo asserimus in conclusione, sacramenta nouæ legis conferre gratiam ex opere operato, sensus est, conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis à Deo ad hoc institutæ, non ex merito agentis vel suscipientis.

Dices: ergo excludimus fidem & pœnitentiam. Resp. excludimus illas ab efficientia gratiæ, non tamen à dispositione subiecti. Nam huiusmodi actus sunt quædam dispositiones, quæ necessariò requiruntur ex parte subiecti in adultis: non tamen concurrunt effectiuè ad producendam gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramento: sed solùm tollunt obstacula quæ impedirent efficaciam sacramenti in adultis.

6. Prima obiectio. Ex locis iis vbi scriptura dicit hominem iustificari per fidem. Hinc inferunt aduersarij hominem non iustificari per sacramenta, nisi quatenus excitant fidem. Resp. Primo, hoc refutatum est in materia de iustificatione. Secundò, potest retorqueri in aduersarios. Nam sæpè etiam scriptura dicit hominem iustificari per sacramenta vt patet ex testimoniis citatis. Hinc tamen non licet colligere nos non iustificari per fidem. Tertiò, Vera sententia est, hæc omnia posse simul concurrere ad iustificationem, diuerso tamen modo: Nam fides, pœnitentia, dilectio concurrunt tanquam dispositiones præuiæ: Sacramenta verò tanquam instrumentales causæ: imò præter hæc omnia concurrit Deus tanquam principale agens, & Christus tanquam causa meritoria.

7. Secunda obiectio similis priori sumitur ex illo ad Ro. 1. v. 17. & Hebr. 10. v. 38. *iustus ex fide viuit:* Si iustus viuit ex fide & non ex sacramentis: Ergo sacramenta

non iustificant nisi excitando fidem. Resp. Iustus viuit non ex sola fide, sed etiam ex sacramentis: diuerso tamen modo, vt dixi. Secundò, verba illa, *Iustus ex fide viuit*, non significant ad literam hominem fieri aut reputari iustum ex fide, vt aduersarij volunt, sed hominem iustum ex fide quam habet, constanter expectare quæ Deus promisit, & non frangi aut deficere, etiamsi promissiones tardari videantur. Hoc patet ex Abacuc. c. 2. v. 3. vbi sic legimus: *Si moram fecerit, expecta illum: quia veniens veniet & non tardabit. Ecce qui incredulus est, non erit recta anima eius in semetipso. Iustus autem in fide sua viuet.* Eadem verba habentur, *Hebr.* 10. v. 3. & 38.

8. Tertia Obiectio sumitur ex c. 4. *Rom.* vbi Apostolus negat Abraham iustificatum esse ex circumcisione, asserens iustificatum esse ex fide, cuius signaculum fuerit circumcisio. Ergo eodem modo sacramenta nouæ legis non iustificant nisi excitando fidem. Ita *Melanch. in Apolo.* 13. Resp. Circumcisio non fuit signaculum excitans fidem, sed testimonium fidei iam antea habitæ, idque in solo Abrahamo, non autem in aliis. Secundò, non est eadem ratio circumcisionis & nostrorum sacramentorum. Nostra verè iustificant, vt hactenus probatum est, circumcisio non item, vt posteà probabitur.

9. Quarta Obiectio sumitur ex 1. *Petri* 3. v. 21. *vos saluos facit baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiæ bonæ interrogatio in Deum per resurrectionem Christi.* Hinc colligunt aduersarij, baptismum non saluare hominem per externam lotionem, sed ratione bonæ conscientiæ & interioris fidei. Resp. Sensus Apostoli est, quod Baptismus faciat nos saluos, non quatenus abluit sordes corporis, sed quatenus mundat animam à peccatis, seu quatenus facit nos habere bonam conscientiam, quando coram ipso Deo cor nostrum examinamus.

10. Quinta obiectio. *Ex Eph.* 5. v. 16. *Mundans eam lauacro in verbo vitæ*: Vbi tota vis Baptismi tribuitur verbo. Verbum autem operatur excitando fidem iuxta illud *Rom.* 10. v. 17. *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Resp. per verbum [illegible] non intelligitur concio, quæ fidem excitat, sed verbum consecratorium, vt v. g. Ego te baptizo, &c.

11. Sexta Obiectio. Ex D. Aug. *tract.* 80. *in Ioan.* vbi sic ait: *vnde tanta virtus aquæ vt corpus tangat & cor abluat nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?* Hinc colligunt aduersarij, baptismum nihil prodesse sine fide, & totam efficaciam tribuendam esse fidei. Resp. Sensus Augustini est: Verbum sacramentale non dare vim aquæ quatenus est res quædam naturalis, id est, aër percussus: sed quatenus est res spiritualis & solâ fide cognoscibilis, videlicet quatenus continet inuocationem S. Trinitatis. Vnde illa particula, *quia creditur*, non debet intelligi de fide actuali, sed de obiectiua, vt etiam notat B. Th. q. 60. a 7. ad 1.

12. Septima Obiectio sumitur ex illo dicto Augustini. *Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat.* Ita citat *Luther. de cap. Bab. c. de Bapt. & Melanch. in Apol. a.* 13. Resp. August. nusquam habet illa verba: imò contrarium ex illo colligitur. Nam *in Epist.* 23. *ad Bonif.* dicit paruulos esse fideles & saluari si moriantur post Baptismum, quia etiamsi non habeant fidem, habent tamen fidei sacramentum. Vnde secundùm Aug. paruulos non saluat fides, sed sacramentum fidei.

13. Octaua Obiectio ex Augustino *lib.* 99. *vet. & nou. testament. q.* 59. vbi sic ait: *non poterit consequi bonum cœleste, qui se per aquam & non per fidem commutari credit.* Respond. liber ille non est Augustini, sed alicuius hæretici, quia multa docet & contra fidem & contra Augustinum, vt v. g. quod mulier non sit creata ad imaginem Dei, q. 21. Item quod Melchisech fuerit Spiritus sanctus. q. 109. Item quod Adam non habuerit Spiritum sanctum, q. 123.

Resp. Secundò, testimonium allatum non esse contra nos, sed pro nobis. Nam autor illius libri non loquitur de causa efficiente Iustificationis, sed de formali: asserens hominem renouari non per externam lotionem, quasi noster Baptismus nihil aliud sit quam mundatio carnis, vt olim baptismata Iudæorum: sed per fidem, quæ, quando perfecta & viua est per charitatem, formaliter mundat & iustificat, vt *Act.* 15. v. 9. dicitur, *fide purificans corda eorum.*

14. Nona Obiectio. In omni sacramento requiritur verbum promissionis. Sed vbi est promissio, ibi necessario exigitur fides. Ergo fides immediatè operatur & iustificat. *Luther. loc. cit.* Resp. Primo, verbum promissionis requiritur quidem in institutione sacramenti, nō tamen in vsu: nos autem agimus de vsu. Secundò, Etiamsi in vsu requireretur promissio & consequenter fides, tamen inde non posset concludi fidem effectiuè iustificare, sed dispositiuè tantùm.

QVÆSTIO II.

An Sacramenta noua legis sint morales causæ gratiæ?

1. NOtandum Primò, causam efficientem esse duplicem; alteram physicam seu physicè efficientem: alteram moralem seu moraliter efficientem. Causa physica est illa, quæ est immediatum principium exequens & eliciens actionem per quam res aliqua producitur. Causa moralis, quæ mouet causam physicam ad operandum, non quidem eo modo, quod finis mouet, sed per antecedentem suam existentiam: ita videlicet vt causa physica dicatur operari vel efficere aliquid intuitu alterius, non vt fit, sed quia est. Qui modus causandi diuersus est à causalitate finis: & quando exercetur à re extrinseca effectui, quæ aliquo modo causam mouet ad operandum, dicitur esse causa efficiens moralis.

2. Notandum Secundò. Sicut causa physica diuiditur in principalem & instrumentalem, sic etiam moralem diuidi posse. Ad principalem pertinent partim ministri eorum qui consulunt, precantur & præcipiunt, partim publica instrumenta & scripta, quibus coguntur homines ad seruandam fidem, partim pretia quibus aliqui redimuntur ex seruitute: partim iis similia. His positis quæstio est: An sacramenta nouæ legis sint causæ morales instrumentariæ in productione gratiæ.

3. Videtur quod non, Primò, quia tales causæ non possunt esse respectu eorum effectuum qui à Deo principaliter fiunt. Sed gratia fit principaliter à Deo. Ergo respectu gratiæ non possunt dari causæ morales instrumentariæ. Ergo sacramenta non sunt tales causæ. Maior patet, quia causæ morales mouent causam physicam ad operandum, imprimendo illi speciem, qua mediante moueri possit. At nulla res creata potest imprimere Deo speciem qua ad operandum moueatur. Ergo nulla res creata potest esse moralis causa alicuius actionis, quæ à Deo procedit.

Secundò, quia causa moralis mouet physicam ad operandum, ac proinde est causa volitionis, qua causa Physica determinat se ad operandum. Hoc patet in causis consulentibus, precantibus & præcipientibus, quæ ideo dicuntur causæ morales, quia sunt causa volitionis illius, qua voluntas physica determinat se ad operandum. Ideo enim determinat se, quia hoc illi consulitur, præcipitur, aut ab ea petitur. Nulla autem causa creata potest esse causa volitionis diuinæ, cum volitio diuina sit idem cum essentia diuina quæ nullam causam habet. Ergo non potest esse causa moralis

alicuius effectus qui à Deo efficitur.

Tertiò, quia in sacramentis videtur esse peculiaris ratio, propter quā non possint esse causæ morales. Nihil enim in illis est, quod habeat vim causandi moraliter; Vel enim mouerent Deum ad operandum per aliquam honestatem moralem in ipsis existentem: vel per modum meriti: vel per modum imperationis. At nihil horum dici potest. Ac primò, quod non moueant Deum per aliquam honestatem, inde patet, quia effectus sacramenti potest dari à Deo sine honestate actionis cōferentis aut recipientis sacramentum, vt patet quando paruulus iustificatur per Baptismum, in cuius administratione peccat ille qui baptizat. Deinde nulla potest assignari ratio meriti vel orationis in sacramento, quatenus præcisè sacramentum est.

4. Prima Conclusio. Certum est posse dari causas morales eorum effectuum, qui à solo Deo producuntur. Primo, quia ex fide certum est Christum esse causam meritoriam nostræ iustificationis, vt definitum est in Concilio Tridentino, *Sess. 6. c. 7.* Et bona opera iustorum esse meritoria vitæ æternæ. At causalitas meriti plenè pertinet ad causam moralem efficientem. Ergo possunt dari causæ morales iustificationis, vitæ æternæ, & aliorum effectuum, qui à solo Deo producuntur. Secundo, quia certum est orationes iustorum obtinere multa bona à Deo, quæ ipsis propter ipsorum orationes conferuntur. Causa autem, quæ precando aliquid obtinet à causa physica efficiente, dicitur esse causa moralis illius rei quam obtinet: Ergo res creatæ possunt esse causæ morales rerum supernaturalium quæ à solo Deo produci solent. Vnde in Scriptura per particulam *propter*, sæpissime significatur dependentia rerum, quæ fiunt à Deo intuitu alicuius causæ moralis: vt ad *Philip. 2. v. 8. Humiliauit semetipsum, &c. Propter quod Deus exaltauit illum. Sap. 11. v. 24. Dissimulans peccata hominum propter pœnitentiam.* In his & similibus locis particula *propter* significat Deum operari dependenter ab illa causa, cuius intuitu operari liberè decreuit.

5. Secunda Conclusio. Quamuis res creatæ possint esse causæ morales alicuius effectus, vel actionis Dei ad extra, non tamen possunt esse causæ actus diuinæ voluntatis ea ratione, qua est immanens & formaliter intrinsecus Deo. Colligitur ex D. T. 1. *p. q. 3. a. 15.* vbi disputat, an possit esse aliqua causa meritoria prædestinationis? & respondet; non posse esse ex parte actus diuini, sed ex parte ipsius effectus.

Ratio est manifesta, quia actus diuinæ voluntatis quatenus est immanens & intrinsecus Deo, nihil aliud est à parte rei quam ipsa Dei substantia increata & infinita: quæ nullam habet causam, cuius vi existat: ac proinde neque moralem.

Confirmatur, quia causa moralis semper operatur per causam physicè efficientem, quam catenus dicitur mouere ad operandum, quatenus id est, cuius intuitu causa efficiens physicè operatur. Ergo illæ solæ res possunt dependere à causa morali, quæ possunt dependere à causa physicè efficiente, sine cuius interuentu causa moralis operari non potest. At verò actus diuinæ voluntatis aut determinationis ea ratione qua est immanens & intrinsecus Deo, non pendet ab vlla causa physicè efficiente. Ergo neque pendere potest ab vlla causa morali.

Dixi non posse dari causam moralem actus diuini ea ratione qua est immanens & intrinsecus Deo: quia in actu liberæ determinationis diuinæ præter actum increatum & intrinsecum, significatur etiam respectus extrinsecus ad effectum in tempore futurum, cuius respectu perinde atque effectus ipsius diuinæ determinationis potest dari causa moralis. Is enim respectus pendet ab iis causis; à quibus pendet effectus liberè futurus à voluntate diuina: dixi in q. 19.

6. Tertia Conclusio. Causa moralis aliter operatur, quando causat effectum dependentem à Deo, quam quando, causat effectum dependentem à causa intelligente creata. Quando enim causa moralis mouet causam creatam liberam ad operandum, non tantum est causa externæ operationis, sed etiam interni actus, quo voluntas determinatur ad operandum, intuitu talis causæ. Quando verò mouet Deum ad operandum, tunc quidem est causa externæ operationis & effectus, non tamen interni actus, qui est intrinsecus Deo, & qui nullam causam habere potest; quia à causa creata libera non solum actus externus, sed etiam internus effectiuè producitur intuitu alicuius causæ moralis. Ergo etiam internus actus habet causam moralem. Aliter verò res est in Deo.

7. Quarta Conclusio. Sacramenta nouæ legis sunt causæ morales productionis gratiæ. Ita passim Theologi; non solum illi, qui putant sacramenta non habere aliam causalitatem quam moralem: sed etiam, alij qui docent habere efficientiam physicam. Aliqui autem hoc probant ex decreto Concilij Viennensis. *in Clementina prima, de summa Trinit.* vbi dicitur per Baptismum applicari efficaciam meritorum Christi. Cum enim merita Christi sint causæ gratiæ solum morales: consequens esse videtur Baptismum: per quem applicantur illa merita, etiam esse causam moralem. Item ex Concil. Trid. *sess. 6. c. 7.* vbi cum definitum esset Christum esse causam meritoriam nostræ iustificationis; mox additur, Baptismum esse causam instrumentalem eiusdem. Ergo sicut Christus est tantùm causa moralis, sic etiam baptismus.

Sed neutro ex his decretis aliquid efficaciter concluditur. Quod enim per Baptismum applicetur efficacia meritorum Christi, quæ sunt causæ morales iustificationis, non minus rectè intelligitur, si baptismus dicatur esse causa moralis. Similiter; quòd Baptismus sit causa instrumentaria, etiam potest intelligi de instrumentaria physica. Cum enim Concilium in eodem capite dixisset Deum esse causam efficientem iustificationis, videlicet physicam, Christum verò esse meritoriam, subiunxit baptismum esse causam instrumentalem, quod intelligi potest, vel de instrumentali physica, per quam operetur Deus, vel de morali, per quam Christus applicet sua merita: itaque ex allegatis decretis non potest determinatè alterutrum concludi.

8. His ergo omissis probatur conclusio. Primò, quia sacramenta possunt esse causæ iustificationis, quando non existunt. At tunc non possunt esse causæ physicæ. Ergo morales, Maior patet ex Augustino, *lib. 1. de Bapt. contra Dona. c. 12.* & ex D. Thom. *q. 69. a. 10.* Quia si quis hodie fictus accederet ad Baptismum, & cras deponeret fictionem: ille cras acciperet gratiam ex vi Baptismi hodie suscepti. Ergo baptismus in tali casu causaret gratiam quando non existeret, ac proinde causaret illam non per efficientiam physicam, sed per moralem.

Secundo, probatur, quia in instanti in quo efficitur iustificatio vi sacramenti, nunquam ferè existit totum sacramentum, sed tãtum aliqua eius particula; vt patet in iis sacramentis, quæ successiua sunt, & dicuntur consistere in vsu, in quibus vltima syllaba verborum censetur operari in virtute præcedentium verborum, quæ tamen nullam virtutem physicam relinquunt ad operandum, sed tantùm moralem. Hæc ratio ostendit priora verba non operari physicè, sed tantùm moraliter: an autem vltima syllaba vel particula, dum existit, operetur physicè, dicemus in proximè sequenti dubio.

Tertiò, quia sacramenta non tantum sunt causa gratiæ per entitatem sensibilem, sed etiam per significationem quam habent ex Dei institutione. Causant enim per rationem formalem sacramenti, quæ potissimum consistit in significatione. Hæc autem significatio non est physica aliqua entitas. Ergo sacramenta non possunt per eam physicè operari. Sed an physicè eadem sacramenta operentur per rem sensibilem, infra dicemus.

Ad primum argumentum Resp. causas morales imprimere speciem hominibus, non tamen Deo, quia Deus nec est capax nouæ speciei, nec indiget vlla specie, quia intelligit omnia sine speciebus impressis.

Ad secundum patet ex dictis.

Ad tertium dico. Moralis ratio causandi in sacramentis non est aliqua honestas moralis, vt bene probatum est, sed significatio supernaturalis quam habent ex Dei institutione. Deus enim ex libera sua voluntate instituit, vt quando sacramentum adhibetur homini debito modo, tunc infallibiliter significat præsentem gratiam in tali homine.

Vnde fit, vt quando debito modo applicatur alicui sacramentum, Deus non possit non producere gratiam, quia alioqui significatio præsentis gratiæ, quam ipse semel instituit, efficeretur falsa; quod est impossibile. Nam impossibile est Deum mentiri aut fallere. Hoc ergo sensu dicimus significationem illam, quam Deus instituit, esse rationem mouendi Deum ad producendam gratiam.

QVÆSTIO III.

An sacramentum tantùm sint causæ morales, sed etiam physicæ?

1. TRes sunt opiniones eorum, qui docent esse causas physicas. Prima est, sacramenta esse causas physicas gratiæ, non immediatè gratiam producendo, sed producendo aliquam præuiam dispositionem, ex qua per diuinam productionem sequatur gratia. Ita D. Th. *in 4. dist. 1. q. 1. a. 4.* Paludanus, Capreolus & Herueus. *ibid.* Alensis 4. *p. q. 5. m. 3. a. 5.* Hi docent tria sacramenta, videlicet Baptismum, Confirmationem & Ordinem immediatè producere characterem: Reliqua verò producere quendam ornatum, quo posito sequatur gratia. Nullum autem sacramentum immediatè gratiam producere. Fundamentum illorum, præter alia, videtur fuisse, quod putarent gratiam affici per creationem: nulla autem res creata possit esse instrumentum immediatum creationis.

Secunda opinio est sacramenta esse quidem instrumenta physica, per quæ homines iustificentur, & Deo grati fiant, non tamen physicè concurrere ad productionem gratiæ. Ita Sotus *in 4. d. 1. q. 5. a. 3.* Potest autem dupliciter hoc intelligi. Primò, quod sacramenta iustificent, & faciant hominem Deo gratum sine vlla reali qualitate gratiæ. Secundò, quod iustificent, & hominem faciant Deo gratum, non quidem producendo gratiam, sed eam postquam à Deo per creationem producta est, vniendo animæ humanæ.

Tertia opinio; Sacramenta esse instrumenta physica, quæ immediatè producant gratiam instrumentaliter concurrendo cum Deo tanquam principali causa eiusdem gratiæ. Ita Caietanus *hic a. 1. Andr. Vega l. 7. in Conc. Trid. c. 9. & 11. Suar. disp. 9. sect. 2. & alij.*

2. PRIMA CONCLVSIO. Sacramenta non rectè dicuntur instrumenta physica gratiæ eo sensu, quo id asserit prima opinio, quasi immediatè producant characterem, aut aliquem alium ornatum: quo posito sequatur gratia per creationem à solo Deo factam.

Probatur. Primò quia ex charactere quem efficiunt tria Sacramenta, non sequitur necessariò gratia iustificans, vt patet in iis qui ponunt obicem. Producere autem præuiam dispositionem, ex qua non necessariò sequitur forma, non videtur satis, vt causa producens eam dispositionem dicatur causa formæ alicuius, quæ cum tali dispositione non necessariò coniungitur. Quod vero dicitur de ornatu animæ præuio ante gratiam & producto per alia quatuor sacramenta, videtur esse figmentum. Non enim explicari potest, quid sit ille ornatus, aut quomodo conferat ad infusionem gratiæ vel augmenti illius.

Secundò, quia tam character quàm hic ornatus, si quis est, debent esse qualitates supernaturales & spirituales. Ergo non minor difficultas est in iis producendis per sacramenta sensibilia & materialia, quam in producenda gratia. Nihil ergo est cur dicamus sacramenta habere vim producendi has qualitates, & non producendi gratiam.

Quod vero allegati DD. dicunt gratiam effici à Deo per creationem, falsum est. Nam gratia est forma accidentalis. Ergo in sui productione & conseruatione dependet à subiecto non minus quàm aliæ qualitates supernaturales & spirituales. Ergo educitur de potentia subiecti; ac proinde non creatur.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Sacramenta non dicuntur rectè instrumenta physica eo sensu, quo *secunda* opinio vult, quasi physicè iustificent hominem, & Deo gratum faciant, & tamen physicè non producant gratiam. Ratio, quia id duobus modis potest intelligi. *Primò*, vt physicè iustificent sine physica qualitate gratiæ. Secundò, vt physicè non quidem producant gratiam, sed tamen vniant eam animæ hominis iustificandi, & sic dicantur eum iustificare.

Prior sensus refellitur: Primò, quia falsum est hominem de facto iustificari, & fieri Deo gratum sine gratia inhærente, per solam externam beneuolentiam. Ergo falsum est sacramenta de facto habere vim eo modo iustificandi. An ante possibile sit ita fieri, disputatur in materia de Iustificatione. Negatiua pars est probabilior.

Secundò, quia impossibile est, aliquem physicè concurrere ad effectum formalem, & nullo modo physicè concurrere ad ipsam formam vel producendam, vel vniendam. Vnde, sicut impossibile est, vt aliquis physicè faciat parietem album, & tamen physicè non producat albedinem, neque eam parieti vniat: ita impossibile est, vt sacramenta physicè faciant hominem gratum Deo, & tamen physicè non producant gratiam, neque eam productam vniant homini.

Posterior sensus refellitur, quia supponit duas actiones circa gratiam. Vnam, quâ gratia producitur à solo Deo per creationem, alteram, quâ gratia iam producta vnitur animæ tanquam subiecto.

Dices: Anima rationalis prius creatur à Deo, deinde vnitur corpori. Ergo idem potest dici de gratia. Respondeo, Non est simile. Nam anima est forma substantialis per se subsistens & independens à corpore: ac proinde independenter à corpore debet produci: & consequenter creari. Gratia vero est forma accidentalis, & inhærens, ac proinde dependens à subiecto: & consequenter non potest produci nisi per actionem dependentem à subiecto. Hinc etiam fit, quod anima possit conseruari cessante vnione cum corpore: quia producitur & conseruatur per actionem distinctam & independentem ab vnione. Quod si gratia per vnam actionem crearetur, & per alteram vniretur animæ, tunc etiam posset naturaliter conseruari cessante vnione cum anima, quod est falsum.

4. TERTIA CONCLVSIO. Probabile est, sacramenta esse instrumenta physica, quæ immediatè concurrant ad productionem gratiæ, vt asserit tertia opinio,

Probatur. Primò, Quia Scriptura videtur illis tribuere causalitatem physicam, Ioan.3. v.5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu S.* & ad Tit. v.5. *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis*, in his testimoniis illæ particulæ, *Ex* & *Per* significant causalitatem physicam, non moralem. Secundo, probatur ex Conciliis dicentibus, sacramenta continere & conferre gratiam: Item, Baptismum esse instrumentum iustificationis: Tertiò, ex Patribus, qui valde fauent huic sententiæ, quos refert Suarez *loco citat.* Quartò, ex verbis Sacramentalibus, præsertim ex illis: Ergo te absoluo à peccatis tuis. Si enim hæc verba vera sunt, necesse est, vt Sacerdos verè absoluat confitentem à peccatis. Ergo, necesse est, vt verè conferat gratiam, per quam tolluntur peccata. Sed non potest Sacerdos verè dici conferre gratiam, nisi suo verbo illam producat. Quintò, à simili, quia Christus sua humanitate faciebat miracula, & conferebat gratiam. Ergo idem dicendum de sacramentis. Sextò, quia possibile est, vt sacramenta sint causæ physicæ: Ergo reuerà sunt causæ physicæ, hoc spectet ad maiorem dignitatem, sanctitatem, & excellentiam ipsorum sacramentorum: & prætereà ad Diuinæ omnipotentiæ ostensionem.

5. QVARTA CONCLVSIO. Probabilius est, sacramenta non esse physica instrumenta gratiæ, sed tantum moralia. Ita Melch. Canus *in relect. de Sac.* Mart. Ledesma *in 4. dist.1. q.3. a.1.* Molina *p.1. q.45. a.5. dist.2. ad 2.* Vasquez *in. 2. disp.* 184. *n.* 23. Et ex antiquioribus Theologis Guillelmus Paris. *l. de Sac. c.* 1. Scot. *in 4. dist.* 1. *q.* 5. & multi alij. Probatur Primò, quia baptismus, qui fictè recipitur, postea recedente fictione confert gratiam per solam efficientiam moralem, vt supra ex Augustino, & D. Thoma dictum est, & tamen in tali casu habet veram rationem sacramenti. Ergo vera ratio sacramenti saluari potest per solam efficientiam moralem. Ergo nulla est necessitas ponendi aliam efficientiam physicam.

Confirmatur, quia quando Baptismus confert gratiam recedente fictione per moralem efficientiam, vel hoc facit ex diuina institutione, vel non. Si sic, ergo causalitas moralis est ex diuina institutione. Si non, ergo talis baptismus omnino nihil facit. Nam nihil potest nisi ex diuina Institutione.

Probatur Secundò, quia in sacramentis possunt duo spectari, videlicet res & verba. Si ergo physicè producunt gratiam, vel id faciunt per sola verba, vel per solas res, vel per vtrumque simul. Non per sola verba, tum quia tam res, quam verba sunt à Christo instituta, & ex eius institutione habent suam significationem: tum etiam, quia si sola verba ad sanctificandum concurrerent, non rectè diceret Apostolus, nos saluos fieri per lauacrum regenerationis. Nec per solas res, tum quia verba possent omitti sine detrimento gratię: tum etiam, quia frustra diceret Apostolus: *Mundans eam lauacro aquæ, in verbo vitæ.* Nec vtrumque simul, quia in sacramento pœnitentiæ confessio semper præcedit absolutionem, ac proinde nunquam sunt simul tempore. Ergo non possunt simul physicè operari. Probatur. Tertiò, quia pleraque sacramenta sunt successiua, & constant partibus sibi inuicem succedentibus. Si ergo physicè conferunt gratiam, vel id faciunt secundum se tota, vel secundum aliquam sui partem. Non primum, quia nunquam existunt secundum se tota. Causa autem physica debet existere, quando operatur. Non secundum, quia ea pars est vel diuisibilis & successiua, vel indiuisibilis & permanens. Si primum iam non est tota simul, ac proinde non potest tota simul physicè operari. Si secundum, vel illa sola habet vim operandi, vel operatur in virtute aliarum partium successiuarum. Non potest sola operari, quia illa sola non est sacramentum. Nec in virtute partium aliarum, quia cum illæ partes non existant, non possunt conferre vim physicam ad operandum. Deinde difficile est explicare, quid sit illa pars indiuisibilis in sacramento, & quomodo possit esse signum sensibile.

Probatur Quartò, quia cum in Eucharistia sint duæ species, vel sola species panis producit physicè gratiam, vel sola species vini, vel vtraque. Si sola species panis, iam altera species nihil facit: quod sine fundamento dicitur. Si sola species vini, iam Laici nihil accipiunt quando communicant sub specie panis. Si vtraque species, iam Laici priuantur medio fructu, quando communicant sub vna specie.

Confirmatur, quia dupliciter intelligi potest vtramque speciem physicè operari. Primo, vt singulæ separatim operentur, sicut separatim sumuntur, & hoc sensu constat, Laicos priuandos altera parte effectus sacramentalis. Secundo, vt ambæ simul operentur: & hoc non potest fieri physicè, quia non sumuntur simul physicè.

Argumenta contraria facilè soluuntur. Ad primum dico, Testimonia Scripturæ posse optimè intelligi de efficientia morali. Nam duæ particulæ illæ, *Ex* & *Per*, sæpè significant causalitatem moralem, vt Roman. 3. v.30. *Vnus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem*, Ib. cap.5. v. 1. *Iustificati ex fide pacem habeamus ad Deum.* Et infra v. 10. *Reconciliati sumus Deo per mortem Filij eius.* vers. 12. *Per vnum hominem peccatum intrauit in hunc mundum, & per peccatum mors.* v. 19. *Per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi.* In his similibus locis non signatur causalitas physica, sed moralis. Similis est modus loquendi cum dicimus, Per mortem tuam libera nos Domine.

Ad secundum, respondeo, Concilia tam posse intelligi de efficientia morali, quàm de physica.

Ad tertium, respondeo, Patres non eodem modo loqui. Multi apertè fauent nostræ sententiæ, vt Cyprianus *in serm. de Bapt. Christ.* Basil. *lib. de Spiritu S. cap.15.* Ambros. *lib.1. de Sacr. c.5.* August. *lib.15. de Trinit. c.16.* Sed alij, tametsi videantur fauere contrariæ sententiæ, possunt tamen commodè explicari.

Ad quartum respondeo, Sacerdotem esse tantum ministrum Dei in sacramento Pœnitentiæ, cum dicit: Ego te absoluo à peccatis tuis. Censetur autem minister, quatenus confitenti administrat sacramentum absolutionis. Vnde non est necesse, vt ipse physicè producat gratiam: sed satis est, vt physicè applicet sacramentum, cuius intuitu Deus confert gratiam & remittit peccata.

Idem fit in Baptismo, Confirmatione, & similibus Sacramentis. Hinc August. *loc. cit.* ait: *Neque enim aliquis discipulorum eius dedit Spiritum S. Orabant quippe, vt veniret in eos, quibus manum imponebant; non ipsi eum dabant.* Et Cypr. *loc. cit.* inquit: *Remissio peccatorum, siue per baptismum, siue per alia Sacramenta donetur, propria Spiritus S. est, & ipsi soli huius efficientiæ priuilegium manet. Verborum solemnitas, & sacri inuocatio nominis, & signa sacerdotum ministeriis attributa visibile celebrant Sacramentum. Rem verò ipsam Spiritus sanctus format & efficit.*

Ad quintum dico, æquè incertum esse de humanitate Christi atque de Sacramentis, vt aliàs dixi.

Ad sextum respondeo, impossibile est, vt pleraque sacramenta physicè producant gratiam in anima, quia impossibile est, vt causa physica operetur vbi non est præsens. Sæpè autem fit, vt sacramenta, quæ in vsu consistunt, non sint localiter præsentia vbi operantur. Non ergo physicè operantur. Quod autem obiicitur,

physicam efficientiam conferre ad maiorem dignitatem sacramentorum, friuolum est.

QVÆSTIO IV.

An Sacramenta causent gratiam per virtutem intrinsecam?

1. HOc solùm disputatur apud eos, qui dicunt, sacramenta physicè causare gratiam: quorum opiniones breuiter proponam & examinabo.

Prima opinio est, Sacramenta esse physica instrumenta non per aliquam vim intrinsecam & inhærentem, sed per potentiam Dei, intrinsecus assistentem,& per imperium & voluntatem Dei, cui omnes creaturæ subiiciuntur & subordinantur. Dei enim imperium licet formaliter sit immanens, tamen virtualiter esse transiens, ac proinde sufficiens, vt creatura per ipsum sit potens ad operandum: licet in ipsa non sit virtus aliqua intrinseca, actiua: ita nonnulli recentiores. Fundamentum est duplex. Vnum, quia nulla potest virtus assignari in ipsis sacramentis,per quam physicè operentur. Vel enim esset corporalis, & tunc non sufficeret ad producendum effectum spiritualem: vel esset spiritualis, & tunc non posset esse in subiecto corporali. Alterum est,quia non est possibile,vt sacramenta operentur physicè, nisi per assistentem Dei potentiam: quod tripliciter ostendi potest. Primo, quia actio, qua Deus & sacramentum operantur, est vnica & simplex. Ergo non requirit duas virtutes actiuas: sed tantùm vnam, quæ per se est in Deo tanquam in principali agente, & communicatur sacramento per assistentiam. Si enim duæ causæ possunt physicè operari per vnicam actionem; cur non etiam per vnicam virtutem actiuam?

Secundo, quia hoc sensu dici solet, instrumenta non operari virtute propriâ, sed principalis agentis.

Tertio, quia multa sunt exempla in quibus patet, causam inferiorem operari per assistentiam causæ superioris. Nam color non potest producere species visibiles in oculo nisi per assistentiam luminis: & tamen per illam assistentiam non acquirit in se nouam. Ergo sola assistentia sufficit vt color physicè operetur.

Eodem modo phantasma per assistentiam intellectus agentis fit potens ad producendam speciem intelligibilem. Item, motus cœli, quatenus est ab intelligentia, producere potest viuentia, quæ alioqui non produceret. Similiter calor,quando est instrumentum ignis, producit ignem; & quando est instrumentum animæ, producit carnem, & tamen in sua entitate non mutatur. Denique intellectus humanus sine lumine gloriæ potest producere visionem beatificam per solam subordinationem ad diuinum auxilium. Ergo eodem modo sacramenta possunt producere gratiam per potentiam Dei,quæ illis per assistentiam communicatur.

Secunda Opinio est, Sacramenta physicè concurrere ad productionem gratiæ per virtutem aliquam illis inhærentem. Quid autem sit illa virtus, controuersia est. Aliqui dicunt esse virtutem actiuam obedientialem, quæ non est qualitas illis superaddita, sed ipsa eorum entitas, quatenus obedit & subordinatur Deo. Alij putant esse virtutem superadditam distinctam ab eorum entitate; non tamen nouam qualitatem, sed tantùm motum quempiam à Deo illis impressum, quo mediante concurrant physicè ad productionem gratiæ. Alij admittunt physicam & realem qualitatem superadditam.

2. PRIMA CONCLVSIO. Non videtur posse fieri, vt sacramenta physicè operentur per solam potentiam Dei extrinsecùs assistentem. Ratio, quia actio non procedit physicè, nisi à virtute actiua physica. Si ergo nulla est virtus actiua in ipsis sacramentis,non potest actio physicè ab illis procedere.

Nec argumenta contraria conuincunt. Primò, quia licet duæ causæ possint agere per vnam actionem transeuntem, quæ immediatè pendeat à singulis, quando singulæ per suam virtutem actiuam in illam influunt: non tamen possunt agere per vnam virtutem, quæ sit in vna & non in alia. Nam in tali casu singulæ non haberent vim agendi, sed altera tantùm.

Secundo, quia instrumenta non dicuntur eo sensu agere per virtutem principalis agentis, quasi per illam solum agant,& ipsa per se nihil conferant;sed quia per se non sunt sufficientia ab producendum effectum, nisi adiuuentur per virtutem causæ principalis.

Tertio, quia in allatis exemplis multa ponuntur falsa. Primo, falsum est, colorem non habere ex se vim actiuam,licet aliquo modo iuuari debeat à lumine: an verò actiuè iuuetur, an dispositiuè, non est huius loci. Secundò, falsum est, phantasmata per solam assistentiam intellectus agentis operari. Vel enim solùm obiectiuè concurrit ad productionem speciei intelligibilis: Vel si actiuè concurrit, id facit per virtutem inhærentem. Tertio, falsum est, motum cœli effectiuè producere viuentia. Hoc enim tribuendum est lumini, vel calori, vel alicui alteri qualitati actiuæ. Quarto, calor producit quidem ignem, aut carnem per modum instrumenti, non tamen per solam assistentiam causæ superioris: habet enim in se virtutem actiuam instrumentalem. Idem dicendum est de intellectu, qui per se actiuè concurrit ad eliciendam visionem beatificam, licet iuuari debeat ab alio agente superiore.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Nec igitur fieri posse, vt sacramenta physicè operentur per solum motum impressum à Deo, sine vlla qualitate actiua. Probatur Primò, quia motus per se non habet vim agendi, sed eam supponit. Secundo, quia omnis motus vel est ad substantiam, vel quantitatem, vel qualitatem, vel locum. At sacramenta, quando à Deo eleuantur ad productionem gratiæ nullo horum modorum mutantur: vel si mutantur, iam non solus motus,sed aliquid aliud in illis efficitur.

4. TERTIA CONCLVSIO. Fieri quidem potest, vt aliqua creatura physicè operetur per potentiam obedientialem, non tamen verisimile est, sacramenta hoc modo operari. Probatur Primò, iis argumentis, quibus in præcedente dubio vsi sumus. Secundò, quia creatura non potest hoc modo physicè operari, nisi sit præsens vbi operatur. At sacramenta sæpè non sunt præsentia animæ in qua dicuntur gratiam producere. Ergo tunc non possunt physicè operari.

Dices, Deus est præsens, qui vtitur sacramentis. Resp. Hoc non sufficit. Nam licet ego sim hic præsens, tamen non possum vti calamo qui Romæ est.

5. QVARTA CONCLVSIO. Fieri etiam potest,vt aliqua creatura operetur per aliquam qualitatem actiuam superadditam; non tamen verisimile est, sacramenta hoc modo operari. Primò, propter argumenta facta. Secundò, quia illa qualitas vel esset spiritualis, vel corporea. Neutrum dici potest, vt patebit in sequenti dubio.

QVÆSTIO V.

An virtus, per quam Sacramenta operantur, sit spiritualis, an corporea?

1. QVæstio locum habet apud eos, qui in sacramentis admittunt virtutem actiuam superadditã, Capreolus & Ferrariensis volunt esse spiritualem, Paludanus & nonnulli recentiores corpoream.

2. PRIMA CONCLVSIO. Non videntur sacramenta physicè operari per qualitatem spiritualem superadditam. Nam illa qualitas vel esset extensa in subiecto sensibili, quod est contra naturam illius: vel esset tota-

tota in toto & tota in qualibet parte, quod fieri non poteſt, quando ſubiectum eſt ens ſucceſſiuum: vt ſunt pleraque ſacramenta.

3. Secunda Conclusio. Nec videntur phyſicè operari per qualitatem ſuperadditam corpoream. Nam illa qualitas vel eſſet ſucceſſiua, vel permanens. Si ſucceſſiua, iam non tota ſimul exiſteret, ac proinde nec tota phyſicè operaretur. Si permanens, non poſſet recipi in ſubiecto ſucceſſiuo, cuiuſmodi ſunt ſacramenta.

QVÆSTIO VI.

An Sacramenta poſſint operari phyſicè quando non exiſtunt?

1. Aliqui ex iis, qui phyſicam efficientiam defendunt, affirmant. Ratio eſt, quia ſacramenta ſemper operantur ex inſtitutione diuina, vt omnes fatentur. Ergo ſemper operantur per illam efficientiam, quam habent ex diuina inſtitutione. Si ergo habent phyſicam efficientiam ex diuina inſtitutione, vt hæc opinio ſupponit, ſemper debent operari per phyſicam efficientiam. Atqui ſæpè operantur quando non exiſtunt: vt patet in Baptiſmo recedente fictione. Ergo tunc phyſicè operantur.

2. Vnica Concluſio; Sacramenta non poſſunt phyſicè operari, quando phyſicè non exiſtunt: quia, quod operatur phyſicè, hoc operatur per actionem phyſicam & realem. Sed realis actio in fieri dependet à reali virtute actiua, & realem influxum ab ea recipit. Ergo dependet à cauſa realiter exiſtente.

QVÆSTIO VII.

An Sacramenta conferant gratiam habitualem & iuſtificantem?

1. Dictum eſt hactenus, ſacramenta conferre gratiam non phyſicè, ſed moraliter, nunc quæritur, qualem gratiam conferant: & Primò, an iuſtificantem & habitualem?

2. Prima Conclusio. Omnia ſacramenta nouæ legis ſemper conferunt gratiam habitualem, ſeu iuſtificantem non ponentibus obicem, ac proinde gratia habitualis eſt communis quidam effectus omnium ſacramentorum: eſt communis ſententia, & patet inductione. Nam baptiſmus & pœnitentia non poſſent tollere peccatum originale vel mortale, niſi gratiam habitualem conferrent. Idem eſt de aliis ſacramentis, quæ omnia inſtituta ſunt propter veram hominis iuſtificationem. Nam licet ſingula ad proprios effectus ſint ordinata, vt dicemus, omnium tamen principalis & communis effectus eſt gratia iuſtificans, ſine qua ipſe homo ſaluus eſſe non poteſt.

3. Secunda Conclusio. Licet omnia ſacramenta conferant gratiam habitualem: tamen aliqua per ſe ſunt inſtituta ad conferendam primam gratiam iuſtificantem, vt Baptiſmus & Pœnitentia, reliqua ad conferendum augmentum gratiæ iuſtificantis. Ratio eſt, quia Baptiſmus & Pœnitentia ſunt ordinata ad tollendum peccatum originale & mortale. Ergo ad conferendam primam gratiam; cætera ſupponunt primam, & ad alios fines ordinata ſunt.

4. Tertia Conclusio. Illa ſacramenta, quæ per ſe ordinata ſunt ad conferendam primam gratiam iuſtificantem, vt Baptiſmus & Pœnitentia, poſſunt aliquando conferre augmentum gratiæ, non conferendo primam gratiam: quando ſcilicet ſuſcipientem inueniunt in gratia conſtitutum. Ratio eſt, quia ſacramenta ſemper conferunt gratiam iuſtificantem non ponentibus obicem. Sed qui eſt conſtitutus in gratia non ponit obicem. Ergo Baptiſmus & Pœnitentia conferunt illi gratiam. At non conferunt illi primam quam habet. Ergo augmentum illius.

Dices: Baptiſmus & Pœnitentia videntur ſemper conferre augmentum gratiæ, & nunquam primam gratiam, ſaltem in adultis. Ratio, quia adulti non ſunt capaces primæ gratiæ, niſi ſint contriti, & Deum ſuper omnia diligant. Si autem contriti ſunt, iam vi contritionis accipiunt primam gratiam; & poſtea vi ſacramenti augmentum gratiæ. Confirmatur, quia quando accedunt ad ſacramentum, vel ſunt contriti, vel non ſunt. Si non, iam nullam gratiam accipiunt. Si ſic, iam iuſtificati accedunt. Sic Gabriel, Maior, Petrus Soto, & quidam alij, qui negant, Baptiſmum aut Pœnitentiam habere vim faciendi ex attrito contritum.

Si obiicias hoc videri contrarium inſtitutioni illorum ſacramentorum, quia, vt diximus per ſe inſtituta ſunt ad conferendam primam gratiam: Reſpondent non eſſe contrarium, quia, vt hæc duo ſacramenta dicantur inſtituta eſſe ad dandam primam gratiam, ſatis eſt, ſi prima gratia non detur niſi in ordine ad hæc duo ſacramenta. Non autem datur niſi vi contritionis, in qua includitur votum Baptiſmi aut pœnitentiæ.

Nihilominus dicendum ex communi Doctorum ſententia, hæc ſacramenta quandoque conferre primam gratiam ex opere operato. Nam ad hoc per ſe inſtituta ſunt. Hæc autem inſtitutio non debet eſſe ſuperuacanea. Nec ſatis eſt dicere, primam gratiam dari per contritionem quatenus continet ſacramentum in voto: tum quia contritio non eſt ſemper neceſſaria (ſed ſufficit attritio, vt dicam ſuo loco, tum etiam quia contritio, quæ antecedit realem ſuſceptionem ſacramenti, etiam ſi dicatur ſacramentum in voto includere, tamen non confert gratiam ex opere operato: ſed ſolum iuxta menſuram diſpoſitionis operantis, vt poſtea patebit. Ergo ſi ſemper præcederet prima gratia, nunquam daretur prima gratia ex opere operato per ſacramentum, quod eſt contra inſtitutionem ſacramenti.

5. Quarta Conclusio. Illa ſacramenta, quæ per ſe ordinata ſunt ad conferendum augmentum gratiæ, numquam poſſunt conferre primam gratiam: ſi verum eſt, quod non poſſint ex attrito facere contritum. Si autem hoc falſum eſt, poterunt ex opere operato conferre primam gratiam. An autem eiuſmodi ſacramenta poſſint ex attrito contritum facere, ſuo loco diſputabimus. Eſt enim maior difficultas de illis, quàm de Baptiſmo & Pœnitentia.

QVÆSTIO VIII.

An Sacramenta præter gratiam iuſtificantem conferant aliam?

1. Dixi gratiam iuſtificantem eſſe communem effectum omnium ſacramentorum? nunc quæritur, an ſingula ſacramenta conferant aliquam peculiarem gratiam diſtinctam à iuſtificante, quæ propriè vocetur gratia ſacramentalis.

2. Prima Conclusio eſt. Singula Sacramenta præter gratiam iuſtificantem habent peculiares gratias ſacramentales, quas conferunt. Ita Scholaſtici *in 4. diſt.* 1. Probatur Primò, quia ſacramenta ordinantur ad diſtinctos fines. Ergo debent habere diſtinctos effectus. Secundo, quia, ſi omnia haberent eundem effectum non differrent formaliter in ratione ſacramenti, id eſt, in ſignificatione & cauſalitate gratiæ, ſed tantùm materialiter in ritu ſeu externa ceremonia. Vnde ſequeretur Primò, quædam non eſſe magis neceſſaria ad ſalutem, quàm alia. Secundo, nec poſſe dari cauſam, cur tam multa ſint à Chriſto inſtituta.

3. Secunda Conclusio. Gratia Sacramentalis non addit aliquem habitum ſupra gratiam iuſtificantem. Eſt communis ſententia contra Paludanum.

Probatur, quia talis habitus vel esset in essentia animæ, vel in potentiis. Non Primum, quia ad sanctificandam animam sufficit gratia iustificans: & nequit fingi alius finis & effectus propter quem huiusmodi habitus ponatur in anima. Nec Secundum, quia in potentiis solùm ponuntur habitus, qui sunt principia actuum supernaturalium. Sed omnes actus supernaturales possunt elici à virtutibus Theologicis & moralibus. Ergo non est opus ponere alios habitus distinctos ab illis virtutibus, qui per sacramenta conferantur.

4. Tertia Conclusio. Gratia sacramentalis supra gratiam iustificantem addit speciale aliquod auxilium gratiæ actualis ordinatum ad proprium finem sacramenti. Vnde ipsamet gratia iustificans, quatenus datur per tale Sacramentum, & quatenus debetur illi tale auxilium gratiæ actualis ad talem finem, potest dici gratia sacramentalis, v. g. Baptismus ordinatur ad hunc finem, vt homo spiritualiter renascatur & dignè suscipiat alia sacramenta, debet ergo conferre gratiam non solùm iustificantem, per quam fiat regeneratio, sed etiam excitantem & adiuuantem, ad dignè suscipienda reliqua sacramenta quando opus est.

Similiter Pœnitentia ordinatur tùm ad remittendum peccata mortalia post Baptismum commissa: tum ad ea detestanda & cauenda in posterum. Debet ergo ad hunc finem conferre peculiarem gratiam. Idem dicendum est de aliis sacramentis quæ etiam ordinantur ad suos fines peculiares; vt Confirmatio ad constantem fidei professionem, Eucharistia ad nutriendam & exercendam charitatem: Extrema vnctio ad tollendas reliquias peccatorum, & vincendas tentationes quæ in articulo mortis occurrunt: Ordo ad cultum Dei religiosè propagandum: Matrimonium ad onera coniugij facilius toleranda.

5. Hinc sequitur Primò, non semper dari totam gratiam sacramentalem eo tempore quo sacramentum suscipitur. Quamuis enim tunc detur gratia habitualis non ponentibus obicem, tamen auxilia actualia postea dantur, quando est occasio exercendi ea.

6. Secundò, hæc auxilia non conferri physicè per sacramenta, sed tantum moraliter, quia conferuntur quando sacramenta physicè non existunt. Tertiò, probabiliorem esse sententiam eorum quia sacramentis tribuunt moralem tantùm efficientiam. Nam si moraliter conferunt gratiam actualem, quæ singulis propria est, cur non etiam habitualem, quæ omnibus communis est?

QVÆSTIO IX.

An Sacramenta conferant semper æqualem gratiam?

1. HOc potest dupliciter intelligi. Primò, an distincta sacramenta, vt Baptismus & Eucharistia conferant æqualem gratiam. Secundò, an idem sacramentum conferat omnibus æqualem gratiam, quomodocunque sint dispositi. De priori sensu infra suo loco. Quæst. hic est de posteriori.

2. Prima opinio est, idem sacramentum posse habere inæqualem effectum gratiæ, etiamsi ex parte suscipientium sit æqualis dispositio. Ita Palud. *in* 4. *d.* 4. *q.* 1. Et Caiet. *infra q.* 64. *a.* 1. Fundamentum Paludani est, quod paruuli, qui cum solo Baptismo moriuntur, prædestinati sunt ad inæqualem gloriam, Ergo vi Baptismi accipiunt inæqualem gratiam.

Antecedens probat, quia tam paruuli, quàm adulti supplent ruinam Angelorum. Ergo sicut omnes Angeli fuissent inæquales in gloria: ita homines, qui in illorum locum succedunt, erunt etiam inæquales in gloria. Fundamentum Caietani est, quia in Baptismo paruulorum multum valent merita parentum & ministrorum. Ergo sicut inæqualia sunt eorum merita, ita etiam est inæqualis effectus Baptismi in paruulis.

Secunda opinio est, idem sacramentum semper habere æqualem effectum gratiæ quomodocunque homo sit dispositus, dum modo non ponat obicem, v.g. Baptismum ex opere operato æqualem gratiam conferre homini attrito, & contrito, & etiam æqualem magis vel minus contrito. Ratio, quia sacramentum ex sua parte operatur quantum potest, quando homo non ponit obicem. Ergo in omnibus non ponentibus obicem operatur æqualiter, quia in omnibus operatur quantum potest.

3. PRIMA CONCLVSIO. Sacramentum semper habet æqualem effectum gratiæ in iis qui æqualiter sunt dispositi. Ita D. Th. *q.* 69. *a.* 8. Ratio est, quia vnumquodque sacramentum habet definitum effectum ex certa lege & promissione Dei. Ergo ex parte Dei hic effectus semper est æqualis. Ergo si etiam ex parte *suscipientium* sit æqualitas, effectus simpliciter & *absolutè* erit æqualis.

4. Secunda Conclusio. Effectus sacramenti secundum legem ordinariam non est maior in vno quam in alio ex sola Dei prædestinatione, vel ex solo merito parentum aut ministrorum, modo suscipientes sint æqualiter dispositi. Prima pars probatur, quia opposita sententia nititur falsis fundamentis. Supponit enim Primò, prædestinationem ad gloriam, priorem esse prædestinatione ad gratiam. Secundò, homines succedere in locum Angelorum qui ceciderunt, secundùm æqualem gloriam. Neutrum admittimus.

Deinde, etiam si verum esset ex prædestinatione seu electione fieri, vt vnus maiorem gratiam suscipiat quam alius: hoc tamen non fieret nisi per media consentanea, & ad hunc effectum accommodata. Hoc enim spectat ad suauem Dei prouidentiam & gubernationem. Vnde si duo essent prædestinati ad inæqualem gloriam, inde non sequeretur eos recepturos inæqualem gratiam per Baptismum, sed alterum eorum victurum post Baptismum, & alia via acquisiturum maiorem gratiam ante mortem.

Confirmatur, quia si sola prædestinatio ad maiorem vel minorem gloriam esset sufficiens causa cur daretur maior vel minor gratia per idem sacramentum, cæteris paribus, foret etiam sufficiens causa cur daretur maior vel minor gratia propter æqualem actum meritorium, cæteris paribus, cum sit eadem ratio. Hoc autem falsum est. Ergo & illud.

Secunda pars de merito parentum & ministrorum sumitur ex August. *lib.* 4. *de Bapt. contra Donat. c.* 20. Ambros. *lib. de Myst. c.* 5. Cypriano *lib. de Bapt. Christi*. Chrys. *hom. de reditu suo ex Asia*, & Nazianz. *orat.* 40. *in sanctum Baptisma*: vbi comparat ministrum bonum vel malum sigillo ferreo vel aureo, quod eundem confert effectum: Ratio, quia effectus sacramenti non datur merito ministri, sed solius Christi, iuxta illud 1. *Corinth.* 1. *v.* 13. *Numquid Paulus crucifixus est pro vobis? aut in nomine Pauli baptizati estis?*

Dices: licet proprius effectus sacramenti non augeatur per meritum aut orationem ministri, tamen potest aliquis gradus gratiæ adiungi effectui sacramenti propter orationem ministri, vt dicet D. Thom. *quæst.* 64. *art.* 1. & 2. his verbis: *Effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum: aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti sacramentum per deuotionem ministri.* Et *quæst.* 82. *a.* 6. dicit Missam melioris sacerdotis magis esse fructuosam ex deuotione sacerdotis orantis.

Resp. Minister potest impetrare vel de congruo mereri aliquid vltra effectum sacramenti, videlicet auxilium gratiæ actualis & pium voluntatis affectum: non tamen potest immediatè mereri gratiam sanctificantem, aut aliquem eius gradum sine proprio actu vel merito suscipientis. Hoc enim solius Christi est, vt suppono cum D. Th. 1. 2. q. 114. a. 6. Nam alias posset minister mereri alicui remissionem peccati sine contritione peccatoris, quod est falsum.

5. Tertia Conclusio. Idem sacramentum confert maiorem gratiam homini melius disposito, Ita D. Thom. q. 69. a. 8. & colligitur ex Conc. Trident. sess. 6. cap. 7. vbi dicit vnumquemque recipere iustitiam secundum propriam cooperationem & dispositionem. Loquitur autem de iustificatione, quæ fit per Baptismum. Ratio, quia Christus ita voluit & instituit. Hoc quidem euidenter conuinci non potest, sed tamen probabiliter potest colligi. Primò, quia pertinet ad suauem Dei gubernationem, vt homini melius disposito detur plus gratiæ. Secundò, quia simile quid fit in causis & dispositionibus naturalibus. Tertio, quia hoc modo excitantur homines ad maiorem præparationem & deuotionem.

6. Quæres: an ille excessus gratiæ, qui datur homini melius disposito, detur ex opere operato, an ex opere operantis? Resp. valde verisimile est dari ex opere operato. Sicut enim Deus non vult adultis conferre gratiam sacramentalem, nisi ad illam se disponant, ita verisimile est velle dare maiorem vel minorem gratiam sacramentalem, prout magis vel minus se disponunt, vt dixi ex *Conc. Trid.*

Dices: dispositio tenet se ex parte operantis. Ergo si datur maior gratia ob maiorem dispositionem, excessus ille non datur ex opere operato, sed operantis. Respondeo, dispositio tenet se ex parte subiecti recipientis gratiam. Sicut ergo agentia naturalia solent producere effectum in subiectio iuxta capacitatem & dispositionem subiecti. Sic etiam fit in hoc nostro casu.

Confirmatur Primò, quia si dispositio teneret se ex parte operantis, iam daretur aliquis gradus gratiæ vi solius dispositionis, & alius gradus vi solius sacramenti: & ita sacramentum haberet suum effectum in adultis independenter à dispositione: quod est falsum. Nam adultus, qui non est dispositus, non accipit vllam gratiam vi sacramenti: Ergo gratia sacramentalis dependet à dispositione. Ergo dispositio tenet se ex parte subiecti recipientis, non ex parte agentis.

Confirmatur Secundò, quia si duo inæqualiter attriti accederent ad sacramentum, acciperent etiam inæqualem gratiam, iuxta Concil. Trid. loco cit. At is qui maiorem gratiam acciperet, non acciperet excessum illum ex opere operantis, cum attritio non sit sufficiens ad merendam gratiam. Ergo acciperet ex opere operato.

Dices Sacramentum confert gratiam quam significat. Sed significat æqualem gratiam in omnibus. Ergo confert omnibus æqualem gratiam Resp. Significat eam gratiam quam de facto confert, confert autem inæqualem ob inæqualem dispositionem.

QVÆSTIO X.

An etiam Sacramenta veteris legis contulerint gratiam?

1. Loquor de Sacramentis Masaicis, vt excludam Circumcisionem, de qua postea. Sunt autem duæ extremæ opiniones Catholicorum, & vna Hæreticorum nostri temporis.

2. Prima opinio est, sacramenta Mosaica nullo modo contulisse gratiam neque ex opere operato, neque ex opere operantis, etiamsi in fide & charitate susciperentur, quia data erant vt essent oneri, non vt iustificarent. Ita Mag. in 4. d. 1. Probatur, quia in scripturis vocantur infirma, egena & inutilia, ad *Gal.* 4. v. 9. *Quomodo conuertimini iterum ad infirma elementa? Hebr.* 7. v. 18. *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem eius & inutilitatem.* Sed contra est, quod susceptio sacramenti in fide erat bonum opus, atque ita meritorium.

3. Secunda opinio est, sacramenta Mosaica vtroque modo contulisse gratiam ex opere operato, & operantis. Ita Bonauen. *in* 4. *d.* 1. *a.* 1. *q.* 1. Probatur. Primo; quia scriptura promittit remissionem peccatorum iis qui vtebantur veteribus sacramentis, vt Leuit. 6. v. 2. *Anima quæ peccauerit pro peccato suo offeret arietem immaculatum de grege, & dabit eum sacerdoti, qui rogabit pro eâ coram Domino & dimittetur illi.*

Confirmatur quia ex simili modo loquendi colligimus Extremam vnctionem conferre gratiam & remissionem peccatorum, videlicet ex illo Iacobi, 5. v. 14. *Infirmatur quis in vobis, inducat Presbyteros Ecclesiæ, & orent super eum, vngentes eum oleo in nomine Domini, & oratio fidei saluabit infirmum, & si in peccatis sit, remittentur ei.* Sic & in aliis.

Probatur Secundo ex Patribus. Nam Augustinus *lib.* 19. *Contra Faustum cap.* 13. comparans nostra sacramenta cum veteribus, dicit nostra esse virtute maiora. Ergo sentit in veteribus fuisse aliquam virtutem, licet minorem. Et D. Hieronymus *in cap.* 4. *ad Galat.* ait vetera sacramenta vocari egena & infirma postquam abrogata sunt per mortem Christi. Ergo sensit antea non fuisse egena & infirma, sed habuisse virtutem conferendi aliquam gratiam, scilicet legalem.

4. Tertia opinio vult eandem fuisse vim veteris & nouæ legis. Ita Lutherus & Caluinus, qui docent commune esse vtrisque sacramentis excitare fidem iustificantem. Vnde reprehendunt Catholicos, quod dicant differre nostra sacramenta à veteribus quoad vim & efficaciam iustificandi, vt videre est apud Luther *in lib. de cap. Bab. c. de Bapt.* & Caluin. 4. *Inst.* 14. a 23.

Hæc opinio probatur ex illo 1. *Cor.* 10. v. 3. *Omnes eandem escam spiritualem manducauerunt, & omnes eundem potum spiritualem biberunt*, Hinc colligitur Caluin. loco citato & Kemn. 2. *p. Examinis*, sacramenta vetera & noua habere eamdem efficaciam, probantque Primo, quia si Iudæi manducauerunt eandem escam in Manna, quam nos manducamus in Eucharistiâ: Ergo Manna & Eucharistia sunt eiusdem virtutis. Secundo, si esca illa erat spiritualis. Ergo habebat effectum spiritualem & non tantum corporalem & legalem. Tertio, quia Apostolus eo loco vult probare non satis esse homini Christiano suscipere Baptismum & Eucharistiam, nisi etiam perseueret in bonis operibus & abstineat à peccatis. Hoc autem probat exemplo Iudæorum quibus parum profuerunt similia sacramenta, cum non abstinerent à peccatis. Hoc Apostoli argumentum non valeret nisi sacramenta noua & vetera essent eiusdem dignitatis & efficaciæ. Quarto, quia D. August. *tract.* 26. *In Ioann.* disputans de illo loco Pauli, dicit sacramenta vetera & noua fuisse diuersa specie visibili, sed paria virtute spirituali.

Circa hanc *tertiam* opinionem hæreticorum. Nota Primo, Lutherum loco citato distinguere duo genera signorum Vet. Testa. Quædam dicit habuisse annexam promissionem & fuisse vera sacramenta, & æqualia nostris quoad efficaciam, vt v. g. signum Iridis datum Noë: signum roris in vellere Gedeonis: signum reuersionis solis datum Regi Achaz, & similia. Quædam ait

non habuisse annexam promissionem, ac proinde non fuisse propriè sacramenta, vt v. g. omnes illas cæremonias legis, quibus homines Vet. Test. expiabantur.

Ex hac distinctione patet Lutherum dissentire ab omnibus aliis. Nam ipse vult lotiones Iudaïcas, Agnum Paschalem & sacrificia non fuisse sacramenta: quæ tamen ab omnibus habita sunt pro sacramentis. E contrario vult Iridem, vellus Gedeonis & vmbram horologij Achaz fuisse verè sacramenta, quæ hactenus à nemine sunt habita pro sacramentis.

4. Nota Secundo, Caluinum in duobus dissentire à Luthero. Primò, quia putat sacramenta noua vberiorem gratiam dare quam vetera. Noua enim clarius excitant fidem quam vetera. Fides autem quo maior est, eo magis iustificat. Vnde in Antid. Conc. Trid. sess. 7. c. 2. sic habet: Neque tamen interea negamus quin vberior sub Christi regno percipiatur gratia. Lutherus autem omnino paria facit sacramenta vetera cum nouis. Secundò, quia Lutherus non agnoscit alia sacramenta quam quæ supra dicta sunt, & reiicit omnes cæremonias Iudaicas à ratione sacramentorum: Caluinus autem admittit illas pro sacramentis, vt vidêre est 4. Inst. 14. §. 26.

Nota Tertio, Kemnitium *in examine Conc.* partim Luthero, partim Caluino adhærere. Nam pag. 60. & 70. admittit Lutheri distinctionem de duplici genere signorum veterum, & pag. 47. admittit cum Caluino vberiorem gratiam dari in nouis sacramentis, quam in veteribus.

5. PRIMA CONCLVSIO. Sacramenta Mosaica non conferebant gratiam ex opere operato, nec remissionem peccatorum quoad culpam. Ita D. Th. ar. 6. & alij passim contra B. Bonauentur. Probatur. Primo, ex iis testimoniis, in quibus vocantur infirma, egena & inutilia. Secundo, ex generali discrimine legis veteris & nouæ. Hæc enim habet vim iustificandi, illa non habebat, vt patet Ioann. 1. v. 17. *Lex per Mosen data est: gratia & veritas per Iesum Christum facta est.* Ad Gal. 3. *vers.* 11. *In lege nemo iustificatur apud Deum*, & infra *vers.* 21. *Si data esset lex, quæ posset viuificare, verè ex lege esset iustitia.* Heb. 10. *vers.* 1. *Vmbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Hinc & similibus ex locis colligitur legem Mosaicam cum omnibus suis sacrificiis & sacramentis non potuisse iustificare, aut gratiam conferre. Tertio, probatur ratione, quia sacramentum, vt possit iustificare debet habere annexam promissionem gratiæ, vt omnes fatentur. At nullum sacramentum veteris legis habebat hanc promissionem. Ergo nullum illorum iustificabat.

Minor colligitur ex Hebr. 8. v. 6. *Melius sortitus est ministerium quando & melioris testamenti mediator est, quod in melioribus promissionibus sancitum est.* Et infra v. 12. explicans quæ sint illæ meliores promissiones N. T. profert illud Hierem. cap. 31. vers. 34. *propitius ero iniquitatibus eorum.* Vnde sequitur in veteri testamento non fuisse tales promissiones, quæ essent propriæ illius legis. Vide Aug. super Psal. 7. vbi fusè explicat promissa veteris testamenti fuisse terrena, non cœlestia.

6. Dices sacrificia veteris testamenti habebant annexam promissionem remissionis peccatorum, vt patet Leuit. 4. 5. 6. Resp. hoc intelligi de remissione peccatorum quoad pœnam & immunditiam legalem, non autem quoad culpam & pœnam gehennæ. Ita S. Th. 1. 2. q. 103. a. 2. & plerique Scholastici in 4. d. 1. Ratio est quia sacrificia non expiabant omnia peccata, sed tantum aliqua. Ergo non expiabant peccata quoad culpam, sed quoad pœnam & immunditiam legalem. Si enim expiassent quoad culpam, expiassent omnia simul, quia vnum sine alio non potest expiari quoad culpam.

Antecedens patet, quia sacrificia non erant instituta pro omnibus peccatis expiandis, sed tantum pro aliquibus: Vt v. g. pro peccato ignorantiæ contra cæremonias legis. Leuit. 4. & 5. & pro peccatis circa damnum proximi in rebus externis, & pro periurio ex cupiditate habendi res alienas prolato. Leuit. 6. non autem pro aliis peccatis grauioribus, v. g. blasphemia, homicidio, adulterio, idololatria.

Nec obstat, quod Leu. 6. dicitur, sacrificio arietis expiari omne id peccatum, quo peccare solent homines. Hoc, n. intelligitur de omni peccato circa ablationem rei alienæ, non autem de omni peccato simpliciter: alioqui frustra c. 4. & 5. ponerentur varia sacrificia pro variis peccatis expiandis.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Sacramenta Mosaica conferebant gratiam ex opere operantis, id est, quando iusti homines ex fide & dilectione vtebantur huiusmodi sacramentis, tunc de condigno merebantur augmentum gratiæ iustificantis. Est communis sententia contra Mag. Et probatur Primo, quia opera iustorum non solum in lege veteri, sed etiam ante legem veterem fuerunt meritoria augmenti gratiæ de condigno, vt patet ex 2. *Iac. vers.* 21. *Abraham pater noster nonne ex operibus iustificatus est?* Atqui susceptio sacramenti à Deo instituti est opus bonum. Ergo si homo iustus in veteri testamento suscepisset sacramentum à Deo institutum, fecisset opus meritorium augmenti gratiæ.

Probatur Secundo, quia ad meritum de condigno requiruntur generatim hæc tria, vt homo operans sit in statu gratiæ, vt opus sit bonum ac honestum, vt Deus promiserit mercedem tali operi. Hæc autem tria erant in sanctis veteris testamenti, quando suscipiebant sacramentum. Et quidem de prioribus certum est: de *Tertio*, constat ex *Hebr.* 11. *vers.* 13. *Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed à longè eas aspicientes.* Vnde colligitur veteres sanctos habuisse diuinam promissionem pro bonis operibus.

Dices: Apostolus loquitur de promissione gloriæ, non a. gratiæ. Resp. hoc ipso quod loquitur de promissione gloriæ, supponit promissionem gratiæ. Non enim promisit Deus adultis gloriam, nisi iuxta proportionem gratiæ.

8. Tertia Conclusio. Nostra Sacramenta multum differunt à veteribus. Primò, in externo ritu & cæremonia. Secundo, in numero, quia nostra sunt pauciora. Tertio, nostra faciliora, præsertim si conferamus Baptismum cum circumcisione. Quarto, nostra sunt meliora, quia non per Moysen, sed per Christum promulgata sunt. Quinto, vetera erant signa seu figuræ nostrorum. Sexto, vetera data erant ad certum tempus: nostra durabunt vsque ad consummationem sæculi. Septimo, nostra habent vim iustificandi, quam vetera non habebant. Vide Augu. *Epist.* 118. *ad Ian. & lib.* 3. *de doctrina Christiana cap.* 9. *& lib.* 19. *cont. Faust. cap.* 13. *& super Psal.* 73.

9. Ad Primum argumentum primæ opinionis Resp. sacramenta vetera vocari egena, quia non continebant gratiam: infirma, quia non poterant à peccato mundare: inutilia propter eandem causam. Ita docet D. Th. *in lib.* 2. *q.* 103. *a.* 2. Ad argumentum secundæ opinionis. Resp. promissionem illam non fuisse de remissione peccatorum quoad culpam, sed quoad immunditiam legalem.

Nec est simile de remissione peccatorum in Extre-

ma-vnctione. Hæc enim remiſſio extendit ſe ad omnia peccata & non tantùm ad certa. Aug. ideò dicit noſtra ſacramenta eſſe virtute maiora, quia vim habent iuſtificandi, cùm vetera ſolam vim haberent figurandi iuſtificationem. Hieron. cùm ait ſacramenta vetera vocari egena & infirma, quatenus abrogata ſunt, probabiliter loquitur; inde tamen non ſequitur, antequam abrogata eſſent, contuliſſe gratiam. Hoc ſolùm ſequitur, habuiſſe anteà vim aliquam, quam poſteà amiſerunt.

Ad argumentum *tertiæ* opinionis. Reſp. Caluinum ſibi ipſi contradicere, Primo, quia loc. cit. vult tranſitum maris rubri, aquam de petra ſcaturientem, & manna fuiſſe vera ſacramenta iuſtificantia, quod tamen alibi negat. Nam eodem cap. §. 19. dicit ſacramenta eſſe cæremonias ordinarias, non aliquid quod ſemel atque iterum factum eſt. Conſtat autem tranſitum maris rubri, & ſimilia non fuiſſe cęremonias ordinarias Secundò, quia Calu. §. 13. dicit ſacramenta vetera & noua tam eſſe paria, vt nulla prærogatiuæ particula noſtris relinquatur: & tamen §. 22. dixerat noſtra eſſe excellentiora, quod vberiorem gratiam conferāt.

Ad Primam probationem. Reſp. Apoſtolum non dicere veteres Patres eandem nobiſcum eſcam manducaſſe, ſed eandem omnes eſcam inter ſe manducaſſe, vt ex toto contextu patet, præſertim ex v. 1. vbi ait. *Patres noſtri omnes ſub nube fuerunt.* Conſtat enim nos in nouo teſtamento nunquam fuiſſe ſub nubę, ſed ſub lumine Iuſtitiæ.

Ad Secundam probat. Reſ. Manna & aquam de petra ſcaturientem vocari cibum & potum ſpiritualem, non propter effectum, ſed ſignificationem. Quod enim effectus non fuerit ſpiritualis, patet ex illo Ioan. 6. v. 48. *Ego ſum panis vitæ; Patres veſtri manducauerunt manna in deſerto, & mortui ſunt, Si quis manducauerit ex hoc pane, viuet in æternum.*

Ad Tertiam probat. Reſp. Apoſtolum non conferre vetera ſacramenta cum noſtris quia manna & aqua ſcaturiens de petra non erant propriè ſacramenta vetera, ſed tantùm figuræ noſtrorum. Scopus ergo Apoſtolici eſt eiuſmodi: Quemadmodum maiores noſtri, tametſi iiſdem inter ſe ſignis vterentur, & iiſdem à Deo afficerentur beneficiis, non tamen omnes ſalui fuerunt, ſed multi in deſerto proſtrati; ita nos Chriſtiani tametſi iiſdem inter nos ſacramentis vtamur, & omnes ad Chriſti fidem vocati ſimus: non tamen omnes ſaluabimur, niſi fideliter Deo ſeruiamus: Hunc eſſe ſcopum Apoſtoli colligitur ex c. præcedente v. 24. vbi ſic ait: *neſcitis, quod ij qui in ſtadio currunt, omnes quidem currunt, ſed vnus accipit brauium; ſic currite vt comprehendatis.* Ex quibus verbis patet Apoſtolum hortari omnes vt fortiter currant in via fidei & charitatis Chriſtianæ, & non putent ſatis eſſe, quod ſemel hanc viam ingreſſi ſint per Baptiſmum & Euchariſtiam, ſicut omnes Iudæi erant in via, quæ ducebat ad terram ſanctam, & in illa via vtebantur iiſdem Dei beneficiis, & tamen non omnes peruenerunt ad terram ſanctam, quia non erant grati Deo pro beneficiis acceptis, ſed frequenter murmurabant & alia peccata committebant.

Ad *quartam* probat. Reſp. Aug. non dicere ſacramenta noua & vetera fuiſſe diuerſa ſpecie viſibili & paria virtute ſpirituali: hoc ſolū dixit, fuiſſe paria quoad rē ſignificatā, quia eundē Chriſtū omnia ſignificant. Verba Auguſt. ſunt hæc: Aliud illi, aliud nos, ſed ſpecie viſibili, tamen hoc idem ſignificante virtute ſpirituali, id eſt, diuerſa erant ſigna externa: tamē quoad vim ſpiritualem ſignificandi erant eadem, quia idem ſignificabāt, quod clarius paulò ante dixerat his verbis: In ſinguliſ diuerſa ſunt, ſed in re quæ ſignificatur, paria ſūt.

QVÆSTIO XI.

An Circumciſio contulerit gratiam?

1. PLerique Theologi affirmant cum Auguſtino *lib. 16. de Ciuit. Dei. c. 27.* Et *l. 2. de peccato orig. c. 20. l. 2. de nuptiis & concupiſ. cap. 11.* Fundamentum eſt, quia circumciſio fuit à Deo inſtituta ad tollendum peccatum originale. Hoc autem nequit tolli ſine gratia iuſtificante. Ergo circumciſio debuit conferre hanc gratiam. Maior probatur ex Gen. 17. v. 14. *Maſculus, cuius præputij caro circumciſa non fuerit, delebitur die illa de populo ſuo, quia pactum meum irritum fecit.* Ex quibus verbis colligit Auguſtinus, omnes paruulos, propterea quod in Adamo peccauerint, & irritum fecerint pactum de non comedendo fructu arboris, in æternum perituros fuiſſe, niſi circumciderentur. Ergo per circumciſionem poterant liberari ab illo peccato, & conſequenter à damnatione perpetua. Ergo circumciſio fuit ad hoc inſtituta à Deo, vt paruuli ſaluarentur.

Probatur Secundo, ex Inn. 3. c. *Maiores, de Bapt.* vbi dicit Baptiſmum ſucceſſiſſe circumciſioni, & comparat illa verba: *Maſculus cuius præputij caro, &c.* cum illis; *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu ſancto, non poteſt introire in regnum Dei.* Deinde concludit: Licet per circumciſionem tolleretur peccatum originale, non minus quam per baptiſmum, tamen baptiſmum in eo præſtare quod baptizati ſtatim poſſint intrare in regnum cœlorum, quod circumciſi non poterant facere, quia ianua nondum erat aperta.

Probatur Tertiò, quia conſtat circumciſionem fuiſſe figuram baptiſmi, ergo ſicut baptiſmus tollit peccatum originale, & imprimit characterem ſpiritualem: ita circumciſio tollebat idem peccatum, & imprimebat characterem in carne.

Probatur Quarto, nulla alia ſufficiens cauſa dari poteſt, cur infantes debuerint circumcidi, niſi vt liberarentur à peccato originali.

Probatur Quinto, quia nequit aſſignari aliud remedium peccati originalis, niſi circumciſio.

2. PRIMA CONCLVSIO. Circumciſio non fuit inſtituta ad tollendum peccatum originale, ſed ad conſignandum peculiarem Dei populum, eumque à cæteris gentibus diſtinguendum. Ita Iuſtin. Mar. Irenæus, Chryſoſt. & alij Patres, qui fuerunt ante Augu. quos ſequitur Bellarmin. *lib. 2. de Sacramen. c. 15. & 17.* Vaſq. *1. diſp. 130. c. 2.* & alij. Probatur *Primò*, ex illo Geneſ. 17. v. 10. *Hoc eſt pactum meum, quod obſeruabitis inter me & vos, circumcidetur ex vobis omne maſculinum: & circumcidetis carnem præputij veſtri, vt ſit ſignum fœderis inter me & vos.* His verbis continetur inſtitutio circumciſionis, & nulla fit mentio remiſſionis peccati, ſed ſolum ſignificatur circumciſio eſſe data ad ſignandum populum, quem Deus peculiariter eligebat, vt illius ſingularem haberet prouidentiam, & ab eo ſpecialiter coleretur. Hoc enim erat pactum, & fœdus inter Deum & illum populum, cuius ſignum erat circumciſio.

Probatur Secundò, ex Rom. c. 3. v. 1. *Quid ergo amplius Iudæo eſt? aut quæ vtilitas circumciſionis? Multum quidem per omnem modum: quia credita ſunt illis eloquia Dei.* Hic Apoſtolus ex profeſſo quærit quid circumciſio profuerit Iudæis? nec dicit profuiſſe ad remiſſionem peccati originalis, quod tamen maxime dicere debuiſſet ſi verum eſſet: ſed ſolum ad hoc profuiſſe, vt Iudæi ſeparati à Gentilibus ſpecialem Dei legem acciperent.

Confirmatur ex toto contextu illius capitis, in quo Apoſtolus conatur oſtendere, Iudæos non præſtare gentilibus quoad internam iuſtitiam, ſed ſolum quoad externam legem. Vnde v. 9. ſic habet. *Quid ergo,*

Præcellimus eos? Nequaquam. Causati enim sumus Iudæos & Græcos omnes sub peccato esse. Vbi Paulus etiam si antea dixerat, Iudæos præstare Gentibus ob circumcisionem: tamen nunc negat præstare quoad iustificationem. Omnes enim tam circumcisi quam incircumcisi peccatores sunt. Vnde apertè sequitur circumcisionem non iustificasse: sed fidem in Christum venturum, iuxta illud quod sequitur v. 30. *Deus iustificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem.*

Probatur, tertio, ex confessione Iudæorum? Philonis maximè & Iosephi, qui fuerunt rerum Iudaicarum peritissimi. Nam Philo *in lib. de Circumcis.* exponens omnes causas circumcisionis quas à maioribus se accepisse fatetur, nusquam meminit remedij peccati originalis. Et Iosephus 1. *Antiq.c.* 12. non aliam causam circumcisionis reddit, nisi vt posteritas Abrahæ ab aliis gentibus discerneretur.

Probatur quarto, ratione, quia circumcisio debebat differri vsque ad octauum diem. Si autem fuisset remedium peccati originalis, non debuisset tamdiu differri: alioqui omnes infantes qui moriebantur ante octauum diem, caruissent remedio peccati originalis.

Probatur quinto, quia Iudæi in deserto non fuerunt circumcisi per 40. annos, vt habetur Iosue c.5.v.6. illis autem quis credat remedium peccati originalis tamdiu fuisse neglectum.

Quæres: cur ergo circumcisio tamdiu fuit neglecta? Resp. Quia data erat ad segregandum populum Iudæorum ab aliis. Eo autem tempore quo populus fuit in deserto, satis erat ab aliis segregatus, vt non opus esset circumcisione. At post elapsos annos 40. cùm iam iterum deberet misceri gentilibus, præcepit Deus, vt iterum circumcideretur, vt patet Iof. 1. v. 2.

3. SECVNDA CONCLVSIO: Circumcisio non conferebat gratiam iustificantem ex òpere operato. Ita præter autores citatos D.Th. hic *art.6.* & infra q.70. *art.*4. Dom. Sotus *in 4. dist.* 2. q. 1. *art.* 4. Melchior Canus *in relect. de Sacramentis in genere*, & multi alij.

Probatur primò, ex dictis, quia circumcisio non fuit instituta ad iustificandum, sed solùm ad segregandum populum Iudæorum ab aliis.

Secundò, ex generali illo discrimine legis nouæ & veteris, quod noua habet vim iustificandi, quam vetus non habuit, Rom. 3. v. 20. *Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo.* Ad Gal. 3. v. 11. *In lege nemo iustificatur apud Deum.* Vbi sub nomine legis comprehendit etiam circumcisionem, vt patet ex contextu.

Probatur tertio, ex Rom. c.4. v. 9. *dicimus quia reputata est Abrahæ fides ad iustitiam, non in circumcisione, sed in præputio & signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiæ fidei, quæ est in præputio.* Vbi Apostolus ex professione probat Abraham non in circumcisione, sed in præputio fuisse iustificatum, vt inde admoneat, circumcisionem non esse datam vt iustificaret. Si enim is cui primo data est, non fuit ex ea iustificatus, quomodo alij post illum ex illa iustificarentur?

Probatur quarto, ex Philipp. 3. v. 8. *Existimo omnia detrimentum esse.* Vbi expressè loquitur de circumcisione & aliis legalibus, vt ex contextu patet. Vnde etiam circumcisionem per contemptum vocat concisionem.

Quæres: An circumcisio saltem ex opere operantis contulerit gratiam? Respondeo. Idem statuendum est de circumcisione, quod de aliis sacramentis veteribus, iuxta ea quæ dicta sunt præcedenti dubio.

Ad primum argumentum contrarium, respondeo circa illa verba: *Masculus cuius præputij caro, &c.* tria posse quæri. *Primò*, an pertineant ad solos paruulos, an etiam ad adultos? *Secundò*, quæ sit pœna illa, de qua Deus ait: *Delebitur anima illius de populo suo. Tertiò*, quod sit illud pactum quod dicuntur irritum facere illi qui non circumciduntur. In his tribus est tota difficultas. Sunt autem tres expositiones.

Prima est Augustini, qui putat, verba illa pertinere ad solos paruulos, qui nisi circumcidantur, peribunt in æternum, quia irritum fecerunt pactum de non gustanda arbore scientiæ boni & mali. Fundamentum illius est, quia in Græco textu sic legitur: *Masculus, cuius præputij caro non fuerit circumcisa octauo die*: vbi illa particula *Octauo die*, ostendit, de solis paruulis intelligi oportere.

Secunda est Bellarmini, aliorumque volentium dicta verba pertinere ad solos adultos, quibus Deus minatur mortem corporalem, si vel propriam, vel filiorum suorum circumcisionem neglexerint, & hoc modo pactum Dei de masculis circumcidendis irritum fecerint. Confirmatur exemplo Moysis, quem Deus voluit occidere, eo quod filium suum non circumcidisset, vt habetur Exod. 4. v. 24.

Tertia probabilissima est, videlicet verba illa pertinere promiscuè ad omnes posteros Abrahæ: siue paruuli, siue adulti sint, quibus omnibus, si circumcisi non fuerint, minatur Deus separationem vel seclusionem à populo peculiariter electo, vt sensus sit: quicunque masculus ex posteris Abrahæ non fuerit circumcisus, non censebitur pertinere ad populum Dei electum: quia ego feci hoc pactum cum Abrahamo & posteris eius, vt nemo nisi circumcisus ad populum meum admittatur. Similis loquendi modus est ille Ioan. 3. v. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Hoc enim tam de paruulis quam de adultis intelligendum est.

Hæ duæ posteriores expositiones sunt probabiliores. Prima nullatenus admittenda est. *Primò*, quia per pactum non potest intelligi illud quod Deus fecit cum Adamo in paradiso, de non comedendo fructu arboris: sed necessariò debet intelligi pactum circumcisionis, vt ex toto contextu patet. Nam in illo capite nominatur octies pactum vel fœdus Dei, & semper accipitur pro pacto circumcisionis.

Secundò quia verba illa: *Delebitur anima, &c.* nunquam in Scriptura significat pœnam damni vel gehennæ, sed semper pœnam aliquam temporalem. Et quidem aliquando significant pœnam mortis Exod. 12. v. 15. *Quicumque comederit fermentum, peribit anima illa de Israel*, i. e. occidetur. Et 31. v. 14. *Custodite Sabbathum meum, qui fecerit in eo opus peribit anima illius de medio populi sui.* Leu. 17. v. 4. *Homo quilibet de domo Israel, si occiderit bouem aut ouem, & non obtulerit oblationem Domino, quasi si sanguinem fuderit, sic peribit de medio populi sui.*

Aliquando significant legalem excommunicationem vel separationem à populo. Leu. 6. v. 21. *Anima, quæ tetigerit immunditiam hominis, interibit de populis suis.* Et c. 19. v. 9. *Si quis post biduum comederit ex hostia pacifica, peribit anima illa de populo suo.* Et nu. 19. v. 20. *Si quis hoc ritu non fuerit expiatus, peribit anima illius de medio Ecclesiæ.*

Ad argumentum *secundum* respondeo, quod Innocentius nihil definiuit, sed tantum insinuauit priuatam suam sententiam.

Ad *tertium*, Circumcisio fuit figura baptismi quoad characterem. Duo enim præstat baptismus, *Primo*, tollit peccatum originale conferendo gratiam iustificantem, *Secundo*, imprimit characterem, quo Chri-

ſtiani ab aliis diſtinguuntur: Circumciſio ergo fuit figura Baptiſmi quoad hoc poſterius. Ad quartum, Sufficiens cauſa, cur Infantes debuerint, circumcidi, fuit hæc, vt reputarentur de populo & hæreditate Dei.

Ad quintum. Nos idem remedium peccati originalis aſſignare poſſumus pro maſculis: quod authores contrariæ ſententiæ aſſignabunt pro fæmelis.

CAPVT IV.

De ſecundario effectu ſacramentorum, qui eſt character.

CHaracter propriè ſignificat ſignum vel ſigillum, quo res aliqua ſignificari ſolet ob aliquam ex tribus cauſis. Primò, vt cognoſcatur, & ab aliis diſtinguatur: quo pacto oues ſolent ſignari charactere domini ſui. Secundò, vt in maiori pretio habeatur, quo pacto pecunia eſt ſignata regio ſigillo. Tertiò, vt ad aliquod officium deputetur, vt milites ſignantur charactere militari. Poteſt autem res aliqua dupliciter ſignari. Primò, charactere ſenſibili & corporali. Secundò, ſpirituali. Hic agimus de charactere ſpirituali, quo ſignatur anima hominis Chriſtiani. De hoc tria diſputari ſolent & poſſunt. Primò an aliqua ſacramenta imprimant huiuſmodi characterem. Secundò, an character ille ſit qualitas, & in qua ſpecie qualitas. Tertiò, an ſit immediatè in anima, an in potentiis eius.

QVÆSTIO I.

An aliqua Sacramenta imprimant characterem?

1. HÆretici planè negant characterem ſacramentalem, vt Caluinus *in antid. Concil. Trid. ſeſſ. 7. cap. 9.* Kemnitius *in 2. p. Examen. p. 129.* Tilmannus Heſhuſius, *lib. de erroribus Pontificiorum, tit. 5.* & alij recentiores: Probant primò, quia in Scripturis & Patribus nulla fit mentio characteris. Secundò, quia inter ipſos etiam Scholaſticos nihil eſt certum. Tertiò, quia primus autor ſeu excogitator characteris fuit Innocentius III. qui multa mala partim decreuit, partim fecit. His tribus argumentis vtitur Kemnitius, & totidem mendacia committit. Nam primò, falſum eſt, apud Patres nullam mentionem fieri characteris, vt paulo poſt patebit. Secundò, falſum eſt inter Scholaſticos nihil eſſe certi de charactere. Omnes enim fatentur concedendum eſſe characterem ſpiritualem, licet aliqui dubitent de modo probandi. Tertiò, falſum eſt, Innocentium excogitaſſe characterem, quia *in c. Maiores, de bapt.* refert opinionem quorumdam aſſerentium eos qui inuiti baptizantur, accipere ſolum characterem, ſicut accipiunt illi qui baptizantur fictè. Non ergo ipſe primus excogitauit characterem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Sacramenta veteris Legis non imprimebant characterem ſpiritualem. Ita D. Thom. *art. 1. ad 3.* & alij paſſim, excepto Scoto. Ratio eſt, quia non erant inſtituta ad conferendum effectum ſpiritualem ex opere operato, ſed tantùm legalem.

3. TERTIA CONCLVSIO. Nec omnia ſacramenta nouæ Legis imprimunt characterem, vt patet de Euchariſtia, Pœnitentia, Extrema-Vnctione, & Matrimonio. Ita D. Thom. art. 6. & alij paſſim. Ratio, quia ſacramenta, quæ iterari poſſunt, non imprimunt characterem, vt dicam paulò poſt. Atqui ſupradicta quatuor iterari poſſunt. Ergo, &c.

4. TERTIA CONCLVSIO: Hæc tria, Baptiſmus, Confirmatio, & Ordo imprimunt in anima characterem ſpiritualem. Eſt communis ſententia definita in Concilio Tridentino, *ſeſſ. 2. c. 9. de ſacramentis in genere*, & videtur eſſe recepta per traditionem Eccleſiaſticam à temporibus Apoſtolorum. Colligitur ex quibuſdam Scripturæ locis: vt Corinth. 1. v. 21. *Qui vnxit nos Deus & ſignauit nos* Eph. 1. v. 13. *In quo & credentes ſignati eſtis.* Item Eph. 4. v. 30. *Nolite Spiritum S. contriſtare.* Vide Bellarm. *lib. 2. c. 20.* vbi explicat & defendit hæc teſtimonia.

Probatur ſecundò, ex Patribus apud eundem Bellarm. *c. ſeq.*

Probatur tertiò, ratione, quia hæc tria ſacramenta non poſſunt repeti, cùm tamen alia poſſint. At non poteſt dari alia cauſa huius diſcriminis niſi character. Ergo illa tria imprimunt characterem, non autem alia. Minor probatur; quia ſi admittamus characterem, clara eſt ratio diſcriminis: idem enim quædam ſacramenta non poſſunt repeti, quia quando ſemel data ſunt, ſemper manent in ſuo effectu: Alia poſſunt repeti, quia non manent, nec in ſe, nec in ſuo effectu. Gratia enim, quæ eſt effectus ſolus aliorum ſacramentorum, facilè poteſt amitti, & ſæpè amittitur. Deinde etiamſi aliquãdo non amittatur, tamen augeri poteſt, & ſic ſacramentum poteſt repeti, vt gratia augeatur. At character non poteſt augeri per repetitionem eiuſdem ſacramenti. Hæc ratio rectè oſtendit, cur tria ſacramenta non repetantur, & alia repetantur, vt Concilium Tridentinum docet. Si autem hæc ratio non admittatur, nulla alia ſufficiens reddi poteſt: vt prolixè oſtendit Bellarm. c. 22.

QVÆSTIO II.

An character ſit qualitas, & in qua ſpecie qualitatis?

1. PRIMA CONCLVSIO: Character non eſt relatio, ſed abſoluta qualitas. Ita omnes Scholaſtici excepto Scoto & Durando. Scotus enim dicit, eſſe relationem realem: Durandus relationem rationis. Neutrum placet, quia non poteſt aſſignari fundamentum huius relationis. Vel enim eſſet anima, vel fides, aut gratia. Non anima, quia cum anima ſit in omnibus hominibus, omnes haberent characterem. Non fides, aut gratia, quia character poteſt conſiſtere ſine fide & gratia. Potius ergo dicendum eſt, eſſe qualitatem abſolutam & realem.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Character eſt in prima ſpecie qualitatis. Eſt enim diſpoſitio quædam ſeu habitus, qui tria habet officia. Primum eſt aptum facere ad cultum Diuinum. Character enim eſt quædam poteſtas ſpiritualis & ſupernaturalis, partim actiua, partim paſſiua. Et quidem character Baptiſmi eſt paſſiua poteſtas, quia facit hominem aptum ad ſuſcipienda omnia ſacramenta, & ſine ipſo nulla aliorum ſacramentorum ſuſceptio eſt legitima & rata.

Character Ordinis eſt actiua poteſtas ad miniſtranda aliis ſacramenta: Character Confirmationis partim eſt paſſiuus, quia facit hominem aptum ad alia ſacramenta ſuſcipienda: partim actiuus, quia facit aptum ad profitendam fidem. Nota tamen iſtam potentiam non eſſe actiuam phyſicè, ſed tantùm moraliter, vt plerique docent.

Secundum officium eſt, conſignare hominem Chriſto. Nam quia potentia illa deriuatur à Chriſto tanquam ſummo ſacerdote, ideo aliquo modo facit nos ſimiles Chriſto.

Tertium eſt, diſtinguere hominem ab aliis. Nam ſacerdotes diſtinguuntur à Laicis, & Laici confirmati à non confirmatis, & baptizati à non baptizatis.

QVÆSTIO III.

An character immediatè sit in anima?

1. PRIMA CONCLVSIO. Character sacramentalis immediatè est in sola anima, tanquam subiecto. Nota omnes Scholasticos consentire, characterem esse in anima, sed plerosque dubitare, an mediatè, vel immediatè. Aliqui volunt, immediatè esse in intellectu tanquam dispositionem necessariam ad exercendos actus intellectus. Aliqui ponunt immediatè in voluntate tanquam dispositionem ad actus charitatis eliciendos. Aliqui denique simpliciter ponunt in substantia animæ: quod magis videtur esse ad mentem Concilij Tridentini. *sess.* 7. *c.* 9. vbi dicit, characterem imprimi in anima.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Character sacramentalis est omnino indelebilis: vt habetur in Concilio Tridentino loc. cit. & ab omnibus conceditur. Ratio à posteriori est, quia constat illa sacramenta quæ imprimunt characterem; non posse repeti. A priori multæ rationes adducuntur: sed potissima est, quia character non habet contrarium à quo corrumpatur: & præterea existit in subiecto incorruptibili. Non enim est sicut habitus fidei & aliarum virtutum, qui per actus contrarios tolluntur: neque sicut gratia iustificans & habitualis, quæ per peccatum morale extinguitur. Secundò, quia character est quædam consecratio animæ hominis Christiani. Consecratio autem tamdiu durat, quamdiu durat res consecrata.

CAPVT V.

De causa Sacramentorum.

DIuus Thomas agit potissimum de causa instituente & ministrante, Addam aliquid de suscipiente. Reliquæ causæ, vt materialis, formalis & finalis facilè colliguntur ex dictis. Nam ostensum est sacramenta nouæ Legis constare rebus & verbis tanquam materia & forma, & instituta esse ad nostram sanctificationem tanquam ad finem proximum & immediatum.

QVÆSTIO I.

An omnia sacramenta sint à Deo instituta?

1. PRIMA CONCLVSIO. Deus est principalis autor, qui instituit sacramenta nouæ Legis. Ita D. Th. a. 2. & alij passim. Ratio: quia is solus potest instituere sacramenta tanquam autor principalis, qui sua authoritate potest illis dare vim conferendi gratiam iustificantem, siue vis illa sit moralis siue physica. Hanc autem vim solus Deus propria authoritate potest dare. Ergo ipse solus potest instituere sacramenta tanquam autor principalis. Sed quæres, an Deus non posset alicui homini vel Angelo communicare facultatem instituendi sacramenta? Resp. Primariam & principalem facultatem non potest communicare puro homini vel Angelo. Illa enim nihil aliud est, quam ipsa essentia & potentia diuina, quæ personæ creatæ communicari non potest. De facultate delegata dicam in consequenti Conclusione.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Christus secundum humanitatem instituit sacramenta nouæ Legis, non quidem authoritate propria & principali, sed delegata siue per commissionem. Est communis sententia, & colligitur ex Concilio Tridentino *sess.* 7. *can.* 1. qui sic habet: *Si quis dixerit, sacramenta nouæ Legis non fuisse omnia à Christo instituta, anathema sit.* Et Ambros. *lib.* 4. *de Sacrament. cap.* 4. vbi ait: *Author sacramentorum quis est nisi Dominus Iesus?* Ratio, quia Christus fundauit Ecclesiam. Ergo instituit sacramenta quæ sunt quasi fundamenta Ecclesiæ, vt rectè argumentatur D. Tho. *a.* 2. *ad* 3. Quòd si Apostoli instituissent sacramenta, dicerentur etiam fundasse Ecclesiam, quod tamen falsum est. Confirmatur, quia Apostoli tantum fuerunt dispensatores mysteriorum Dei, non autem institutores vel autores: vt colligitur ex 1. Cor. 4. v. 4. *Quid igitur est Apollo? quid vero Paulus? Ministri eius cui credidistis.* Et c. 4. v. 1. *Sic nos existimet homo, vt ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.*

3. Quæres Primò: Quid Christus secundùm humanitatem plus fecerit circa sacramenta nouæ Legis, quàm Moyses circa sacramenta vetera? Respondeo. Moyses nihil aliud fecit quàm quod promulgauerit voluntatem diuinam in instituendis sacramentis: Christus autem non solùm promulgauit: sed etiam potestate delegata vsus est, in institutione sacramentorum: & per sua merita obtinuit sacramentis vim conferendi gratiam iustificantem.

4. Quæres, Secundò: Quæ fuerit illa potestas delegata in Christo. Respondeo. Fuit potestas determinandi certas cæremonias externas, quæ haberent vim iustificandi ex opere operato per merita Christi. Potuit enim Christus pro suo arbitrio constituere, vt hæc potius cæremonia adhiberetur quàm illa ad hominem iustificandum: quod Apostolis concessum non fuit.

5. Ex hac Conclusione sequitur errasse quosdam Scholasticos, qui putarunt quædam sacramenta immediatè instituta esse ab Apostolis, vel ab Ecclesia. v. g. Confirmationem institutam esse in quodam Concilio Melitensi: quod putauit Alex. Alens. 4. p. q. 14. m. 1. Similiter extremam-vnctionem institutam fuisse ab Apostolo Iacobo: quod putauit Magister in 4. d. 23. Denique confessionem institutam esse iure Ecclesiastico, quod docuit glossa *de pœnit. di.* 5. *in princ.* horum omnium sententia damnata est in Concil. Trid. *Canone cit.* Plura *infra suis locis.*

QVÆSTIO II.

An omnes & soli homines possint esse ministri Sacramentorum?

1. GEneratim loquendo certum est illum esse sufficientem & necessarium ministrum ad sacramenta conficienda, quem ipse Christus sua institutione designauit. Nunc ergo in particulari videndum est qui ille sit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Soli homines sunt sufficientes ministri sacramentorum. Ita D. Thom. art. 7. & alij passim.

Probatur Primò, ex institutione Christi in singulis sacramentis. Nam solis hominibus dixit, Matth. 28. v. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, &c.* Luc. 22. v. 19. *Hoc facite in meam commemorationem.* Ioan. 20. v. 22. *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Iac. 5. v. 14. *Inducat Presbyteros Ecclesiæ.* Ephes. 4. v. 11. *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam vero Prophetas, alios autem Euangelistas, alios autem Pastores & Doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerij, in ædificationem corporis Christi.* Ex quibus omnibus patet non Angelis, sed hominibus commissum esse ministerium sacramentorum, iuxta illud 1. Cor. 4. v. 1. *Sic nos existimet homo, vt ministros Christi & dispensatores mysteriorum Dei.*

Probatur Secundo, quia præcipui ministri sacramentorum sunt sacerdotes, qui ex officio ad hoc deputati sunt. Angeli autem non sunt sacerdotes, vt colligitur, Heb. 5. v. 1. *Omnis namque Pontifex ex hominibus assumptus.* Confirmatur ex D. Thom. art. 5. quia summus Pontifex Christus, qui est præcipuus minister sacramentorum, non est Angelus, sed verus homo. Ergo congruum est alios ministros etiam esse homines.

Probatur Tertio, quia illi quibus ministranda sunt sacramenta, sunt soli homines. Ergo vt seruetur

propotio, debent etiam ministri esse soli homines.

Probatur Quartò inductione per singula sacramenta discurrendo. De matrimonio per se constat. Nam ipsi contrahentes sunt ministri illius sacramenti. Soli autem homines contrahunt. De confirmatione, Eucharistia, Ordine, Extrema-Vnctione, & Absolutione non potest etiam esse dubium. Nullus n. potest illa sacramenta conficere nisi habet characterem Ordinis. De solo baptismo potest esse difficultas. Nam Scot. *in* 4. *d.* 6. *q.* 1. putant Angelum posse baptizare, quia potest assumere corpus, & præstare ea quæ ad baptizandum requiruntur videlicet abluere infantem, & pronunciare verba cum debita intentione. Fauet D. August. *l.* 2. *contra Parmenianum c.* 15. cùm ait: *Nemo accipit sine dante*; Sed quod attinet ad sanctitatem baptismi, adest Deus, qui dat siue per hominem, siue per Angelum.

3. Dicendum tamen est solùm hominem secundùm legem ordinariam posse esse ministrum Baptismi, vt patet ex rationibus allatis. Aug. non loquitur de lege ordinaria, sed assignat varios modos, quibus Deus potest sanctitatem conferre vel per hominem, vel per Angelum, vel per seipsum.

4. Hinc sequitur Primò, licet Angeli secundùm legem ordinariam non possint vllum sacramentum ministrare, quia non sunt ad hoc ordinati à Christo; posse tamen id facere ex speciali priuilegio, quia Deus non alligauit suam potentiam ad vnum modum operandi. Huc spectat illud Niceph. lib. 11. hist. c. 20. de quodam Amphilochio, qui ab Angelo fuit consecratus Episcopus & eam consecrationem ratam habuerunt alij Episcopi, qui verisimiliter credebant fuisse bonum Angelum qui id fecisset, & proinde fecisse ex dispensatione Dei. Secundò, animam separatam non posse ministrare sacramenta secundum legem ordinariam, quia reuerà non est homo.

5. Quæres, quid si anima redeat ad suum corpus, & illud iterum informet? Resp. Si rediret ad corpus mortale, & esset in statu viatoris, tunc posset ministrare sacramentum. Si autem rediret ad corpus gloriosum, & esset in statu gloriæ, fortè non posset, tametsi contrarium videatur sentire S. Th. art. 7. ad 2. Christus enim non instituit ministros sacramentorum, nisi homines hic nobiscum viuentes.

6. Tertiò sequitur multò minùs diabolum posse administrare sacramenta, quod est contra Luth. *in lib. de Missa priuata*, vbi dicit diabolum in assumpto corpore baptizantem, consecrantem, aut peccata remittentem, validè eadem præstare. Sed errat, quia si Angelus bonus id non potest, multò minus diabolus.

7. Obiicit Lutherus: Membra diaboli possunt baptizare, consecrare, & peccata remittere, vt patet de Iuda proditore & aliis malis sacerdotibus. Ergo etiam ipse diabolus. Respondeo mali sacerdotes id non faciunt quatenus sunt membra diaboli, sed quatenus sunt ministri Christi. Sunt autem ministri Christi quatenus sunt veri homines ad hoc officium deputati.

8. SECVNDA CONCLVSIO. Tametsi soli homines possint esse ministri sacramentorum, non tamen omnes & singuli. Nam Primò, infantes & amentes nullum sacramentum ministrare possunt, quia non habent vsum rationis, ac proinde non possunt habere debitam intentionem, de qua postea. Secundò, qui non habent characterem Ordinis, non possunt esse ministri Confirmationis, Eucharistiæ, Absolutionis, Ordinis & Extremæ-vnctionis. Hoc infra suo loco contra Lutherum probandum est, qui putat omnes Baptizatos esse veros sacerdotes, & habere potestatem ministrandi omnia sacramenta.

QVÆSTIO II.

An intentio Ministri requiratur ad valorem Sacramenti?

1. Loquor de intentione ministri circa ipsum sacramentum. Hæc autem potest esse triplex. Prima, est intentio proferendi verba, & faciendi externam actionem. Secunda, est intentio faciendi sacramentum, vel saltem in confuso faciendi id quod Ecclesia facit. Tertia, est intentio conferendi effectum sacramenti. Quæritur ergo an minister, si non habeat aliquam talem intentionem, validè conferat sacramentum, seu (quod idem est) an valor sacramenti pendeat ab intentione ministri: Est autem præcipua difficultas de secunda intentione: an illa ad valorem sacramenti necessaria sit. Negant hæretici nostri temporis, asserentes sacramentum esse validum quando res & verba adsunt: etiamsi minister ioco vel irrisoriè omnino faciat. Ita Luth. *lib. de cap. Bab. & in art.* 12. *eorum, quæ Leo Papa damnauit: & in lib. de Missa priuata.* Caluin. *in Antid. Conc. Trident. sess.* 7. *cap.* 11. Kemnit. 2. *p. Exam. pag.* 141. Heshusius *lib. de* 600. *erroribus Pontificum, loc.* 15. & alij.

Fundamentum illorum est, qui sacramenta solùm instituta sunt ad excitandam fidem, hanc autem possunt excitare in suscipientibus, quacunque tandem intentione fiant à ministris. Ex Catholicis videtur idem sentire Ambrosius Cathar. *in opusc. de intentione ministri*, vbi dicit requiri intentionem faciendi actum externum, non tamen faciendi illum actum quatenus sacramentalis est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ad valorem sacramenti requiritur in ministro intentio non solùm faciendi actum externum, sed etiam faciendi sacramentum, seu faciendi id quod Ecclesia facit, & quod Christus instituit. Ita Schol. in 4. d. 6. Et definitur in Concil. Trid. *sess.* 7. c. 11, his verbis: *Si quis dixerit in ministris, dum sacramenta conficiunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia, anathema sit.*

Ratio debet sumi ex institutione Christi. Potuit enim dupliciter instituere sacramenta. Primò, determinando solam externam cæremoniam, & dando illi vim conferendi gratiam, quotiescunque & quomodocunque adhibita fuerit, sine vllo ordine ad intentionem ministri. Secundò, dirigendo totam institutionem primariò ad ministros, & dando illis potestatem efficiendi sacramenta.

Hoc posteriori modo facta est institutio à Christo, vt patet ex illo Ioan. 2. v. 12. *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Et Luc. 22. v. 19. *Hoc facite in meam commemorationem.* Vnde sic argumentor: Christus ita instituit sacramenta vt debeant procedere ex potestate data ministris, tanquam propriæ actiones eorum, ita vt ministri dicantur remittere peccata, baptizare, confirmare, &c. Ergo ex vi illius institutionis requiritur intentio ministri ad conficiendum sacramentum.

Sequela patet, quia illa potestas conficiendi sacramenta data est ministro, vt ea vtatur more humano, id est, censeatur operari ex potestate sibi data. At non potest ita operari nisi habeat voluntatem conficiendi id quod ipsi concessum est per illam potestatem. Est autem ipsi concessum efficere sacramentum. Ergo debet vel efficere sacramentum, quia debet velle operari ex sua potestate.

Confirmatur ex 1. Cor. 4. v. 1. *Sic nos existimet homo vt ministros Christi & dispensatores mysteriorum Dei.* Nam ille propriè dicitur dispensator, cuius potestati & arbitrio committitur aliquarum rerum distributio, quæ fieri debet more humano, atque adeo cum volun-

tate dispensandi res tali potestate commissas, Cùm ergo ministri sint dispensatores sacramentorum, debent habere voluntatem ea dispensandi iuxta potestatem à Christo concessam, alioqui propriè non facerent officium dispensatoris.

Hoc sensu definitum est in Concilio Trid. *sess.* 14. c. 6. Absolutionem sacerdotis non esse nudum ministerium, sed actum iudicialem quo pronuntiatur sententia. Ergo non potest fieri sine voluntate iudicandi & proferendi sententiam. Et ibidem additur: Si sacerdoti desit animus verè absoluendi, nihil fieri.

Probatur Secundò, quia si intentio non esset necessaria, sequerentur tria absurda, vt notat Hugo de S. Victore *l. 2. de Sacram. p. 6. c. 3.* Nam Primò, si parens aliquis duceret filium ad balnea, & dum illum immergit, signaret eum cruce & diceret. Lauo te in Nomine Patris & Filij, & Spiritus sancti, nihil cogitans de baptismo, sed tantùm inuocans Deum, vt illa lotio benè cedat ad sanitatem corporis, tunc ille puer deberet dici baptizatus, quod est planè ridiculum. Secundò, si sacerdos in mensa legeret Euangelium vt fieri solet in mensis Prælatorum, & Religiosorum, & inter legendum pronunciaret. *Hoc est corpus meum*: iam totus panis illius mensæ esset consecratus si non requireretur intentio. Tertiò, si cùm aliquis ancillam conducit, diceret; accipio te in meam (intelligens ancillam, sed non exprimens) & illa similiter diceret; accipio te in meum (intelligens herum, sed non exprimens) iam illi duo essent coniugati: quod est absurdum.

3. Prima Obiectio. Verbum Dei quacunque intentione dicatur, excitat fidem audiente. Sed Verbum Sacramentale est Verbum Dei. Ergo excitat fidem in audiente quacunque intentione proferatur. Ergo non pendet ab intentione ministri. Cõfirmatur, quia D. Paulus ad Phil. 1. v. 18. gaudet prædicari Verbum Dei quacunque intentione, etiamsi aliqui prædicarent ex sola inuidia & contentionē, quia etiam illo modo prædicatum poterat habere fructum. Ergo similiter verbum sacramentale potest esse vtile, licet mala intentione proferatur.

Resp. Hoc argumentum procedit apud eos qui sentiunt cum Luthero & Caluino, sacramenta tantùm instituta esse ad excitandam fidem, & solam fidem iustificare: apud nos nihil concludit. Tametsi enim concedamus verbum Dei quacunque intentione prolatum posse excitare fidem: non tamen concedimus verbum Dei quacunque intentione prolatum posse habere effectum sacramentalem. Ratio discriminis est, quia ad excitandam fidem non requiritur vlla efficientia, sed sufficit significatio verborum: requiritur autem efficientia ad effectum sacramentalem. Ad confirmationem dico: aliud est intendere non concionari, aliud intendere concionari ob malum finem. Paulus de hoc posteriori loquitur: & hoc modo concedimus baptismum esse verum & efficacem, quando minister intendit baptizare, licet ob malum finem.

4. Secunda Obiectio sumitur ex vulgari historia de Athanasio, qui cum esset puer, quosdam alios pueros per iocum baptizauit, & tamen eum baptismum ratum habuit Alexander Patriarcha Alexandrinus, vt referunt Ruffinus lib. 1. hist. c. 14. Niceph. lib. 8. c. 44. Sozom. l. 2. c. 16. Nec dissimilis est historia quam refert Nicep. l. 3. cap. vlt. de quodam puero, Iudæo per similem ludum ab aliis pueris baptizato, qui baptismus in Ecclesia Constantinopolitana approbatus est. Ergo signum est ad veritatem baptismi non requiri intentionem faciendi sacramentum, quia talis intentio in illis duobus casibus non fuit.

Resp. Cum Hugone de S. Vict. duobus modis posse per iocum sacramenta conferri: Primò, vt is, qui confert, intendat quidem verè conferre sacramentum, sed tamen propositam sibi habet recreationem tanquam finem externum illius actionis, sicut si sacerdos vere intendat absoluere confitentem à peccatis, sed ob finem quæstus faciendi. Secundo, vt is qui confert non intendat conferre sacramentum, sed iocari & illudere. Prior ludus non impedit veritatem sacramenti, quia est extrinsecus actioni: posterior impedit, quia est intrinsecus. Ludus Athanasij fuit prioris generis, quia verè voluit baptizare, licet acceperit illam actionem pro materia ludi & oblectationis. Hoc colligitur ex authoribus citatis, qui scribunt Athanasium non quosuis pueros, sed solos Catechumenos baptizasse, & omnes Ecclesiæ cæremonias adhibuisse. Idem dicendum est de altero exemplo.

5. Tertia Obiectio sumitur ex August. *l. 7. de Bap. cap.* 53. vbi non audet definire, an Baptismus per iocum collatus sit validus, sed dicit expectandam esse Dei reuelationem. *Resp.* Augustinus apertè dicit se de ea re dubitare, quia nullo Concilio res definita fuerat: nunc autem definita est in Concil. Trid. *loc. cit.* & in Florentino *id instructione Armenorum.* Nec refert quod hæc Conc. non recipiantur ab aduersariis, quia neque Nicenum recipiebatur à Donatistis in causa Anabaptismi; & tamen August. vbique affirmat rem esse certam & definitam propter illius Concilij authoritate. Deinde cum dicit petendam esse Dei reuelationem, satis significat, non esse certum ex scripturis, an Baptismus ioco collatus sine vera intentione conferendi, sit validus: & tamen aduersarij clamant certum esse ex scripturis talem baptismum esse ratum. Ergo ipsi potius repugnant Aug. quam nos.

6. Quarta obiectio: Si efficacia sacramenti penderet ab intentione ministri, nemo posset esse certus se accepisse verum sacramentum, aut effectum sacramenti, quia nemo potest esse certus de intentione alterius. Resp. in hac vita non debemus quærere certitudinem fidei de nostra salute & iustificatione: sed sufficit certitudo moralis, vt suppono ex materia de iustificatione: & patet ex illo ad Philip. c. 2. v. 12. *cum metu & tremore salutem vestram operamini.*

7. Quinta Obiectio. Quando princeps transigit contractum aliquem per ministrum, non requiritur intentio ministri ad valorem contractus; sed satis est, vt ipse externam actionem exequatur iussu sui Principis v. g. si Princeps per suum famulum mittat mihi dono equum: non est necesse, vt famulus intentionem habeat donandi equum, sed sufficit vt equum mihi à Principe donatum exhibeat. Ergo eodem modo loquendum est de ministro sacramenti.

Resp. duobus modis fieri potest vt Princeps celebret contractum, vel perficiat aliquod negotium per ministrum seu legatum. Primò, vt minister tantum sit nuncius, qui referat voluntatem sui Principis. Secundò, vt accipiat potestatem à suo Principe tractandi & transigendi negotium pro suo arbitrio, nomine sui Principis. Priori modo non requiritur intentio ministri, sed posteriore. Minister autem Sacrorum habet se posteriore modo, quia quidquid ipse fecerit nomine sui Principis, hoc habetur ratum à Principe.

8. Secunda Conclusio. Ad valorem sacramenti non requiritur formalis & expressa intentio conferendi effectum sacramenti, sed sufficit ea de qua dictum est, quia si quis intendat alicui conferre sacramentum Baptismi, etiam si nolit conferre illi characterem & gratiam iustificantem, tamen Baptismus erit validus nisi ex parte suscipientis impedimentum sit.

8. Dices D. Thomas a.8. videtur contrarium sentire. Asserit enim externam actionem sacramenti, cum ex se indifferens sit ad varios effectus, debere determinari ad effectum sacramentalem per intentionem Ministri. Resp. valde obscurum est de qua intentione loquatur D. Th. Tres sunt expositiones, Prima eum loqui de prima tantùm intentione, id est, de intentione faciendi externam actionem, ita vt secunda & tertia intentio non sit necessaria ad valorem sacramenti. Hoc colligitur ex responsione ad Secundum, vbi dicit ministrum agere in persona totius Ecclesiæ, & ideo satis esse si proferat verba sacramentalia, in quibus exprimitur Ecclesiæ intentio.

Secunda expositio est, eum loqui de secunda intentione, id est, de intentione conferendi sacramentum: hoc colligitur ex respons. ad 1. vbi dicit ministrum non esse instrumentum inanimatum, sed animatum: & ideo debere seipsum applicare ad opus, per intentionem faciendi quod facit Ecclesia. Tertia est, eum loqui de tertia intentione, id est, de intentione conferendi effectum sacramentalem: Hoc colligitur ex corpore articuli, vbi dicit actionem externam debere ad hunc effectum determinari per intentionem ministri.

Mihi placet Secunda expositio. Prima valde fauet hæreticis: Tertia non videtur necessaria. Quod autem dicit D. Th. ministrum agere in persona totius Ecclesiæ, ac proinde satis esse si proferat verba sacramentalia, quibus exprimitur intentio Ecclesiæ: non debet sic intelligi quasi id sufficiat ad valorem sacramenti, quia hoc falsum est, vt ex dictis patet: sed quia sufficit ad pacandum animum suscipientis sacramentum, qui quando audit ministrum proferentem formalia verba sacramenti, præsumit sacramentum esse validum.

Similiter quod dicit D. Th. externam actionem debere determinari ad effectum sacramentalem per intentionem ministri: potest sic explicari, vt per effectũ sacramentalem non intelligat gratiam iustificantem, sed ipsum esse sacramenti, quod est effectus ministri: Hoc sensu intendere effectum sacramentalem nihil aliud est, quàm intendere ipsum sacramentum per propriam actionem conficere.

QVÆSTIO IV.

Qualis debeat esse intentio Ministri?

1. INtentio variè diuiditur. Primo, in actualem, habitualem, & virtualem. Secundò, in absolutam & conditionatam. Tertiò, in veram & falsam, id est, in eam, quæ oritur ex vera cognitione, & quæ ex errore.

2. Prima Conclusio. Non requiritur necessario actualis intentio ad conficiendum: nec sufficit habitualis: sed virtualis requiritur & sufficit: quamuis danda sit opera vt actualis habeatur. Ita Schol. in 4. dist. 6. Actualis dicitur, quando quis eo tempore quo conficit sacramentum, actu cogitat de illo conficiendo, & simul vult conficere. Hæc quidem perfectissima est, sed tamen non requiritur, cum non sit semper in nostra potestate. Nam moraliter loquendo non possumus cauere quin distrahatur aliquando nostra cogitatio, etiam quando res sanctissimas tractamus. Habitualis dicitur promptitudo quædam acquisita per præcedentes actus, qualis etiam in dormientibus esse potest. Hæc non sufficit, quia non potest concurrere ad externam actionem sacramentalem, nisi mediante interno actu voluntatis, quem supponimus non adesse. Virtualis dicitur, quando actualis intentio in præsenti non adest propter aliquam mentis euagationem: tamen paulo ante adfuit, & in virtute illius fit operatio. Hæc sufficit cum actualis abest.

3. Dices: videtur etiam sufficere intentio habitualis, qualis est in dormiente vel ebrio. Primò, quia D. Th. a.8. ad 3. expressè hoc dicit. Secundò, idem docet Aug. *tract. 5. in Ioan.* vbi dicit Baptismum ab ebrio datum esse validum. Tertiò, quia Baptismus quem ebrius & amens suscipit, validus est, si prius habuerit intentionem suscipiendi. Ergo etiam validus est, quem ebrius aut amens conficit, si prius habuerit intentionem conficiendi.

Resp. Primò, D. Th. per habitualem intentionem intelligit virtualem, vt ipse se explicat. Nam solum meminit intentionis actualis & habitualis. Alij Scholastici maioris claritatis gratia fecerunt trimembrem distinctionem, & virtualem appellarunt, quam D. Th. vocat habitualem: & addiderunt aliam habitualem, quam D. Th. omisit. Resp. Secundò Aug. non loqui de ebrio, sed ebrioso. Sicut enim homicida aut fur potest validè baptizare, si habeat intentionem actualem, aut virtualem, ita etiam ebriosus. Resp. Tertiò non esse simile de conferente & suscipiente baptismum. Nam qui suscipit, non est principium efficiens sacramentum, sed est tantum subiectum: ac proinde in illo non requiritur intentio quæ sit principium actionis humanæ, sed quæ tantum sit dispositio vt subiectum sit capax sacramenti. At verò in ministro conferente requiritur talis intentio quæ sit principium externæ actionis humanæ.

Dices Secundò, si requiritur intentio, quæ sit principium externæ actionis. Ergo requiritur talis intentio quæ influat in externam actionem. Ergò intentio virtualis non sufficit, quia illa nõ potest influere in actionem externam, quæ iam fit. Nam intentio virtualis nihil aliud est quam actus præteritus, qui censetur moraliter manere, quamdiu non reuocatur. Actus autem præteritus non potest influere in actionem præsentem.

Resp. intentio virtualis non potest physicè influere in actionem externam sacramentalem, vt bene probatur, potest tamen influere moraliter. Nam ex vi primæ intentionis actualis incipit homo explicare se ad sacramentum conficiendum: & progressu temporis licet interrumpatur actualis intentio, censetur tamen manere moraliter, quatenus vi illius continuatur & perficitur externa actio sacramentalis.

4. Dices Tertiò, externa actio non solum in fieri, sed etiam in conseruari pendet ab intentione seu voluntate interna. Ergo sicut externa actio non potest inchoari sine actuali intentione; ita neque conseruari & perfici. Propter hoc argumentum quidam putant actualem intentionem relinquere post se aliquam virtutem actiuam, quæ sit principium actionis externæ. At difficile est explicare quæ & qualis sit illa virtus, & in quo subiecto recipiatur. Richardus in 4. d. 6. a. 1. q. 3. ad 2. dicit esse quandam qualitatem seu dispositionem ac veluti impetum, qui vi actualis intentionis imprimitur exterioribus organis potentiæ motiuæ: & durat cessante actuali intentione, Sicut in lapide prolecto imprimitur aliquis impetus ab actione proiicientis, per quem impetum effectiuè continuatur motus lapidis, etiam cessante actione proiicientis.

Resp. Non opus est fingere huiusmodi impressam qualitatem in potentiis exterioribus; neque necesse est vt externa actio semper pendeat ab actuali intentione in conseruari. Quando enim minister sacramenti per debitam intentionem semel applicuit externas potentias ad actionem sacramentalem: tunc etiam si interrumpatur actualis intentio, tamen potentiæ manent applicatæ, & continuant suos motus, donec vel perficiant illos, vel per contrariam intentionem aut aliquod superueniens impedimentum interrumpantur. Hoc sensu actualis, quæ iam interrupta est, dicitur

virtualiter manere, quia vi illius perseuerat actio externa, quæ per illam fuit inchoata.

5. Secvnda Conclvsio. Ad efficiendum sacramentum necessaria est intentio absoluta: neque sufficit conditionata, nisi talis sit quæ statim transeat in absolutam. Prima pars patet, quia intentio debet esse efficax, at sola absoluta est efficax: Ergo illa est necessaria. Secunda pars explicatur, quia conditio apposita intentioni vel est de præterito, vel de præsenti, vel de futuro.

Si est de præterito vel præsenti, necesse est, vt vel omnino destruat intentionem, vel vt illam relinquat absolutam & efficacem. Nam si conditio illa nec fuit nec est, iam destruit intentionem; quia voluntas sub conditione, non posita conditione, nulla est. Si vero conditio illa vel fuit, vel est, iam intentio transit in absolutam, quia voluntas sub conditione, posita conditione fit absoluta. Hoc modo fit, quando quis baptizat alterum sub hac conditione. Ego te baptizo si non es baptizatus. Nam si baptizatus non est, intentio fit absoluta, & perficit baptismum: si autem baptizatus est, intentio destruitur, & non perficit baptismum.

Iam vero, si conditio apposita sit de futuro, semper est contraria substantiæ Sacramenti, & nihil efficit. Vt v.g. Si quis dicat: Ego te absoluo à peccatis si restitutionem feceris: Ratio est. Quia conditio de futuro suspendit præsentem intentionem, & facit vt minister in præsenti non habeat voluntatem faciendi sacramentum. Ergo in præsenti non fit sacramentum.

6. Quæres, An, si postea impleatur conditio, tunc saltem fiat sacramentum? Respondeo negatiuè. Ratio est, quia non potest fieri Sacramentum nisi adsit materia & forma sacramenti. At posteà, cùm impletur conditio, non adest materia & forma sacramenti, quippe quæ iam præteriit. Ergo tunc non fit sacramentum.

7. Circa hanc conclusionem disputari solent aliquot curiosæ quæstiones. Prima, An hæc intentio conditionata sufficiat ad sacramentum. Ego te baptizo si es prædestinatus? Videtur sufficere, si conditio est posita: nec refert, quod nos ignoremus, an posita sit, nec ne. Nostra enim cognitio, vel ignorantia, nihil facit ad valorem sacramenti: alioqui non esset verus baptismus, si quis ita diceret: Ego te baptizo si non es baptizatus, præsertim si baptizans ignoraret an conditio illa posita esset, nec ne.

Aliqui tamen negant sufficere intentionem supradictam. Ratio est, quia conditio, quæ apponitur in actionibus vel contractibus humanis, debet esse talis, vt humano modo cognosci possit: alioqui semper essemus incerti de valore actionum & contractuum humanorum. Atqui illa conditio: Si tu es prædestinatus, nequit humano modo cognosci. Ergo nequit sufficere ad valorem actuum & contractuum humanorum.

8. Secunda quæstio curiosa est: An hæc intentio conditionata sufficiat ad sacramentum: Ego te baptizo si es Catholicus, non autem, si es hæreticus. Negat Sotus *in 4. dist. 1. q. 1. ar. 8.* Ratio, quia, qui sic baptizat, non intendit facere, quod facit Ecclesia, ergo nihil facit. Antecedens probatur. Quia Ecclesia intendit, vt sacramentum sit validum, etiamsi conferatur hæretico, cuius contrarium Minister ille intendit. Aliis tamen non placet hæc sententia, quia si talis conditio reuera ponitur in hoc baptizando, iam intentio ministri transit in absolutam. Ergo absolutè intendit baptizare illum. Ergo nihil deest ad rationem Baptismi, si materiam & formam applicet, quod suppono illum facere.

Dices: Non intendit omnia quæ intendit Ecclesia. Respond. Satis est, quod circa hunc Catholicum intendit facere, quod facit Ecclesia, videlicet baptizare, quia valor huius baptismi in indiuiduo non pendet ex intentione generali circa omnes homines; sed solum ex intentione particulari circa hunc Catholicum.

Confirmatur: quia quod nolit hunc baptizare, si est hæreticus, potest fieri vel ex priuato errore, quo putat hæreticos non esse baptizandos: vel ex odio quo prosequitur hæreticos. Neutrum obstat, tum quia error non impedit, nisi destruat aliquid eorum quæ sunt de substantia subiecti: tum quia qui ex odio non vult baptizare hæreticum, reuerà non baptizat, cùm non habeat intentionem.

Dices: Non vtitur vera formâ qui sic baptizat: Ego te baptizo si Catholicus es, non autem si hæreticus es. Respondeo. Illa conditio apposita nec est pars formæ, nec illam aut mutat, aut destruit.

9. Tertia Conclvsio. Vt sacramentum sit validum, necesse est, vt intentio Ministri dirigatur ad certam aliquam personam, vel materiam, circa quam versetur absque substantiali errore. Prima pars patet ex ipsis formis sacramentorum: *Baptizo te: Absoluo te.* Nam illa pronomina designant determinatam personam ad quam dirigi debet intentio Ministri. Similiter in forma Eucharistiæ pronomen *Hoc* designat determinatam materiam consecrandam. Ratio communis est, quia intentio Ministri debet esse efficax & operatiua. Operationes autem sunt circa singularia.

Secunda pars, videlicet quòd intentio debeat esse sine errore substantiali, probatur, quia si intentio caderet in hanc materiam vel personam, & actio sacramentalis versatur circa aliam, iam talis actio non procederet ex tali intentione: ac proinde esset actio sine intentione, quod est contra valorem sacramenti.

Dices: Licet error substantialis sit contra valorem matrimonii, non tamen videtur esse contra valorem absolutionis: Nam valida esset absolutio, si absoluerem Petrum legitimè mihi confitentem peccata sua, etiam si ego putarem esse Paulum qui mihi confiteretur: & hoc modo errarem in persona.

Respondeo: Hoc totum pendet ex intentione. Nam si ego intendam absoluere illam personam quæ mihi confitetur, etiamsi nesciam quæ sit illa persona, valida est absolutio, quia intentio directè fertur in personam confitentem. Vnde error ille quo puto personam illam esse Pauli, cum sit Petri, non est substantialis, sed accidentalis. Si autem præcisè intendo absoluere personam Pauli, excludendo omnes alias personas, tunc nulla erit absolutio, nisi persona Pauli confiteatur. Vnde si in tali casu Petrus confiteretur, non esset absolutus.

QVÆSTIO V.

An fides & probitas Ministri requiratur ad valorem sacramenti?

1. Primus Error est, non esse valida sacramenta quæ conferuntur ab Hæreticis & Schismaticis post eorū separationem ab vnitate Catholica. Ita olim docuerunt Asiatici, teste Eusebio *lib. 7. hist. c. 6.* Et Africani, teste Augustino *lib. 2. de baptis. c. 7.* vbi etiam indicat primum autorem huius erroris fuisse Agrippinum Episcopum Carthaginensem, Sancti Cypriani prædecessorem. Hunc secutus est sanctus Cyprianus cum multis Africæ Episcopis, sic tamen vt non propterea se separaret ab vnitate Ecclesiæ, vt ipsemet fatetur in epistola ad Quintum: & in Epistola ad Pompeium: vnde nunquam hæreticus habitus est, imò multi putant eum, posteà reuocasse sententiam,

ſententiam, vt teſtatur diuus Auguſt. *epiſt.* 48. *ad Vincentium.* Cæteros Epiſcopos, qui adhæſerant Cypriano, conſtat errorem reuocaſſe, permotos authoritate Stephani Romani Pontificis, vt ſcribit D. Hieron. *in Dialogo contra Luciferianos.* Secuti ſunt paulò poſt Donatiſtæ, qui pertinaciter eundem errorem tenuerunt & auxerunt, vt paſſim patet apud D. Auguſtinum *tom.* 7.

2. Secundus error eſt, non eſſe valida Sacramenta quæ conferuntur ab hominibus exiſtentibus in peccato mortali, ſiue ſint Catholici, ſiue Hæretici & Schiſmatici. Ita olim aliqui ex Donatiſtis, teſte Auguſt. *lib.* 2. *contra Creſconium Grammat.* c. 28. Item Apoſtoli, teſte diuo Bernardo *ſerm.* 66. *in Cant.* Item Albigenſes, teſte Antonino in ſumma Theologica *pag.* 4. *tit.* 11. *cap.* 7. §. 5. Huc etiam referri poteſt error Vuiclefi, qui docuit non eſſe valida ſacramenta quæ conferuntur à præſcitis, ſiue iuſti ſint, ſiue impij, ſed ea tantùm, quæ conferuntur à prædeſtinatis, vt patet ex Concilio Conſtantienſi, *ſeſſ.* 8. & ex Thoma Vualdenſi *tom.* 2. *c.* 14.

3. Tertius error eſt, Hæreticos aut malos Miniſtros poſſe quidem validè conferre Sacramentum (quod eſt contra primum & ſecundum errorem) non tamen effectum ſacramenti. Ita videntur ſenſiſſe Luciferiani, vt colligitur ex diuo Hieronymo *loco citato*, vbi refert hæc eorum verba: qui ipſe peccator eſt, quomodo poteſt peccata dimittere? quomodo ſanctum ſacrilegus facit?

4. Prima Conclvsio. Valor ſacramenti per ſe non pendet ex fide vel ſanctitate miniſtri, ac proinde validum eſt ſacramentum quod confertur ab hæretico vel ſchiſmatico, vel peccatore, dummodo reliqua neceſſaria concurrant. Ita Auguſtinus & alij, contra Cyprianum & Donatiſtas, & definitum eſt in variis Conciliis. Solet autem tribus modis probari.

Probatur primò, ex traditione & conſuetudine Eccleſiæ à temporibus Apoſtolorum. Hoc modo ſe præcipuè defendit Stephanus Papa, vt fatetur Cyprianus in epiſtola ad Pompeium. Eodem argumento vtitur Auguſtinus præſertim *lib.* 2. *de bapt.* vbi ſic habet. Si conſuetudinis robore tenebatur orbis terrarum, & hæc ſola opponebatur inducere volentibus nouitatem. Et Vincentius Lirinenſis in commonitorio dicit, tantùm valuiſſe apud Eccleſiam hoc argumentum ductum à traditione & conſuetudine Eccleſiæ, vt hoc vno ſuperata fuerit cauſa Cypriani, qui ſumma eloquentia, & frequentiſſimo ſanctiſſimorum Epiſcoporum Concilio, & multis diuinæ ſcripturæ locis, contra veritatem pugnabat.

Secundò, probatur ratione, quia miniſter ſacramentorum operatur authoritate & poteſtate à Deo accepta, vt omnes concedunt. Hanc autem poteſtatem non aufert Deus propter peccatum aut infidelitatem miniſtri. Ergo nonobſtante peccato aut infidelitate poteſt miniſter conficere ſacramentũ. Minor patet primò, quia Iudas peccator erat & reprobus: & tamen baptizabat, vt colligit Auguſtinus *tract.* 5. *in Ioann.* ex illo Ioann. 4. v. 2. *Ieſus non baptizabat, ſed Diſcipuli eius.* Quod autem validè & efficaciter Iudas baptiſarit, probat Auguſt. ex eo, quia non legimus rebaptizatos, quos ille baptizauerat. Secundò patet eadem minor, quia poteſtas conficiendi ſacramenta non eſt gratia gratum faciens, ſed gratis data. Ergo poteſt conſiſtere cum improbitate vitæ, ſicut aliæ gratiæ gratis datæ. Tertiò, quia poteſtas illa non datur in vtilitatem miniſtri, ſed aliorum. Ergo non debet auferri propter peccatum miniſtri: quia alij non debent puniri propter culpam alterius. Quartò, quia Deus non aufert poteſtatem iuriſdictionis propter peccatum 1. *Petr.* 2. v. 18. *Subditi eſtote dominis non tantum bonis, ſed etiam dyſcolis.* Ergo nec poteſtatem ordinis. Hæc enim minus dependet à probitate vitæ, quàm illa. Minus enim dominantur paſſiones in ſacramentis miniſtrandis, quam in imperando.

Tertiò probatur à ſimilibus exemplis. Primò, quia qui circumciſi erant à Samaritanis (qui habebantur hæretici apud Iudæos) non circumcidebantur iterum: ſed admittebantur tanquam legitimè circumciſi. Auguſt. l. 1. contra Creſcen. c. 31. Deinde, quia verbum Dei efficaciter prædicatur ab improbis Auguſt. l. 4. de bapt. c. 11. colligitur ex Philip. 1. v. 17. vbi dicitur: *Quidam ex contentione Chriſtum annunciant.* Tertiò, quia nihil refert ad efficaciam ſementis & plantationis, an lotis, an ſordidis manibus fiat: modo bonum ſit ſemen & terra fertilis. Auguſt. l. 3. de bapt. c. 10. Et parum refert, vtrum aqua ad areolas irrigandas tranſeat per canalem lapideum, aut argenteum. Auguſt. tract. in Ioan. Denique non minus rectè imprimit imaginem regis ſigillum ferreum quam aureum: vt docet Nazian. in orat. de bapt.

5. Secvnda Conclvsio. Sicut valor ſacramenti non pendet ex fide vel ſanctitate miniſtri: ita nec effectus ſacramenti: ac proinde non ſolum validus eſt baptiſmus qui confertur ab hæretico vel improbo miniſtro: ſed etiam effectum habet ſi ſuſcipiens non ponat obicem. Probatur primo, de effectu characteris. Nam ideo baſptiſmus ab hæretico datus iterari nequit, quia imprimit characterem indelebilem.

Secundò, probatur de effectu gratiæ, quia ſacramenta ſemper conferunt gratiam non ponentibus obicem. Conc. Trid. ſeſſ. 7. c. 6. & 7. Atqui ſacramenta data ab hæreticis vel iniquis miniſtris ſunt valida Sacramenta vt probaui in prima Concluſione. Ergo ſemper conferunt gratiam non ponentibus obicem. Confirmatur exemplo paruulorum, qui à malis Miniſtris baptizati ſunt: non enim rebaptizantur quando ſunt in periculo mortis. Ergo vel gratiam iuſtificantem habent, vel relinquuntur ſine vllo remedio ſalutis quod eſt abſurdum.

6. Prima Obiectio: Eccleſ. 34. v. 4. *Ab immundo quis mundabitur?* Et v. 30. *Qui baptizatur à mortuo, quid proficit lauatio illius?* Et Pſal. 40. v. 5. *Oleum peccatorum non impinguet caput meum.* Quibus teſtimoniis vtebantur Epiſcopi Africani, vt conſtat ex libro Auguſtin. contra Donat. Confirmatur, quia nemo dat quod non habet: Sed hæretici & peccatores non habent gratiam & remiſſionem peccatorum: Ergo illam non dant. Ergo nec efficaciter miniſtrant Sacramenta.

Reſp. ad primum locum, Miniſtrum Sacramenti non mundare alios ſua propria virtute, ſed virtute Chriſti qui per Miniſtrum operatur. Ad ſecundum reſpondeo verba illa non integrè citata eſſe ab Africanis. Textus enim ſic habet: *Qui baptizatur à mortuo, & iterum tangit eum, quid proficit lauatio illius?* Vbi particula illa, *Baptizari à mortuo*, non ſignificat baptizari à malo Miniſtro, ſed mundari à ſordibus legalibus, vt ſenſus ſit: qui mundatur à ſordibus, & iterum tangit ſordes, quid prodeſt illi ablutio? Ad tertium dico, per oleum peccatoris intelligi adulationem. Ad confirmationem dico diſtingui minorem: licet enim hæretici & peccatores non habeant gratiam iuſtificantem & remiſſionem peccatorum formaliter, habent tamen miniſterialiter, quod ſufficit.

Dices; Non videtur ſufficere. Nam miniſtri Sacramentorum debent formaliter Spiritum S. habere, Ioan. 20. v. 22. *Accipite Spiritum S. quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis.* Ergo etiam debent

habere formaliter gratiam & remissionem peccatorum. Respondeo. Aliqui per Spiritum S. intelligunt potestatem remittendi peccata. Ita Chrysost. & Cyrillus in illum locum. Hæc autem potestas potest esse formaliter in Ministro sine gratia & remissione peccatorum. Aliqui concedunt intelligi gratiam Spiritus S. quia datur iis qui accipiunt ordinem Sacerdotalem, vt dignè administrent Sacramenta. Hinc tamen non sequitur, Sacerdotes, qui perdunt gratiam Spiritus S. simul etiam perdere potestatem remittendi peccata: quòd si hanc non perdunt, validè administrant sacramenta, licet non sine peccato, vt posteà dicemus.

7. Secunda Obiectio: Hæreticus non est membrum Ecclesiæ. Ergo non potest operari vt minister Ecclesiæ, quia corpus non operatur nisi per sua membra. Ergo non potest conferre sacramenta, quia ministri sacramentorum operantur vt membra Ecclesiæ. Confirmatur, quia vbi non est vera Ecclesia, ibi non possunt esse vera sacramenta: cùm sacramenta soli Christi Ecclesiæ data sint? Sed apud Hæreticos non est vera Ecclesia. Ergo nec vera sacramenta.

Respondeo. Licet hæreticus non sit membrum Ecclesiæ quoad substantiam, potest tamen esse quoad ministerium. Nam Christus non tantùm per membra sibi coniuncta, sed etiam per abscissa operatur, eisque vtitur ad Ecclesiæ suæ vtilitatem, vt patet ex Augustino lib. 1. de bapt. cap. 10. vbi dicit, Christum assistere hæretico homini conferenti Sacramentum iuxta ritum à Christo institutum propter ipsius ministerij & sacramenti sanctitatem.

Ad confirmationem negatur maior, quia licet sacramenta soli Ecclesiæ data sint, possunt tamen ab iis qui extra Ecclesiam sunt, impiè & iniustè vsurpari. Vnde vera sacramenta extra Ecclesiam inueniri possunt. Quamuis vbicunque sint, semper dicantur esse sacramenta veræ Ecclesiæ. Simile est de Euangelio, quod soli Ecclesiæ datum est, & tamen extra Ecclesiam ab Hæreticis impiè vsurpatur.

8. Tertia Obiectio: Ex quibusdam Patribus. Primò, ex Athanasio, l. 3. contra Arrianos, vbi dicit baptismum ab Arrianis datum esse inutilem. Secundò, ex Ambrosio lib. de iis qui ministerio initiantur, vbi sic habet. *Non sanat baptismus perfidorum.* Tertiò, ex Leone Papa, epist. 77. ad Nicetum, cap. vlt. vbi dicit nullum hæreticum posse dare sanctificationem per sacramentum.

Respondeo. Athanasius ideo dicit baptismum Arrianorum esse inutilem, quia non confert gratiam iis qui illum accipiunt ab Arrianis, si in hæresim illorum consentiant. Eodem sensu loquuntur Ambrosius & Leo Papa.

QVÆSTIO VI.

An Minister, dum ministrat Sacramentum, teneatur esse in statu gratiæ?

1. DVplices sunt ministri sacramentorum: alij ex officio deputati & cõsecrati sunt ad ministrandum: alij non item: de prioribus iam agemus, de aliis in sequenti dubio.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ministri qui deputati sunt & consecrati ad ministrandum, tenentur esse in statu gratiæ, quando volunt ministrare sacramenta: & peccant mortaliter quoties ministrant in statu peccati mortalis. Ita D. Thomas art. 6. & alij passim. Probatur. Primò, ex Patribus. Dionysius c. 1. de Eccles. Hier. sic habet: *Ipsosque Præsules iure Pontificio monemus, vt munda mundè contingant.* Nicolaus Papa I. cap. vlt. 15. q. 8. *Mali bona administrando se tantum lædunt.* Greg. cap. necesse est, 1. q. 1. *Necesse est, vt munda sit manus quæ diluere sordes curat.* Augustin. l. 2. contra Parmen. capit. 10. *Omnia sacramenta cum obsint indignè tractantibus, prosunt tamen per eos dignè sumentibus.* Et super Psal. 103. *Videant quam rationem sint reddituri coram Deo, qui sanctis non sanctè vtuntur.*

Probatur secundò, ratione, quia in veteri lege ad ministranda legalia & imperfecta sacramenta requirebatur sanctitas & munditia legalis. Ergo in noua lege ad administranda spiritualia sacramenta requiritur sanctitas spiritualis. Antecedens patet Leuit. 21. v. 6. *Sancti erunt Deo suo, qui incensum & panes Dei sui offerunt.* Et infra, v. 21. *Omnis qui habet maculam de semine Aaron Sacerdotis, non accedat offerre hostias Domini.* Et capit. 22. v. 3. *Omnis, qui accesserit ad ea quæ consecrata sunt, in quo est immunditia, peribit coram Domino.* Et Exod. 19. v. 22. *Sacerdotes, qui accedunt ad Dominum, sanctificentur, ne percutiat eos.*

Probatur tertiò, à priori, quia qui in statu peccati mortalis ministrant sacramenta, peccant contra duplex præceptum. Primò, contra Ecclesiasticum, quia Greg. 9. *in c. vlt.* de temporibus ordinationum dicit, monendos esse sacerdotes iniquos, & sub interminatione diuini iudicij obtestandos si non pœnituerint, vt in susceptis ordinibus non ministrent. Et c. *vlt.* de cohabitatione clericorum & mulierum, dicit quemlibet sacerdotem pro mortali peccato, quoad seipsum esse suspensum.

Secundò peccant contra ius naturale, quia supposita sacramentorum sanctitate & ministrorum consecratione, ex natura rei sequitur obligatio vt sanctè à Ministris dispensentur. Si enim ministri per specialem consecrationem ad sacramenta dignè ministranda dignè deputati sunt, & eo fine specialem gratiam accipiunt, necesse est vt dignè ea ministrent. Confirmatur, quia grauem irreuerentiam facit Deo & sacramentis, qui indignè ea tractat. Non enim discernit inter res sacras & profanas.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Qui ministrat sacramentum in statu peccati mortalis, ordinarie non committit duo peccata, sed tantum vnum, videlicet peccatum sacrilegij. Nota duo peccata considerari posse in tali ministro: Vnum omissionis, quatenus non conteritur, ad quod videtur teneri ex præcepto affirmatiuo: alterum commissionis, quatenus iniuriam facit sacramento, quod videtur esse contra præceptum negatiuum.

Dicimus ergo ministrum ordinariè non committere hæc duo peccata, sed tantùm posterius, videlicet peccatum commissionis, quatenus indignè tractat sacramentum. Ratio est, quia non peccat propriè, nisi contra præceptum negatiuum. Nam præceptum affirmatiuum quo tenentur habere contritionem; per se tunc non obligat, sed tantùm per accidens. Neque illa obligatio oritur ex virtute Pœnitentiæ, sed religionis, quæ obligat ad sacramenta dignè tractanda. Hinc sequitur, peccatum illud propriè loquendo, esse peccatum commissionis, videlicet sacrilegam administrationem sacramenti. Nam omissio contritionis ibi interueniens non habet per se suam malitiam, sed est tantùm circumstantia actus mali & priuari circumstantiis debitis. Ita Dom. Sotus *in 4. dist. 17. q. 2. art. 6. Conc. 4.* Nau. *in summ. c. 22. n. 3.* & alij recentiores.

4. Prima Obiectio. Diaconus & Subdiaconus non peccant mortaliter exercendo actum sui ordinis in peccato mortali, v. g. canendo publicè Epistolam, vel Euangelium. Similiter qui habent quatuor minores ordines, non peccant mortaliter exercendo actus illorum ordinum in statu peccati mortalis. Ergo idem dicendum est de ministro sacramentorum. Resp. quod aliqui negant antecedens, vt D. Thom. *in 4. dist. 24. q.*

l. 2. 5. q. vbi statuit hanc generalem regulam: Eum peccare mortaliter, qui aliquod sacrum officium, quod sibi ex ordine competit, in peccato mortali exequitur, quia indignè tractat res sacras, ac proinde sacrilegium committit. Sacrilegium autem ex suo genere peccatum mortale est. Idem sentiunt Angelus *verbo Clericus*, 8. *num.* 1. Syluester *verbo Clericus* 2. *num.* 2. & Caietanus *in* 2. 2. *q.* 60. *art.* 2. *in fine*.

Alij concesso antecedente negant consequentiam; vt Dom. Sotus *in* 4. *dist.* 1. *q.* 5. *a.* 6. & *d.* 24. *q.* 1. *a.* 4. vbi docet Diaconos & Subdiaconos non peccare mortaliter canendo Epistolam vel Euangelium in statu peccati mortalis quando fit sine scandalo & contemptu, quia materia per se non est grauis, præsertim cùm actio illa canendi non sit tam sancta, quam actio conficiendi sacramenta.

5. Secunda Obiectio. Episcopus non peccat mortaliter conferendo primam tonsuram, aut consecrando Ecclesiam, aut benedicendo vestes sacras, etiamsi existat in statu peccati mortalis. Ergo nec conferendo sacramenta. Aliqui negant antecedens, vt Medina C. *de pœnitentia*, *tract.* 1. *q.* 6. vbi dicit, Episcopum peccare mortaliter, quando conficit Chrisma, benedicit oleum, aut consecrat Ecclesiam in peccato mortali, quia istæ actiones videntur graues; & duæ priores videntur quodammodo sacramentales, quatenus per eas sacratur materia sacramenti.

Alij contrarium sentiunt, quia tales actiones non ordinantur proximè ad sanctificationem per gratiam, vt actiones sacramentales; ac proinde non requirunt in Ministro internam sanctitatem. Ita Caiet. *to.* 2. *Opusc. tract.* 10. cui fauet D. Th. *hic art.* 6. *ad.* 1. vbi reddit specialem causam cur minister Sacramentorum peccet mortaliter administrando in statu peccati mortalis; quia scilicet actiones sacramentales singulari modo sunt consecratæ, non videntur ministri earum peccare mortaliter, si eas exerceant in statu peccati mortalis.

6. Tertia Obiectio: Concionator existens in statu peccati, non peccat mortaliter prædicando Verbum Dei nec Prælatus corrigendo subditum; nec Iudex proferendo sententiam. Ergo nec Parochus ministrando sacramentum. Aliqui negant Antecedens præsertim de ministro Verbi Dei. Augustinus enim *l.* 2. *contra Parmen. c.* 11. videtur in hac re pares facere ministrum sacramentorum & Verbi Dei. Et D. Th. *in* 4. *d.* 19. *q.* 2. *a.* 2. *ad* 4. constituit differentiam inter doctorem seu lectorem scripturæ, & prædicatorem Verbi Dei, quod doctor non peccet mortaliter, etiamsi in peccato mortali suum munus exerceat, nisi forte ratione scandali, quando est peccator publicus. Prædicator verò peccet mortaliter, concionando in peccato mortali, etiam si peccatum sit occultum. Idem sentit Caiet. *hic a.* 9. Ratio eius est, quia munus prædicandi per se est annexum Ordini & potissimè consecrationi Episcopali. Nam licet ab aliis interdum exerceatur, non tamen ex officio. Alij contrarium tenent, quia concionari, corrigere subditos, pronunciare sententiam in iudicio, non sunt actiones sacramentales: nec est aliqua lex quæ obliget ad eas exercendas in statu gratiæ. Vide Dom. Sotum *in* 4. *d.* 1. *q.* 5. *a.* 6. Medinam. *C. de pœnit.* 1. *q.* 5. & alios recentiores.

QVÆSTIO VII.

An minister, qui non ministrat ex officio, teneatur esse in statu gratiæ?

1. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est huiusmodi ministrũ, si in peccato ministret sacramentũ, peccare mortaliter: præsertim si aduertat se esse in peccato mortali. Si n. in subita necessitate non posset aduertere, tum excusaretur à peccato. Ita Dur. *in* 4. *d.* 5. *q.* 2. *n.* 6. Et videntur idem sentire Palud. *ibid. q.* 2. *a.* 2. Capreol. *q.* 1. *a.* 1. *conc.* 4. Adrian. *q.* 3. *de bapt. in fine*. Angelus *verbo. baptis. n.* 5. 10. Nauar. *de pœnit. d.* 5. *in princ. n.* 33. Ratio Durandi est; quia quicunque ministrat sacramentum, etiam si laicus sit, facit hoc tanquam minister Christi ad hoc institutus. Ergo tenetur illud in gratia ministrare. Anteced. patet, quia Christus est principale agens, cui minister necessariò subordinatur. Sequela patet, quia tota ratio obligationis cur minister debeat esse in gratia, est hæc, quia est minister Christi, & actio sacramentalis est sancta, quæ reuerenter tractari debet. Hæc autem ratio communis est omnibus ministris, siue sint consecrati, siue non sint.

Confirmatur, quia obligatio, qua quis tenetur dignè ministrare sacramenta per se non oritur ex consecratione ministri: sed ex sanctitate sacramenti & principalis agentis, & ex reuerentia illis debita, quam non minus debet minister non consecratus quam consecratus. Confirmatur id Primò, quia alioqui contrahentes matrimonium in peccato mortali, sacramentum illud in peccato ministrando, non peccarent mortaliter, quod videtur falsum. Secundò, quia alioqui sacerdos non peccaret, quandocunque aliquid faceret, ad quod non esset per se necessaria consecratio. Et sic licitè posset dispensare Eucharistiam in peccato mortali, dum modo illam non conficeret aut sumeret; quia ad solam dispensationem non requiritur consecratio, cum fieri possit à Diacono, vel etiam ab inferiore clerico vel laico in necessitate.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Probabilius est eum qui propter necessitatem Priuatim ministrat aliquod sacramentum, non vt minister ex officio, sed eo modo quo laicus potest illud ministrare, non teneri esse in statu gratiæ: ac proinde non peccare mortaliter ministrando sacramentum in statu peccati mortalis, siue aduertat se esse in tali statu, siue non. Ita D. Thom. hic a. 6. ad 3. Et in 4. d. 24. q. 3. quæstiunc. 5. Ric. in 4. d. 5. a. 3. q. 3. Sylu. verbo bapt. n. 4. Caiet. hic. a. 6.

Fundamentum est, quia obligatio disponendi se ad gratiam propter sacramentum conficiendum, non oritur præcisè ex sanctitate sacramenti per se considerata: neque ex eo qui confert sacramentum, cum in ipso modo ministrandi gerat se vt persona specialiter, & ex officio deputata ad illud munus, ac proinde quod exhibeat se publicum Christi & Ecclesiæ ministrum. Ratio est, quia huiusmodi minister cum per se & ex officio sit ad hoc munus institutus, & eo fine accipiat gratiam à Deo, meritò obligatur vt cum debita reuerentia & sanctitate id faciat: ac proinde si aliter facit, grauem irreuerentiam committit. At vero quando personæ priuatæ permittitur sacramentum dare in casu necessitatis, non censetur illi commissa ministratio sacramenti: sed tantum concessa vt subueniat alteri in necessitate constituto, & ideo non debet illi tanta obligatio imponi: sed satis est si sine contemptu & cum debita intentione & exteriori reuerentia sacramentum administret.

Confirmatur, quia hæc obligatio disponendi se ad gratiam propter sacramentum ministrandum, partim oritur ex præcepto Ecclesiastico, partim ex naturali, vt dictum est. Sed præceptum Ecclesiasticum solum intelligitur de ministris consecratis: naturale vero specialem vim habet in consecratis, quam non habet in aliis, ac proinde non debet ad alios rigidè extendi.

Ad rationem Durandi Resp. neminem quidem posse ministrare sacramenta nisi ex institutione Christi,

& virtute illius tanquam principalis agentis: nihilominus quosdam esse per se & ex officio ad hoc munus deputatos & consecratos, quibus incumbit specialis obligatio ministrandi sacramentum in statu gratiæ: alios verò, quibus solùm ex accidenti & propter necessitatem proximi hoc munus permittitur, non grauandos esse hàc obligatione, quia per se ad illos non pertinet hæc cura & administratio.

Ad Confirmationem. Resp. licet hæc obligatio oriatur ex sanctitate sacramenti & principalis agentis: non tamen oritur respectu cuiuscunque, sed tantùm illius, qui per se est ad hoc munus deputatus & consecratus. Vnde licet omnes teneantur debitam reuerentiam exhibere sacramento, & Christo autori eius: non tamen idem modus reuerentiæ ab omnibus exigitur, sed ab vnoquoque iuxta suum statum & capacitatem.

Ad illud quod adfertur de ministro matrimonij dupliciter responderi potest. Nam aliqui concedunt ipsos contrahentes esse per se & ex primaria institutione ministros, illius sacramenti: & ideo grauiter peccare non solum recipiendo, sed etiam ministrando illud in peccato mortali. Alij respondent contrahentes non esse per se consecratos ad sacramentum conficiendum: sed eos hoc facere per accidens, quatenus celebrat contractum ciuilem, cui ratio sacramenti annexa est. Vnde licet peccent mortaliter recipiendo sacramentum Matrimonij in peccato mortali, non tamen ministrando. Ita Dom. in 4. d. 1. q. 5. a. 6. in fine.

Quod attinet ad sacerdotem, qui publicè dispensat Eucharistiam in statu peccati mortalis, certum est illum peccare mortaliter: quia specialiter consecratus est ad illam dispensandam. Ita Palud. in 4. d. 13. q. 1. Dom. Sotus ibid. a. 3. & alij.

Quod si laicus in necessitate deferat Eucharistiam ad ægrotum, non peccat mortaliter, etiamsi id faciat in statu peccati mortalis. Ita Palud. in 4. d. 5. qu. 2.

Ratio, quia non est consecratus ad hoc officium: sed solum in casu necessitatis illud exercet vt possit proximo subuenire.

CAPVT VIII.

An minister peccet mortaliter conferendo sacramentum indignis?

1. Videtur ex duplici capite peccare. Primò, quia sacrilegium committit indignè contrahendo sacramentum. Secundò, quia cooperatur alterius peccato. Vtrumque examinandum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Minister sacramentorum, per se loquendo, habet proprium & speciale præceptum, quo prohibetur indignis ministrare Sacramentum: ac proinde si sciens ac volens indignis ministret, peccatum sacrilegij committit. Prima pars est certa & communis, quia præceptum naturale est, vt dispensator, qui bona domini sui dispensat, sit fidelis & prudens in dispensando. Ergo præceptum naturale est, vt non dispenset homini indigno contra voluntatem & institutionem sui Domini, quia hoc esset contra fidelitatem & prudentiam quam in dispensando debet seruare. Cum ergo non velit sacramenta sua dispensari indignis, non potest minister si fidelis esse vult, contra hanc voluntatem facere.

Huc referri potest illud Matth. 7. v. 6. *Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos.* Secunda pars probatur, quia is dicitur sacrilegium committere, qui violat rem sacram per aliquam irreuerentiam. D. Th. 2. 2. q. 99. a. 2. & 3. Atqui minister conferens sacramentum homini indigno violat rem sacram per quandam irreuerentiam, Ergo sacrilegium committit.

3. Quæres: an hoc intelligatur de solo ministro consecrato, qui ex officio ministrat? Ratio dubitandi est, quia solus minister consecratus peccat mortaliter, quando ipse existens in peccato mortali sacramentum ministrat. Ergo etiam ille solus peccabit mortaliter, quando ministrat aliis indignè accedentibus. Resp. non sequitur: Primò, quia consecratio tenet se tantùm ex parte ministri, non autem ex parte recipientium. Secundò, quia qui ministrat homini indigno, siue sit consecratus ad ministrandum, siue non, semper peccat dupliciter. Primò, contra sanctitatem sacramenti, quia contaminat illam porrigendo homini indigno. Secundò, contra fructum seu effectum sacramenti, quia sacramentum non confert gratiam homini alicui indigno.

Aliquando etiam contra valorem sacramenti, quia absolutio data homini indigno, non est valida. Qui autem existens in peccato mortali ministrat sacramentum homini disposito: non facit contra valorem aut effectum sacramenti, sed tantum contra sanctitatem, præsertim si sit consecratus ad ministrandum. Nam si consecratus non est, non tenetur ex sua parte esse in statu gratiæ, vt ex dictis patet.

4. Prima Obiectio. Christus porrexit Eucharistiam Iudæ proditori quem sciebat esse indignum, & tamen non commisit sacrilegium. Ergo non est peccatum sacrilegij conferre sacramentum homini indigno. Idem dicendum est de sacerdote, qui publicè dispensat Eucharistiam omnibus accedentibus, & neminem potest repellere, etiam si sciat esse indignum aliquem.

Resp. Tametsi minister sacramenti per loquendo non potest conferre sacramentum homini indigno, vt in conclusione dixi: tamen per accidens aliquando potest, videlicet ad vitandum scandalum, vel iniustam proximi infamationem. Hoc patet in exemplo allato. Nam si sacerdos publicè negaret alicui Eucharistiam propter aliquod peccatum occultum, infamaret eum, quod est contra charitatem & iustitiam. Ergo ad cauendam hanc infamationem necessariò vrgetur conferre Eucharistiam homini quem videt indignè accedere.

Ratio huius est, quia quando duo præcepta simul concurrunt, quæ ambo seruari non possunt: tunc illud seruandum est, quod magis vrget; & si seruetur, cessat alterius obligatio. Hoc modo confessarius potest omittere Sacrū die festo, & assistere ægroto periclitanti, si vtrumque præstare non possit. Atqui in casu proposito concurrunt duo præcepta: alterum de non infamando proximo: alterum de non porrigenda Eucharistia homini indigno: & illud prius magis vrget. Ergo seruandum est, & si seruetur, cessabit alterius obligatio.

Minor probatur, quia illud censetur magis vrgere, quo violato plus mali sequeretur. Sed, si Sacerdos publicè infamaret proximum de occulto crimine, repellendo illum à communione, plus mali sequeretur. Primò, quia ipse exponit se periculo errandi. Nam quid si alter confessus sit peccatum occultum, quid si interius conteratur & pœniteat? Hoc enim tam potest sacerdos præsumere quam contrarium. Secundò, quia publicè infamat alterum. Tertiò, quia alter, si contritus sit iniustè repellitur; si obduratus magis obduratur, magis indignatur ob infamiam, & nihilominus retinet propositum indignè cōmunicandi. Quartò, quia res non caret scandalo. Quintò, quia potest esse suspicio Sacerdotem agere contra sigillum Confessionis, quippe qui repellat hominem pro-

pter occultum peccatum; quod verisimile sit illum scire ex Confessione. Hæc omnia mala cauentur si admittat illum ad communionem.

5. Secunda Obiectio. Catholicus potest hæreticam ducere in vxorem sine peccato, & tamen constat hæreticam indignè accedere ad sacramentum matrimonij. Ergo non est sacrilegium sacramentum indigno homini conferre. Aliqui concedunt in Germania id licitè fieri posse, præsertim si accedat dispensatio Pontificis.

Resp. Catholicus ducendo vxorem hæreticam peccat quatuor modis. Primò, quia violat sacramentum matrimonij. Secundò, quia facit contra prohibitionem Ecclesiæ. Tertiò, quia exponit se periculo hæreseos. Quartò, quia præbet aliis scandalum. Tria posteriora peccata possunt caueri in Germania. Nam prohibitio Ecclesiastica non est hic in vsu, & multi sunt viri graues & constantes, in quibus non est periculum subuersionis, nec est magnum scandalum contrahere matrimonium cum hæreticis, quod passim fit.

6. Manet difficultas de primo peccato, quod est sacrilegium. Hoc enim non videtur caueri posse nisi fortè per ignorantiam. Si enim sacrilegium committit, qui homini indigno confert Baptismum, Eucharistiam, vel Absolutionem, cur non similiter, qui confert sacramentum matrimonij, præsertim quando nulla est necessitas conferendi?

Dices 1. quid si magna speretur vtilitas ex tali matrimonio? Respond. non videtur sufficere; quia non licet hæretico dare Eucharistiam, etiam si maxima vtilitas inde sequeretur.

Dices Secundò, quid si spes sit conuersionis. Resp. si tantum est spes ex parte coniugis Catholici, quod is speret eum Dei gratia se effecturum, vt vxor hæretica paulatim conuertatur, non sufficit. Si autem spes est ex parte coniugis hæreticæ, quæ ita affecta sit, vt seriò cupiat esse Catholica, nec aliud optet, quam in fide instrui & confirmari, abundè sufficit. Ratio, quia in priori spe vxor perlistit adhuc hæretica, ac proinde in statu peccati mortalis; non autem in posteriori spe.

7. Quarta obiectio: Si non licet ministrare sacramentum indignè accedentibus, minister semper erit perplexus, præsertim quando non constat an accedentes sint indigni, nec ne. Resp. quando non constat accedentes esse malos, tunc præsumendum est esse bonos.

8. Secunda Conclusio. Minister per se loquendo, non potest dare sacramentum indigno, ne cooperetur peccato illius. Ratio est, quia qui indignè recipit sacramentum, peccat mortaliter. Ergo qui cooperatur ad realem receptionem, cooperatur ad peccatum: At nemo magis cooperatur ad talem receptionem, quam minister qui dat sacramentum. Ergo minister cooperatur ad alterius peccatum. Vnde sequitur duplici titulo illum peccare, tum quia agit contra proprij officij obligationem; tum etiam quia iuuat alterum ad peccandum.

Dices, hinc sequeretur Christum cooperatum esse ad peccatum Iudæ, quia dedit illi Eucharistiam quam ille indignè recepit. Resp. Christus cooperatus est Iudæ ad susceptionem Eucharistiæ, non tamen ad indignam susceptionem, ac proinde neque ad peccatum. Nam ille dicitur cooperari ad indignam susceptionem, qui, cùm sciat alterum indignè suscipere, vult tamen illi dare sacramentum sine vlla necessitate, cum deberet negare. Qui autem moraliter non potest negare, sed sola necessitate coactus, dat alteri sacramentum, non cooperatur ad indignam susceptionem, sed solùm physicè cooperatur ad nudam actionem recipientis.

QVÆSTIO IX.

Quinam sint capaces Sacramentorum?

1. HActenus dictum est de Ministro: nunc de recipiente.

Prima Conclusio. Soli homines Viatores sunt capaces sacramentorum. Est communis sententia. Ratio, quia sacramenta instituta sunt ad gratiam dandam vel augendam. Sed solis hominibus viatoribus potest dari gratia vel augeri. Ergo pro illis solis instituta sunt sacramenta.

2. Dices. Sacramentum potest separari ab effectu suo. Ergo ex eo quod quis non est capax effectus sacramentalis, non rectè colligitur quod non sit capax sacramenti. Confirmatur, quia aliqui docent Beatam Virginem post conceptionem Filij sui non fuisse amplius capacem augmenti gratiæ, & tamen non negant fuisse capacem sacramenti. Resp. quamuis sacramentum de facto separari possit ab effectu suo; non tamen iure, quia est contra institutionem Christi. Sic enim ipse Christus instituit sacramenta, vt infallibiliter conferant gratiam suscipientibus, nisi ipsi ponant obicem: quod facere non deberent. Vnde, qui ex Christi institutione aut voluntate est in tali statu, vt moraliter non sit capax gratiæ, vel augmenti gratiæ, consequenter etiam non est capax sacramenti.

Ad Confirmationem. Resp. falsum esse Beatam Virginem post conceptionem Filij non fuisse capacem augmenti gratiæ, alioqui toto reliquo vitæ tempore fuisset extra statum merendi; quod est absurdum.

3. Dices secundo, Apostoli acceperunt sacramentum baptismi, & tamen non acceperunt gratiam iustificantem quæ deleret peccatum originale: quia iam ante a liberi erant ab illo peccato. Ergo aliquis potest esse capax sacramenti, qui tamen non sit capax effectus sacramentalis. Respondeo, non solùm prima gratia, sed & augmentum illius potest esse effectus sacramentalis. Itaque Apostoli, sicut erant capaces baptismi, sic erant capaces etiam gratiæ baptismatis, quæ non semper est prima gratia, sed aliquando augmentum primæ gratiæ, vt ante dixi, *qu.62. dub.7. Conclus.3.*

4. Secunda Conclusio. Omnes homines viatores sunt capaces trium sacramentorum. Ratio, quia omnes sunt capaces Baptismi, Confirmationis & Eucharistiæ.

Dices: Infantes in vtero materno existentes non sunt capaces vllius sacramenti, quia nec baptizari possunt in illo statu, nec cætera sacramenta possunt conferri ante baptismum. Resp. Conclusionem intelligi de viatoribus in foro Ecclesiæ; quales non sunt dicti infantes.

5. Dices secundo, omnes viatores non tantum sunt capaces Baptismi, Confirmationis & Eucharistiæ, sed & aliorum sacramentorum. Resp. hoc verum esse de capacitate physica, non de morali. Nam fœminæ moraliter non sunt capaces Ordinis, nec religiosi sunt capaces matrimonij, nec sani, Extremæ-Vnctionis: nec Beata virgo fuit capax confessionis & absolutionis.

QVÆSTIO X.

Quænam dispositio requiratur in suscipiente, vt Sacramentum sit validum?

1. IN paruulis nulla requiritur dispositio: de solis adultis est quæstio. Quæri potest. Primò, an interior consensus requiratur seu intentio suscipiendi sacramentum. Secundò, an præter hanc intentionem requiratur etiam fides. Tertio, an etiam sanctitas. Aliqui putant nihil horum requiri, nec quidem intentionem suscipiendi: sed sufficere si quis non

habeat contrariam voluntatem. Vnde si quis gentilis adultus, qui nihil vnquam de baptismo audiuit vel cogitauit, dormiens baptizaretur, validum fore baptismum. Ita Caiet. *Infrà quæst.68.art.7.* Primo, quia valor baptismi in paruulis non pendet ab vlla dispositione. Ergo nec in adultis. Licet enim sit differentia inter paruulos & adultos, quoad effectum sacramenti; non tamen videtur esse quoad substantiam & valorem. Secundo, quia Extrema-Vnctio potest conferri homini ægroto qui iam vsum rationis amisit, licet antea non habuerit intentionem accipiendi hoc sacramentum. Satis enim est, quod contrariam voluntatem non habuerit. Tertio, quia Concil. Florentinum docet sacramenta tribus rebus perfici, videlicet forma, materia & ministro habente debitam intentionem. Ergo ex hac sententia Concilij non requiritur intentio suscipientis. Quarto, quia Innocentius Papa nihil aliud requirit in suscipiente, nisi vt non habeat contrariam voluntatem, vt patet *ex cap. Maiores, de Baptis.* vbi sic habet: *Tunc characterem Sacramentalis imprimit operatio, quando obicem contrariæ voluntatis non inuenerit.*

Imo sunt qui putant nonobstare contrariam voluntatem, vt glos. *in cap. Solet. de consecr. d.4.* vbi dicit sufficere intentionem baptizantis, qualemcunque intentionem habeat baptizatus. Etiamsi inuitus baptizaretur; & hoc probat *ex cap. de Iudæis, quæst. 45.* Item *glos. in cap. Maiores, de bapt.* vbi dicit: *Si quis ore consentiat, quamuis corde dissentiat, nihilominus Sacramentum recipere: quia Ecclesia illud dare intendit. cap. sicut ficti q.1. & c. solet. de consecr. d. 4.*

2. Prima Conclusio. Ad valorem sacramenti necesse est vt recipiens habeat intentionem seu voluntatem recipiendi; siue illa intentio sit formalis, siue virtualis & interpretatiua. Ita D.Thom. q.68. art. 7. Et alij Schol. *in 4. d. 4. & 6.* qui tametsi potissimùm loquantur de baptismo; tamen de aliis est eadem ratio.

Probatur secundo, ex Conc. Carthag. 3. cap. 34. & ex Concil. Arausic. 1. cap. 12. vbi apertè supponitur voluntatem adulti esse necessariam vt sacramentum recipere possit. Item ex Innocentio 3. *cap. Maiores: de bapt.* vbi ait: *Ille vero, qui numquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit Sacramenti.* Item ex Aug. *cap. 4. de bapt. c. 24. & lib. 7. c. 53.* de quo latius in solutione primi argumenti pro Caietano.

Probatur tertio, ex Christi institutione & voluntate, quæ colligitur ex Matth. 28. v. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eas, &c.* Vult enim vt doctrina præcedat baptismum: quod tamen non esset necessarium, si nulla dispositio requireretur in adultis in receptione baptismi. Confirmatur, Primo quia baptismus est sacramentum fidei. Ergo sicut fides voluntariè suscipienda est, ita etiam baptismus. Secundo, quia certum est in sacramento pœnitentiæ & matrimonij requiri consensum in suscipiente. Ergo idem dicendum de reliquis.

3. Secunda Conclusio. Ad valorem sacramenti non est necessarium vt recipiens habeat fidem aut sanctitatem, excepto sacramento pœnitentiæ, vbi requiritur dispositio fidei, & contritio vel attritio.

Probatur primo, ex Conciliis & Pontificibus, qui iuxta ritum Ecclesiæ hæreticos baptizatos vel ordinatos nolunt rursum baptizari vel ordinari. Ergo supponunt sacramentum sine vera fide, & consequenter sine sanctitate esse validum. Idem docet August. *lib. 2. cont. Parm. cap. 16. & l. 2. cont. Petilianum. c. 35.* vbi dicit *si quis baptizatur propter flagitium committendum aliquod, dummodo baptizari velit, verè manere baptizatum.* Et *lib. de bapt. rudibus. 17. dicit aliquos fieri Christianos propter lucrum temporale: & nihilominus validè baptizari.*

Secundò, probatur ratione, quia aliud est sacramentum, aliud effectus sacramenti; & sacramentum est natura prius quam effectus: Ergo non impeditur propter dispositionem contrariam effectui, si sacramento ipsi contraria non sit.

4. Ad primum argumentum Resp. cum Aug. *l. 4 de bapt. c. 24.* differentiam esse inter adultos & paruulos, etiam quoad valorem sacramenti, quia, vt sacramentum validum sit, non requirit easdem conditiones in vtrisq; sed varias iuxta cuiusque capacitatem. Nam quia paruulus non est capax propriæ intentionis, sufficit illi intentio Christi & Ecclesiæ. Adultus verò est capax propriæ intentionis: Et ideo non sufficit illi aliena.

Hoc confirmat August. ex Ioan. 9. v. 21. *Ætatem habet ipse, pro se loquatur.* Ad *secundum*, Resp. in eo qui suscipit Extremam vnctionem non requiri formalem & expressam intentionem suscipiendi illud sacramentum, sed sufficere communẽ illam voluntatem, qua vnusquisque fidelis pœnitens ac bene dispositus vult frui omnibus sacramentis & remediis ad salutem suam à Christo institutis: & ea cupit sibi applicari, si quando indiguerit. Hæc inquam generalis voluntas sufficit quandiu reuocata non est. Vnde patet, quod supra *dubio. 4. concl. 1.* dixi, non requiri tam particularem & expressam intentionem in suscipiente, sicut requiritur in ministrante: quia intentio ministrantis debet effectiuè concurrere ad sacramentum: intentio autem suscipientis non nisi dispositiuè.

5. Ad tertium, Concilium Florentinum tantùm enumerasse ea quæ in omnibus sacramentis necessaria sunt: Intentio autem suscipientis non est necessaria in omnibus sacramentis quoad ipsorum valorem & substantiam, vt patet in baptismo paruulorum & in Eucharistia.

6. Ad quartum Innocentius per contrariam voluntatem non solùm intelligit positiuum dissensum, sed etiam carentiam consensus, vt patet ex eodem capite cum ait: *Ille verò qui numquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit Sacramenti.*

Quod autem glossa dicit, non obstare contrariam voluntatem, in eo errat, neque id rectè colligit ex *cap. de Iudæis*, quia ibi non est sermo de suscipiente sacramentum sine omni consensu, sed de illo, qui per vim adducitur vt consentiat. Similiter quod dicit altera glossa, satis esse, si quis ore consentiat, licet corde dissentiat, falsum est quia mendacium oris non potest conferre ad valorem sacramenti, si interior intentio necessaria est: vel si hæc non est necessaria, neque mendacium oris potest esse necessarium ad valorem sacramenti. Nec Decreta, quæ illa glossa allegat, quicquam iuuant. Nam in priori, in quo dicitur, sacramentum cum fictione esse validum, non est sermo de ficta voluntate recipiendi sacramentum, sed de obice seu fictione contraria effectui sacramenti. In posteriori apertè dicitur ad veritatem sacramenti requiri, vt absque simulatione recipiatur. Est autem propriè simulatio, quando aliquid ore profiteris, & contrarium habes in corde.

Dices: Glossa hoc solùm vult affirmare, satis esse in foro Ecclesiæ, si quis ore consentiat, licet corde dissentiat: quia Ecclesia semper præsumit adesse consensum interiorem, quando verba exteriora illum significant. Hunc esse sensum glossæ patet ex alia glossa marginali. Respond. Hic quidem sensus per se verus, sed non verè à glossa intentus. Vult enim tradere differentiam inter dantem & recipientem sacra-

menta. Et in dante dicit requiri intentionem dandi, in recipiente verò non requiri intentionem recipiendi. Vel ergo loquitur de reipsa secundum se, & tunc posterius membrum falsum est, vt dixi. Vel loquitur de foro Ecclesiæ, & tunc nulla est differentia inter dantem & recipientem. Nam etiam sacramentum datum à ministro, qui ore professus est, se velle dare verum sacramentum, habebitur ratum in foro Ecclesiæ, etiamsi posteà neget se habuisse intentionem dandi: vt patet in matrimonio.

QVÆSTIO XI.

Quænam dispositio requiratur in recipiente, vt Sacramentum conferat illi gratiam?

1. Dictum est dispositione quæ requiritur ad substantiam vel valorem sacramenti: nunc quæritur de dispositione quæ requiritur ad effectum principalem, qui est gratia iustificans. Nam ad characterem non alia dispositione est opus, quam quæ ad valorem sacramenti requiritur.

2. PRIMA CONCLVSIO: Vt baptismus & Pœnitentia conferant gratiam iustificantem, non requiritur in suscipiente præuia aliqua sanctitas seu gratia iustificans: sed sufficit, fidei, spei & contritionis vel attritionis dispositio. Prima pars patet, quia illa duo sacramenta sunt instituta ad conferendam primam gratiam iustificantem: & ideo dicuntur sacramenta mortuorum. Ergo non est necesse vt præcedat aliqua sanctitas seu gratia iustificans. Secunda pars explicabitur infrà suis locis.

3. SECVNDA CONCLVSIO: Vt reliqua sacramenta conferant gratiam iustificantem, necesse est suscipientem esse dispositum per gratiam iustificantem: quia illa sacramenta sunt instituta ad augmentum gratiæ conferendum: & ideo vocantur sacramenta viuorum. Ergo supponunt in suscipiente vitam spiritualem, quæ habetur per gratiam iustificantem.

QVÆSTIO XII.

Qui dicantur indignè accedere ad Sacramentum?

1. Conclusio. Tribus modis potest quis indignè accedere ad sacramentum, & consequenter sacrilegium committere. Primò, si non habeat intentionem suscipiendi sacramentum: tunc enim facit contra valorem & substantiam sacramenti. Secundò si tentet suscipere sacramentum cuius non est capax: vt si fœmina vellet ordinari, aut sacerdos vxorem ducere: aut sanus Extremam vnctionem accipere: hoc enim esset contra reuerentiam sacramentis debitam. Tertiò si non sit dispositus ad principalem effectum percipiendum, vt si accedat ad confessionem sine contritione & attritione: vel ad alia sacramenta in statu peccati mortalis. Tunc enim falsam & inanem reddit sacramentorum significationem, quæ est grauis irreuerentia. An autem præter hos modos sit alius, patebit ex sequenti dubio.

QVÆSTIO XIII.

An liceat ab indignis ministris accipere sacramenta?

1. Ministri indigni sunt, qui quidem habent potestatem conficiendi sacramenta, sunt tamen in statu tali, vt sine peccato non possint vti sua potestate. Est ergo quæstio, an liceat à talibus petere & accipere sacramentum.

2. PRIMA CONCLVSIO. Duplex est minister indignus: alter toleratus ab Ecclesia: alter non D. Thom. hic art. 2. & 6. Toleratum vocat, qui licet peccator sit, tamen ab Ecclesia non est præcisus, nec à sacramentorum ministerio per censuram Ecclesiasticam prohibitus. Non toleratum vocat, qui est ab Ecclesia prohibitus atque præcisus. Nota, ministrum dupliciter prohiberi posse à sacramentorum administratione. Primò, directè, per censuram Ecclesiasticam, aut speciale præceptum non administrandi. Secundò indirectè, ex generali obligatione vitandi scandalum, & non tractandi sacramenta indignè. Prior prohibitio requiritur, vt minister dicatur non toleratus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Non licèt petere, aut accipere sacramenta à ministro non tolerato. Ita D. Thom. loc. citat. Ratio eius est, quia qui petit sacramentum à tali ministro, communicat peccato illius. Confirmatur, quia talis non potest administrare sacramentum sine peccato mortali, cum sit illi ab Ecclesia grauiter prohibitum, ergo qui petit ab illo administrationem, petit rem malam: Ergo petendo peccat.

Quæres: An hoc etiam verum sit in casu extremæ necessitatis: Respondeo. In tali casu cessat prohibitio & ideo tunc licitum est petere, vt benè notauit Scotus in 4. d. 5. q. 2.

4. TERTIA CONCLVSIO. Petere vel accipere sacramentum à ministro tolerato, tametsi ille ministrando peccaturus sit, non est intrinsecè & per se malum: ac proinde licitum est à tali petere vel accipere. D. Thom. loco cit. Ratio est, quia qui petit vel accipit à tali ministro, non communicat peccato illius, sed communicat Ecclesiæ, quæ eum tanquam ministrum exhibet. Confirmatur, quia talis minister potest administrare sacramentum sine peccato, si velit: cum non sit prohibitus ab Ecclesia & possit dolere de peccatis ante commissis. Ergo administratio illa potest separari à malitia. Ergo qui petit talem administrationem, non petit rem per se malam, neque necessariò coniunctam cum malitia. Ergo illa petitio ex se & obiecto suo non est mala.

Simile est de petitione iuramenti à gentili, qui per falsos Deos iuraturus est: de petitione mutui ab eo qui vsuras exacturus est. Nam hæc ex obiecto non sunt mala intrinsecè, sed possunt benè fieri, si cum debitis circumstantiis fiant.

Dices: Quamuis hæc petitio ex obiecto non sit mala, tamen ex circumstantia semper est mala, quia fit cum aliquo scandalo. Resp. Si commodè possumus ab alio petere tenemur ex lege charitatis ad vitandum scandalum: Si autem sine graui detrimento non possumus ab alio petere: non tenemur, quia scandalum illud non oritur ex parte petentis, sed ex parte aliorum.

CAPVT VI.

De numero sacramentorum.

Diuus Thomas primo agit de septenario numero sacramentorum. Secundò, de ordine & comparatione eorum inter se. Tertiò, de necessitate illorum ad salutem.

QVÆSTIO I.

An sint septem sacramenta?

1. Error promus est, pauciora esse sacramenta quam septem. Ita Hæretici nostri temporis qui tamen inter se non conueniunt. Nam aliqui agnoscunt solum Baptismum, vt Lutherus in lib. de cap. Babyl. in princip. Alij Baptismum & Eucharistiam, vt Schwartzerdt in locis, & cap. de signis. Illyr. in confess. Antuerpiana. c. 11. de Sacr. Kemnit. in 2. part. Exam. ca. de numero sacramentorum. Alij Baptismum, Eucharistiam & Pœnitentiam, vt plerique Lutherani in suis Catechismis. Alij baptismum, Cœnam & Matrimonium, vt Zuingl. in lib. de vera & falsa religione, cap. de Sacramentis, &c. de Matrimonio. Alij Baptismum, Cœnam & Ordinationem, vt Caluinus: quamuis enim lib. 4. Inst. c. 18. § 19. & 20. dicat esse

duo tantùm sacramenta, nimirum Baptismum & Cœnam: tamen c. 19. §. 31. numerat etiam Ordinationem inter vera sacramenta, & simul monet se anteà, cum tantum duo esse dixit, locutum esse de sacramentis toti Ecclesiæ communibus, quale non est sacramentum Ordinationis. Vnde etiam in Antid. Concil. Trid. sess. 7. c. 4. reiicit tantum quatuor sacramenta à numero sacramentorum: nempè Confirmationem, Pœnitentiam, Extremam Vnctionem, & Matrimonium.

2. Secundus error est plura esse sacramenta quam septem, quod videtur colligi ex Augustino. Nam lib. 2. de peccatorum meritis & remissione, ca. 29. cibum sanctificatum, qui cathecumenis dabatur, vocat sacramentum. Et lib. 4. de symb. c. 1. exorcismos etiam, insufflationes, & alia quæ fiunt circa Catechumenos, sacramenta appellat. Et lib. 19. contra Faustum ca. 14. Baptismum, Eucharistiam & Crucis signum numerat inter sacramenta.

Alij etiam putant plura esse sacramenta Ordinis, Diaconatum, Subdiaconatum & Sacerdotium. Item plura sacramenta Eucharistiæ, nimirum sub specie panis vnum; alterum sub specie vini: vel vnum permanens & alterum in vsu consistens. Item plures esse baptismos: vnum aquæ, alterum sanguinis.

3. PRIMA CONCLVSIO. Septem sunt legis nouæ sacramenta à Christo instituta. Ita definiuit Concil. Florentinum *in decreto Eugenij*. Et in Tridentino *sess. 7. cap. de sacramentis in genere*. Probatur primò, ex perpetua Ecclesiæ traditione, qua semper in Ecclesia septenarius ille numerus sacramentorum viguit. Secundò, ex Scripturis, quæ partim expressè de illis loquuntur, partim obscurè. Tertiò, ex consensu Patrum & Scholasticorum. Hæc argumenta fusius explicantur de sacramentis in particulari.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Non sunt plura sacramenta quam septem. Ita Concilium Tridentinum *loco citat*. Probatur primò argumentis allatis ex traditione. Secundò, afferri solent variæ congruentiæ. Prima ex similitudine vitæ spiritualis & corporalis. Nam in vita corporali requiruntur quædam ex parte hominum singulorum, quædam ex parte totius Reipublicæ. Ex parte hominum singulorum requiruntur tria per se, nempe generatio, augmentatio, nutritio: & duo per accidens, videlicet remedia contra morbos, si contingat hominem ægrotare, & remedium contra reliquias morbi, vt perfectè conualescat. Ex parte Reipub. requiruntur duo, Primò, Parentes, qui propagent vitam corporalem hominum. Secundò Principes & Magistratus, qui eam ordinent & gubernent.

Eodem ergo modo res se habet in vita spirituali. Primò, requiritur regeneratio quæ fit per Baptismum. Secundo, augmentatio per Confirmationem. Tertio nutritio per Eucharistiam. Quartò remedium contra morbos per Pœnitentiam. Quintò, remedium contra reliquias peccatorum per Extremam Vnctionem. Sextò, ex parte Reipub. Matrimonium, quo propagentur homines ad cultum Dei deputati. Septimò Ordo, quo regantur. Vide D. Thom. *hic. a.* 1. *& lib.* 4. *contra gentes. cap.* 58. vbi fusè hoc explicat.

Secundo congruentia sumitur partim ex numero peccatorum, partim ex numero effectuum, qui sequuntur ex peccatis. Nam Baptismus præcipuè est contra originale peccatum: Pœnitentia contra actuale: Extrema Vnctio contra reliquias peccatorum: Confirmatio contra infirmitatem: Eucharistia contra malitiam: Matrimonium contra concupiscentiam: Ordo contra ignorantiam, D. Thom. ibid.

Tertia sumitur ex numero virtutum Theologicarum & Cardinalium. Nam Baptismus respondet fidei, Confirmatio spei, Eucharistia charitati, Pœnitentia iustitiæ, Extrema Vnctio fortitudini, Ordo prudentiæ, Matrimonium temperantiæ. D. Th. paulo aliter hoc explicat.

Quarta sumitur ex celebritate numeri septenarij in expiationibus. Nam vt patet ex V. Testamento, in expiatione solent offerri septem animalia: vel septies aspergi sanguis: vel solent durare septem diebus. Vide *Exod.* 19. *Leuit.* 4. *Num.* 19. *Deut.* 15. *Iob.* 42. *& alibi.* Vnde etiam 4. *Regum.* 5. Naaman septies iussus est lauari ad purgandam lepram.

Dices cum Kemnitio, has congruentias, si quid valerent, probare, etiam in veteri Lege fuisse septem sacramenta. Nam etiam tunc erant virtutes & peccata, & vita spiritualis & corporalis. Respondeo. Non sequitur quia sacramenta veteris Legis non erant instituta ad perficiendum hominem in vita spirituali, nec ad remedium peccati, nec ad accipiendas virtutes, sed ad legalem quandam munditiam, & ad signanda mysteria Christianorum.

5. Prima Obiectio Scriptura nusquam dicit esse septem sacramenta. Ergo. Respondeo. Nusquam etiam dicit esse duo, vel tria. Extra Scripturam habemus traditionem Ecclesiæ pro septenario numero, non autem pro binario vel ternario.

6. Secunda Obiectio; Scriptura dicit esse tantùm duo Sacramenta, vt patet ex Ioan. 19. *vers.* 34. *Vnus militum lancea latus eius aperuit, & continuo exiuit sanguis & aqua*, id est, Eucharistia & Baptismus, vt exponit Chrysost. Cyrill. Theophylact. *in illum locum*, & Damascenus *lib.* 4. *de fide.* 15. Et Augustinus *lib.* 2. *de symbolo, cap.* 6.

Respondeo primò, quamuis per Aquam & Sanguinem intelligeremus Baptismum & Eucharistiam, non tamen sequitur cætera sacramenta excludi. Nam illa duo non sunt posita ad cætera excludenda: sed quia magis communia sunt & principalia, ex quibus poterat idem iudicium fieri de cæteris. Sicut & Hebr. 6. v. 2. ponuntur duo tantum sacramenta, Baptismus & Confirmatio, & tamen non ideo excludenda sunt alia.

Respondeo, secundò, non esse necessarium sequi illam expositionem de Sanguine & Aqua. Nam alij aliter exponunt. Nam Cyrill. Catech. 3. Hieron. ep. 83. per Sanguinem & Aquam intelligunt duo baptismata, vnum in Sanguine, alterum in Aqua. Ambros. lib. 10. *in Lucam*, c. 150. Leo Papa *epist.* 4. Augustinus & Beda *in cap.* 19. *Ioannis*, per Sanguinem intelligunt pretium redemptionis humanæ, & per Aquam intelligunt baptismum. Et hæc videtur esse literalis expositio, vt scilicet intelligamus ex latere Christi fluxisse baptismum qui omnem suam vim habet ex sanguine Christi.

Confirmatur ex 1. Ioann. 5. v. 6. *Hic est, qui venit per aquam & sanguinem Iesus Christus: non in aqua solùm, sed in aqua & sanguine.* Vbi ipsemet Ioannes videtur explicare mysterium quod posuerat *cap.* 19. *sui Euangelij*; & simul ostendere differentiam inter baptismum Christi, & Ioannis: quia hic veniebat in aqua solum, id est, afferebat baptismum non efficacem; ille autem attulit baptismum efficacissimum, qui vim suam habuit ex sanguine aqua admixto.

7. Tertia Obiectio, Scriptura videtur significare septenarium numerum sacramentorum non pertinere ad Christum: sed ad Antichristum. Nam. Apoc. 17. v. 7. Angelus vocat sacramentum bestiam, quæ capita septem habebat. Ergo septenarius numerus sacramentorum spectat ad Antichristum, qui per eam bestiam designatur. Ita Kemnitius.

Respond. Primo, magnam esse blasphemiam per septem capita bestiæ intelligere septem sacramenta. Kemnit. enim etiam cogitur fateri baptismum & Eucharistiam pertinere ad capita bestiæ, quia sunt ex numero septem sacramentorum.

Respond. secundò, Ioannes non dicit septem illa capita esse septem Sacramenta, sed vnum sacramentum, ac proinde, si vellemus retorquere argumentum, id magis conueniret in Lutherum, qui dixit vnum tantùm sacramentum.

Respond. Tertio, ipsemet Ioannes septem illa capita septem Reges interpretatur. Ex hoc fundamento ergo nihil potest probare Kemnitius.

8. Quarta Obiectio: August. agnoscit duo tantùm sacramenta, videlicet baptismum & Eucharistiam, vt patet l. de doct. Christ. c. 9. & ep. 118. Resp. primò generatim, nec Augustinus, nec vllum ex aliis Patribus vnquam dixisse sacramenta non esse septem, aut esse tantùm duo vel tria: sed solùm ad suum propositum mentionem fecisse aliquorum sacramentorum & de aliis tacuisse. Resp. secundo, speciatim, Augustinum in illis duobus locis non dicere esse tantùm duo sacramenta, sed ponere duo per modum exempli. Nam priore loco sic habet. Pauca pro multis, eademque factu facillima, & intellectu augustissima, & consecratione castissima ipse Dominus & Apostolica tradidit disciplina sicuti est baptismi sacramentum, & celebratio Corporis & Sanguinis Domini. Vbi particula *Sicuti* apertè indicat ista esse exempla. In posteriori loco sic habet: Vnde sacramentis numero paucissimis, obseruatione facillimis, significatione præstantissimis, societatem noui populi colligauit, sicut est baptismus Trinitatis nomine consecratus; communicatio Corporis & Sanguinis ipsius: & si quid aliud in Scripturis Canonicis commendatur. Vbi etiam vides illa duo poni pro exemplo, & simul insinuari plura esse quàm duo.

9. Quinta obiectio. Alij Patres ante Augustinum non agnoscunt etiam nisi Baptismum & Eucharistiam, vt Iustinus Mart. *in Apol. 1. pro Christianis.* Tertul. *lib. 1. & 4. contra Marcionem.* Cyrillus *in Catechesibus.* Ambrosius *in lib. de sacramentis, & de iis qui initiantur mysteriis.*

Respondeo primò, Iustinus meminit tantùm duorum sacramentorum in illa Apologia, quia hoc requirebat argumentum illius operis. Respondet enim obiectionibus gentilium, qui inter cætera obiiciebant Christianis quod vescerentur carnibus humanis alicuius pueruli: & ideo ad suam synaxin non admitterent nisi sui ordinis homines. Ergo Iustinus explicat, quomodo soli baptizati admittantur ad Eucharistiam; & ideo debuit de baptismo & Eucharistia tractare. Respond. Secundo, Tertull. *lib. 1. cont. Marcionem.* non dicit esse duo tantùm sacramenta, sed dicit Deum in sacramentis vti voluisse aquâ, pane & oleo, quæ sunt materiæ, quæ consecrantur in quinque sacramentis: non meminit autem duorum aliorum, videlicet Pœnitentiæ & Matrimonij, quia solum volebat ostendere, Deum nostrum esse verum Creatorem elementorum, & aliarum rerum sensibilium, quod Marcion negabat. Id autem ex eo ostendit, quia si res istas sensibiles creasset alius Deus, noster Deus non vteretur illis in suis sacramentis. Similiter *lib. 4.* non dicit esse duo tantùm sacramenta, nimirum Baptismum & Eucharistiam, sed reprehendit Marcionem, quod ad hæc duo sacramenta neminem admitteret, nisi qui damnaret Coniugium.

Responde tertio, Cyrillus & Ambrosius, plura sacramenta agnoscunt, quam duo. Vterque enim meminit Chrismatis tanquam sacramenti à Baptismo & Eucharistia distincti, vt patet ex Cyrillo *Cathec. 3.* & ex Ambros. *lib. 3. de Sacram. c. 2.* Cur verò illi Patres tantùm tractent de tribus sacramentis, causa est, quia ex professo scribunt ad Catechumenos, vt eos instruant de rebus quæ fiunt tempore Baptismi. Solent autem eo tempore tria sacramenta eodem die ministrari adultis, videlicet Baptismus, Confirmatio & Eucharistia, vt partim constat ex antiqua praxi, partim ex Ambrosio loco citat.

10. Sexta Obiectio: Videntur esse plura sacramenta quàm septem. Primò, quia signum crucis, panis benedictus, exorcismi & insufflationes vocantur ab August. sacramenta. Secundò, quia Alexan. Papa ep. 1. aquam benedictam vocat sacramentum. Tertiò, quia multi docent lotionem pedum, quam Christus instituit sacramentum esse, vt Ambros. lib. 3. de Sacram. c. 1. Cypr. in serm. de ablutione pedum. & D. Bern. in serm. de Cœna Domini.

Ratio est, quia tria tantùm requiruntur ad sacramentum, nempe ritus externus, promissio gratiæ, & mandatum seu institutio diuina. Hæc autem sunt in lotione pedum. Primo, quia ipsa lotio est ritus externus. Secundò, est promissio gratiæ; colligitur ex Ioan. 13. v. 8. *Si non lauero te, non habebis partem mecum.* Tertiò, mandatum colligitur ex illo ibid. v. 14. *Et vos debetis alter alterius lauare pedes.*

Respondeo Primò Signum crucis, panis benedictus, exorcismi & aqua benedicta non sunt vera sacramenta, sed tantùm sacramentalia. Probatur *primò*, quia omnia illa possunt dari ante baptismum, vt ex Augustino constat. Nullum autem sacramentum potest dari ante baptismum, cùm baptismus sit ianua omnium aliorum. Secundò; quia non habet promissionem gratiæ sanctificantis. Tertiò, quia non constat an sint instituta à Christo, an ab Apostolis, cùm tamen vera sacramenta à solo Christo institui potuerint.

Respondeo, secundò, Nec lotio pedum est verum sacramentum, sed quasi aliquid sacramentale, vel sacramentum lato modo sumptum. Prima pars patet, quia ad verum sacramentum requiritur promissio gratiæ & mandatum. At neutrum est in lotione pedum. Non primum quia in illis verbis. *Si non lauero te, non habebis partem mecum*, non continetur promissio gratiæ; sed comminatio pœnæ propter inobedientiam, vt ibidem exponunt Chrysost. Cyrill. & Basil. l. 1. de bapt. cap. 2. Nec secundum; quia in illis verbis: *Vos debetis alter alterius lauare pedes:* non est mandatum externæ lotionis pedum, vt patet ex praxi Ecclesiæ: sed humilitatis & charitatis, vt exponunt Chrysost. & Cyrill. ibidem.

Secunda pars patet, quia omnia illa possunt lato modo vocari sacramenta, quæ habent sensum mysticum: & sunt figuræ aliarum rerum. At lotio pedum à Christo facta habebat sensum mysticum, quia significabat munditiam & puritatem, qua debent homines ad Eucharistiam accedere: & simul erat figura quædam illius purgationis quam eramus habituri per passionem Christi, vt Cyrillus exponit.

QVÆSTIO II.

Quis sit ordo inter Sacramenta?

1. PRimò dicam de ordine enumerationis. Secundò de ordine dignitatis. Vnde D. Thom. art. 2. ad 3.

2. Prima Conclusio: Sacramenta enumerantur hoc ordine: Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Pœnitentia, Extrema vnctio, Ordo, Matrimonium. Ita D. Thom. a. 2. Concil. Florentinum in decreto Eugenij. Et Tridentinum sess. 7. c. 1. de Sacramentis

in genere, & alij passim. Ratio est, quia *Primo*, ponenda sunt ea, quæ pertinent ad singulos homines, deinde quæ ad totam communitatem. Sunt autem quinque pertinentia ad singulos homines, quæ secundùm ordinem temporis conferuntur adultis, hoc modo: Baptismus, Confirmatio, Eucharistia. Pœnitentia, Extrema-Vnctio: deinde sequuntur alia duo pertinentia ad totam Remp. videlicet Ordo & Matrimonium: Inter quæ non seruatur ordo temporis, sed dignitatis. Ordo enim dignior est quàm Matrimonium, vt paulò post.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Illa septem sacramenta non sunt æqualis dignitatis, sed alia aliis excellunt. Ita D. Thom art. 3. ad 4. Et Concil. Trid. sess. 7. c. 3. Potest autem variè contingere vt vnum alio sit excellentius. Nam primo Baptismus excellit omnibus, quoad effectum remittendi peccata. Remittit n. originale, actuale, & pœnam his debitam; quod alia sacramenta non faciunt. Secundò, Confirmatio excellit omnibus quoad effectum gratiæ actualis ad benè operandum, iuxta Luc. 24. v. 19. *Vos autem sedete in ciuitate, quoadusque induamini virtute ex alto.* Et confirmatur ex euentu. Nam Apostoli ante Confirmationem, quam acceperunt in die Pentecostes, erant timidissimi adeò vt omnes fugerent in passione Christi, tametsi ante baptizati essent, & Eucharistiam percepissent: posteà verò accepto Spiritu sancto facti sunt robustissimi. Tertiò, Eucharistia excellit omnibus quoad substantiam sacramenti, quia continet Christum ipsum, licet in aliena specie. Quartò, Pœnitentia excellit omnib. necessitate, solo Baptismo excepto. Quintò, Extrema-Vnctio excellit aliquo modo Pœnitentiam, quia confert gratiam copiosiorem, quæ non solùm posset delere omnia peccata si adessent, sed etiam tollit reliquias peccatorum. Sexto, Ordo excellit omnibus ratione ministri, excepta Confirmatione, quia potest à solo Episcopo conferri; imò & videtur hac in re excellere Confirmationem: hæc enim aliquando ex dispensatione confertur à simplici sacerdote: Ordo autem, sacerdotalis præsertim, nunquam nisi ab Episcopo confertur. Præterea Ordo cæteris præstat in eo, quod constituat homines in gradu sublimiori, quam sint alij Christiani. Septimò, Matrimonium excellit plerisque significatione, quia significat vnionem Christi & Ecclesiæ: & ideo ab Apostolo vocatur magnum sacramentum. *Eph.* 5. v. 32.

4. TERTIA CONCLVSIO. Simpliciter loquendo Eucharistia excellit omnibus aliis sacramentis. Est primò contra Caluinistas, qui cùm in Eucharistia non ponant Corpus Christi nisi tropicè, non pluris faciunt eam, quàm baptismum. Secundo est contra Vbiquetarios, qui sicut in Eucharistia verum Corpus Christi agnoscunt, sic & in aliis sacramentis. Conclusio nostra est D. Thom. art. 3. Probatur primo, quia Eucharistia continet in se realiter & substantialiter ipsum Christum fontem omnis sanctitatis aliorum sacramentorum. Secundo, quia alia sacramenta ordinantur ad Eucharistiam tanquam ad finem, vt argumentatur D. Thom. & probat inductione. Nam Ordo ordinatur ad Eucharistiæ consecrationem: Baptismus ad susceptionem: Confirmatio ad publicam frequentationem sine timore & verecundia. Pœnitentia & Extrema-Vnctio ad dignam susceptionem: Matrimonium ratione significationis ordinatur ad Eucharistiam, quia significat coniunctionem Christi cum Ecclesia, quam Eucharistia perficit.

Dices: Extrema-Vnctio non videtur ordinari ad susceptionem Eucharistiæ, quia est vltimum sacramentum quoad vsum ex vi suæ institutionis. Nam instituta est à Christo, vt post cætera sacramenta in extremo vitæ periculo accipiatur. Respondet Caietanus, quodammodo ordinari ad Eucharistiam ratione effectus. Tollit enim reliquias peccatorum, & perfectè mundat animam hominis, quæ est optima dispositio ad Eucharistiam. Vnde si quis post Extremam vnctionem vellet sumere Eucharistiam, esset tunc maximè ad illam dispositus.

QVÆSTIO III.

An omnia Sacramenta sint necessaria ad salutem?

1. SOlet distingui duplex necessitas, altera medij, altera præcepti: de qua distinctione dicendum est in materia de baptismo. Hic agimus de necessitate medij.

2. PRIMA CONCLVSIO: Quamuis omnia sacramenta sint vtilia ad salutem, non tamen omnia sunt necessaria: Ita D. Th. a. 4. Ratio, quia omnia conferunt gratiam iustificantem. Ergo omnia sunt vtilia ad salutem. Rursum; Confessio, Extrema vnctio & Matrimonium non sunt media ad salutem necessaria, quia non ordinantur ad effectus simpliciter necessarios.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Tria sacramenta sunt necessaria ad salutem: Baptismus, Pœnitentia & Ordo, licet non eodem modo. Nam baptismus est necessarius respectu omnium qui in peccato originali nascuntur. Pœnitentia respectu eorum, qui post baptismum mortaliter peccarunt. Ordo respectu totius communitatis, quia pleraque sacramenta debent confici & administrari per eos qui ordinati sunt. Hæc fusiùs infrà.

CAPVT VII.

De Cæremoniis Sacramentorum.

HActenus generatim dixi de Sacramentis: nunc breuiter de cæremoniis sacramentorum. Primò, quid & quotuplex sit cæremonia. Secundò, an vsus cæremoniarum sit licitus & honestus. Tertiò, an Ecclesia possit instituere cæremonias. Quartò, an cæremoniæ habeant aliquem effectum spiritualem.

QVÆSTIO I.

Quid & quotuplex sit Cæremonia?

1. PRima Conclusio: Cæremonia, generatim loquendo, est externus actus religionis, quo Deus colitur. Nota, virtutem religionis habere tres actus. Primò, internum actum elicitum, qui est velle Deo debitum honorem & cultum præstare. Secundò, actum externum interno respondentem, qui est quælibet externa actio, quæ non aliundè est bona & laudabilis, nisi quia fit ad Deum colendum: vt genuflexio, sacrificium & similia. Tertiò actum imperatum, id est, actum cuiusuis virtutis, qui à religione ordinatur ad Dei gloriam: hoc modo ieiunia & eleemosynæ possunt dici actus religionis, quando fiunt ad colendum Deum: Licet aliqui etiam aliarum virtutum actus sint. Ex his tribus actibus primus nullo modo est cæremonia, neque tertius, nisi quatenus imperatur à religione. Secundus est propriè & simpliciter cæremonia, de quo hoc loco.

2. Secunda Conclusio: Cæremoniæ veteris legis erant quadruplices, videlicet sacramenta, sacrificia, sacra, & obseruantiæ. Ita D. Thom. in 1. 2. q. 110. a. 4. per sacramenta intelligimus Agnum Paschalem, circumcisionem, sacerdotium legale, & varias expiationes. Per sacrificia intelligimus victimas seu hostias, immolationes & libamenta. Per sacra intelligimus instrumenta ad diuinum cultum pertinentia, vt vasa, candelabra, vestimenta, altaria. Per obseruantias intelligimus festa, ieiunia, genuflexiones & cæteras actiones cæremoniales.

3. TERTIA CONCLVSIO. Cæremoniæ nouæ legis sunt etiam quadruplices. *Primò*, Sacramenta, quæ proximè instituta sunt ad sanctificationem fidelium. *Secundò*, Sacrificium Missæ, quia est supremus cultus quo excellentiam Dei profitemur. *Tertiò*, sacra: vt calices, casulæ, altaria. *Quartò*, Obseruantiæ, vt ieiunia, festa, genuflexiones, vsus signi crucis, aspersio aquæ Benedictæ, &c

4. QVARTA CONCLVSIO. Inter has cæremonias illæ solæ dicuntur sacramentales, quæ in administratione sacramentorum & oblatione sacrificij Missæ solent adhiberi, præter eos, quæ sunt de essentia seu substantia sacramentorum & sacrificij Missæ. Nota duplices esse cæremonias in sacramentis; quasdam intrinsecas & substantiales, quæ sunt ipsa sacramenta: quasdam extrinsecas, quæ adhibentur ad decentiorem vsum sacramentorum. Hæ posteriores vocantur cæremoniæ sacramentales, vel, vt Theologi loquuntur sacramentalia.

QVÆSTIO II.

An vsus Cæremoniarum sit licitus & honestus?

1. NOstri temporis Hæretici reprehendunt omnem externum cultum Dei, qui ab ipso non est institutus & præceptus; ac proinde rident omnes ceremonias, quas in Missa & sacramentorum administratione, ex institutione Pontificum & Ecclesiæ adhibemus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Non solùm cultus externus, qui à Deo institutus est, sed etiam, qui ab hominibus instituitur ad maiorem Dei gloriam & reuerentiam, licitus est & laudabilis. Probatur *Primò*, quia in statu naturæ nullus erat cultus à Deo præscriptus: & tamen homines illius status licitè & laudabiliter colebant Deum externo cultu. Nam Genes. 4. *Abel obtulit sacrificium de primogenitis gregis sui.* Gen. 8. *Noe erexit altare & obtulit sacrificia de pecoribus.* Gen. 28. *Iacob votum Deo vouit, & decimas obtulit.*

Probatur *Secundò*, quia licet in statu legis Mosaicæ multæ cæremoniæ præscriptæ essent à Deo; tamen alij cultus externi non fuerunt prohibiti; Nam Leu. 23. v. 8. postquam varia sacrificiorum genera & festiuitatum, præcepta essent a Deo, tandem ita subditur: *Exceptis donis vestris, & quæ offeretis ex voto vel de sponte tribuetis Domino.* Similiter Esther, 9. v. 17. Et Iudith 16. vers. 31. Et primo Machabæor. 4. vers. 59. quædam festiuitates ab hominibus introductæ leguntur, præter eas, à Deo institutas.

Probatur quia in statu legis Euangelicæ nusquam prohibitum est vti externo cultu ad Dei honorem & reuerentiam: quin potius habemus exemplum in Christo, qui sæpissimè aliis atque aliis cæremoniis vsus est; eleuando oculos in cœlum ac manus, flectendo genua & similia. Neque nobis prohibitum est Christum in re imitari.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vsus sacramentalium cæremoniarum, quas Ecclesia Romana nunc obseruat, honestus & laudabilis est: Probatur *Primò* generatim, quia Catholica Ecclesia non potest errare in his quæ ad cultum Dei pertinent, vt suppono. Ergo non errat in cæremoniis sacramentalibus. Ergo vsus earum non est malus. *Secundò*, quia huiusmodi cæremoniæ non sunt ex se malæ; sed indifferentes. Ergo quando ordinantur ad bonum finem, debent esse bonæ, præsertim, quando nullam malam circumstantiam habent, sicut non habent. *Tertiò*, quia excitant hominem ad maiorem pietatem & attentionem circa res diuinas. *Quartò*, quia conferunt ad maiorem quandam intelligentiam & memoriam, mysteriorum fidei. Nam v. g. in omnibus ferè sacramentis adhibetur crucis signum, vt admoneantur fideles virtutem sacramentorum ex morte & Passione Christi deriuari. Similiter in baptismo præmittuntur exorcismi & insufflationes, vt doceantur fideles infantem ante baptismum esse sub potestate dæmonis propter peccatum originale.

QVÆSTIO III.

Quis possit cæremonias instituere?

1. PRIMA CONCLVSIO. Cæremoniæ sacramentales, quæ sunt extra substantiam sacramentorum, quamuis interdum introductæ sint ad imitationem seu exemplum Christi, non tamen sunt ab eo immediatè institutæ. Prima pars patet, quia in conficienda Eucharistia ex Christi exemplo manauit mixtio aquæ cum vino. Cyprian. Epist. 63. Similiter ex illo manauit vsus conficiendi sacramentum in pane azymo & non in fermentato. Secunda pars patet, quia multæ sunt cæremoniæ circa sacramenta, quas constat à Pontificibus institutas esse, vt omnes fatentur.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Christus dedit Ecclesiæ potestatem instituendi has cæremonias, quam partim Apostoli, partim eorum Successores hactenus exercuerunt. Colligitur 1. Corinth. 4. v. 1. *Sic nos existimet homo, vt ministros Christi, & dispensatores Mysteriorum Dei.* 1. Corinth. 11. v. 34. *Cætera autem cum* dispensatione Eucharistiæ, de quo Apostoli poterant disponere. Vnde Augustin. Epist. 118. cap. 6. *Non præcipit Christus, quo deinceps ordine sumeretur, vt Apostolis, per quos Ecclesiam dispositurus erat, seruaret hunc locum.*

QVÆSTIO IIII.

An Cæremoniæ Sacramentales habeant aliquem effectum spiritualem?

VArij sunt effectus, de quibus intelligi potest quæstio. Primò, gratia habitualis. Secundò, gratia actualis. Tertiò, remissio peccati mortalis vel venialis. Quartò, remissio pœnæ temporalis. Quintò, expulsio dæmonis, vel cohibitio ne lædat. Sextò, sanitas corporis. Quæstio, an sacramentalia possint efficere aliquem effectum ex his siue ex opere operato, siue per modum impetrationis, siue aliquo alio modo. De primis quatuor effectibus dicendum in materia de pœnitentia; de quinto in materia de Baptismo. Ex his colligi poterit, quid de sexto sit sentiendum.

CAPVT VIII.

De Sacramentis in specie.

DIuus Thomas disputat. Primò, de Baptismo secundum se & naturam suam. Secundò, de ministro eius. Tertiò, de suscipientibus. Quartò, de effectu. Quintò, de circumcisione quæ fuit figura Baptismi. Sextò, de præparatoriis ad Baptismum. Circa primum quæri potest. Primò, quid sit Baptismus. Secundò, quæ materia illius. Tertiò, quæ forma. Quartò, quando à Christo institutus sit. Quintò, an iterari possit. Sextò, an præter Baptismum aquæ sit aliud genus Baptismi.

QVÆSTIO I.

Quid sit Baptismus?

1. PRIMA CONCLVSIO. Baptismus dupliciter definiri potest. Primò, Metaphysicè per genus & differentiam, quo pacto definitur in Catechismo Romano, *Baptismus est Sacramentum regenerationis per aquam in verbo vitæ.* Secundò, Physicè per materiam & formam, sicut definitur à D. Thom. artic. 1. *Baptismus est ablutio corporis exterior*

facta sub præscripta verborum forma. Notat D. Thom. tria spectari posse in Baptismo. Primò, Sacramentum tantum. Secundò, rem tantùm. Tertiò, rem & sacramentum simul. Illud dicitur sacramentum tantùm, quod significat & non significatur vt ablutio exterior: Illud dicitur res tantum, quod significatur & non significat, vt gratia interior, seu sanctificatio per gratiam. Illud dicitur esse sacramentum simul & res, quod non tantùm significat, sed etiam significatur, vt character, qui est res significata per exteriorem ablutionem, & est signum interioris iustificationis. Definitio ergo quam tradit. D. Thom. conuenit Baptismo quatenus est sacramentum tantum. Sic enim est exterior ablutio per aquam, quæ est signum interioris ablutionis per gratiam.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Baptismus habet varia nomina apud Patres & Scholasticos. Primò dicitur regeneratio, quia homo per Baptismum spiritualiter regeneratur, & ex filio Diaboli fit filius Dei. Secundò dicitur expurgatio, quia hominem expurgat ab omni peccato. Tertiò dicitur illuminatio seu φωτισμός: quia in Baptismo infunditur habitus fidei quo homo supernaturaliter illuminatur. Quartò dicitur donum seu gratia, quia in Baptismo datur liberalissima remissio omnium peccatorum, ex mera Dei gratia, nullo præcedente nostro merito. Quintò dicitur signaculum vel sigillum, ratione characteris quo anima Christiani hominis consignatur. Et quamuis sint plura sacramenta præter baptismum, quæ characterem imprimunt; ac proinde possint etiam sigilla vel signacula dici, tamen hoc nomen specialiter datur Baptismo, quia per eum imprimitur signum, quo primum discernuntur fideles ab infidelibus & admittuntur in Ecclesiam Christi. Sextò dicitur custodia vel præsidium, quia Baptismus ratione characteris custodit animam in bono, vt explicat. D. Tho. ar. 3. ad 1. Hoc tamen nō facit character per se, vt existimo, sed ratione alicuius auxilij specialis, quod datur omnibus, qui charactere baptismali insigniti sunt.

QVÆSTIO II.

Quæ sit materia Baptismi?

1. PRIMA CONCLVSIO. Materia baptismi remota est aqua vera & naturalis, vt definitur in Conc. Trid. sess. 7. can. 2. Et patet ex Scripturis. Ioan. 3. v. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu S. &c.* Et Act. 8. v. 36. *Ecce aqua, quid prohibet me baptizari?* Et Eph. 5. v. 26. *Mundans eam lauacro aquæ.* Et inde Paulus 1. Corinth. 10. v. 2. comparat Baptismum mari rubro, & Petrus Epist. 1. c. 3. v. 21. comparat illum diluuio.

2. Secunda Conclusio: Materia Baptismi propinqua est ablutio, quæ potest duobus modis fieri. Primò, per aspersionem seu infusionem aquæ. Secundò, per immersionem in aquam. Vtroque modo legitimè fieri potest, sed in praxi seruanda est consuetudo cuiusque loci, vt notat D. Thom. art. 8.

Ex dictis sequitur, duo requiri, vt aqua sit legitima Baptismi materia. Primò, vt sit aqua vera & naturalis. Secundò, vt sit aqua apta ad abluendum corpus, si alterutrum desit, non valebit Baptismus. Hinc reiicitur primò aqua artificialis, quæ ex floribus & herbis distillatur, quia non est aqua elementaris, sed mixtus quidam humor. Secundò reijcitur saliua, sudor, lacrymæ, propter eandem causam: Tertiò nix & glacies: quia licet secundùm substantiam sit vera aqua, non tamen est apta ad abluendum.

Quæres. Quid dicatur de aqua calefacta, de lixiuio, de aqua transeunte per meatus sulphureos? Resp. quamdiu manet substantia aquæ, potest esse sufficiens materia Baptismi. Vnde Baptismus in aqua calida vel lixiuio validus est: Errat tamen Lutherus in Colloq. Sympotiacis cap. 17. vbi dicit: *Id omne sufficit ad baptismum, quicquid balnei nomine nuncupari potest.* Vnde Baptismus in cereuisia, lacte, vino, secundùm Lutherum validus esset.

QVÆSTIO III.

Quæ sit forma Baptismi?

1. PRIMA CONCLVSIO. Duæ sunt formæ vsitatæ, vna apud Latinos: *Ego te baptizo in Nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti:* Altera apud Græcos: *Baptizetur seruus Christi. N. in Nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti:* Vtraque legitima est, vt patet ex Concilio Florentino. Nobis tamen non licet vti forma Græcorum, quia est contra consuetudinem, & non fieret sine scandalo.

2. Secunda Conclusio: Sunt tres aliæ formæ, quæ non putantur legitimæ: Prima est: *Ego te baptizo in Nomine Trinitatis.* Secunda. *Ego te baptizo in nomine Christi.* Tertia. *Ego te baptizo in Nomine Genitoris, & Geniti, & Spirati.*

Ratio est, quia ex Christi institutione requiritur expressa & distincta inuocatio Trium Personarum sub iis nominibus, quę significant proprietates personales, & non tantùm actus notionales.

3. Dices: Apostoli leguntur baptizasse in Nomine Christi, Actor. 2. 8. 10. & 19. & hanc formam approbant S. Ambrosius, Beda, Bernardus, Nicolaus Papa, & quidam alij. Respondet D. Thom. a. 6. ad 1. Apostolos hoc fecisse ex speciali dispensatione. Alij dicunt eos semper baptizasse in Nomine Patris, &c. nunquam autem in Nomine solius Christi. Probant primò, quia nihil cōstat de speciali illa dispensatione. Secundò, quia cum aliqui dixissent Paulo, Actor. 19. v. 2. *Sed neque si Spiritus sanctus est audiuimus:* subiunxit Paulus: *In quo ergo baptizati estis?* Quibus verbis indicat in ipsa forma Baptismi nominari solitum Spiritum sanctum. Tertiò, quia quæ adferuntur ex actibus Apostolicis facilè explicantur. Dicuntur enim Apostoli baptizasse in nomine Christi. Primò, quia baptizarunt in fide Christi. Secundò, quia authoritate Christi. Tertiò, quia Baptismo à Christo instituto.

QVÆSTIO IV.

Quando Baptismus institutus?

1. PRima Conclusio. Christus designauit materiam baptismi, quando baptizatus in Iordane est à Ioanne: ita passim docent Patres, Ambros. *lib. 2. in Lucam, cap. vlt.* inquiens. *Baptizatus est Dominus non mundari volens, sed mundare aquas: vt ablutæ per carnem Christi, quæ peccatum non cognouit, baptismatis jus haberent.* Similia docet S. Hieronym. *in cap. 3. Matthæi.* August. *Serm. 36. de tempore,* & alij. Hinc natum est Scholasticorum illud axioma: Christum suo contactu contulisse aquis virtutem regeneratiuam: non quod impresserit illis aliquam qualitatem actiuam, sed quia deputauit illas ad vsum & effectum baptismi.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Eodem tempore designata etiam forma est baptismi, non quidem verbo, sed facto. Nam Filius erat præsens qui baptizabatur à Ioanne; & Pater dabat illi Testimonium de cœlo: & Spiritus sanctus in specie columbæ apparebat, vt habetur, Matth. 3. v. 13. Luc 3. v. 22. Marc 1. v. 10. De qua re vide Damasc. lib. 4. de fide c. 10. Ambr. & Hier. loc. cit.

Addunt alij per cœli apertionem, quæ in Christi Baptismo apparuit, significatum fuisse, quod ianua Regni cœlestis aperienda esset fidelibus per Sacramentum baptismi. Hilar. cap. 2. in Matth. Chrysost. hom.

hom.4.oper.imperf. Theophylact. in cap.3. Lucæ.

3. Tertia Conclusio. Christus non solùm facto designauit materiam & formam baptismi; sed etiam verbis propriè & formaliter instituit sacramentum baptismi ante passionem suam: ita D. Thom. art. 2. & plerique Scholastici in 4. dist. 3. Probatur, quia Baptismus Christi fuit in vsu ante Passionem, vt colligitur ex Ioann.3. v. 11. *Post hæc venit Iesus & Discipuli eius in Iudæam, & illic demorabatur cum eis, & baptizabat.* Et Ioan.4. v. 2. *Quamquam Iesus non baptizaret, sed Discipuli eius.* Ex quibus patet, Christum non per se, sed per Discipulos baptizasse. Ita August. tract. 5. in Ioannem.

4. Quarta Conclusio: Christus dedit præceptum baptismi post resurrectionem, quando dixit Apostolis: *Euntes docete omnes gentes: baptizantes eas in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* Quibus verbis continetur duplex præceptum. Primum, quo obligantur Apostoli, vt baptizent. Secundum, quo obligantur alij vt baptizentur.

5. Dices ante passionem dixerat Christus. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, &c.* Ergo ante passionem dedit præceptum Baptismi. Respondeo. Ante Passionem potius explicauit necessitatem baptismi, quam dederit formale præceptum.

6. Quinta Conclusio. Præceptum baptismi suscipiendi tunc cœpit generatim obligare, quando lex Euangelica fuit sufficienter promulgata. Hoc suppono ex materia de legibus, vbi hæc duo disputantur. Primo, quando abrogata sit lex Mosaïca. Secundo, quando cœperit obligare lex Euangelica.

QVÆSTIO V.

An Baptismus possit iterari?

1. Hoc dupliciter intelligi potest. Primò, an possit iterari quando semel validè collatus est. Secundò, an possit iterari quando dubium est, an sit validè collatus.

2. Prima Conclusio. Quando baptismus semel validè collatus est, non potest iterari, D. Th. art. 9. & probat variis congruentiis. Primo, quia baptismus est quædam spiritualis generatio, vnius autem non est nisi vna generatio. Secundò, quia baptismus repræsentat mortem Christi, *Rom.6. v.3.* Christus autem semel tantùm mortuus est. Tertio, quia baptismus imprimit characterem indelebilem; quod autem indelebile est, non imprimitur iterum. Quinto, quia baptismus tollit peccatum originale: quod semel ablatum non redit.

3. Dices: Fieri potest vt baptismus semel datus non tollat peccatum originale, vt si adultus accedat cum fictione (veræ contritionis.) Ergo tunc saltem poterit iterari. Respondeo. Baptismus semel datus tollit peccatum originale recedente fictione: & ideo non opus est iterari; imò frustra iteraretur. Vel enim recessit fictio, vel non. Si recessit, iam ablatum est peccatum originale per primum baptismum. Si non recessit, iteratus baptismus nihil efficiet.

Potest confirmari conclusio ex Hebr. 6. c. 4. *Impossibile est illos, qui semel illuminati sunt, & prolapsi, rursus renouari ad pœnitentiam: rursum crucifigentes sibimet ipsis Filium Dei.* Hoc loco vtitur Ambros. 2. de Pœnitent. cap.2. Et rectè. Nam Apostolus apertè dicit, eos qui semel illuminati, id est, baptizati sunt, & post baptismum peccauerunt, non posse iterum renouari per baptismum. Causam addit, quia si vellent iterum baptizari, iterum crucifigerent Filium Dei. Hanc rationem paulò ante addidi ex D. Thom.

4. Alij sic eam explicant: qui post primum baptismum tentat alterum suscipere, vel profitetur Christum bis mortuum, vel significat primam Christi mortem non sufficere sibi ad salutem. Vtroque modo dicitur iterum crucifigere Christum. Vide August. lib. de vera & falsa pœniten. cap. 3.

5. Secunda Conclusio. Quando dubium est, an baptismus fuerit validus, si quidem dubium est morale ac probabile, baptismus iterum dandus est sub conditione his verbis. Si baptizatus es, non te baptizo, sed si non baptizatus es, ego te baptizo in Nomine Patris, & Filij, &c. vt habetur c. 2. extra de baptismo. 5. Quæres: An necesse sit verbis explicare illam conditionem? Respondeo. In solemni baptismo, præsertim quando est dubium publicum, debet explicari conditio, vt occasio scandali tollatur. Si autem dubium sit occultum; aut si baptismus secreto conferatur, satis est conditionem mente & intentione concipere.

QVÆSTIO VI.

An præter Baptismum aquæ sit alius?

1. Diuus Thomas art. 11. & alij passim distinguunt triplicem baptismum, scilicet aquæ, sanguinis, flaminis. De illo aquæ dictum est: hic quæritur de duobus aliis. Primò, Quid sint. Secundò, an rectè dicantur baptismi. Tertiò, an sint sacramentum.

2. Prima Conclusio: Per baptismum sanguinis intelligitur Martyrium: & per baptismum flaminis contritio. Potest autem dupliciter spectari tam Martyrium quam contritio. Primò, quatenus præcedit baptismum aquæ, & desiderium seu votum illius suscipiendi includit. Secundò, quatenus sequitur baptismum aquæ. Priori modo hic sumitur. Ratio est, quia tam Martyrium quam contritio eatenus dicitur baptismus, quatenus supplet defectum baptismi aquæ, vt notat D. Thom. loc. cit.

3. Secunda Conclusio. Tam Martyrium quàm contritio vocari possunt nomine baptismi, sic passim vocantur à Patribus & Scholasticis. Ratio est, quia conueniunt cum baptismo in triplici effectu. Primus est, configurare hominem morti & Passioni Christi. Secundus, remittere peccatum originale, & reliqua omnia, si quæ commissa sint. Tertius remittere omnem pœnam peccato debitam, æternam & temporalem. Hi tres effectus conueniunt martyrio & contritioni, quatenus includunt votum baptismi aquæ, vt infra probabo, qu.68. dub.4. 10. & 11.

4. Tertia Conclusio: Licet Martyrium, & contritio vocari possint baptismus, non tamen sacramentum baptismi. Ita D. Thom. a. 2. Probatur primò, quia non habent essentiam sacramenti. Nam in Martyrio non est vlla verborum forma; in contritione autem neque forma verborum, neque signum externum sensibile. Secundò, quia non imprimunt characterem, qui est effectus sacramenti baptismi. Tertiò, quia cōtritio potest iterari etiam ante baptismum susceptum. Quartò, quia nec martyrium, nec contritio excludit necessitatem baptismi aquæ si haberi possit; ac proinde non est ianua ad alia sacramenta suscipienda.

CAPVT IX.

De Ministro Sacramenti Baptismi.

1. Dvo hic generatim quæri possunt. Primò, Quis possit publicè & solemniter baptizare. Secundò, quis priuatim & in necessitate. Catholici docent Primò, Episcopum, Parochum, quemlibet alium Sacerdotem, & Diaconum posse publicè & solemniter baptizare, quamuis non eodem iure. Nam Episcopus & Parochus ex officio id faciunt: alij Sacerdotes & Diaconi ex delegatione. Secundò, docent in casu necessitatis quemlibet posse baptizare, etiam Laicū, Gentilem, mulierem, modo adhibeat formam, materiam & intentionem. Hoc Caluin. negat. l.4. Inst. c.25. §.20.21.22.

KKkk

vbi docet solos ordinarios Ecclesiæ ministros, qui legitimè vocati & ordinati sunt, posse baptizare, alios non posse etiam in periculo mortis.

Nititur duobus potissimum fundamentis. Primò quod solis Apostolis & eorum successoribus data sit potestas docendi & baptizandi, iuxta Matth. 28. v. 19. *Euntes docete omnes gentes, &c.* Sicut ergo laicis non licet docere, seu Euangelium prædicare, ita nec baptizare. Secundò, quod nulla possit esse necessitas suscipiendi baptismum ab homine laïco. Nam infantes etiam sine baptismo saluari possunt ex vi promissionis quam Deus fecit Abrahæ & posteris eius.

2. Sed facile refellitur. Primò, ex perpetua Ecclesiæ praxi & consuetudine; Semper enim vsitatum fuit, vt Laïci in necessitate baptizarent, vt patet ex Tertul. l. de bapt. c. 17. & ex aliis Patribus. Neque hoc negat Caluinus, sed dicit omnes errasse. At nos dicimus Caluinum errasse, qui solus contra omnes se opponit. Secundò, quia ipsi Apostoli leguntur baptizasse, ante quam essent ordinati Sacerdotes, *Ioan.* 4. v. 2. Item Ananias baptizauit Paulum, *Act.* 9. v. 18. Et fratres Laïci, qui cum Petro erant, baptizarunt Cornelium & familiam eius, *Actor.* 1.. v. 48.

Hinc D. Ambros. in c. 4. ad Eph. dicit in primitiua Ecclesia solitos esse Apostolos committere Fratribus non ordinatis baptismi ministerium, quando per se illud exercere non poterant. Et sanè verisimile est id contigisse primò die Pentecostes; cùm tria millia hominum baptizata sunt. Secundò cum nulli adhuc essent Sacerdotes ordinati præter solos Apostolos; qui per se non potuerunt tot millia baptizare.

Tertiò, quia Caluinistæ fatentur baptismum ab hæreticis collatum esse validum, modò conferatur secundùm formam Ecclesiæ. At sæpè contingit apud hæreticos non esse veram ordinationem ministrorum Ecclesiæ. Ergo tunc Laici validè conferunt baptismum.

Quartò, quia licet Apostolis dictum sit: *Docete omnes gentes, baptizantes eas*: hoc tamen non obstat, quò minus in necessitate liceat Laicis docere & instruere homines morientes, qui sunt in periculo salutis. Ergo idem dicendum est de baptismo, præsertim cum docere magis sit proprium Apostolorum quam baptizare, iuxta 1. Cor. 1. v. 17. *Non misit me Christus baptizare, sed Euangelizare.* Vide S. Thom. *in multis artic.*

3. Hinc soluitur primum Caluini fundamentum; alterum refutabitur quæstione sequenti, dubio tertio, vbi disputatur de necessitate baptismi.

CAPVT X.

De suscipientibus Baptismum.

Dicam Primo, de Infantibus. Secundo, de Adultis. De Infantibus multa quæri possunt. Primo, an sint capaces baptismi, contra Anabaptistas. Secundo, an aliqua dispositio requiratur, vt sint capaces, contra Lutheranos. Tertio, an baptismus sit illis ad salutem necessarius, contra Caluinistas. Quarto, an possit suppleri per Martyrium. Quinto, an alio modo possit suppleri. Sexto, an expediat infantes Christianorum baptizare ante vsum rationis. Septimo, an liceat infantes infidelium baptizare inuitis parentibus. Octauo, an aliquando liceat baptizare infantes in vtero materno existentes.

Similiter de adultis multa disputari possunt. Primo, an baptismus sit illis necessarius ad salutem. Secundo, an suppleri possit per martyrium. Tertio, an etiam per contritionem. Quarto, quæ dispositio requiratur ad valorem baptismi. Nam de dispositione ad effectum dicetur, in q. seq. Quinto, an furiosi & amentes sint baptizandi.

QVÆSTIO I.

An Infantes sint capaces baptismi, contra Anabaptistas?

1. Anabaptistæ negant. Præcipuum fundamentum sumitur ex Matth. 28. v. 19. *Docete omnes gentes, baptizantes eas, &c.* Et ex illo Marci 16. v. 27. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit.* Nam ex his locis colligitur eos tantum esse capaces baptismi iuxta Christi institutionem & voluntatem, qui sunt capaces doctrinæ & fidei, quia Christus iubet doctrinam & fidem præmitti ante baptismum. Atqui infantes non sunt capaces fidei & doctrinæ, Ergo nec baptismi.

In eodem errore fuerunt Petrus Brusius, & quidam Henricus, à quibus orti sunt hæretici Petrobrusiani & Henriciani, vt refert D. Bernard serm. 6. in Cant. & ep. 240.

2. PRIMA CONCLVSIO. Infantes sunt capaces salutis, id est, gratiæ & gloriæ. Probatur Primò, exemplo Hieremiæ & Ioannis Baptistæ qui in vtero materno iustificati sunt à peccato originali. Secundo, exemplo SS. Innoc. ab Herode occisorum. Tertiò, quia si possunt participare peccatum Adæ, cur non similiter gratiam Christi? Quarto, ex Matth. 19. vers. 14. *Sinite paruulos venire ad me, talium est enim regnum Cælorum.* Hinc sumi possunt duo argumenta. Vnum ex illis verbis: *Sinite paruulos ad me venire*, nempe per iustificationem; alterum ex illis: *Talium est regnum cælorum.*

Aliqui respondent, Christum non loqui de infantibus, sed de pueris; qui iam vsu rationis vtuntur. Nam infantes non possunt venire ad Christum, sed debent portari. Hoc refellitur ex Luca, qui apertè significat Christum loqui de infantibus, qui ab aliis portabantur. Sic enim habet c. 18. vers. 15. *Afferebant autem ad illum & infantes, τὰ βρέφη vt illos tangeret.* Alij respondent, priora verba intelligi de infantibus; posteriora de adultis, qui sunt similes infantibus, vt sensus sit: Eorum esse regnum cœlorum, qui sunt infantibus similes in innocentia & simplicitate. Hæc resp. non est mala, sed tamen non tollit vim argumenti. Nam licet verum sit regnum cœlorum pertinere ad eos, qui sunt similes infantibus in moribus & innocentia, tamen etiam pertinere potest ad ipsos infantes, quod apertè significat Christus, quando eos complectitur, & per manuum impositionem benedicit. Illa enim benedictio non potest esse otiosa. Vnde sicut Isaac & Ismael sunt allegoricè duo testamenta apud Apostolum Gal. 4. v. 24. & tamen historicè duo veri homines fuerunt: sic etiam infantes allegoricè significant humiles & innocentes qui sint apti ad regnum cœlorum, & tamen ipsi possunt etiam esse apti ad regnum cœlorum, vt ex dictis patet.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Infantes sunt etiam capaces baptismi & legitimè baptizari possunt. Probatur Primò, quia sunt capaces iustificationis à peccato originali. Ergo etiam remedij cōtra illud peccatum. At in nouo Testamento non est aliud remedium ordinarium nisi baptismus: Secundo, probatur ex verbis Domini: *Sinite paruulos venire ad me.* Vnde sic argumentor: Christus vult, vt parentes possint suos infantes ad ipsum portare, Sed non est alius modus portandi illos ad Christum nisi per baptismum, præsertim post mortem Christi. Ergo parentes possunt illos portare per baptismum ad Christum.

Tertiò, probatur ex Ecclesiæ praxi antiqua & traditione, quia semper vsitatum fuit, vt infantes baptizarentur. Hoc argumento vtitur etiam Mel. in locis cit. de bapt. paruul. Sed meritò ridetur ab Anabaptistis. Nam si in hac re debet valere traditio, cur non etiam in inuocatione Sanctorum, & aliis similibus, aut si in

his non valet, cur in baptismo paruulorum valeat.

Quartò. probatur ex illis Scripturæ locis, vbi dicuntur baptizatæ integræ familiæ, vt Act. 16. v. 15. *Cum autem baptizata esset Liuia & domus eius*: & v. 32. *Baptizatus est ipse* (nempe custos carceris,) *& omnis domus eius continuò*. Et 1. Cor. v. 16. *Baptizaui autem & Stephanæ domum*. Est autem probabile in illis familiis integris fuisse aliquos infantes.

Quintò, probatur, quia infantes in veteri testamento legitimè circumcidebantur: Ergo nunc possunt legitimè baptizari, cùm circumcisio fuerit figura baptismi.

Sexto, quia transitus maris rubri fuit etiam figura baptismi. 1. Corinth. 10. v. 20. Atqui in illo transitu non solùm adulti, sed etiam infantes Iudæorum seruati sunt.

4. Prima Obiectio: in sacris litteris nullum habemus mandatum & exemplum de baptismo infantium: Ergo talis baptismus reiiciendus est: Respondeo, hoc argumentum rectè procedit contra Caluinianos & Lutheranos, qui Scripturam solam admittunt. Ex sola enim Scriptura non possunt proferre vllum mandatum de baptismo infantium, nisi illud. *Nisi quis renatus fuerit, &c.* Hoc autem ipsi non admittunt, quia negant ibi agi de baptismo, vt latius dicam *dubio* 3. Sed præter hoc nullum aliud extat in Scriptura. Similiter nullum habent clarum exemplum de infantibus baptizatis. Nam quod attuli de integris familiis baptizatis, non conuincit. At Catholici præter Scripturam admittunt etiam traditionem & praxin Ecclesiæ, de qua Augustinus *lib.* 10. *de Genes. cap.* 23. sic loquitur *Consuetudo matris Ecclesiæ in baptizandis paruulis nequaquam spernenda est: nec vllo modo superflua deputanda: nec omnino credenda, nisi Apostolica esset traditio*, Vide eundem Augustinum *lib.* 4. *de baptis. cap.* 24. vbi dicit, Apostolicam esse traditionem, quod paruuli sint baptizandi. Et *lib.* 1. *de pecc. mer. & remiss. capite* 26. vbi dicit Pelagianos non fuisse ausos baptismum paruulorum damnare, quod viderent in tota Ecclesia vsitatum esse.

5. Obiicies secundò: Christus mandauit Apostolis, vt prius docerent homines, & posteà baptizarent, Matth. 28. v. 19. Ergo infantes non sunt baptizandi prius quam doceantur. At doceri non possunt nisi post vsum rationis. Ergo tunc demum baptizandi sunt. Respondeo. Christus eo loco docuit Apostolos ordinem quem seruarent in conuersione Gentilium adultorum. Erat autem hic ordo, vt prius instituerent eos in fide. Secundò, baptizarent. Tertiò, docerent seruare præcepta Dei. Nam fides & baptismus non sufficiunt adultis sine obseruatione mandatorum Dei. Hic autem ordo in infantibus seruari non potest; imò non semper in adultis. Si enim aliquis Catechumenus satis instructus esset in fide, & tamen iusta de causa differretur huius baptismus, sine dubio docendus esset vt seruaret legem Dei etiam ante baptismi susceptionem, nec quisquam prudens auderet illi dicere, posse eum transgredi legem Dei, priusquam & quamdiu baptizatus non esset.

6. Tertia Obiectio: Reprobi non sunt baptizandi, ne profanetur sacramentum. Sed multi infantium sunt reprobi. Ergo non sunt baptizandi. Respondeo primò, quod eodem argumento probaretur, nec adultos esse baptizandos, cùm etiam multi adulti sint reprobi, de quibus non constat. Secundò respondeo, valet hoc argumentum contra Caluinistas, docentes baptismum esse sigillum æternæ beneuolentiæ Dei, & prædestinationis circa homines. Hinc enim sequitur baptismum profanari quando confertur reprobis. Ratio, quia sicut profanatur sigillum Principis quando appenditur falsæ scripturæ & Epistolæ: ita diuinæ prædestinationis sigillum, quando appenditur homini reprobo, qui non est prædestinatus. Tertiò respondeo, non valet contra Catholicos obiectio, qui docent baptismum esse signum præsentis iustificationis, & gratiæ, non æternæ; ac proinde non profanari quando confertur infantibus reprobis: quia omnes infantes siue sint reprobi, siue prædestinati, ipsâ iustificantur per baptismum.

7. Quarta Obiectio: Nemo potest baptizari nisi credat & pœniteat. Infantes neutrum faciunt. Ergo: &c. Maior patet ex Marco 16. v. 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, &c.* Et Actorum 8. v. 36. *Et ait Eunuchus: Ecce aqua, quid prohibet me baptizari? Dixit autem Philippus: Si credis ex toto corde, licet.* Et in Act. cap. 2. v. 38. *Pœnitentiam agite, & baptizetur vnusquisque vestrum.*

Respondeo, hoc argumentum valet contra Lutheranos docentes sacramenta esse instituta ad alendam fidem: contra nos non valet. Primò, quia nos hoc non dicimus. Secundò, quia loca citata intelliguntur de adultis, qui præter peccatum originale (quod aliena voluntate contractum est) habent etiam peccata propria voluntate contracta; & ideò requiritur ab iis fides & pœnitentia, vt infra dicam de adultis: infantibus sufficit fides aliena, vt patebit ex sequenti dubio.

QVÆSTIO II.

An requiratur aliqua dispositio in infantibus ad suscipiendum Baptismum?

1. Error Lutheri est in paruulis requiri fidē actualem, vt docet *lib. de cap. Babyl. cap. de bapt. Et in lib. contra Cochl. & in lib. ad Valdens.* Et addit hanc fidem actualem non acquiri vi baptismi, sed ante baptismum, cum exorcizantur per orationem Ecclesiæ, & fidem adferentium paruulos ad baptismum. Et sic exponit, quod dici solet. Paruulis fide aliena succurri; Fundamentum Lutheri est duplex. Primum sumitur ex illo. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, &c.* alterum est ex quibusdam Lutheri principiis, qualia sunt: Omnia sacramenta ad fidem alendam instituta sunt: sacramenta non iustificant, nec vlli prosunt, sed sola fides: sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur.

2. Ex hoc errore; quia valdè improbabilis videbatur, ortæ sunt aliæ sectæ tres. Prima Anabaptistarum, paruulos non esse baptizandos, quia baptismus sine fide non prodest, & fides à paruulis haberi non potest: de quo anteà. Secunda est Sacramentariorum; paruulos posse baptizari, quia in illis nō requiritur fides ad baptismum. Tertia est quorundam Lutheranorum in conciliabulo Witembergensi, conantium sententiam Lutheri mitigare his tribus pronunciatis. Primò, Infantes nōn saluantur sine aliqua ipsorum actione. Secundò: Et si nos non intelligamus qualis sit illa actio infantium, tamen certum est, in eis fieri sanctos & quosdam nouos motus, sicut factum est in Ioanne Baptista exultante. Tertiò licet non sit imaginandum quod infantes intelligant: tamen motus eorum & inclinationes ad credendum & diligendum Deum, similes sunt actibus fidei & dilectionis: Et hoc sensu intelligunt infantes credere.

3. PRIMA CONCLVSIO: Infantes secundùm legem ordinariam non habent fidem actualem quando baptizantur. Est contra Lutherum, & probatur primò, quia nil tale colligi potest ex Scripturis. Secundò, quia Patres contrarium docent. Gregorius Nazianzenus oratione in sācta Lumina, dicit, infantes sine sensu sanctificationis sāctificari. Et D. Augustin. epistolâ 57. ad Dardanū ridet hanc Lutheri sententiam, primò

quia iniuriam facit humanis sensibus. Videmus enim infantes partim vocis eiulatu, partim motu corporis reluctari & obstrepere baptismo, quod sanè non facerent, si crederent se per baptismum liberari à peccato originali. Secundò, quia cum adolescunt, nihil omnino sciunt de rebus fidei, nisi initio instituātur. Ergo vel antea non crediderunt, quod est probandum, vel à fide defecerunt, quod est absurdum. Tertiò, quia sicut ex eo quod asina Balaam locuta sit, non licet inferre omnes asinas loqui; ita similiter exemplum vnius Ioannis Baptistæ non debet trahi ad omnes infantes. Hæc ex Augustino. Tertiò probatur ratione, quia Lutherus docet illam fidem actualem in infantibus oriri ante baptismum partim per vim exorcismi, partim per orationem Ecclesiæ & fidem offerentium. At nihil horum fieri potest.

4. Prima pars de verbo Exorcismi patet, quia verbum non potest gignere actualem fidem, nisi actu audiatur & intelligatur. At infantes nec audiunt nec intelligunt verba Exorcismi, tum quia sæpè dormientes baptizantur, tum quia verba Exorcismi solent proferri latinè, vt ne adulti quidem intelligant præsertim idiotæ, tum deniique, quia non minus ignorant maternam, quam linguam latinam. Accedit quod exorcismus non refertur ad fidem docendam, sed ad dæmones arcendos, neque requiratur ad valorem baptismi.

Secunda pars de oratione Ecclesiæ patet. Primò, quia nusquam habemus in scripturis promissionem Diuinam, quod velit infallibiliter dare infantibus fidem actualem per orationem Ecclesiæ: nec est vlla traditio ecclesiastica de hac re. Secundò, quia sequeretur infantes priuatim baptizatos in articulo mortis non esse vere baptizatos, quia in tali casu non habent actualem fidem per orationem Ecclesiæ. Fides autem actualis secundum Lutherum necessaria est ad Baptismum.

Tertia pars de fide parentum & offerentium patet, quia sæpè contingit parentes, & offerentes esse infideles aut Hæreticos, qui non habent veram fidem, & tamen baptismus est validus, vt docet D. Aug. Epist. 23. quam legere potestis.

5. SECVNDA CONCLVSIO: Infantes, quando baptizantur non habent nouos quosdam & sanctos motus, qui sint similes actibus fidei ac dilectionis. Est contra interpretes Lutheri, & probatur. Primò, quia nihil tale colligi potest ex Scriptura, imò repugnat eidem. Nam Lutherani volunt illos motus infantium fieri sine cognitione, & dici fidem, licet impropriè, & eo modo nō iustificari infantes sine aliqua fide. At in tota Scriptura nusquam habemus nomen fidei iustificantis in ea iustificatione, vt designet quendam motum sine sensu & cognitione: sed potius in contraria, vt patet ex *Rom. 10. v. 13. fides ex auditu*, & Heb. 11. v. 3. *fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei.*

Secundò, probatur ratione, quia implicat tales motus fieri sine cognitione. Vel enim fiunt in intellectu, vel in voluntate. Si in intellectu, iam sunt ipsa cognitio. Nam sicut oculus non potest vitaliter moueri nisi videndo, neque auditus, nisi audiendo: ita nec intellectus nisi intelligendo. Si autem fiant in voluntate, iam supponunt cognitionem in intellectu vel in sensu, quia voluntas actu non mouetur nisi in bonum cognitum & apprehensum.

Tertiò probatur ex Luthero, quia ipse docet fidem infantium gigni ex auditu verborum exorcismi. Ergo non gignitur sine cognitione. Ergò Lutherani repugnant Luthero dicentes motus infantium fieri sine cognitione. Deinde Lutherus docet fidem infantium gigni ante baptismum, Lutherani dicunt gigni per baptismum. Sic enim loquitur Philippus in locis, tit. de bapt. paruul. Spiritus, inquit, Sanctus per baptismum illis datur, qui efficit in eis nouos motus & inclinationes.

Quarto, probatur ex communi quodam principio omnium Lutheranorum docentium homines sola fide iustificari. At si ita est, quomodo infantes iustificantur per illos motus internos sine fide iustificante?

6. TERTIA CONCLVSIO. Licet infantes non habeant propriam fidem actualem, vt volebat Lutherus, neque motus aliquos internos similes fidei, vt Lutherani volebant: non tamen dicendum est eos in baptismo iustificari sine vlla fide, quod est contra Sacramentarios.

Probatur Primo, quia in baptismo infunditur illis habitus fidei, spei & charitatis, quo formaliter iustificantur, vt passim docent Schol. in 3. dist. 23. Deinde præter hunc habitum dicuntur etiam actu credere in duplici sensu. Primò, quatenus actu baptizantur. Nam vt docet Augustin. lib. 1. de pec. mer. & remiss. cap. 27. infantibus ipsum baptizari est credere seu fidem profiteri. Secundo, quatenus credunt aliena fide, de qua August. Serm. 10. de verbis Apostoli. Sic ait, *Accommodat illis Mater Ecclesia aliorum pedes vt veniant, aliorum cor vt credant, aliorum linguam vt fateantur.* Et *lib. 1. de peccat. merit. cap. 25. Mater Ecclesia cor maternum eis præstat, vt sacris Mysteriis imbuantur, quia nondum possunt proprio corde credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem.*

Hinc passim docent Patres & Scholastici, infantes baptizari in fide Ecclesiæ & parentum. Atque ex dictis facilè soluuntur rationes Lutheranorum, quas contra nos afferunt.

7. Prima Obiectio. Nemo potest iustificari sine fide. At paruuli in baptismo iustificantur. Ergo non sunt sine fide. Respon. maior falsa est si intelligatur de sola fide actuali propria: vera est si indifferenter de quàuis fide, siue propria, siue aliena. Itemque siue actuali, siue habituali. Et hoc sensu concedo paruulos non iustificari sine fide, tum quia infunditur illis fides habitualis, qua formaliter iustificantur: tum etiam quia baptizantur in fide matris Ecclesiæ, vt ex Augustino dixi.

8. Secunda Obiectio: Si paruuli non crederent actu proprio, iam in ipso sacramento baptismi committeretur mendacium à respondentibus pro paruulo, Credo, Resp. nullum est ibi mendacium. Qui enim pro paruulo respondent, Credo, non significant ipsum credere actu proprio, sed vel alieno, vt iam dictum ex Augustino, vel certè ipsa susceptione sacramenti, vt interpretatur idem Augustinus Epist. 23. ad Bonifacium Episcopum.

Dices: Fides aliena nihil prodest paruulo. Resp. Si potuit illi obesse alienum peccatum, cur non similiter prodesse aliena fides? Est tamen opus distinctione. Nam duplex est aliena fides in hoc casu. Vna parentum amicorumque offerentium paruulum vt baptizetur: altera Matris Ecclesiæ, cuius gremio inseritur paruulus per baptismum. Prior fides prodest illi vt baptizetur. Si enim parentes vel amici, qui portant paruulum ad baptismum, non crederent prodesse illi baptismum, non vtique portarent ad Baptismum. Posterior prodest, quia cum paruulus per baptismum fiat membrum Ecclesiæ, & omnia membra corporis participent eundem spiritum & animam, consequens est vt fides reliquorum membrorum censeatur etiam pertinere ad hoc membrum nouum, quod per regenerationem illis vnitur & coniungitur.

Dices, Quid si parentes, qui offerunt paruulum ad baptizandum non habeant veram fidem? Respond. hoc non obstat valori baptismi. Satis est, quod baptizans adhibeat veram formam, materiam & intentionem.

Vnde sequitur fidem parentum posse quidem esse vtilem ad suscipiendum baptismum, non tamen necessariam ad valorem baptismi.

6. Tertia Obiectio. Christus apertè significat paruulos habere actum fidei cùm ait Matth. 18. v. 6. *Qui scandalizauerit vnum de pusillis illis qui in me credunt.* Respondeo. Christus per pusillos non intelligit infantes, sed grandiores pueros, vt ex contextu patet. Primo, quia vocauit illos ad se, & vocati accesserunt. Secundo, quia erant capaces scandali. Neutrum conuenit infantibus.

QVÆSTIO III.

An Baptismus sit infantibus necessarius ad salutem?

1. PRimus error est Pelagianorum, baptismum non esse illis necessarium ad remissionem peccati originalis; sed solùm ad assecutionem regni cœlorum, vt refert August. lib. de hæresib. cap. 88. Fundamentum illorum est, quia negant dari peccatum originale, ac proinde negant infantes ideo baptizari vt renouentur, sed solùm vt adoptentur ad regnum cœlorum, iuxta Ioan. 3. vers. 5. *Nisi quis renatus, &c. non potest introire in regnum Dei.* Vide eundem August. *lib. 1. de anima & eius origine cap. 9. circa finem.*

2. *Secundus* est Ioannis Wiclefi, baptismum nec ad remissionem peccati originalis, nec ad assecutionem regni cœlorum esse necessarium, vt refert. Th. Waldens. 2. de sacramentis. cap. 99. Fundamentum eius sumitur ex diuina Prædestinatione. Nam si infans prædestinatus est, etsi non baptizetur, saluabitur. Si verò reprobatus est, etsi baptizetur, non saluabitur. Nulla ergo necessitas, imò nec vtilitas Baptismi. Nam prædestinati sine illo saluantur & reprobi per illum non saluantur. Idem tenet Mart. Bucerus in cap. 3. Matthæi.

3. Tertius. Error est Caluini 4. Inst. c. 16. §. 24. & 25. Et in Antid. Conc. Trid. sess. 6. c. 5. qui docet Baptismum non esse necessarium infantibus fidelium, eo quod eiusmodi infantes sint sancti ab vtero materno. Fundamentum eius sumitur ex Diuina promissione, quæ Abrahæ & posteris eius facta est, iuxta Genes. 17. v. 7. *Statuam pactum meum inter te, & inter semen tuum post te in generationibus tuis fœdere sempiterno: vt sim Deus tuus & seminis tui post te.*

Ex quo loco docet Caluinus promissionem vitæ æternæ pertinere ad omnes posteros Abrahæ, id est, ad omnes filios fidelium. Hinc deducit. Primò, omnes infantes nasci sanctos, quotquot nascuntur ex parentibus fidelibus. Secundò eorum sanctitatem & salutem non incipere à baptismo, sed per baptismum obsignari. Tertiò, nisi sancti & hæredes vitæ æternæ essent ante baptismum, nõ posse admitti ad baptismum, ne baptismus profanetur. Quartò, eos sanctos fieri & adoptari in regnum Dei, vi promissionis Diuinæ, ac proinde iniuriam facere promissioni Diuinæ, qui dicunt eam non sufficere ad salutem sine Baptismo.

Deinde statuit idem Caluinus duas regulas de baptismo. Prima est, filios infidelium non debere admitti ad baptismum, eò quod alieni sint à fœdere ac promissione, nisi adulta ætate fidem Christi complectantur. Altera est, filios fidelium debere recipi ad baptismum, qui simul atque nati sunt, in fœderis hæreditatem à Deo accipiuntur. Hæc omnia confirmat ex illo 1. Cor. 7. v. 14. *Alioqui filij vestri mundi essent: nunc autem sancti sunt.*

Idem sentit Petrus Martyr & Henricus Bullingerus circa verba Pauli citata. Hoc tamen discrimẽ est, quod Caluinus solos eos dicat esse sanctos ante baptismum, qui immediatè nascuntur ex parentibus fidelibus: Bullingerus autem putet satis esse, si maiores fuerint fideles, etiam si immediati parentes non sint. Ex hoc vltimo sequitur, omnes ferè pueros saluari, quia pauci non habuerunt aliquem ex maioribus suis fidelem.

4. PRIMA CONCLVSIO. Baptismus est infantibus necessarium remedium ad remissionem peccati originalis, & ad gratiam & gloriam consequendam; adeo vt si sine baptismo ex hac vita discedans, non possint saluari, excepto casu Martyrij, de quo infrà: Est communis sententia Catholicorum, definita in Concilio Carthaginiensi & Mileuitano, apud August. *Epist. 90. & 91. Et in Concil. Trid: sess. 7. c. 5. de Baptismo,* Consentiunt antiqui Patres, & nominatim August. *lib. 4. de anima & eius origine. cap. 9.* vbi sic ait: *Noli credere, noli dicere, noli docere infantes, antequam baptizentur, morte præuentos, peruenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum, si vis esse Catholicus.* Et *Epist. 28. ad Hieron.* ait: *Quisquis dixerit quod in Christo viuificabuntur etiam paruuli, qui sine sacramenti eius participatione de vita exeunt, hic profectò & contra Apostolicam prædicationem venit, & totam condemnat Ecclesiam: vbi propterea cum baptizandis paruulis festinatur & curritur, quia sine dubio creditur aliter eos in Christo viuificari omnino non posse.* Hæc verba notent Caluinistæ.

Ratio conclusionis est; quia illud dicitur medium necessarium ad aliquem finem, sine quo finis haberi non potest. Sed salus infantium non potest haberi absque baptismo. Ergo baptismus est medium necessarium ad salutem. Minor patet ex Ioan. 3. v. 4. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, non potest, &c.* quæ verba non sonant præceptum, sed medium, vt patet ex ratione, quæ additur: *quod natum est ex carne, caro est.* Item, *oportet vos nasci denuo.*

Ex quibus omnibus sic argumentor: nemo potest saluari nisi ex filio Adæ fiat filius Dei. Sed non potest fieri filius Dei nisi iterum nascatur per aquam & Spiritum. Ergo non potest saluari sine Baptismo. Ratio à priori est, quia omnes filij Adæ nascuntur in peccato originali, vt suppono contra Pelagianos. Ergo non possunt fieri filij Dei, nisi liberentur ab originali peccato per nouam regenerationem. At in noua lege non est alia regeneratio nisi per baptismum.

Caluinus, vt eludat vim huius argumenti, negat Christum loqui de baptismo, negat nomen aquæ sumi propriè pro vera aqua: vult accipi metaphoricè pro Spiritu sancto, vt sensus sit: *nisi quis renatus fuerit ex aqua,* id est, eo Spiritu sancto, qui instar aquæ purgat & mundat animas nostras, non potest intrare in regnum Dei.

Probat ipse hoc à simili. Sicut enim hic dicitur: *nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto.* Ita Matt. 3. v. 11. dicitur: *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto & igni.* Sed apud Matthæum per ignem intelligitur Spiritus sanctus, qui in regeneratione habet se per modum ignis. Ergo hic intelligitur per aquam Spiritus sanctus, qui in regeneratione habet se per modum aquæ.

Sed facilè Caluinus refellitur. Primò, Quia recedit à communi sententia antiquorum Patrum. Secundo, quia discipulus eius Beza fatetur Christum loqui de baptismo aquæ. Tertio, quia si verba Christi non essent intelligenda de baptismo, non poterit Caluinus ex tota Scriptura probare aquam esse necessariam ad baptismum. Ac proinde, si quis diceret infantem posse baptizari ex vino & cereuisia, non potest illud Caluinus ex Scriptura refutare. Licet enim ex aliis Scripturæ testimoniis colligatur quosdam baptizatos fuisse ex aqua, non tamen ex illis colligitur necessario baptizatos esse in aqua. Videat ergo Caluinus quomodo probet veram aquam requiri ad baptismum, quod tamen ipse

cum Catholicis defendit.

Porro illa verba: *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto, & igni*, nihil iuuant causam Caluini. Nam ibi per ignem non tam intelligitur Spiritus sanctus, quàm externum signum Spiritus sancti, nempe ignis ille sensibilis, qui in Pentecoste visibiliter descendit super Apostolos, Actor. 1. & 2.v.3. Vnde etiam constat apud Matthæum non agi de baptismo propriè dicto, sed de missione Spiritus sancti, quæ in die Pentecostes facta est.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Baptismus non minus necessarius est fidelium filiis quam infidelium, quia filij fidelium non minùs nascuntur in peccato originali, quàm alij: Ergo non minus sunt filij iræ quàm illi. Ergo non minus indigent baptismo ad salutem, quàm alij. Deus enim non instituit duo remedia contra peccatum originale, vnum pro filiis fidelium, alterum pro infidelium, sed vnum pro vtrisque.

6. Dices Primò, fideles parentes non habent peccatum originale. Ergo non possunt illud in filios quos generant, transfundere. Ergo filij fidelium non nascuntur in peccato originali. Ergo non indigent baptismo. Respond. distinguendum est primum consequens, quia dupliciter intelligi potest parentes transfundere peccatum originale in filios. Primo, vt ipsi quasi effectiuè producant aut communicent illud peccatum suis filiis. Et hoc falsum est. Secundò, vt ipsi per carnalem generationem producendo filios ex semine Adæ subministrent materiam seu subiectum, in quod transfundi possit peccatum originale, & hoc verum est.

7. Vbi nota Primò, non dari aliquam causam realem, quæ actione reali producat peccatum originale in paruulis. Ratio, quia peccatum illud formaliter non consistit in aliqua reali entitate, sed in priuatione. Neque illa priuatio oritur in paruulis per realem expulsionem alicuius formæ, sicut in Adamo contigit: Sed quasi iure hæreditario illis communicatur. Vnde patet differentia inter Adamum & posteros eius, quia priuatio gratiæ facta est in Adamo per realem expulsionem. Prius enim habebat realem qualitatem gratiæ, qua postea per realem actionem peccati priuatus est. Hoc non fit in paruulis. Illi enim non habent in se gratiam qua realiter priuentur, sed nascuntur cum illa priuatione.

8. Nota secundò, dari nihilominus duplicem causam moralem peccati originalis in paruulis. Vna est ipsum peccatum commune, quo omnes in Adamo peccauimus. Altera est naturalis generatio ex Adamo. Diuerso tamen modo hæ duæ causæ concurrunt ad peccatum originale communicandum. Nam ipsum peccatum commune quasi directè producit peccatum originale in primo instanti conceptionis, nisi diuinitus præueniatur eius actio, & eodem instanti infans iustificetur. Generatio verò naturalis solùm substituit & applicat subiectum in quo peccatum Adami producat suum effectum, id est, maculam originalem.

Hinc sequitur perinde esse siue proximi parentes sint iusti & fideles, siue non. Nam qualescunque sint, satis est, quod per generationem naturalem producant filium in quo peccatum Adami possit suam vim moraliter exercere. Hæc latius tractantur in 1. 2. quæst. 81.

9. Dices secundò, etiamsi fidelium filij nascantur cum peccato originali, tamen illud peccatum iis non imputatur, eo quod sint filij Sanctorum, idque ex vi promissionis diuinæ. Respon. per sequentem conclusionem.

10. TERTIA CONCLVSIO: Necessitas Baptismi in infantibus non tollitur per diuinam promissionem factam Abrahæ & posteris his verbis: *Ero Deus tuus & seminis tui post te*. Gen. 13. Neque vi illius promissionis filij fidelium nascuntur sancti, & liberi à reatu & imputatione peccati originalis, est contra Caluinum, & probatur.

Primò, quia promissione illa potest dupliciter explicari. Vel secundùm sensum literalem, vel secundùm spiritualem & mysticum. Si secundum literalem explicetur, nihil ad rem facit. Non enim Deus, secundùm literam promisit Abrahæ & semini eius remissionem peccatorum & vitam æternam, sed peculiarem protectionem, gubernationem & terrenam felicitatem. Ratio est, quia illa promissio facta est Abrahæ, postquam illi remissa essent peccata. Nam ante circumcisionem, cui promissio annexa est, fuit iustus & fidelis, vt patet ex Rom. 4. v. 11.

Si autem explicetur secundùm sensum mysticum, tunc quidem potest intelligi de remissione peccatorum & vitâ æternâ, sed tamen non descendit ad nos per carnalem generationem ex parentibus, vt putat Caluinus: Sed per spiritualem regenerationem in Christo. Hoc sæpè Apostolus docet, præsertim Rom. 4. & 9. & Galat. 3. & 4. vbi apertè ostendit eos esse veros Abrahæ filios secundum promissionem, non qui filij carnis, sed qui sunt filij fidei, id est, qui imitantur fidem Abrahæ. Tunc ergo secundum Apostolum incipimus esse filij Abrahæ vi promissionis, cùm incipimus esse fideles. At paruuli non incipiunt esse fideles nisi cùm baptizantur. Illis enim baptizari est credere, vt dixi ex Augustino.

Secundò, Probatur Conclusio, quia Iacob & Esau erant filij parentum fidelium, & tamen Esau non est natus sanctus & liber à reatu peccati originalis, vt patet ex illo Rom. 9. v. 13. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*. Similiter Dauid erat natus ex parente fideli, & tamen de seipso dicit, Psal. 50. v. 7. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis, &c.* Idem dici potest de multis aliis: Non ergo filij sanctorum nascuntur sancti.

Hinc passim docent Patres, Christianos non nasci, sed fieri: vt D. Hieronymus Epist. 7. ad Lætam. Tertullian. in Apolog. c. 17. & alij plurimi.

Respondet Petrus Martyr filios Sanctorum nasci Sanctos, quando prædestinati sunt. Contra est, quia hoc modo etiam filij infidelium nascuntur Sancti. Deinde non disputamus hic an filij fidelium nascantur Sancti vi prædestinationis, sed solum an vi promissionis diuinæ Abrahæ factæ. Hæc enim promissio distincta est à prædestinatione, quia promissio solùm pertinet ad Abraham & posteros eius. Prædestinatio autem pertinet ad omnes eos qui salui fiunt, siue sint posteri Abrahæ, siue non.

Probatur tertiò Conclusio, quia si omnes filij fidelium nascuntur sancti secundùm Caluinum, vel omnes manent sancti, vel aliqui deficiunt. Si aliqui deficiunt, iam ex membris Christi fiunt membra diaboli, quod repugnat Caluini principiis; ipse enim docet fidem aut sanctitatem semel habitam amitti non posse: Item docet omnes filios fidelium vi promissionis diuinæ adoptatos esse ad vitam æternam. Hæc autem promissio & adoptio est efficax secundum ipsum Caluinum.

Si verò omnes manent sancti & membra Ecclesiæ: sequitur primò, Iudæos non potuisse deficere à fide, quia omnes Iudæi sunt posteri Abrahæ. Secundo, sequitur nec Ecclesiam Romanam potuisse deficere, quam tamen Caluinus ait defecisse. Sequela patet, quia omnes fideles, qui fuerunt in primitiua Ecclesia Romana, habuerunt filios sanctos iuxta principia Caluini, & hi filij rursus habuere filios sanctos: & ita deinceps. Ergo sicut generatio filiorum non defecit: ita nec san-

ctitas potuit deficere. Quomodo ergo Caluinus dicit Ecclesiam pridem defecisse à fide? Tertio, sequitur filios Caluinistarum non posse deficere à fide Caluinistica, quod tamen est contra experientiam.

11. Obiici solet illud Apostoli. 1. Cor. 7. vers. 14. *Sanctificatus est vir infidelis per mulierem fidelem: & sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem; alioqui filij vestri immundi essent. Nunc autem sancti sunt*, hinc colligit Caluinus filios sanctos esse, qui nascuntur ex parentibus fidelibus, immundos qui ex infidelibus. Ex eodem loco colligebant olim Pelagiani filios fidelium non contrahere peccatum originale.

Resp. Primo, cum Augustino, lib. de peccat. mer. & remis. cap. 16. Sanctificationem esse multiplicem. Nam est quædam sanctificatio Catechumenorum per signum Christi & manus impositionem, quæ tamen non sufficit ad remissionem peccatorum & vitam æternam. Quædam est sanctificatio ciborum per verbum Dei & orationem, vt habetur, 1. Timoth. 4. v. 5. Quædam est vera & interna sanctificatio hominis coram Deo, quæ valet ad remissionem peccatorum & vitam æternam, nempe sanctificatio per internam gratiam & iustificationem, de qua Ap. 1. Cor. 6. v. 11. *Abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis.*

Resp. Secundo, cum eodem Augustino, sanctitatem illam, quam Apostolus tribuit filiis fidelium, quomodocumque intelligatur, non posse tamen intelligi eam quæ fit per veram & internam sanctificationem coram Deo, & quæ sufficit ad salutem, vt perperam exponit Caluinus. Ratio August. est, quia Apostolus eodem sensu dicit: Filios sanctificari à parentibus, quo sensu dicit virum infidelem sanctificari ab vxore fideli. Sed vir infidelis ex eo, quod habeat vxorem fidelem, non fit sanctus vera & interna sanctificatione, quæ sufficiat ad salutem: alioqui nulla bona vxor haberet malum maritum: & nullus bonus maritus haberet malam vxorem: quod est contra experientiam. Ergo similiter nec filij ex eo quod nascantur ex parentibus fidelibus, habent veram & internam sanctificationem, quæ sufficiat ad salutem.

Confirmatur, quia constat multos fidelium filios esse improbos & degenerare à sanctitate suorum parentum. Ergo non sufficit illis quod nati sunt ex sanctis parentibus. Tales fuerunt filij Heli Sacerdotis, 1. Regum 2. & Absalon filius Dauidis, 2. Regum 13. & Achaz filius Ioathan. 4. Reg. 16. & infiniti alij bonorum parentum mali filij.

Respondeo tertio, Apostolum posse intelligi de sanctitate quadam ciuili, ita vt filij dicantur sancti, quia sunt legitimi & non spurij, vt D. Th. & alij plerique explicant. Erat enim quæstio inter Corinthios qui iam ad fidem conuersi erant, an, si vxor fieret fidelis aut Christiana, & vir esset infidelis, possent simul in matrimonio perseuerare: vel, quod idem est, an tale matrimonium esset legitimum, nec ne? Poterat enim videri non esse legitimum ob disparitatem religionis. Nam fidelis videtur pollui per cohabitationem cum infideli. Respondet Apostolus tale matrimonium esse legitimum, neque pollui fidelem ab infideli, sed è contrario sanctificari infidelem à fideli, si cum eo consentiat habitare. Esse autem legitimum matrimonium probat ex eo, quia filii eorum non censentur infames & spurij: sed sancti, id est, legitimi & liberi à ciuili aliqua ignominia.

Respondeo Quartò, Apostolum etiam posse intelligi de sanctitate quadam Christiana inchoata, vt sensus sit: virum infidelem censeri quasi Christianum, si cupiat manere cum vxore Christiana, quia spes est conuersionis ad Christianam fidem: & similiter filios eorum censeri Christianos, quia educantur more Christiano. Hæc expositio videtur colligi ex ipso contextu vers. 10. vbi ait Apostolus: *Vnde enim scis mulier, si virum saluum facies? aut vnde scis vir si mulierem saluam facies?*

12. Qvarta Conclvsio. Necessitas baptismi in infantibus non tollitur per diuinam prædestinationem. Est contra Vuicleffum & Martinum Bucerum. Probatur Primo, retorquendo argumentum in aduersarios: Illi sic argumentantur. Si infans est prædestinatus, etiamsi non baptizetur, saluabitur: Si est reprobatus, etiamsi baptizetur, non saluabitur. Ego sic retorqueo. Si adultus est prædestinatus, etiamsi non credat, saluabitur. Si est reprobatus; etiamsi credat, non saluabitur. Soluant Ipsi hoc argumentum si possunt. Addo vtrumque argumentum habere aliquid difficultatis apud eos, qui docent prædestinationem ad gloriam fieri independenter ab electione & præuisione mediorum: quod nos non dicimus.

Hinc Secundò, probatur Conclusio à priori, quia efficax prædestinatio ad gloriam dependet ab efficaci executione mediorum. Ergo non potest habere suam vim nisi per media. Ergo cessantibus mediis cessat etiam prædestinatio. Atqui baptismus est medium necessarium ad gloriam. Ergo prædestinatio ad gloriam dependet à præuisa executione baptismi. Ergo nisi infans baptizetur, non potest peruenire ad gloriam.

Eodem modo ratiocinandum est de fide respectu adultorum. Nullus enim adultus prædestinatus est efficaciter ad gloriam, nisi ex præuisa fide.

Hinc patet non valere hanc collectionem: si infans est prædestinatus, etiam si non baptizetur, saluabitur. Sic potius colligendum erat. Si infans est prædestinatus ad gloriam, non morietur sine baptismo, quia prædestinatus est ad gloriam dependenter à baptismo. Similiter hæc non valet: Si infans est reprobatus, etiamsi baptizetur, damnabitur. Sic erat colligendum: Si infans est reprobatus, morietur sine baptismo, quia reprobatus est dependenter à peccato originali, quod non potest consistere cum baptismo.

Quod si aliquis vellet tenere alteram sententiam, quæ docet efficacem prædestinationem ad gloriam esse priorem præuisione mediorum, ac proinde independentem ab illa: debebit aliter soluere argumentum Vuicleffi, & poterit videri Franc. Suarez disp. 27. sect. 1. in refutatione tertij erroris.

QVÆSTIO IV.

An baptismus infantium possit suppleri per Martyrium?

1. Negant Alensis 4. p. qu. 22. memb. 5. a. 1. & Adrianus in 4. qu. vlt. de bapt. Ratio potest esse duplex. Vna, quia infantes non sunt capaces Martyrij. Nam Martyrium est actus virtutis fortitudinis, qui non potest esse sine vsu rationis quo infantes carent. Altera est, quia etiamsi essent capaces, tamen Martyrium sine baptismo non prodesset illis, iuxta illam generalem regulam: *Nisi quis renatus fuerit, &c.* Hæc enim regula non habet vllam exceptionem in tota Scriptura.

2. Prima Conclvsio: Infantes sunt capaces Martyrij seu baptismi sanguinis. Ita D. Th. in 2. 2. q. 124. a. 1. ad 1. Richardus, Scotus, Gabriel, & alij in 4. dist. 4. Et probatur exemplo Sanctorum Innocentium, quos Ecclesia tanquam Martyres colit, & passim apud Patres pro Martyribus habentur. Vnde est illud August. 3. de l. arb. c. 23. Non frustra infantes illos, qui ab Herode occisi sunt, in honorem Martyrum receptos commendat Ecclesia.

3. Dices: Licet Ecclesia habeat Innocentes pro sanctis, non tamen pro veris Martyribus, quia non sunt voluntariò passi pro Christo. Respódeo. Nulla potest esse

causa, cur habeat illos Ecclesia pro sanctis, nisi solum Martyrium, ac proinde si non essent veri Martyres, nec verè essent sancti.

4. Dices Secundò, Fuerunt sanctificati per circumcisionem. Respõdeo. Licet aliqui illorum fuerint circumcisi, aut alio modo liberati à peccato originali: tamen de omnibus hoc dici non potest. Constat enim occisos esse omnes à bimatu & infra, quotquot erant in Bethleem & finibus eius. Ergo multi ante octauum diem sunt occisi: imò non pauci eo ipso die quo nati sunt, & verisimile est fuisse multos infidelium.

5. SECVNDA CONCLVSIO: Martyrium seu baptismus sanguinis sufficit infãtibus ad salutem sine baptismo aquæ. D. Th. loc. citat. Probo ex dictis, quia innocentes saluati sunt per Martyriũ. Multi enim ex illis non habuerunt aliud remedium contra peccatum originale. De quo plura infra quæst. 11.

6. Ad primam rationem contrariam respondeo, Martyrium posse dupliciter spectari. Primò, formaliter, quatenus est actus virtutis, & sic non habet locum in infantibus. Secundò, materialiter quatenus est actualis mors pro Christo perpessa, & sic conuenit infantibus.

Dices: Illa perpessio mortis non potest propriè vocari Martyrium, quando deest consensus. Respondeo. Potest vocari Martyrium quoad efficaciam, non tamen quoad formalem rationem & essentiam. Probatur, quia licet infantes non habuerint proprium consensum: tamen voluntas & meritum Christi potuit illis efficaciter prodesse, sicut voluntas & demeritum Adami potuit illis obesse. Vnde fit vt patiendo mortem pro Christo non quidem exercuerint actum virtutis propter defectum propriæ voluntatis: tamen acceperint præmium virtutis ob meritum & voluntatem Christi.

7. Ad secundam respondeo. Etiamsi sit generalis regula, neminem saluari posse nisi per baptismum aquæ: tamen non excludit speciale priuilegium seu exceptionem Martyrij.

Dices: Vnde constat de illo priuilegio seu exceptione? Respondeo, ex Christi verbis, Matt. 10. v. 32. *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo.* Hæc autem confessio non tantum fit verbo, sed etiam facto & opere. Vnde de innocentibus cantat Ecclesia in collecta: *Deus cuius præconium Innocentes Martyres non loquendo, sed moriendo confessi sunt, &c.*

QVÆSTIO V.

An Baptismus infantium possit alio modo suppleri?

1. CAietanus art. 2. docet in necessitate suppleri posse per fidem parentum applicatam infantibus per signum Crucis cum inuocatione Trinitatis. Et art. 11. addit eodem modo succurri posse infantibus in vtero materno existentibus. Hæc sententia est temeraria, & iussu Pij V. ex commen. D. Th. expuncta in Romana impressione.

2. PRIMA CONCLVSIO: Infantes secundùm legem ordinariam non possunt saluari sine baptismo in re suscepto: excepto solo casu Martyrij. Ac proinde non sufficit illis parentum fides applicata per signum Crucis cum inuocatione SS. Trinitatis. D. Th. infra qu. 73. a. 3. & alij omnes contra Caiet.

Ratio sumitur ex duobus principiis. Primum, Illa verba Christi: *Nisi quis renatus fuerit*, &c. continent necessitatem baptismi, non solum respectu adultorum, sed etiam infantium. Hoc omnes Catholici concedunt, etiam Caietanus: & meritò, quia infantes ex vna parte sunt capaces baptismi, vt ostendi contra Anabaptistas: & ex altera parte indigent baptismo propter peccatum originale. Est ergo necessitas aliqua baptismi respectu illorum.

Alterum est, quod illa necessitas respectu infantium non sit necessitas præcepti, sed medij. Hoc etiam concedit Caietanus cum aliis Catholicis. Et probatur primò, quia infantes non sunt capaces præcepti; sunt autem capaces medij. Secundò, quia si esset tantum necessitas præcepti, sequeretur omnes infantes saluari sine baptismo, etiam infantes Turcarum, Iudæorum & Gentilium, quod est absurdum. Sequela patet, quia quicunque habet inuincibilem ignorantiam alicuius præcepti, excusatur ab obligatione illius præcepti. Sed omnes infantes habent inuincibilem ignorantiam præcepti baptismi. Ergo excusantur ab obseruatione illius præcepti. Si ergo non esset alia necessitas baptismi quam necessitas præcepti, omnes infantes saluari possent sine baptismo.

Tertiò, probatur, quia quando tantùm est necessitas præcepti; si in aliquo casu præceptum obseruari non potest, non est opus suppleri defectum illius. At defectus baptismi suppleri debet in infantibus secundùm Caiet. Ergo est necessitas medij.

Ex his duobus principiis probatur Conclusio, quia omnia remedia, quæ secundum legem ordinariam necessaria sunt infantibus ad salutem, pendent ex sola Dei voluntate & institutione: non autem ex phantasia, aut speculatione humana: Dei autem voluntatem & institutionem non possumus aliter cognoscere, quam ex Scriptura, aut traditione. Sed neque Scriptura, neque traditio agnoscit aliud medium ordinarium pro salute infantium quam baptismum. Ergo sine temeritate non potest aliud astrui. Vide D. August. l. 2. de anima & eius orig. c. 9. & epist. 28. ad Hieron.

Confirmatur primò, quia si fides parentum esset medium ordinarium pro infantibus in necessitate, quomodo hoc ignorasset Ecclesia vsque ad Caietanum; Secundò, vnde scit Caietanus fidem parentum debere applicari per signum Crucis & non alio modo infantibus? Tertiò, vnde scit hoc remedium valere in necessitate, & non extra necessitatem?

3. SECVNDA CONCLVSIO. Infantes non saluantur sine baptismo ex speciali priuilegio, quamuis id fieri non implicet. Probatur primò, quia de tali priuilegio post promulgatum Euangelium nihil constat ex Scriptura & traditione. Ergo hoc asserendum non est. Secundò, quia baptismus non minus est necessarius infantibus quàm fides adultis. Sed non possumus sine temeritate asserere adultos ex speciali priuilegio saluari sine fide. Ergo nec infantes sine baptismo.

4. Prima Obiectio: Fides non fuit maioris efficaciæ in veteri testamento quàm in nouo. Sed in veteri sufficiebat fides parentum applicata paruulis per aliquod signum externum. Ergo etiam hoc in nouo sufficit. Resp. In veteri sufficiebat sacramentum fidei, quod etiam nunc sufficit. Hoc interest, quod sacramentum fidei non fuerit tunc determinatum ad certum signum externum nunc autem determinatum sit ad ablutionem aquæ.

Porrò illa propositio: quod fides olim non fuerit efficacior quam nunc est, potest variè intelligi. Primò, quod actus, ex obiecto non fuerit nobilior, quam nunc est. Secundò, quod non habuerit maiorem vim ad iustificandum ipsum credentem. Tertiò, nec maiorem vim ad iustificandos alios. Quartò, quod sacramentum fidei non fuerit tunc efficacius quam nunc.

His omnibus modis concedi potest propositio: imò nostra fides his omnibus modis quodam modo præferenda est. Primò, quia versatur expressè & distinctè circa Trinitatem personarum & incarnationem Verbi. Ergo ex obiecto est aliquo modo nobilior. Nam

fideles in veteri Testamento non habebant expressam & distinctam fidem trium personarum, & Verbi incarnati, sicut nos iam habemus.

Secundo, quia fides habet omnem vim iustificandi ex meritis Christi. Hæc autem merita copiosius operantur in nouo quàm in veteri Testamento. Tertio, quia sacramenta noua sunt efficaciora veteribus.

Quod autem obiicitur, fidem parentum applicatam paruulis sufficisse ad salutem, id verum est, non tam ratione fidei, quàm ratione sacramenti. Nam sola fides non poterat sufficere sine externo sacramento. Vnde sacramentum erat causa iustificationis. Fides autem parentum habebat se per modum dispositionis.

5. Secunda Obiectio: Votum baptismi sufficit adultis. Ergo etiam infantibus. Respondeo. Infantes non sunt capaces voti.

Dices: Votum parentum illis sufficit. Nam vt dici solet, voluntas patris reputatur voluntas paruuli. Resp. hoc verum est in iis rebus in quibus pater est caput filij: non autem in iis, in quibus habet se vt priuata persona. At in iustificatione parentes & filij sunt eiusdem ordinis, nec vnus est caput alterius, sed omnium caput est Christus, & omnes sunt inuicem membra sub vno capite Christo. Rom. 12. v. 15. *Multi vnum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra.* Vide D. Thom. supra quæst. 8. vbi disputat de gratia capitis in Christo.

6. Tertia Obiectio: Si baptismus est omnino necessarius infantibus ad salutem, sequitur infinitos propè infantes carere omnino præsidio salutis, quod est partim contra bonitatem Dei, qui vult omnes homines saluos fieri, teste Apostolo, partim contra merita Christi, quæ debent esse communia omnibus. Sequela patet, quia plurimi infantes moriuntur in vtero, qui baptizari non possunt. Si ergo præter baptismum non est aliud remedium, sequitur illos omni præsidio destitui, quod est valde durum.

Resp. primo, hoc argumentum procedit etiam contra Caietanum. Nam infiniti propè infantes moriuntur quotidie apud Turcas & Gentiles, qui nec baptismo, nec illo remedio à Caietano excogitato iuuari possunt. Nam parentes illorum infantium non habent veram fidem, neque sciunt suos paruulos obnoxios esse peccato originali & indigere remedio. Resp. secundo, non est contra bonitatem Dei, quod multi infantes pereant sine remedio salutis, tum quia propter peccatum originale iustè excludi possunt à remedio salutis: tum quia salus est supernaturalis, quæ non debetur illis, etiam si peccatum non haberent, sed essent in puris naturalibus; tum denique, quia nulla pœna sensibili afficiuntur, sed agunt vitam felicem iuxta exigentiam status naturæ.

Quod autem obiicitur ex Apostolo, Deum velle omnes homines saluos fieri, verum est de Dei conditionata voluntate respectu adultorum, vt ex contextu patet, & suppono ex materia de prædestinatione.

Resp. Tertio nec est contra merita Christi, quod multi infantes pereant, quia licet merita illius sint infiniti valoris, tamen non prosunt nisi applicentur. Debent autem applicari iuxta diuinam ordinationem, in qua partim bonitas, partim iustitia elucet. Bonitas respectu eorum quibus fit, iustitia respectu aliorum quibus non fit applicatio.

Dices: Quare Deus vni potius applicat quam alteri merita Christi? Respondet Apostolus, Roman. 9. v. 2. *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo:* Et c. 11. v. 32. *O altitudo, &c. quam incomprehensibilia sunt indicia eius.*

7. Quarta Obiectio: sicut Ioan. 3. v. 5. dicitur: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, &c. non potest introire in regnum Dei.* Ita Ioann. 6. v. 50. dicitur: *nisi manducaueritis carnem Filij hominis, non habebitis, &c.* Sed ex hoc loco non rectè colligitur Eucharistiam esse medium necessarium infantibus ad salutem. Ergo nec ex altero colligitur Baptismum esse medium necessarium ad salutem. Nam modus loquendi vtrobique est idem.

Respondeo de hac re agendum est infra c. 15. quæst. 6. nunc breuiter dico non esse spectanda nuda verba, sed sensum & rem significatam, quæ diuersa est in illis duobus sacramentis. Nam per baptismum spiritualiter generamur filij Dei: per Eucharistiam spiritualiter nutrimur: Vnde baptismus ordinatur ad acquirendam vitam spiritualem, Eucharistia ad eam conseruandam.

Hinc sequitur primo, baptismum iis esse necessarium, quibus necessaria est generatio & vita spiritualis: hæc autem omnibus ad salutem necessaria est, tam infantibus quàm adultis. Nemo enim potest saluari nisi sit filius Dei: & nemo potest esse filius Dei nisi genitus ex Deo. Secundò, sequitur Eucharistiam iis esse necessariam, quibus necessaria est nutritio & conseruatio vitæ, quando hæc aliunde haberi non potest. At nutritio vitę spiritualis nō est in infantibus necessaria; Ergo nec Eucharistia. Minor patet; quia sicut nutritio corporalis tunc solum necessaria est ad conseruandam vitam corporalem quando per actionem caloris naturalis aliquid deperditur, quod restaurandum est: ita nutritio spiritualis tūc solum necessaria est ad conseruandam vitam spiritualem, quando per quotidiana peccata deperditur aliquid quod est restaurandum. Sed in infantibus nihil deperditur per peccata, cum non possint peccare ante vsum rationis. Ergo non indigent nutritione spirituali. Ergo nec Eucharistia. Ergo hoc sacramentum non est illis medium ad salutem. An autem sit adultis necessarium medium, dicemus alibi.

QVÆSTIO VI.

An expediat infantes Christianorum baptizare ante vsum rationis?

1. GRegorius Nazianz. in serm. de baptismo optat infantium baptismum differri in triennium, vt per se possint aliquomodo respondere & annuere. Tertullianus autem libro de Baptis. putat melius esse, vt differatur vsque ad annos discretionis. Reliqui tamen Patres non probant hanc dilationem sicut nec D. Thom. art. 3. & 9.

2. PRIMA CONCLVSIO. Certum est licere infantes Christianorum baptizare ante vsum rationis. Primò, quia tota Ecclesia reipsa hoc facit. *Secundo*, quia nullo præcepto siue naturali, siue positiuo id prohibitum est. Nō quidem positiuo, quia nullum tale extat: nec naturali, quia id solum prohibetur lege naturali, quod per se & intrinsecè malum est. Sed actio baptizandi infantes non est intrinsecè per se, & ex obiecto mala; quia nec est iniuriosa proximo, cum potiùs illi prosit ad salutem, nec est iniuriosa sacramento, cum detur homini capaci & non indigno, qui indiget tali remedio: nec est iniuriosa Christo, aut Deo, cum cedat in honorem eius atque in animarum salutem.

3. SECVNDA CONCLVSIO: Non solùm licet, sed etiam expedit paruulos baptizare ante vsum rationis. *Primo*, quia liberantur à peccato originali & potestate Diaboli. *Secundo*, quia fiunt membra Christi, & securi sunt de vita æterna, si sic moriātur. Hinc D. Chrisosto. tom. 5. ad Neophytos ait: *Hac de causa etiam infantulos baptizamus, vt non sint coinquinati peccato, vt eis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, hæreditas, fraternitati Christi, vt eius membra sint omnes, vt Spiritus habitatio fiant.*

4. TERTIA CONCLVSIO: Extra casum necessitatis nullum extat diuinum præceptum baptizandi infantes

ante vsum rationis, tametsi Ecclesiastico iure id faciendum sit. Prima pars patet, quia de nullo diuino præcepto nobis constat. Secunda probatur, quia licet non sit vlla lex Canonica de hac re scripta: tamen recepta Ecclesiæ consuetudo sufficiens videtur ad hoc introducendum.

Dixi: Extra casum necessitatis, quia si infans sit in periculo mortis, iam concurrunt multa præcepta baptizandi illum. Primò generale charitatis præceptum, quo tenemur subuenire proximo indigenti. Secundo, præceptum pietatis, quo parentes tenentur filiis prouidere. Tertio, præceptum iustitiæ, quo parochi tenentur suos subditos iuuare in tali necessitate.

Obiectio, Ex baptismo paruulorum necessariò sequitur vnum incommodum è duobus. Vel enim quando ad vsum rationis peruenerunt, cogendi sunt vt permaneant in Ecclesia, quod est contra libertatem Christianam; vel si hæc libertas illis relinquitur, baptismus & character eius exponitur periculo, ne indignè tractentur & violentur.

Respondeo. Non est contra Christianam libertatem, vt qui per baptismum ingressi sunt in Ecclesiam, cogantur in illa permanere, tum quia Ecclesia hoc ius accepit à Christo, tum quia cedit in vtilitatem Christianorum, de qua re latius in materia de fide.

QVÆSTIO VII.

An liceat infantes infidelium baptizare inuitis parentibus?

1. DVplices sont infideles: alij post susceptum baptismum defecerunt à fide vel ad hæresim, vel ad Iudaismum, vel ad paganismum: & vocantur Apostatæ: alij fidem & baptismum nunquam susceperunt. Hi iterum sunt duplices: quidam subiecti sunt Christianis Principibus in iurisdictione temporali: quo pacto Iudæi in Germania subiecti sunt Imperatori: & aliqui Gentiles in India subiecti sunt regi Hispaniarum. Quidam non sunt subiecti, sed liberi ab omni iurisdictione Christianorum, vt Turcæ ac multi alij Gentiles. Rursum, qui subiecti sunt Principibus Christianis vel politicè tantùm subiecti sunt, vel etiam seruiliter, & iuxta has distinctiones procedendum est.

2. PRIMA CONCLVSIO: Filij apostatarum baptizari possunt ab Ecclesia inuitis eorum parentibus. Est communis sententia, quia Ecclesia habet ius in ipsos parentes, & potest eos ad fidem cogere, aut pœnam mortis irrogare, si pertinaces sint. Ergo potest eos priuare iure ac potestate quam habent in suos filios. Ergo ipsis inuitis potest eorum filios baptizare.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Filij infidelium nullo modo subiectorum Ecclesiæ vel Principibus Christianis, non possunt ab Ecclesia baptizari inuitis parẽtibus. Ita D.Th.a.10. & alij passim. Nota primò, nos non disputare, an talis baptismus esset validus, sed solùm, an licitus. Constat enim fore validum, etiamsi parentes non consentirent. Secundò, certum est talem baptismum fore illicitum & prohibitum iure Ecclesiastico: sed dubium est, an etiam iure naturali & diuino esset illicitus & prohibitus. Nos asserimus. Ratio, quia Ecclesia duobus posset modis tales infantes baptizare. Primò, eripiendo eos parentibus. Secundò relinquendo illos sub cura & potestate. Neutrum licet. Non primum, quia Ecclesia non habet iurisdictionem in tales parentes nec spiritualem nec temporalem, vt suppono. Ergo non potest eos priuare suis rebus & possessionibus. Ergo multo minus filiis. Hoc enim esset contra iustitiam. Nec secundum, quia duplex committeretur peccatum, sacrilegium & iniustitia. De sacrilegio patet, quia si filij infidelium baptizarentur inuitis parentibus & simul relinquerentur sub cura & potestate parentum, iam ab iis instruerentur in idololatria, & sic baptismus eorum profanaretur & contemneretur, quod est apertè sacrilegium. Ecclesia autem non debet dare causam huius sacrilegij.

De iniustitia patet dupliciter. Primo, quia infideles parentes, qui nullo modo subiecti sunt Ecclesiæ, habent plenam & absolutam potestatem in suos filios. Ergo faceret illis iniuriam, qui contra eorum voluntatem baptizaret illorum filios. Secundò, quia Ecclesia ratione characteris acquirit ius in omnes baptizatos. Ergo & acquireret tale ius in filios infidelium inuitis parentibus, & per consequens eriperentur è potestate parentum ipsis reclamantibus, quæ est manifesta iniuria.

4. Prima Obiectio: Ecclesia videtur duplici titulo habere ius baptizandi tales infantes. Primò, ex illa generali concessione Christi: *Baptizate omnes gentes*. Sicut enim Christus instituit, vt baptismus esset medium necessarium omnibus infantibus tam fidelium, quam infidelium, ita etiam præcipit omnes baptizari: Sicut ergo præceptum generale est, ita & potestas baptizandi. Secundò, ex generali concessione iuris naturæ, quo licitum est quosuis Innocentes defendere. At filij infidelium sunt innocentes, & summam iniuriam patiuntur à parentibus propter negatum baptismum. Ergo licet eos defendere & baptismum conferre.

Confirmatur, quia si parens infidelis vellet filium innocentem gladio interficere, liceret eum eripere ex manu parentis & vitam corporis conseruare. Ergo idem licebit si parens vellet illum spiritualiter interficere negando baptismum.

Resp. Primò, Christus non dedit Apostolis potestatem aut præceptum, vt baptizarent inuitos, sed volentes homines. Sicut ergo adulti non debent baptizari, nisi sponte consentiant, ita nec infantes, nisi consentiant ij in quorum cura & potestare sunt. Resp. Secundo, ius naturæ concedit defensionem innocentium, in iis rebus, quæ sunt iuris naturæ. Vnde si alicui innocenti fiat injuria, quæ repugnet naturali iustitiæ, tunc iure naturæ licebit ipsum defendere: si autem fiat illi iniuria, quæ solum repugnet supernaturali debito fidei aut religionis, tunc solo iure naturæ non licet illum defendere, nisi accedat aliud ius spirituale seu Ecclesiasticum, quod in casu præsenti nullum est.

5. Secunda Obiectio: Tametsi parentes habeant potestatem in suos filios, tamen quando ea abutuntur, iure possunt illa priuari. At infideles abutuntur potestate sua in filios, quando non patiuntur eos baptizari. Primo, quia faciunt contra præceptum Christi, quod obligat omnes mortales ad suscipiendum Baptismum. Secundo, quia iniustè repugnant Ecclesiæ cupienti vti suo iure à Christo sibi concesso. Tertio, quia potestas parentum eo spectat, vt filios suos alant ad cultum Dei, quod non faciunt infideles quando impediunt Baptismum filiorum.

Resp. tametsi parentes peccent & abutantur sua potestate quam habent in filios, non tamen possunt puniri nisi à superiore habente in illos iurisdictionem. Ecclesia autem non habet vllam in eos iurisdictionem. Non spiritualem, quia non sunt baptizati. Nec temporalem, quia nulli Principi Christiano subiecti sunt in temporalibus vt supponimus.

6. Tertia Obiectio: In lege naturæ poterat quicunque fidelis offerre Deo alienum infantem, illique remedium applicare contra peccatum originale etiam inuitis parentibus. Ergo idem licebit in lege gratiæ. Resp. Primo, aliqui concesso antecedente negant consequentiam. Ratio, quia in lege naturæ poterat hoc fieri sine iniuria parentum, non autem in lege gratiæ. Baptismus enim imprimit caracterem ex quo oritur spe-

tialis obligatio ad seruandam fidem Christianam, quam filij non possunt seruare, si sint sub potestate parentum infidelium: ac proinde, si eam seruare debeant, necesse est illos abstrahere à potestate parentum: quod est facere iniuriam parentibus. At remedium naturæ contra peccatum originale non imprimebat characterem: ac proinde poterant filii à peccato originali liberari sine speciali obligatione seruiendi diuinæ Maiestati.

Resp. *Secundò*, rectius negatur antecedens. *Primò*, quia iniuria, quæ nunc in noua lege fit parenti, quando baptizatur filius ipso inuito, non solùm oritur ex charactere: sed etiam (directè) ex iure paterno in filium. Hoc autem est idem in lege naturæ atque in lege gratiæ. *Secundò*, quia licet tunc non imprimeretur character, tamen infundebatur fides supernaturalis per sacramentum legis naturę. Vel ergo fides illa seruanda erat infanti, & sic à parente debebat abstrahi: vel negligenda: & sic commissum fuisset sacrilegium.

7. Quarta Obiectio: Si filij infidelium essent in extremo mortis periculo, liceret illos baptizare inuitis parentibus. Ergo etiam extra illud periculum licebit. Est enim par ratio ex parte parentum. Nam in vtroque casu habent ius in suos filios. Si ergo non est contra ius illorum baptizare filios in vno casu, non erit etiam in altero. Aliqui concedunt antecedens, quia putant parentes in tali casu amittere ius suum per mortem filiorum, quæ iam proxima est. Alij negant illud, quia putant intrinsecè malum esse baptizare filium inuitis parentibus, ac proinde in nullo casu esse licitum.

Resp. parentes in tali casu non amittunt ius per mortem filiorum, quia mors etiam si proxima sit nondum tamen adest. Quamdiu ergo filii viuunt, tamdiu manent sub potestate parentum. Resp. *Secundò*, possunt nihilominus filij in tali casu baptizari, modò fiat occultè & insciis parentibus. Ratio, quia si certò constet filium moriturum, non est vllum periculum futuri sacrilegij. Ex altera parte non est opus eripere illum è patria potestate, quia paulo post per mortem est auferendus sine iniuria. Et licet ipsi parentes in tali casu habeant ius in filium: tamen in necessitate fit hoc commune aliis. Resp. *Tertiò*, non potest tamen hoc fieri parentibus scientibus & repugnantibus, quia fieret cum scandalo & periculo sacrilegij blasphemiæque contra Christianam fidem.

8. Quinta Obiectio: Si non licet baptizare filios infidelium manentes sub cura parentum propter periculum sacrilegij: non licebit etiam filios hæreticorum propter eandem causam. Resp. est magna differentia inter infideles & hæreticos. *Primò* quia hæretici sunt Christiani, & habent baptismum in honore. *Secundò*, quia possunt coerceri ab Ecclesia, ne peruertant filios, sed permittant illos instrui Catholico ritu. *Tertiò*, possunt etiam spoliari suis filiis. Si tamen esset morale periculum sacrilegij futuri, abstinendum esset à tali baptismo.

9. Sexta Obiectio: Si alter parens consentiret, tunc liceret baptizare infantem inuito altero parente. Ergo etiam inuito vtroque. Est enim par ratio, siue spectes iniuriam, siue sacrilegium. Nam si alteri non fit iniuria nec vtrique fiet: aut si vtrique fit, etiam alteri fit. Similiter, si ab altero non timetur sacrilegium, cur ab vtroque timetur? aut si ab vtroque timetur, cur non etiam ab altero?

Resp. *Primò*, si præcisè spectemus periculum sacrilegij, videtur esse par ratio in vtroque casu, præsertim relinquendo infantem baptizatum sub cura parentis repugnantis baptismo. Resp. *Secundò*, si autem præcisè spectemus iniuriam, non est par ratio. Nam quando infans baptizatur consentiente altero parente, tunc nulla fit iniuria, etiam si alter dissentiat. Ratio est, quia iuxta commune ius, si filius alteri parenti subtrahendus est, adiudicatur parenti innocenti. At parens consentiens in baptismum censetur innocens in hoc casu, quia consensus illius fit in fauorem Christianæ religionis & in salutem filij. Ergo parenti consentienti adiudicandus est filius. Idem colligitur ex cap. 2. Extra de conuers. infidelium. Et ex Concil. Tolet. cap. 61.

10. TERTIA CONCLVSIO: Filij eorum infidelium, qui politicè tantùm subiecti sunt Principibus Christianis, in temporali tamen iurisdictione, non possunt etiam baptizari inuitis parentibus. Ita Durant. in 4. dist. 4. q. 6. Capr. Palud. Dom Sotus, & alij contra Scotum & Gabrielem, qui contrarium tenent. Ratio horum est, quia Princeps habet potestatem puniendi suos subditos, quando peccant contra diuina præcepta. Ergo potest punire infideles sibi subiectos, quando contra præceptum baptismi non patiuntur suos filios baptizari. Ergo potest illis eripere filios & baptizare in pœnam illius peccati.

Sed conclusio nostra probatur contraria ratione, quia Princeps secularis non habet nisi secularem potestatem in suos subditos. Ergo solùm habet potestatem puniendi ea peccata quæ sunt contra politicam pacem & gubernationem. Hic enim est finis & scopus politicæ potestatis: sub quem finem non cadit baptismus, neque contra illum peccant infideles parentes qui recusant baptismum.

Dices: Hinc sequeretur principem Christianum non posse etiam punire subditos Christianos nolentes filium suum baptizare, quod tamen est falsum. Resp. per se & propriâ authoritate id non potest, sed solùm ex concessione Magistratus Ecclesiastici.

Dices: Ergo ex eadem concessione poterit etiam punire infideles. Resp. non est par ratio, quia infideles non subsunt potestati Ecclesiasticæ, sicut Christiani.

Confirmatur conclusio, quia vt dictum est in præcedenti, Ecclesia potest dupliciter infantes infidelium baptizare. Primo, abstrahendo eos à parentibus: & hoc est contra iustitiam. Secundo, relinquendo eos cum parentibus, & tunc est periculum sacrilegij.

11. QVARTA CONCLVSIO. Filii eorum infidelium, qui non tantùm politicè, sed etiam seruiliter subiecti sunt Principibus Christianis, possunt authoritate Dominorum separari à parentibus, ipsisque inuitis baptizari. Ita Durand. l. c. Ratio sumitur ex duobus principiis. Primò, Dominos pro suo arbitrio posse separare filium seruum à patre seruo sine vlla iniustitia, idque vi potestatis & iuris quod habent ratione dominij. Probatur, quia seruitus iure gentium hoc modo introducta est, vt dominus possit seruum vendere, aut donare, aut mittere quò volet. Ergo sicut hoc potest facere circa parentem, ita quoque circa filium. Est enim par ratio, cum vterque sit æqualiter seruus: & per consequens æqualiter subiectus suo dominio.

Alterum est: Si filius serui infidelis semel separetur à Patre, potest inuito patre baptizari. Probatur, quia Dominus succedit loco parentis, & ad eum pertinet ius & cura gubernandi seruum suum, non minus quàm cura prouidendi illi de necessariis ad vitam corporalem. Hinc 1. Mach. c. 2. Mathathias omnes paruulos incircumcisos in bello captos circumcidi fecit; inter quos proculdubio erant multi filij infidelium.

Ex his duobus principiis patet ratio conclusionis. Et hinc vlterius infertur posse dominum hac speciali intentione vendere seruum, vt liberè possit filium baptizare à parente suo separatum.

QVÆSTIO VIII.

An liceat baptizare infantes in vtero materno existentes?

1. PRIMA CONCLVSIO: Si infans omnino clausus est in vtero materno, non potest baptizari. Ita S. Thom. a. 11. Ratio est, quia neque per seipsum (materialiter) potest ablui, neque ablutio matris potest reputari pro ablutione filij, cum sit persona distincta, vt benè notauit August. lib. 6. contra Iulianum cap. 5. & 6. Vnde etiam in Concilio Neocæsariensi c. 6. dicitur baptismum mulieris prægnantis non prodesse filio.

2. SECVNDA CONCLVSIO: Si mater prægnans moriatur, potest infans exscindi & baptizari etiam ante tempus natiuitatis: Si autem sit vicina morti, non potest inde exscindi infans & baptizari. Ita D. Tho. a. 11. ad 3. Ratio est, quia non sunt facienda mala vt eueniant bona. Ergo mater, etiam si sit vicina morti; non tamen debet interfici vt saluetur filius. Nam quàdiu viuit, nemo potest violenter auferre illi vitam, cùm non sit dominus vitæ illius.

3. Dices: quid si mater iustè damnata sit ad mortem, an tunc liceat exscindere infantem & baptizare? Resp. regulariter differendum est supplicium matris vsque ad partum propter bonum prolis, l. prægnantis. ff. de pœnis.

4. Dices Secundò, quid si infans ante partum credatur moriturus in vtero. Paludanus in 3. dist. 6. q. 1. dubitat, quid tunc faciendum sit, quia lex antea citata nihil dicit de tali casu: solùm in genere asserit differendum esse supplicium vsque ad partum. Resp. in tali casu licebit anticipare supplicium seruato ordine iuris quantum fieri potest. Ratio est, quia tunc nulli fit iniuria, & ex altera parte saluatur infans ne in æternũ pereat. Confirmatur, quia dilatio supplicij, quæ in iure conceditur, non est in fauorem matris, sed filij. Ergo maximè debet spectari vtilitas filii. Si ergo dilatio non esset filio vtilis, sed potius noxia, non deberet differri supplicium matris, quia tunc cessaret finis ob quem dilatio introducta est à iure.

5. Dices Tertio: Cessante fine legis in particulari, non cessat obligatio legis. Resp. hoc est verum quando finis legis in particulari cessat negatiuè tantum, id est, quando lex ad talem finem non amplius prodest. At falsum est, quando cessat contrariè, id est, quando lex, si seruetur, obest seruanti, cum alioqui deberet prodesse. Hoc autem fieret in nostro casu. Nam si lex illa de differendo supplicio matris ad partum vsque seruaretur, quando infans putatur moriturus ante partum, iam obesset infanti.

QVÆSTIO IX.

An baptismus sit Adultis necessarius ad salutem?

1. DVplex est necessitas, alter medij, altera præcepti. Hinc illud dicitur necessarium ad salutem necessitate medij, sine cuius causalitate seu concursu salus haberi non potest. Id autem dicitur necessarium necessitate præcepti, sine quo peccatum caueri non potest. Prior necessitas directè respicit finis cõsecutionem, id est effectiuè concurrit: posterior autem respicit impedimenti, id est, peccati ablationem. Vnde sequitur id, quod est necessarium necessitate medij, non posse omitti sine dispendio salutis, quia causalitas eius suppleri non potest; id autem, quod est necessarium necessitate præcepti, posse aliquando omitti sine dispendio salutis, præsertim per ignorantiam inuincibilem, quæ excusat à peccato.

2. PRIMA CONCLVSIO. Baptismus vel in re, vel in voto est adultis necessarius ad salutem necessitate medij secundum legem ordinariam. Hoc partem colligitur ex illo: *nisi quis renatus fuerit, &c.* partim in sequenti quæst. explicabitur vbi agendum est de voto baptismi. Dixi secundum l. ordinariam, propter speciale priuilegium Martyrij, de quo infra quæst. 11.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Baptismus est etiam adultis necessarius necessitate præcepti, quia omnia media necessaria ad salutem, quando sunt in nostra potestate, cadunt sub præceptum. Hinc patet differentia inter infantes & adultos. Nam adulti si negligant baptismum, non solùm amittunt salutem, sed etiam contrahunt nouum peccatum, quia transgrediuntur præceptum baptismi. Infantes autem si non baptizentur, amittunt quidem salutem, sed non peccant, quia non sunt capaces præcepti illius.

4. Quæres, quale sit hoc præceptum baptismi respectu adultorum? Aliqui respondent esse naturale, non positiuum, supposita institutione baptismi. Ratio, quia homo adultus naturali iure charitatis tenetur curam gerere suæ salutis: & consequenter adhibere media necessaria ad salutem.

Hæc responsio bona est, non tamen satis rem explicat. Nam duplex præceptum spectari potest in baptismo, alterum positiuum, ex quo oritur necessitas medij: alterum naturale, quod supponit necessitatem medij. Vnde hæc tria sunt in Baptismo: Primò, præceptum positiuum. Secundò, necessitas medij. Tertiò, præceptum naturale.

5. Dices: Quid opus est fingere præcepta, cum alterum sufficiat? Necessitas enim medij in baptismo potest oriri ex libera Dei institutione & voluntate sine vllo præcepto positiuo? Resp. generatim loquendo, necessitas medij in ordine ad finem potest oriri ex tribus causis. Primò, ex natura rei, quo pacto cibus & potus medium necessarium est ad vitam conseruandam. Secundò, ex libera institutione superioris sine vllo præcepto, quo pacto Doctoratus potest esse necessarius ad certum beneficium consequendum. Tertiò, ex libera institutione superioris coniuncta cum præcepto positiuo. Et hoc modo dicimus baptismum esse medium necessarium ad salutem.

Ratio est, quia quando homo adultus iustificatus est per votum Baptismi, adhuc tenetur sub peccato re ipsa suscipere baptismum. Ergo si non susciperet reipsa, peccaret mortaliter. Ergo transgrederetur aliquod præceptum: quod non potest esse aliud quam præceptum baptismi, idque positiuum.

6. Dices, transgrederetur naturale præceptum baptismi non positiuum. Resp. hoc dici non potest: quia naturale non obligat nisi supposita necessitate medij. Ideo enim naturali iure tenemur baptizari, quia baptismus est medium ad salutem necessarium. Ergo cessante necessitate medij cessat obligatio præcepti naturalis, quod oritur ex illa necessitate. At verò, cum adultus per votum baptismi iustificatus est, cessat necessitas medii, quia iam habet gratiam iustificantem. Ergo etiam cessat obligatio præcepti naturalis. Ergo illa obligatio qua tenetur suscipere baptismum, non est naturalis, sed positiua.

QVÆSTIO X.

An Baptismus adultorum suppleri possit per contritionem?

1. ALiqui sic proponunt: an baptismus reipsa susceptus sit adultis necessarius ad salutem, an verò sufficiat baptismus in voto, quod includitur in contritione.

2. Prima, opinio est baptismum reipsa susceptum esse necessarium ad salutem huius vitæ, id est, ad gratiam iustificantem & remissionem peccatorum. Ita Michael Baius professor Louaniensis, qui docuit catechumenos posse quidem obtinere perfectam & synceram charitatem, non tamen remissionem peccatorum ante realem susceptionem baptismi.

In hac sententia continetur duplex error. Vnus obtineri posse charitatem sine remissione peccatorum, qui refutari solet in materia de iustificatione. Alter error est non posse obtineri peccatorum remissionem ante realem susceptionem baptismi, qui hoc loco refutandus est.

3. *Secunda* opinio est, baptismum reipsa susceptum necessarium esse ad salutem alterius vitæ: id est, ad consequendam gloriam, non tamen ad salutem huius vitæ. Ita videtur sentire autor libri illus qui inscribitur de dogmatibus Ecclesiasticis: & habetur inter opera S. August. Nam c. 74. expresè dicit Catecumenum non saluari, etiamsi in bonis operibus vixerit, nisi reipsa sit baptizatus, aut martyrium passus.

4. PRIMA CONCLVSIO. Baptismus in re non est adultis simpliciter necessarius ad consequendam primam gratiam & remissionem paccatorum; sed sufficit contritio continens in se votum baptismi. Est communis sententia, & probatur. Primò ex illis Scripturæ locis, vbi hominibus verè pœnitentibus promittitur iustificatio & remissio peccatorum. Ezech. 18. v. 21. *Si egerit pœnitentiam impius, vita viuet & non morietur.* Et v. 27. *Cùm auerterit se impius ab impietate sua, animam suam viuificabit.* Et v. 30. *Conuertimini & agite pœnitentiam, & non erit vobis in ruinam iniquitas.* Potest autem homo adultus verè pœnitere ante susceptionem baptismi. Ergo potest tunc consequi remissionem peccatorum, & gratiam iustificantem.

Secundò, Prob. exemplo Cornelij Centurionis, qui ante susceptum baptismum fuit iustus, vt patet Act. 10. v. 22. Item exemplo eorum super quos cecidit ipse Spiritus sanctus antequam baptizati essent, iuxta illud Petri Act. 10. v. 47. *Nunquid aquam prohibere quis poterit vt baptizentur hi, qui Spiritum Sanctum acceperunt sicut & nos?*

Tertiò probatur ex Conc. Trid. sess. 6. c. 4. vbi dicit post Euangelium promulgatum neminem transferri à statu peccati ad gratiæ statum sine lauacro regenerationis & eius voto. Et hoc sensu exponit illud Ioan. 3. v. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto.*

Quartò, probatur ex Patribus, quorum testimonia citantur apud Gratianum, de Consecr. dist. 4. in variis cap.

Quintò, Ratione: quia posita vltima dispositione statim infunditur gratia iustificans. Sed vltima dispositio ad gratiam iustificantem est contritio, quæ haberi potest ante baptismum. Ergo, &c.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Baptismus in re non est adultis simpliciter necessarius ad consequendam gloriam: quamuis ordinariè non consequantur illam sine Baptismo. *Prima* pars patet quia Catechumenus potest iustificari per contritionem ante susceptionem Baptismi. Ergo si tunc subito moreretur antequam posset baptizari procul dubio fieret saluus, si interea non peccaret mortaliter. Potest autem fieri vt non peccet mortaliter. *Secunda* pars patet, quia rarò fit vt Catechumeni, qui iam iustificati sunt per contritionem, subitò moriantur antequam possint baptizari. Vel ergo baptismum suscipiunt, vel negligunt, si negligunt, non consequuntur gloriam: si suscipiunt, consequuntur quidem gloriam, sed non sine Baptismo.

6. TERTIA CONCLVSIO. Votum Baptismi esse potest duplex: explicitum & implicitum. Explicitum est, quando adultus non solùm habet contritionem de peccatis cum generali proposito seruandi deinceps omnia præcepta, sed etiam cum speciali proposito suscipiendi baptismum; quod haberi non potest sine fide & cognitione baptismi. Implicitum est, quod in ipsa contritione & genere proposito seruandi omnia præcepta continetur.

7. Quæres: An sufficiat votum implicitum? Prima Responsio est sufficere iis qui non habent notitiam baptismi, aliis verò qui habent notitiam, non sufficere, sed necessarium esse votum explicitum. Ratio, quia qui habent notitiam baptismi, tenentur illum suscipere quam primum possunt. Ergo tenentur habere expressum propositum suscipiendi.

Non placet hæc responsio. Primò, quia eodem modo sequeretur, quod teneretur habere expressum propositum restitutionis, & singulorum præceptorum Dei. Nam etiam illa tenentur seruare quam primum possunt. Hinc argumentor ex opposito, quia Catechumenus, quamuis teneatur alienum restituere cum primum potest: non tamen tenetur expresè proponere cum iustificatur: sed sufficit generale propositum seruandi omnia mandata, quia ex vi illius propositi, si non mutetur, sequetur suo tempore restitutio, & aliorum præceptorum obseruatio comitabitur. Eadem responsio etiam, secundo, non placet, quia sicut carens notitia baptismi excusatur ab expresso voto propter ignorantiam: ita habens notitiam baptismi poterit excusari ab expresso voto propter actualem inconsiderationem. Fieri enim potest vt aliquis subitò excitetur ad considerationem Bonitatis Dei, & suorum peccatorum, nihil cogitans de Baptismo, & ex illa consideratione moueatur ad veram dilectionem & contritionem. Ergo tunc iustificabitur sine expresso voto Baptismi.

Tertiò, quia potest dari casus in quo non esset opus expresso voto baptismi, etiam si homo actu cogitaret de Baptismo, vt si esset in extremo vitæ discrimine & iudicaret sibi iam esse impossibile baptizari, tunc enim non teneretur desiderare baptismum, quia nemo tenetur desiderare impossibile.

Secunda responsio est, ad consequendam gratiam in hac vita sufficere implicitum desiderium baptismi: ad consequendam verò gloriam in altera vita requiri explicitum votum. Non placet, quia interior dispositio, quæ sufficit ad gratiam iustificantem, potest etiam sufficere ad gloriam correspondentem gratiæ iustificanti. Ergo si voluntas implicita baptismi sufficiet ad primam gratiam consequendam, poterit etiam sufficere ad primam gloriam consequendam, præsertim si homo statim post acceptam gratiam moriatur antequam peccet mortaliter.

Tertia responsio, tam ad gratiam quam ad gloriam sufficere implicitum votum baptismi. Ratio colligitur ex refutatione aliarum responsionum.

QVÆSTIO XI.

An Baptismus adultorum suppleri possit per martyrium?

1. AFfirmant passim Theologi & sancti Patres probantes ex Matth. 10. *Qui perdiderit animam suam propter me, inueniet eam.* Tota difficultas est primò, an, sicut Baptismus ex opere operato tollit omnem culpam & pœnam, sic etiam martyrium. Secundò, quæ dispositio requiratur in homine existente in peccatis mortalibus, vt prosit illi martyrium sine Baptismo.

2. Prima opinio est requiri veram contritionem & dilectionem Dei super omnia perfectam. Ita Palud. in 4. distinct. 4. quæst. 3. a. 1. Bonauentura ibid. quæstione 2. Alexander Alens. 4. part. quæst. 22. memb. 5. a. 1. & Melchior Canus in relectione de pœnitentia parte 3. Hi enim putant Martyrium non conferre gratiam ex opere operato; sed solum ex re &

affectu patientis. Vnde inferunt: ficut peccator extra martyrium non potest iustificari fine contritione (nisi sacramentum suppleat) ita in martyrio.

Probatur hæc sententia primò, quia martyrium non est sacramentum. Ergo non habet vim ex opere operato. Secundò, ex illo 1. Corinth.13.vers. 3. *Si tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Tertiò, ex D. Thom. quæst. 66. art.12.ad 2. vbi sic habet: *Effusio sanguinis non habet rationem Baptismi, si sit sine charitate.* Ex quo patet, quod Baptismus sanguinis includit baptismum Flaminis. Quartò, quia peccator, quamdiu manet in statu & affectu peccati mortalis, non potest saluari, sed quamdiu non habet contritionem, manet in statu & affectu peccati. Ergo non potest saluari nisi accedat contritio.

3. Secunda opinio est, sufficere voluntatem patiendi pro Christo, nec opus esse contritione, etiamsi homo recordetur suorum peccatorum; ita Andr. Vega lib.6. in Conc. Trident.cap.36.sub finem. Probatur primò, quia Martyrium est per se sufficiens remedium ad salutem, non minùs quàm baptismus aut pœnitentia. Ergo possumus illo contenti esse prætermissis aliis.

Probatur secundò, quia actus Martyrij est per se difficillimus. Ergo quando instat eius occasio & necessitas, non est obligandus homo vt occupetur circa sua peccata, sed potius, vt intentus sit martyrio fortiter subeundo. Tertiò probatur, quia voluntas moriendi pro Christo est quædam virtualis dilectio Dei super omnia, quia per illam pluris facit Deum homo, quàm seipsum & propriam vitam suam, quæ est illi charior quam omnes creaturæ. Ergo diligit Deum super omnem creaturam.

4. Tertia opinio est, requiri saltem attritionem, si homo sit conscius peccati. Ratio, quia ad baptismi effectum consequendum non sufficit voluntas suscipiendi baptismum, sed etiam requiritur attritio. Ergo idem est de Martyrio.

5. PRIMA CONCLVSIO. In Martyrio adultorum possunt tria spectari. Primò, irrogatio mortis à Tyranno facta ex odio Christi. Secundò, acceptatio mortis seu voluntas moriendi pro Christo. Tertiò, perpessio mortis seu mors ipsa tolerata. Porro voluntas moriendi pro Christo fieri potest vel ex affectu dilectionis Dei, vel obedientiæ, vel Religionis, vel Fidei, vel Spei, vel Fortitudinis Christianæ. Vnde patet internum actum Martyrij posse ad varias virtutes pertinere.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Interna acceptatio mortis pro Christo, si fiat ab homine iusto, & proueniat ex aliquo dictorum affectuum, magnam vim habet per modum operis operantis. Primo, quia est meritoria augmenti gratiæ & gloriæ. Secundò, tollit omnia peccata venialia, quorum continet virtualem displicentiam. Tertiò, minuit reatum pœnæ, sicut omnia alia bona opera, præsertim laboriosa & pœnalia. Si autem fiat ab homine peccatore ex simili affectu, solum disponit ad gratiam iustificantem, idque vel proximè, si proueniat ex affectu dilectionis Dei super omnia, vel remotè, si ex affectu Fidei, Spei, Religionis, Obedientiæ, Fortitudinis.

7. TERTIA CONCLVSIO. Externa perpessio mortis pro Christo suscepta, per se & quasi ex opere operato, habet eandem vim cum baptismo aquæ: id est, vim conferendi gratiam iustificantem & delendi omnia peccata: & tollendi omnem reatum pœnæ, si homo sit debitè dispositus, neque obicem ponat. Ita D. Thomas quæst. 87. artic. 1.ad 2. vbi sic habet. *Passio pro Christo suscepta obtinet vim baptismi: & ideo purgat ab omni culpa & veniali & mortali, nisi actualiter voluntatem peccato inuenerit inhærentem.*

Idem docent SS. Patres, Clemens lib. 5. Constit. Apostol. cap. 1. Tertul. in Apologetico, circa finem, Cypr. ep.17. Aug.lib.13. Ciuit. Dei, cap.7.vbi inter cætera sic habet. Quicunque, etiam non præcepto regenerationis lauacro, pro Christi confessione moriuntur, tantùm iis valet ad dimittenda peccata, quantùm si abluerentur sacro fonte ipsius baptismatis.

Ratio conclusionis sumitur ex promissione Christi, qui voluit hoc speciale priuilegium concedere iis qui pro ipso moriuntur, vt non minus in suo sanguine, quàm in aqua baptizari possint. Nam vt notat S. August. loco cit. qui dixit: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua:* etiam dixit, *Omnis qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo.* Et, *Qui perdiderit animam suam propter me, inueniet eam.* Hinc ita argumentor: Si baptismus habet vim omnem culpam & pœnam tollendi, eò quod sit sacramentalis seu mystica configuratio mortis Christi, vt patet Rom. 6. multo magis Martyrium habebit illam vim, cùm sit realis conformatio cum Christo moriente.

Hoc argumento vsi sunt Clemens, Cyprianus, & alij Patres citati. Et confirmatur Primo, quia Martyrium profuit Innocentibus ex opere operato. Ergo idem de adultis. Secundo si tantum prodesset ex opere operantis, iam non magis prodesset quàm Eleemosyna pro Christo facta: quod est contra communem sensum Ecclesiæ. Tertiò, nec rectè dixisset Augustinus, iniuriam facit Martyri qui orat pro Martyre.

8. Quarta Conclusio: Vt externa perpessio mortis pro Christo suscepta prosit peccatori: & ex opere operato conferat illi primam gratiam iustificantem & remissionem peccatorum, non est per se necessaria contritio tanquam opus necessarium ad vitandum nouum peccatum, quod fructum Martyrij impediret.

Prima pars probatur Primò, quia Martyrium habet eandem vim cum baptismo, vt docet D. Thom. & Patres citati. Atqui baptismus non requirit contritionem, vt conferat gratiam iustificantem. Ergo nec Martyrium. Secundò quia si contritio esset necessaria, nunquam Martyrium conferre posset primam gratiam, quam tamen potest conferre baptismus: & sic non haberet eandem vim cum baptismo.

Secunda pars probatur, quia licet contritio non sit necessaria ex parte Martyrij, sicut non est necessaria ex parte baptismi: tamen est necessaria ratione præcepti. Nam si vnquam obligat præceptum contritionis, maximè in periculo mortis obligat. Atqui is, qui subiturus est Martyrium est in periculo mortis. Ergo tunc ratione illius præcepti tenetur contritionem concipere. Ergo si voluntariè omittit, peccat mortaliter, & continenter manet in illo peccato, quamdiu omittit. Ergo Martyrium illi non prodest. Impossibile enim est hominem iustificari quamdiu manet in eo affectus peccati.

Hinc patet contritionem requiri, non quidem tanquam necessariam dispositionem ad tollenda præterita peccata per Martyrium, sed tanquam necessarium opus ad vitandum nouum peccatum contra præceptum contritionis, quod tunc obligat: non propter confessionem fidei, sed generatim propter periculum mortis, ex quacunque causa id impendeat.

9. Quæres: An attritio non sufficeret in tali casu? Respondeo. Sufficeret ex parte Martyrij per modum dispositionis, vt dicam in sequenti Conclusione: non tamen sufficeret ex parte præcepti occurren-

tis, nisi intervenerit aliquis error. Vnde seruanda est hæc regula: Attritio, si putetur esse attritio non sufficit, quia per eam non satisfit præcepto contritionis: Si autem bona fide putetur esse legitima contritio, sufficit; quia per illam ita satisfit præcepto, vt contra illud non peccetur.

10. Quinta Conclusio: Vt externa perpessio mortis pro Christo suscepta prosit peccatori, sufficit attritio per modum dispositionis. Ratio patet ex dictis, quia si non est necessaria contritio, ergo sufficiet attritio, cum non possit dari melior dispositio post contritionem.

Confirmatur primò, quia attritio sufficit in baptismo. Ergo etiam in Martyrio. Secundo, nisi attritio sufficeret, nunquam Martyrium deleret peccata mortalia: quod est contra D. Thom. & Patres citatos.

11. Sexta Conclusio: Voluntas patiendi pro Christo videtur sufficere peccatori, si non aduertat se esse in peccato. Ratio est, quia si in tali casu præter voluntatem patiendi requireretur formalis contritio vel attritio, id esset vel ratione præcepti, vel dispositionis. Non primum, quia licet præceptum contritionis obliget in periculo mortis: tamen si quis inculpabiliter ignoret se obligari, non peccat contra illud. Atqui is, qui non aduertit se in peccato esse, inculpabiliter ignorat se obligari ad contritionem. Ergo tunc non peccat, licet non habeat contritionem. Nec secundum, quia si attritio est sufficiens dispositio ad effectum Martyrij. Ergo etiam voluntas patiendi pro Christo est sufficiens, cùm sit virtualis quædam dilectio Dei, & peccatorum detestatio. Nam illa voluntas videtur esse talis, ex qua sequeretur actualis dolor, si peccatum memoriæ occurreret.

Dices: Voluntas suscipiendi baptismum non sufficit peccatori, etiamsi non aduertat se esse in peccato. Ergo nec voluntas suscipiendi Martyrium. Respondeo. In hac re non est par ratio. Primò, quia Patres non solùm tribuunt Martyrio æqualem vim cum baptismo, sed etiam maiorem, præsertim Clemens loco cit. Secundo, quia voluntas moriendi pro Christo est multò nobilior & excellentior quàm sola voluntas suscipiendi baptismum. Tertio, quia voluntas illa moriendi est coniuncta cum externo actu Martyrij, qui omnium difficillimus est: & ideo meruit peculiare priuilegium à Christo.

12. Septima Conclusio: Si peccator aduertat, se esse in peccato mortali, non videtur sufficere voluntas moriendi pro Christo, sed vlterius requiritur contritio, non quidem seu necessaria dispositio ad effectum Martyrij, id est, ad tollenda peccata vetera: sed tanquam necessarium opus ad vitandum nouum peccatum ratione præcepti contritionis, quod obligat in tali casu. Nam huic præcepto non satisfit nisi per formalem contritionem: vel certè per attritionem quæ putetur esse contritio.

13. Ad primum argumentum primæ opinionis. Resp. Martyrium habere vim ex opere operato, licet Sacramentum non sit ex speciali priuilegio.

Ad secundum respondeo. Concedo passionem mortis non prodesse sine charitate: Nego martyrem, qui pro Christo libenter acceptat mortem, non habere charitatem. Primò, quia ipsa voluntas pro Christo moriendi est quidam virtualis actus charitatis. Secundò, quia vi Martyrij infunditur illi gratia iustificans & charitas habitualis ipsa.

Dices: Apostolus loquitur de actu charitatis præcedente Martyrium, non de habitu, qui confertur per Martyrium. Resp. Non ita est. Nam eodem modo requirit charitatem ad perpessionem mortis, quo illam requirit ad fidem & scientiam. At non necesse est, vt charitas præcedat fidem & scientiam, sed satis est vt comitetur. Sensus ergo Apostoli est, nihil esse tam perfectum in hac vita, quod possit hominem saluare, si absit charitas.

Hoc sensu rectè etiam dicimus, nec baptismum, nec Eucharistiam, nec vllum aliud sacramentum prodesse homini ad salutem, si moriatur sine charitate ipsa.

Ad tertium respondeo. Fateor D. Thomam ibi fauere valde primæ opinioni, licet alibi nobis faueat; præsertim, q. 87. art. 1. ad 2.

Ad quartum respondeo. Peccator habens attritionem aut voluntatem moriendi pro Christo, non censetur retinere affectum peccati mortalis.

Ad primum argumentum secundæ opinionis respondeo. Posse nos esse contentos Martyrio, si adsit legitima dispositio, & si non occurrat aliquod præceptum implendum. Si autem tempore Martyrij occurrat aliquod præceptum obligans, tenemur illud obseruare, si possumus. Ad secundum, patet ex dictis. Nam licet homo sit maximè occupatus tempore Matyrij, non tamen excusatur à præcepto diuino occurrente, si seruari potest. Ad tertium patet etiam. Nam licet voluntas moriendi pro Christo sit sufficiens dispositio ad effectum Martyrij: tamen aliunde necessaria est contritio, nimirum, vt satisfiat præcepto contritionis, quod tunc obligat.

Argumentum tertiæ opinionis non est contra nos.

QVÆSTIO XII.

Quæ dispositio requiratur ad valorem baptismi, & an amentes baptizandi sint?

1. PRIMA CONCLVSIO. Nulla alia dispositio in adultis requiritur ad valorem baptismi, nisi consensus seu voluntas suscipiendi baptismum. S. Th. art. 4. 7. 8. Neque necesse est consensum esse actualem, sed sufficit aliquando præcessisse consensum actualem, qui adhuc moraliter duret, nec interea retractatus sit. Vide dictum c. 6. q. 10. vbi hæc omnia explicaui.

2. SECVNDA CONCLVSIO: Amentes, si perpetui sint, inter infantes computari debent: si autem aliquando vsum rationis habuerint, eadem est ratio de illis, quæ de aliis adultis. Iudicandi autem sunt iuxta statum & voluntatem in qua inuenti sunt, quando in amentiam inciderunt. S. Thomas articulo 12.

CAPVT XI.

De effectibus Baptismi.

1. CAtholici agnoscunt hos effectus. Primò, gratiam sanctificantem cum donis supernaturalibus. Secundò remissionem culpæ. Tertiò remissionem pœnæ. Quartò characterem. Quintò, subiectionem in Ecclesia. Aduersarij ponunt alios. Primò, quod baptismus faciat hominem impeccabilem. Secundò, quod eum liberet ab obedientia legis diuinæ. Tertiò, quod liberet ab obseruatione legum humanarum. Quartò, quod liberet ab omnibus votis. De quibus omnibus agemus, excepto charactere de quo supra. Addam aliquid de dispositione requisita ad effectum baptismi, & de fictione quæ illum impedit.

QVÆSTIO I.

An baptismus conferat gratiam iustificantem & alia dona spiritualia?

1. DVplex est gratia. Vna habitualis, quam vocamus sanctificantem vel iustificantem, vel iustitiam inhærentem, vel gratiam adoptionis. Altera actualis, quæ partim consistit in actuali illumi-

natione intellectus, partim in actuali motione voluntatis à Deo excitatæ. Nos hic disputamus de gratia habituali. Caluinus negat talem gratiam infundi in baptismo, vel in alia quacunque iustificatione. Putat enim hominem fieri formaliter iustum non per iustitiam inhærentem, sed per imputatiuam, id est, per actualem iustitiam Christi, quæ in nobis non est, sed tamen nobis imputatur. Hic error refutatur in materia de iustificatione. Nunc breuiter dicam, quæ huius loci propria sunt.

2. Prima Conclusio. Baptismus confert homini gratiam iustificantem, si sufficienter dispositus sit. Ita D. Thom. art. 4. & Concil. Tridentin. sess. 6. cap. 7. Et colligitur ex illo ad Titum 3. vers. 5. *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis & renouationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde per IesumChristum Saluatorem nostrum, vt iustificati gratia ipsius, hæredes simus secundùm spem vitæ æternæ.*

Ratio est, quia homo per baptismum spiritualiter renascitur. Ergo accipit nouam vitam spiritualem, quam antea non habebat. Hæc autem vita nihil aliud est, quam gratia iustificans, de qua Ioan. 4. vers. 14. *Aqua quam ego dabo ei fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Et c. 6. v. 53. *Nisi manducaueritis carnem Filij hominis, non habebitis*, (id est, conseruabitis) *vitam in vobis.* Ex quibus locis constat hominem iustum habere in se vitam quandam spiritualem, quæ nutritur & conseruatur per Eucharistiam, & quæ est quasi fons quidam seu origo vitæ æternæ. Hoc sensu dicunt Theologi gratiam esse gloriæ semen.

Secunda ratio: Homo per baptismum renascitur & fit Filius Dei cum antea esset filius iræ. Ephes. 2. vers. 3. Non autem fit filius Dei per naturalem generationem; sicut est Christus secundum Diuinitatem: Neque per vnionem Hypostaticam, sicut est idem Christus secundum humanitatem: sed per adoptionem, sicut Angeli in cœlis. Adoptio autem consistit in iustificatione, vt cum Augustino dixi cap. 23. q. 1. Iustificatio autem formaliter fit per gratiam seu iustitiam inhærentem, vt suppono ex Concil. Trid. sess. 6. c. 7. Et ex tract. de iustific.

Tertia ratio. Homo per baptismum incorporatur Christo, & fit membrum illius. Sed à Christo tanquam à capite deriuatur gratia in omnia membra, vt dixi c. 8. de gratia capitis.

Quarta ratio. Homo per baptismum interiùs renouatur. At non potest interiùs renouari nisi per internam gratiam.

3. Secunda Conclusio: baptismus præter gratiam iustificantem confert etiam tres habitus supernaturales fidei, spei & charitatis. Ita D. Tho. & Conc. Trid. locis citat. Ratio sumitur ex proportione quæ est inter animam, & gratiam. Nam Primò, sicut anima est vita corporis, sic gratia est vita animæ. Secundò, sicut anima per se ipsam formaliter viuificat corpus, & per potentias superadditas effectiuè producit operationes vitales in genere naturæ: sic gratia per se ipsam formaliter viuificat animam: & per habitus superadditos effectiuè producit operationes vitales in genere gratiæ. Hinc Tertiò, sequitur, sicut anima se habet ad potentias actiuas, ita gratia ad habitus actiuos: ac proinde sicut anima non potest fungi suo munere sine intellectu & aliis potentiis: ita nec gratia sine fide, spe & ipsa charitate.

4. Dices: Ergo sicut intellectus & voluntas non possunt esse sine anima; ita fides & spes non possunt esse sine gratia. Hoc autem falsum est, quia in homine peccatore potest esse fides & spes sine gratia. Resp. Non est necesse, vt proportio sit in omnibus: Est quidem in operatione, non tamen in connexione. Nam sicut anima operatur per potentias superadditas, ita gratia per habitus superadditos. Non tamen sicut potentiæ habent necessariam cum anima cônexionem; sic etiam habitus supradicti cum gratia. Hæc enim connexio est voluntaria & ex sola Dei ordinatione: illa verò est naturalis & per naturalem emanationem vnius ab alio.

5. Nota triplicem connexionem spectari posse inter gratiam & habitus supernaturales. Primo est, quoad infusionem. Secunda, quoad conseruationem. Tertia, quoad modum operandi meritoriè. Primo, modo semper sunt connexi illi habitus secundum D. Thom. licet non secundum alios: quia quando quis primo iustificatur, tunc simul accipit fidem, spem, charitatem, & gratiam iustificantem. Secundo, modo non semper sunt connexi, quia per quodlibet peccatum mortale amittitur charitas & gratia, non tamen fides & spes. Tertio, modo sunt iterum connexi, quia fides & spes non possunt meritoriè operari sine gratia & charitate. Vide D. Thom. 1. 2. quæst. 71. art. 4.

6. Tertia Conclusio. Totum hunc effectum confert baptismus non adultis solum, sed etiam infantibus. Ita D. Thom. art. 6. Et August. in Enchirid. cap. 52. Probatur Primo, quia infantes sunt capaces effectus baptismi, præsertim cum non ponant obicem. Secundo, quia rationes allatæ pro adultis, possunt applicari infantibus. Tertio, quia si non acciperent gratiam in baptismo, non saluarentur, si contingeret eos statim mori post baptismum, & sic baptismus non prodesset illis ad salutem; vt quid ergo baptizarentur?

7. Obiectio. Nec infantibus, nec adultis videtur conferri habitus fidei, spei, & charitatis. Non infantibus, quia non possunt illis vti, ac proinde frustra illis conferuntur. Nec adultis, quia experiuntur eandem difficultatem operandi post baptismum, quam ante habebant.

Respondeo Primo, tametsi infantes in illa ætate non possint vti habitibus supernaturalibus, sicut nec potentia intellectiua, aut generatiua, possunt tamen postea vti cum adolescunt, ac proinde non sunt frustra. Resp. Secundò, adulti experiuntur difficultatem in operando, non ex defectu habituum, sed ob inordinatos motus concupiscentiæ, qui non tolluntur per baptismum.

QVÆSTIO III.

An Baptismus tollat peccatum originale?

1. Negat Caluin. 4. Instit. cap. 15. §. 10. cum ait. *Falsum est, quod docuerunt pridem nonnulli, per baptismum solui nos & eximi ab originali peccato; & in antidot. Concil. Trident. sess. 5. ait: Manet verè peccatum in nobis, neque per baptismum statim vno die extinguitur: sed quia deletur reatus, imputatione nullum est.* Hic apertè docet peccatum originale verè manere in baptizatis, sed non imputari. Idem sentiunt Lutherani. Fundamentum est, quia putant, originale peccatum nihil aliud esse, quàm concupiscentiam, quæ non tollitur per baptismum: Hoc fundamentum refutatum est in 1. 2. quæst. 82. nunc de reipsa videamus.

2. Prima Conclusio: Peccatum originale verè tollitur per baptismum. Ita D. Thom. art. 1. Et Conc. Trid. sess. 5. Et colligitur ex Scripturis. Ioan. 1. v. 29. *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi*, (originale, quod est totius mundi peccatum) Act. 22. v. 26. *Exurge & baptizare, & ablue peccata tua.* Et Ezechiel. 36. v. 25. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.*

Ratio prima est, quia baptismus confert gratiam

sanctificantem, vt probaui. At peccatum originale non potest consistere cum hac gratia. Confirmatur Primò, quia sicut homo per gratiam est filius Dei: ita per peccatum originale est filius Diaboli. Atqui non potest simul esse filius Dei & Diaboli, filius amoris & iræ. Secundò, per gratiam habet homo ius ad vitam æternam: at per peccatum originale est reus æternæ mortis. Tertiò, gratia est vita animæ: at peccatum originale est mors animæ. Non potest autem fieri vt eadem anima simul viua sit & mortua.

Secunda ratio sumitur ex figuris baptismi, circuncisione, mari rubro, aqua Iordanis, probatica piscina, suffocatione porcorum. Nam in circumcisione verè, & non tantùm imputatiuè abscindebatur caro. In mari rubro verè suffocati sunt Ægyptij, quibus Hebræi antea seruiebant: & sic consequenter de alijs. Ergo etiam in baptismo verè tollitur peccatum originale.

Tertia ratio sumitur ex ipso Caluino, quia fatetur ipse per baptismum tolli reatum peccati originalis. Hic quæro quid intelligat per reatum; an culpam seu rationem peccati? an verò dignitatem pœnæ seu obligationem ad subeundam pœnam? Si culpam intelligit, iam sibi ipsi repugnant. Nam alibi docet infantes fidelium esse Sanctos & hæredes vitæ æternæ ex vtero materno ante baptismum. Si ergo per baptismum tollitur ab illis culpa, sequitur ante baptismum fuisse in illis culpam; ac proinde non fuisse tunc Sanctos. Si autem per reatum intelligit dignitatem pœnæ. Ergo cum dicit peccatum manere & reatum tolli, sensus erit culpam manere & tolli dignitatem pœnæ, quod est impossibile. Nam qui verè culpabilis, verè dignus est pœna, nec fieri potest, vt culpa maneat & dignitas pœnæ non maneat.

3. Secvnda Conclvsio. Si peccatum originale non tolleretur per Baptismum, vt vult Caluinus; non posset non imputari à Deo. Nota dupliciter intelligi posse hanc Caluini propositionem: peccatum originale verè manet in nobis, sed non imputatur. Primò, quod coram Deo non imputetur ad culpam, id est, non censeatur pro culpa, cùm tamen culpa sit. Secundò, quod non imputetur ad pœnam. Priori sensu asserit Caluinus, vt patet ex 3. Inst. c. 11. §. 3. vbi agens de imputatione, sic eam explicat: Vt pro iustis à Deo censeamur, qui in nobis non sumus (iusti) quasi dicat Caluinus: nos verè sumus iniusti & peccatores, & tamen à Deo censemur iusti & innocentes. Itaque secundùm Caluinum nihil aliud est peccatum non imputari, quam peccatum quidem esse in homine, & tamen censeri quasi non esset: aut hominem esse quidem verè peccatorem, sed tamen censeri iustum à Deo. Perinde ac si quis verè sit ægrotus, & tamen à medico sanus censeatur.

Hic sensus refellitur ex Apost. Rom. 2. v. 2. vbi ait: Iudicium Dei esse secundum veritatem. At quomodo erit secundum veritatem, si Deus non iudicat sicut res in se est? si culpam, quæ reuerà culpa est, censet non esse? si hominem, qui reuerà peccator est, pronunciat iustum & innocentem? Secundò refellitur ex illo, Sap. 14. v. 9. *Odio sunt Dei impius & impietas eius.* Hic quæro ex Caluino, an Deus oderit hominem baptizatum, in quo manet peccatum & impietas? Si non odit quomodo vera est Scriptura citata: si odit, certè propter culpam: quomodo ergo non imputat peccatum propter culpam?

Posterior sensus, qui asserit peccatum non imputari ad pœnam, æquè improbabilis est, licet dupliciter accipi possit. Primò, vt Deus iudicet, hominem in quo peccatum manet, non esse dignum pœna, cum reuerà dignus sit, quod apertè pugnat cum Apostolo docente, Iudicium Dei esse secundum veritatem. Secundò, vt iudicet quidem esse dignum pœna, statuat tamen illum non punire: quod etiam falsum est. Quamuis enim, cum sint multa pœnarum genera, statuere possit Deus non punire peccatorem hac aut illâ Pœnâ: non tamen potest statuere nullo genere pœnæ illum afficere. Certè magna pœna est odium Dei sustinere. Hanc peccator, quamdiu culpam in se habet, euadere non potest. Vnicam habent aduersarij obiectionem, videlicet.

4. Obiicitur ex Rom. 4. v. 8. *Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum.* Resp. Hoc intelligitur de peccato iam remisso & ablato, vt ex contextu patet. Sic enim habet: *Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata: Beatus vir, cui non imputauit, &c.* Ex quibus patet illum dici beatum, cui hæc tria conueniunt. Primò, cuius remissa sunt peccata. Secundò, cuius tecta sunt peccata. Tertiò, cui non imputantur peccata, nempè quæ iam remissa, atque tecta sunt.

5. Quæres cur Scriptura vtatur tot modis loquendi ad vnam rem explicandam? Respond. Quia in peccato tria spectari possunt, Primò, quod sit offensa Dei. Secundò, quod macula & fœditas animæ. Tertiò, quod annexum habeat reatum pœnæ æternæ. Beatus ergo est, cui offensa à Deo remittitur: cuius macula & fœditas tegitur: cui reatus æternæ pœnæ non imputatur.

6. Dicitur: Si macula tegitur tantùm. Ergo non tollitur, quod est pro Caluino. Resp. de hac re dicam in sequenti qu. Simile de emplastro, quod tegit & tollit vulnus.

QVÆSTIO III.

An Baptismus tollat alia peccata?

1. Loquor de peccatis præteritis & ante baptismum commissis, non autem de præsentibus aut futuris. Nam præsentia potius impediunt effectum baptismi, præsertim si mortalia sint, & ideo per baptismum non tolluntur. Futura autem tolli nequeunt antequam existant. Porro peccata ante baptismum commissa, aut mortalia, aut venialia sunt, de vtrisque quæstio est. Lutherani & Caluinistæ docent non tolli, sed tantùm tegi, seu non imputari. Hunc autem effectum propriè non tribuunt baptismo, sed partim fidei, partim Iustitiæ imputatiuæ. Putant enim, Primò, baptismum nihil aliud facere, quàm obsignare promissionem Dei, & hoc modo fidem excitare. Secundò fidem, cum iam excitata est, apprehendere iustitiam Christi actualem, id est, meritum & satisfactionem Christi pro nobis. Tertiò, hanc iustitiam fide apprehensam fieri quodammodo nostram, quatenus per fidem nobis applicatur, id est, quatenus fide credimus & apprehendimus Christum pro nostris peccatis satisfecisse Deo Patri. Quartò, hoc modo fieri vt peccata nostra nobis non amplius imputentur, quia per satisfactionem Christi quasi tecta sunt in conspectu Dei. Hæc omnia refutaui in materia de Iustificatione: nunc breuiter attingam huc pertinentia.

2. Prima Conclvsio. Baptismus verè tollit peccata omnia mortalia ante commissa, si homo sit sufficienter dispositus. D. Th. a. 1. colligitur ex scripturis citatis, & ex illo Act. 2. 38. *Baptizetur vnusquisque vestrum in remissionem peccatorum vestrorum.* Et 1. Cor. 6. v. 11. *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis.*

Ratio est, quia sicut peccatum originale non potest consistere cum gratia sanctificante, ita nec mortalia peccata. Nam ideo dicuntur mortalia, quia priuant hominem vita spirituali, quæ est gratia, &

consequenter mortem afferunt. Vbi nota Primò, sicut vulnus lethale dicitur non solùm illud, quod homini viuo infligitur, & vitam illi eripit: sed etiam illud, quod homini mortuo infligitur, & tale est quod vitam illi eriperet, si adhuc haberet. Ita seruata proportione iudices de peccato mortali.

3. Dices: actus vnus non expellit habitum. Ergo vnum peccatum non expellit gratiam. Resp. Antecedens verum esse in habitibus acquisitis, non in infusis.

4. Nota Secundò, omnia peccata mortalia sufficienter tolli per solam infusionem gratiæ sanctificantis, vt ex priori quæst. & ex Concil. Trid. sess. 6. cap. 7. patet, vbi Concil. definit iustitiam inhærentem, seu, quod idem est, gratiam iustificantem esse vnicam causam formalem iustificationis. Vnde apertè sequitur hominem sufficienter iustificari per gratiam sanctificantem, ac proinde omnia peccata mortalia sufficienter tolli per infusionem illius gratiæ. Hoc dico propter quosdam recentiores Catholicos, qui cùm fateantur gratiam facere formaliter hominem Deo gratum, negant tamen per solam infusionem gratiæ sufficienter tolli peccatum: sed opus esse prætereà liberali condonatione. Hos alibi refutaui.

5. Secunda Conclusio. Baptismus tollit etiam omnia peccata venialia, si non sit impedimentum ex parte suscipientis. Ita D. Thom. art. 1. Ratio non potest sumi præcisè ex infusione gratiæ, quia gratia potest consistere cum peccatis venialibus; & ideo non sequitur tolli peccata venialia, si infundatur gratia. Aliunde ergo probari debet hoc modo conclusio.

Per Baptismum homo spiritualiter generatur, & fit nouus homo. Ergo nihil retinet pertinens ad veterem hominem. Sed omnia peccata pertinent ad veterem hominem. Ergo nullum peccatum retinet. Conf. ex *Rom. 6. v. 6. Hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, vt destruatur corpus* (id est, multitudo) *peccati.* Et infrà, *vers. 11. Existimate vos mortuos esse peccato, viuentes autem Deo.* Huc referri etiam illud potest 1. Pet. 2. v. 2. *Sicut modo geniti infantes.*

6. Nota: hæc conclusio supponit peccata veniala habere maculam, tametsi distinctam à macula peccati mortalis vt docet D. Thom. infra, qu. 87. art. 2. ad 3. Et ratio est, quia si ex actu præterito peccati venialis non relinqueretur macula, nihil planè ex illo peccato remaneret in homine post perpetratum actum, & sic frustra quæreretur remedium ad tale peccatum abluendum. Vide autem D. Thom. 1, 2. qu. 83. art. 1. vbi vult maculam contrahi per accidens.

7. Prima Objectio. Scriptura docet peccata tegi, Roman. 4. vers. 7. *Beati, quorum tecta sunt peccata.* Resp. eadem scriptura docet peccata tolli, Ioan. 1. v. 29. *Ecce Agnus Dei qui tollit peccatum mundi.* Vtrumque ergo verum est & tegi & tolli, vt eleganter explicat Augustin. *in enarratione secunda super, Psal. 31. Sicut enim medicus per emplastrum tegit & tollit vulnera, sic Deus per gratiam tegit & tollit peccata nostra.* Hinc patet discrimen inter nos & Caluinistas. Dicimus enim nos, peccata tegi & sanari per internam infusionem gratiæ sanctificantis; illi dicunt tegi per externam Christi iustitiam, non tamen sanari.

8. Secunda Obiectio. Generatio spiritualis, quæ fit in baptismo, opponitur carnali ex Adamo. Sed per carnalem generationem ex Adamo solùm contrahimus originale peccatum & non alia peccata. Ergo similiter per spiritualem generationem in baptismo, solùm tollitur originale & non alia. Respond. non sequitur. Primo, quia virtus Christi in baptismo est efficacior, quam peccatum Adami in generatione carnali, iuxta illud Roman. 15. vers. 16. *Iudicium quidem ex vno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem.* Secundò, quia peccatum originale potest contrahi sine aliis, non tamen potest tolli sine aliis. Non enim tollitur nisi per gratiam iustificantem, quæ cum nullo peccato mortali potest consistere.

QVÆSTIO IV.

An Baptismus remittat omnem pœnam peccatis debitam?

1. Pœna distinguitur à pœnalitate. Nam pœna est, quæ alicui personæ pro peccatis iusto Dei iudicio imponitur. Pœnalitas est defectus quidam naturæ, qui per se oritur ex principiis naturæ, & per accidens ex peccato primi parentis, vt v. g. passibilitas corporis, morbus, dolor, concupiscentia, fames, sitis, mors.

2. Prima Conclusio. Baptismus simul cum culpa remittit omnem pœnam culpæ debitam. Ita D. Thom. art. 2. Concil. Florentin. in decreto Eugenij. Et Trident. sess. 6. cap. 14. Et sess. 14. cap. 8. Et est communis traditio Ecclesiæ quæ in praxi apparet; quia nunquam baptizatis solent imponi opera satisfactoria pro peccatis ante commissis, eo quod omnis pœna quæ ratione illorum peccatorum erat debita, per baptismum sit remissa, vt etiam notauit S. Thom. supra quæst. 68. art. 5.

Ratio est, quia per Baptismum perfectè renascimur & commorimur superiori vitæ, & nouam accipimus. Ergo liberamur ab omni culpa superioris vitæ, & sumus tanquam infantes modò geniti. Hinc discrimen patet inter Sacramentum Baptismi & Pœnitentiæ. Nam in illo remittitur culpa & tota pœna: in hac, culpa & pœna æterna, non temporalis. Item in altero imponitur satisfactio; in altero non item. Hoc etiam sensu multi explicant illud. Heb. 7. vers. 4. *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, & postea prolapsi, rursum renouari ad pœnitentiam*, nempè renouatione perfecta, qualis est in baptismo, quæ continet remissionem omnis culpæ & pœnæ absque vlla satisfactione.

3. Dices: Si baptismus tollit omnem pœnam: Ergo iniusti sunt principes & magistratus suspendentes furem aut latronem ob furta & latrocinia ante baptismum commissa. Respond. duplex est pœna: vna à Deo, altera ab homine constituta. Prior tollitur in baptismo, non posterior, & meritò, quia sicut homines scandalizati sunt per publicam culpam, ideo debent ædificari per publicam pœnam. Secundo, quia multi impunè peccarent ante baptismum, si putarent se fore posteà liberos ab omni pœna ciuili. Tertio, multi fictè accederent vt euaderent supplicium humanum.

Resp. Secundo, potest tamen Princeps condonare omnem pœnam in fauorem baptismi, si velit; præsertim quando non habeat superiorem à quo dependeat in hac re. Vide D. Thom. art. 2. ad 3.

4. Secunda Conclusio. Homo per baptismum non liberatur à pœnalitatibus huius vitæ. Docet experientia. Et tres congruentias adfert D. Thom. a. 3. Prima est, quia pœnalitates fuerunt etiam in Christo; excepta concupiscentia & ignorantia. Secunda, quia sunt vtiles ad exercitium virtutum & pugnæ spiritualis. Tertia, quia si tollerentur per baptismum, multi vellent baptizari, non tam vt saluarentur, quàm vt liberarentur à miseriis huius vitæ.

5. Dices Primò. Baptismus habet sufficientem vim ad tollendam omnem culpam & pœnam. Ergo etiam ad tollendas pœnalitates.

Dices Secundo: Donum Christi potentius est quàm peccatum Adami Rom. 5. v. 15. sed per peccatum Adami intrauit mors cum aliis pœnalitatibus

in hunc mundum. Rom. 5. v. 12. Ergo multo magis per donum Christi in baptismo debent tolli omnes pœnalitates.

Dices tertiò, remota causa remouetur effectus. Sed causa harum pœnalitatum est peccatum originale quod tollitur per baptismum. Ergo debent etiam pœnalitates tolli.

Dices Quartò, quicquid pertinet ad veterem vitam & hominem, hoc tollitur per baptismum. At pœnalitates pertinent ad veterem vitam. Ergo, &c.

6. Resp. Ad primum, Baptismus habet quidem sufficientem vim ad tollendas pœnalitates, non tamen tollit illas nisi in Resurrectione iustorum, quando mortale hoc induet immortalitatem, idque propter congruentias supra allatas. Ad secundum Resp. donum Christi potentius est quam peccatum Adami, quia per peccatum Adami contraximus solum peccatum originale: per donum autem Christi liberamur ab omni peccato non tantùm originali, sed etiam actualibus: Item ab omni pœna in hac vita, & ab omni pœnalitate in altera vita. Ad tertium Resp. pœnalitates dupliciter spectantur. Primò, quatenus sunt defectus quidam naturales, & per se oriuntur ex principiis naturæ. Secundò, quatenus per accidens oriuntur ex peccato primi parentis, & habent annexum reatum culpæ originalis: priori modo manent, posteriori tolluntur. Ad quartum Resp. pœnalitates pertinent ad veterem hominem quatenus oriuntur ex peccato, & habent annexum reatum peccati: & sic per baptismum tolluntur.

QVÆSTIO V.

An Baptismus subiiciat hominem Iurisdictioni Ecclesiæ?

1. POtestas Ecclesiastica triplex est. *Vna* ordinis: *altera* iurisdictionis interioris. Tertia iurisdictionis exterioris. Prima refertur ad sacramenta conficienda & administranda. Secunda ad regendum populum Christianum in foro conscientiæ, quod fit absoluendo & ligando. Tertia ad eundem populum regendum in foro exteriori; quod fit leges ferendo, excommunicando, & alias pœnas aut præmia constituendo.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Homo per susceptionem baptismi subiicitur potestati & iurisdictioni Ecclesiæ. Probatur Primo, quia per baptismum tanquam per ianuam ingreditur in Ecclesiam. Ergo debet subesse Prælatis Ecclesiæ. Secundò, per baptismum fit membrum Christi. Ergo debet subesse capiti seu vicario Christi. Tertiò, fit ouis in ouili Christi. Ergo debet subesse Pastori. Quarto, qui olim circumcidebantur, subiecti erant legi Mosaicæ in Synagoga. Gal. 5. v. 3. Ergo, qui nunc baptizantur, subiecti sunt legi Euangelicæ in Ecclesia.

3. Hinc patet errasse Erasmum, qui putauit paruulos baptizatos, cum adolescunt, interrogandos esse an stare velint promissioni quam eorum nomine fecerunt parentes aut patrini in baptismo. Quod si nolint, liberos esse dimittendos. Hic error refutatus est in Trid. Conc. sess. 7. can. 14. de baptismo. Et meritò. Nam hoc ipso quod aliquis legitimè baptizatur, fit membrum Ecclesiæ, & subiicitur capiti Ecclesiæ. Ergo sicut baptismus non pendet à futura acceptatione promissionis facta per patrinos aut parentes: ita neque subiectio ab illa pendet. Vide in Iure Canon. cap. Maiores. Extra de Baptismo.

QVÆSTIO VI.

An Baptismus faciat hominem impeccabilem?

1. HIc sunt duo errores veterum, & duo recentium hæreticorum. Primus est Iouiniani, hominem verè baptizatum non posse amplius peccare, vt refert Aug. t. 6. lib. de hæresibus. c. 26. Et Hier. lib. 2. contra Iouinianum. Fundamentum sumitur ex his locis. 1. Ioan. 3. v. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quia ex Deo natus est. Et cap. 5. v. 18. Qui natus est ex Deo non peccat, sed generatio Dei conseruat eum, & malignus non tangit eum.*

2. Secundus error est, hominem verè baptizatum & sumentem Eucharistiam, non posse damnari, etiam si perditissimè viuat, modo ab Ecclesia Catholica non recedat. Ita quosdam sensisse ait Aug. lib. 21. de Ciuit. Dei c. 25.

3. Tertius error est Lutheri in lib. de Capt. Bab. c. de baptismo, vbi docet hominem baptizatum non posse damnari, nisi nolit credere. Fundamentum eius est, quia, sicut per ipsum baptismum, ita etiam per memoriam baptismi excitatur fides. Vbi autem fides est, ibi peccata non imputantur.

4. Quartus error est Caluini, qui in omnibus consentit cum Luthero excepto vno puncto. Putat enim fidem esse propriam electorum, id est, prædestinatorum, & semel habitam amitti non posse; idque non vi baptismi sed prædestinationis. At Lutherus putat fidem amitti posse per infidelitatem.

5. De his erroribus multa alibi disputabuntur, hic breuiter dicam necessaria.

6. PRIMA CONCLVSIO. Homo baptizatus potest moraliter peccare. Est contra Iouinianum, probatur ex Epist. ad Heb. c. 6. *Impossibile est eos, qui semel illuminati sunt & postea prolapsi*, &c. Et 2. Petr. 2. v. 22. *Canis reuersus ad vomitum*. item exemplo Simonis Magi, quem constat credidisse, baptizatum esse, & postea peccasse, Actor. 8.

7. Ad testimonia contraria: Resp. hunc esse illorum sensum, quod homo, qui ex Deo natus est & habet gratiam Dei in se, non possit peccare quatenus talis est, & quamdiu talis est. Hoc colligitur ex cap. 3. vers. sexto. *Omnis, qui in eo manet, non peccat.*

8. SECVNDA CONCLVSIO. Homo baptizatus, si malè viuat, potest damnari, etiam si maneat in Ecclesia. Probatur ex *Rom. 8. v. 13. Si secundùm carnem vixeritis, moriemini.* Et 1. Cor. 6. v. 9. *Nolite errare: neque fornicarij, neque adulteri, neque molles regnum Dei possidebunt.* Gal. 5. v. 21. *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.*

9. TERTIA CONCLVSIO: Homo baptizatus, si malè viuat, potest damnari etiam si credat. Est contra Lutherum & probatur ex iis scripturis quæ docent solam fidem non sufficere ad salutem, quod dupliciter intelligitur Primò, solam non sufficere ad primam gratiam seu iustitiam acquirendam. Secundo, nec sufficere ad eam conseruandam. Vtrumque ad materiam de iustificatione pertinet.

10. Quarta Conclusio. Homo baptizatus potest fidem, & sanctitatem amittere. Contra Caluin. probatur Primò, ex Rom. 11. vers. 20. *Tu fide stas, noli altum sapere, sed time.* Secundo, probatur exemplo omnium qui ex Catholicis fiunt hæretici. Si enim fidem non amitterent, non fierent hæretici. Huc refertur hoc 1. Tim. 1. v. 19. *Quidam circa fidem naufragauerunt.*

11. Quinta Conclusio. Sola memoria baptismi non sufficit ad tollenda peccata post baptismum commissa, contra Luther. & Caluin. probabitur infra in materia de sacramento Pœnitentiæ. Si enim Pœnitentiæ sacramentum necessarium est ad tollenda peccata post baptismum commissa, omnino sequitur non sufficere memoriam baptismi. Vide Concil. sess. 7. Can. 10. de baptismo.

QVÆSTIO VII.

An Baptismus liberet hominem à lege Diuina & Humana?

1. Lutherani & Caluinistæ docent, Primò, hominem per baptismum addici seruituti Diuinæ, & liberari ab humana. Prius probant ex Matth. 28. v. 19. *Baptizate omnes gentes, docentes eos seruare omnia quæcumque mandaui vobis*. Posterius probant ex illo 1. Cor. 7. v. 23. *Pretio redempti estis, nolite fieri serui hominum*. Et Coloss. 2. vers. 20. *Si ergo mortui estis cum Christo, quid adhuc viuitis secundum præcepta & doctrinas hominum? Secundo*, docent hominem baptizatum obligari quidem ad seruandam legem Dei, sed tamen transgressionem legis non imputari illi si credat; nec salutem eius pendere ab obseruatione legis, sed à sola fide. Tertiò, docent eum in conscientia non posse obligari vlla lege humana, quia per baptismum ab omni seruitute humana liberatus est.

2. Prima Conclusio. Homo baptizatus non solum obligatur lege Diuina, sed etiam salus ipsius pendet ab obseruatione legis Diuinæ, & non à sola fide. Hoc probatum est in materia de iustificatione & Legibus: nunc sufficiant hæc Matt. 19. v. 17. *Si vis ad vitam ingredi serua mandata*. Rom. 2. v. 13. *Non auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*. Iacob. 2. v. 14. *Quid prodest fratres mei, si quis fidem dicat se habere, opera autem non habeat?*

3. Secunda Conclusio: Homo baptizatus potest in conscientia obligari ad seruandas leges humanas. Hoc suppono ex materia de Legibus. Et patet ex Rom. 13. v. 1. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Et infra. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit*. Et iterum: *Necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*. Hebr. 13. vers. 16. *Obedite præpositis vestris; & subiacete illis*.

4. Tertia Conclusio: Homo per baptismum liberatur ab omni seruitute peccati, & ab omni seruitute humana, quæ coniuncta est cum peccato; non autem à seruitute Iustitiæ, nec à seruitute humana quæ fit ex iustitia. Priorem partem probant testimonia aduersariorum. Posteriorem probat illud Ephes. 6. v. 5. *Serui obedite dominis carnalibus cum timore & tremore sicut Christo*. Et Coloss. 3. v. 22. *Serui obedite per omnia dominis carnalibus, non ad oculum seruientes, quasi hominibus placentes, sed in simplicitate cordis timentes Deum*.

QVÆSTIO VIII.

An Baptismus liberet ab omnibus votis?

1. Lutherus in lib. de cap. Bab. c. de Baptismo. Et Kemnitius in examine Conc. Trid. sess. 7. Can. 9. & alij Lutherani docent hominem per baptismum liberari ab omnibus votis, non solum quæ antea, sed etiam quæ fecerit postea: excepto voto quod fit in baptismo cum promittimus nos legem Dei seruaturos. Simile quid insinuat Caluinus in Antidot. sess. 7. c. 9. Et probatur primò, quia Christus dixit Apostolis, vt baptizarent homines, & docerent eos seruare præcepta Dei, nulla facta mentione votorum. Ergo baptizati non tenentur seruare vota. Secundò, quia in baptismo plus vouemus, quam possimus præstare. Ergo stultum est aliquid aliud promittere. Tertiò, quia res illæ quas vouemus, vel sunt præceptæ à Deo, vel non sunt. Si sunt præceptæ, frustra vouemus, cum in baptismo vouerimus seruare omnia præcepta Dei. Si non sunt præceptæ, iam pugnamus cum baptismo, qui nos liberauit ab omnibus humanis inuentionibus, quas vocant vota.

2. Prima Conclusio. Obligatio voti est iuris naturalis & diuini. Vtroque enim iure tenemur præstare quod Deo vouimus. Prima pars patet, quia sicut iure naturæ tenemur præstare quod homini promittimus, sic etiam quod Deo promittimus. Secunda patet ex Deut. 23. v. 21. *Cum voueris Domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requiret illud Dominus Deus tuus. Et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum: Si nolueris polliceri, absque peccato eris*. Et Eccles. 5. v. 3. *Si quid vouisti Deo, ne moreris reddere*: Displicet enim ei infidelis & stulta promissio, multoque melius est non vouere, quam post vota promissa non reddere.

Dices. Hæc valebant in veteri, non autem in noua lege. Resp. Iam dixi, obligationem voti esse iuris naturalis, ac proindè non minus ad nouam, quam ad veterem legem pertinere. Confirmatur ex 1. Tim. 5. v. 11. *Adolescentiores viduas deuita. Cum enim luxuriatæ fuerint in Christo nubere volunt, habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt*. Vbi loquitur de voto continentiæ in nouo testamento.

3. Secunda Conclusio. Baptismus non tollit obligationem voti, sed potius confirmat. Ratio est, quia in baptismo promittimus nos seruaturos omnia Dei mandata, vt Aduersarij fatentur, vnum autem est ex mandatis Dei, vt vota impleamus: iuxta primam conclusionem. Ergo tenemur implere vota vi promissionis in baptismo factæ.

Ad argumentum primum respondeo. Aliud est vouere aliquid Deo, & aliud præstare vel implere votum. Deus non præcepit nobis vt voueamus, sed præcepit, vt impleamus illud quod sponte vouimus. Ad secundum resp. quicquid in baptismo promittimus, hoc possumus præstare cum diuina gratia, si volumus. Non enim præcepta Dei impossibilia sunt, vt dixi de iustificatione. Ad tertium, possumus vouere res à Deo præceptas, nec id frustra fit, tum quia tunc magis excitamur ad præstandum, cum videmus nos duplici vinculo obligati, tum etiam quia præstantius est aliquid facere ex duplici virtute, videlicet Religionis & obedientiæ, quàm ex vna tantum. Possumus etiam vouere res præceptas, modo sint res bonæ & conducant ad salutem animæ: neque hoc pugnat cum baptismo, quia baptismus non liberat nos à rebus bonis & ad salutem pertinentibus, sed à malis aut ad malum incitantibus. Denique falsum est votum esse humanam inuentionem, cum sit iuris diuini & naturalis, vt dixi.

QVÆSTIO IX.

Quæ dispositio requiratur ad effectus Baptismi consequendos ab adultis?

1. Loquor de effectibus quos Catholici agnoscunt, præsertim de gratia sanctificante, remissione peccatorum & de charactere. Item loquor de adultis, & non de paruulis, qui non indigent dispositione.

2. Prima Conclusio. Ad consequendum characterem non requiritur alia dispositio in adultis, quàm quæ requiritur ad valorem baptismi, nempè voluntas suscipiendi baptismum. Ratio, quia non potest baptismus esse validus, quin conferat characterem. Hac enim de causa iterari non potest. Ergo non requiritur maior dispositio ad characterem, quàm ad valorem sacramenti.

3. Secunda Conclusio: Ad consequendam gratiam sanctificantem & remissionem solius peccati originalis (si fortè adultus aliquis non haberet aliud peccatum) requiruntur & sufficiunt hæ tres conditiones, Prima, fides ex parte intellectus, quia sine fide impossibile est placere Deo. Secunda, voluntas suscipiendi baptismum. Tertia, voluntas seu propositum profitendi & seruandi legem Christi.

4. Tertia Conclusio. Ad consequendam gratiam sanctificantem & remissionem peccati originalis, &

mortalium, præter dictas tres dispositiones requiritur etiam aliqua pœnitentia seu detestatio prioris vitæ. Est communis sententia in his terminis generalibus. Ratio, quia homini adulto, qui mortaliter peccauit, pœnitentia est medium necessarium ad salutem, iuxta Luc. 13. v. 3. *Nisi pœnitentiam habueritis, omnes simul peribitis.* Act. 2. v. 38. *Pœnitentiam agite, & baptizetur vnusquisque, &c.* Hinc August. *lib. de vera & falsa pœnitentia, cap.* 18. ait: *Baptismus sine pœnitentia nunquam profuit ei qui peccauit spontaneè.* Ratio à priori est, quia Deus dedit homini liberum arbitrium, & posuit ante eum vitam & mortem, vt eligeret quod vellet; ac proinde non vult illi dare vitam nisi volenti & eligenti. At peccator non censetur velle & eligere vitam, quamdiu non detestatur sua peccata quæ mortem illi attulerunt. Ergo nisi illa detestetur, non potest viuere & saluari.

5. Quæres; Qualis & quanta debet esse detestatio peccatorum vt sufficiat ad effectum baptismi. Respondeo. Aliqui requirunt veram contritionem, vt Gabriel, Martil. & Pet. Soto. Alij contritionem vel attritionem, quæ putetur contritio, vt Nauarrus & Cordub. Alij dicunt sufficere attritionem licet cognitam, secundum plerosque Thomistas. Alij denique dicunt sufficere quamcunque displicentiam etiam naturalem, vt D. Sot.

6. Quarta Conclusio: Ad dictum effectum consequendum non requiritur vera contritio, sed sufficit attritio. Concil. Trid. sess. 14. cap. insinuat attritionem sufficere in sacramento Pœnitentiæ. Ergo multo magis sufficit in baptismo, cum facilius remittantur peccata per baptismum, quàm per sacramentum Pœnitentiæ, vt dicitur cap. 8.

Ratio à priori est, quia baptismus eo fine à Christo institutus est, vt homo per eum renascatur, & accipiat vitam spiritualem. Ergo debet homini conferre vitam spiritualem. Hanc autem non conferret, si necessaria esset vera contritio, quia sola contritio sine sacramento sufficiens est ad hunc effectum conferendum.

7. Dices: Contritio non confert illum effectum, nisi quatenus includit votum baptismi. Ergo non confert illum per se, sed vi baptismi. Respon. Contritio non magis includit votum baptismi, quàm restitutionis, aut alterius alicuius præcepti obligantis. Is enim verè conteritur, qui dolet se offendisse Deum: & habet generale propositum seruandi deinceps omnia diuina præcepta occurrentia, non solùm baptismi, sed etiam restitutionis, & alia omnia. Sicut ergo contritio non censetur conferre gratiam vi restitutionis aut alterius præcepti; ita nec vi baptismi. Est enim par ratio.

8. Dices. Secundo: Homo per peccatum mortale auertit se à Deo tanquam vltimo fine. Ergo ex natura rei non potest tolli hoc peccatum, nisi se iterum conuertat ad Deum, vt ad vltimum finem. Hoc autem non potest fieri sine amore Dei, qui includit contritionem. Resp. Habitualis auersio, de qua hic agimus (nam actualis auersio non tollitur per baptismum, sed impedit effectum illius) sufficienter tollitur per habitualem conuersionem ad Deum, id est, per gratiam iustificantem, vt patet ex Conc. Trid. sess. 6. c. 7. Obiectio autem procedit de actuali, quæ non potest sufficienter tolli nisi per actualem conuersionem.

9. Quinta Conclusio. Hæc attritio quam dixi sufficere, debet esse supernaturalis, & ex viribus gratiæ. Probatur Primò, quia homo per solas naturæ vires non potest se sufficienter ad gratiam disponere, vt suppono ex materia de gratia. Secundò, quia inter dispositionem & formam introducendam debet esse proportio. Sicut ergo forma est supernaturalis, id est gratia ipsa, ita & dispositio. Tertiò, quia dispositio intellectus est remotior à forma, quàm dispositio voluntatis. Sed in intellectu requiritur supernaturalis fides. Ergo in voluntate requiritur attritio supernaturalis.

10. Dices: non videtur hoc sequi, quia non est eadem ratio intellectus & voluntatis. Nam in intellectu requiritur æque perfecta dispositio in sacramento & extra sacramentum, nempe actus fidei eiusdem rationis & speciei; & tamen in voluntate non requiritur æque perfecta dispositio in sacramento, & extra sacramentum. Nam in sacramento sufficit attritio, extra sacramentum requiritur contritio. Ergo eodem modo fieri potest, vt in intellectu requiratur dispositio supernaturalis, & in voluntate sufficiat naturalis dispositio.

Et ratio huius differentiæ esse potest, quia actus intellectus est prior actu voluntatis, & est quasi basis seu fundamentum aliorum actuum. Ergo si actus intellectus in se supernaturalis est, poterunt reliqui actus sequentes, etiam si naturales sint, participare aliquam supernaturalitatem saltem extrinsecè; quod sufficere videtur ad formam supernaturalem introducendam.

Respondeo. Dispositio supernaturalis in intellectu non potest essentialiter esse magis vel minus perfecta, quia non potest esse alia quam actus fidei, qui semper est eiusdem speciei, quia semper habet idem obiectum formale, vt suppono ex materia de fide. Hinc fit, vt semper æquè perfecta sit dispositio intellectus, siue extra, siue in sacramento. At dispositio supernaturalis in volũtate potest essentialiter esse magis vel minus perfecta, vt patet in attritione & contritione. Vnde non est mirum, si perfectior sit extra, quàm in Sacramento.

Quod obiicitur, naturales actus voluntatis posse aliquam supernaturalitatem participare à supernaturali actu intellectus, nihil est. Sicut enim per se & per suam entitatem debent disponere ad formam supernaturalem introducendam: ita per se & suam entitatem debent habere proportionem cum forma supernaturali; quod non facerent, si per se & suam entitatem non essent supernaturales.

11. Sexta Conclusio: Hæc attritio debet esse efficax & absoluta detestatio peccatorum, quia si esset inefficax & imperfecta, posset consistere cum effectu peccati mortalis. Item debet includere propositum seruandi omnia præcepta: quia nemo potest efficaciter & absolutè peccata prioris vitæ detestari, nisi deinceps velit desistere à peccatis & seruare præcepta Dei.

12. Dices: Ergo debet etiam includere propositum contritionis. Respondeo, Sicut includit propositum seruandi omnia præcepta, quando occurrunt & obligant. Sic etiam includit propositum seruandi præceptum contritionis, si occurrat & obliget. Vide quæ dixi de Martyrio.

QVÆSTIO X.

An fictio impediat effectum Baptismi, & quamdiu?

1. PRima Conclusio: Fictio aliquando impedit valorem baptismi, aliquando effectum illius. Nota, quod fictio opponatur dispositioni. Ille enim censetur fictè accedere ad baptismum, qui non est sufficienter dispositus. Sicut ergo in adultis requiritur duplex dispositio. Prima, ad valorem baptismi. Secunda, ad effectum illius: sic etiam est duplex fictio: Prima, impediens valorem. Secunda, effectum baptismi. Prior est, quando quis recipit baptismum sine voluntate seu intentione recipien-

di. Posterior est, quando quis caret fide, vel attritione, vel proposito seruandi mandata Dei; quæ dispositiones requiruntur ad effectum baptismi.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Hoc interest inter vtramque fictionem, quod priore recedente non sequatur valor baptismi; at recedente posteriore sequatur effectus baptismi. Ratio, quia valor baptismi non pendet à sola voluntate suscipientis, sed etiam ab intentione ministri; itemque à debita materia & forma. Ergo si hæc desint non potest esse validus baptismus, etiamsi adsit voluntas suscipientis, per quam fictio remouetur. At effectus baptismi infallibiliter sequitur posito baptismo, cum legitima dispositione. Ergo si remoueatur fictio per sufficientem dispositionem, iam sequetur effectus baptismi, qui erat impeditus per fictionem.

3. Dices: Quando fictio remouetur per sufficientem dispositionem, iam reipsa non adest baptismus, sed transiuit. Ergo tunc non potest producere effectum suum. Confirmatur à simili de valore baptismi. Nam ideo non fit validus baptismus recedente fictione, quia intentio ministri & forma & materia transierunt: valor autem baptismi pendet ab illis præsentibus non præteritis.

Respondeo. Non est simile. Nam valor baptismi pendet à materia & forma intrinsecè & essentialiter: effectus autem baptismi pendet à baptismo effectiuè tanquam ab instrumento morali, quod potest moraliter operari, etiamsi physicè non sit præsens.

QVÆSTIO XI.

Per quid tollatur fictio?

1. SEnsus est: An attritio sufficiat ad fictionem tollendam, an verò requiratur contritio. Aliqui putant sufficere attritionem, quia si in ipsa susceptione baptismi adfuisset attritio, fuisset sufficiens ad tollendam fictionem. Ergo etiam posteà erit sufficiens. Alij requirunt contritionem, quia fictio nihil aliud est quam peccatum mortale. Sed attritio extra sacramentum non sufficit ad tollendum peccatum mortale. Ergo nec ad tollendam fictionem.

2. Prima Conclusio: Fictio impediens effectum baptismi potest dupliciter contingere. Primò, sine actuali peccato, vt si quis bona fide accedat ad baptismum, putans se esse attritum, & tamen non sit: aut si inuincibiliter existimet non esse necessariam attritionem, sed sufficere voluntatem suscipiendi baptismum. Secundò, cum actuali peccato, vt si quis accedat ad baptismum, sciens se non esse sufficienter dispositum. Tunc enim committit actuale sacrilegium. Prior fictio est negatiua, & inuoluntaria: posterior contraria & voluntaria. Igitur, &c.

3. Secunda Conclusio: In eo qui fictè accedit ad baptismum sine actuali peccato, sufficienter tollitur fictio per solam attritionem, si post susceptum baptismum non peccauit mortaliter. Probatur primò, quia attritio sufficiens est in ipso baptismo. Ergo etiam post baptismum, si interea nullum peccati impedimentum accesserit. Secundò, quia fictio de qua agimus, consistit in sola carentia dispositionis. Ergo posita dispositione tollitur fictio. Sed in hoc casu non opus est alia dispositione, quàm attritione. Ergo per illam sufficienter tollitur fictio. Tertiò quia in tali casu non opus est sacramento Pœnitentiæ, cum supponamus omnia peccata facta esse ante baptismum. Ergo omnia tollenda sunt vi solius baptismi. Ergo possunt tolli per illam dispositionem, quæ sufficit cum solo baptismo. Sed attritio talis est. Ergo, &c.

Dixi in Conclusione: Si post susceptum baptismum peccauit mortaliter. Nam si, qui fictè accessit ad baptismum sine actuali peccato, post susceptum baptismum peccasset mortaliter, non sufficeret illi attritio ad tollendam fictionem, sed necessaria esset contritio. Ratio est, quia peccatum post baptismum commissum non potest tolli per baptismum, vt supra dixi, & patet ex Concilio Tridentino sess. 7. canone 10. Nec potest tolli per solam attritionem extra Sacramentum, vt omnes fatentur. Nec potest tolli nisi fictione sublatâ, & aliis peccatis ante baptismum commissis; quia vnum peccatum mortale non potest tolli sine alio. Non enim tollitur formaliter nisi per gratiam iustificantem, quæ cum nullo peccato mortali potest consistere. Si ergo sola attritio non sufficit ad tollendum peccatum mortale post baptismum commissum, non poterit etiam tollere reliqua quæ cum illo coniuncta sunt; ac proinde non potest tollere fictionem.

Confirmatur, quia si quis post baptismum dignè susceptum mortaliter peccet, non sufficit illi attritio sola ad remissionem illius peccati. Ergo multò minus si peccet mortaliter post baptismum indignè susceptum.

4. Tertia Conclusio. In eo qui fictè accedit ad baptismum cum actuali peccato sacrilegij, non tollitur fictio per solam attritionem, sed necessaria est contritio, etiam si post acceptum baptismum nullum aliud mortale peccatum commisisset. S. Tho. art. 10. ad 2. vbi dicit, peccatum fictionis non tolli per baptismum, sed per pœnitentiam. Ratio, quia illud peccatum computatur inter ea quæ baptismum sequuntur. Ergo non potest tolli, nisi vel per sacramentum pœnitentiæ, vel per contritionem. Ergo sola attritio non sufficit.

5. Dices: Debet potius computari inter peccata præcedentia baptismum; quia hoc peccatum consistit in voluntate suscipiendi baptismum indignè: at talis voluntas suscipiendi baptismum, prior est ipsa susceptione baptismi. Ergo, &c. Respondeo. Si talis voluntas ante susceptionem baptismi cessaret, tunc pertineret ad peccata baptismum præcedentia. Hoc autem non fit, quia ponimus ex tali voluntate sequi sacrilegam susceptionem baptismi; & sic debet pertinere ad peccata baptismum subsequentia.

Ratio est, quia baptismus prius natura confert characterem, quam gratiam iustificantem: tum quia ad imprimendum characterem non requirit illas dispositiones, quas requirit ad gratiam: tum etiam, quia sicut character baptismalis est potentia passiua ad suscipienda alia sacramenta, & eorum effectus: sic etiam ad suscipiendum effectum gratiæ baptismalis. Ergo quando quis ponit obicem gratiæ baptismali per sacrilegam fictionem, iam intelligitur habere characterem baptismalem. Ergo tale sacrilegium, prout reipsa fit, censetur fieri ab homine baptizato; ac proinde ab homine subiecto clauibus Ecclesiæ. Ergo peccatum ipsius debet tolli vel per sacramentum Pœnitentiæ, vel extra sacramentum per contritionem.

Confirmatur, quia in genere causæ efficientis hic ordo spectari potest, vt *Primò*, concipiatur causa efficiens ordine naturæ. *Secundò*, dispositio ad effectum. *Tertiò*, ipse effectus. Vnde prius est baptismum existere quam habere effectum gratiæ: & prius est hominem disponi ad gratiam quam habere gratiam. Sicut ergo dispositio ad gratiam supponit baptismum: ita fictio, quæ opponitur dispositioni, supponit etiam baptismum, & sic pertinet ad peccata baptismum sequentia.

7. Quæres: Quid dicatur de aliis peccatis actualibus in ipsa susceptione baptismi commissis? Nam qui fictè accipit ad baptismum, non solum committit actuale sacrilegium, quatenus sciens & volens indignè sacramentum suscipit: sed etiam potest alia peccata actualia committere, vt si actu habeat voluntatem furandi, aut fornicandi, aut odij, aut inuidiæ, &c.

Diuus Thomas artic. 10. ad 2. Caietanus ibidem, & alij Thomistæ docent peccata actualia concomitantia baptismum, sublatâ fictione tolli per ipsum baptismum. Vnde ponunt hanc differentiam inter fictionem sacrilegam & alia actualia peccata concomitantia: quod fictio non tollatur per baptismum, sed per pœnitentiæ sacramentum, aut contritionem, reliqua vero per baptismum. Hinc inferunt benè quod non sit opus confiteri reliqua peccata, sed solam fictionem; ac proinde sufficere, si quis dicat se fictè & indignè baptismum suscepisse; non addendo in eodem baptismi momento actuale odium aut concupiscentiam, &c. si quam habuerit.

Hæc sententia probabilis est: puto tamen opus esse distinctione. Nam si peccata actualia, quæ committuntur in ipsa baptismi susceptione, solum antecedenter & concomitanter se habeant, ita vt non perseuerent actualiter post susceptionem baptismi, tunc recedente fictione tolli possunt per baptismum, sicut alia peccata ante baptismum commissa. nec opus erit posteà confiteri. Si autem actualiter perseuerent finito baptismo, tunc per pœnitentiam aut contritionem tollenda sunt.

CAPVT XII.

De Circumcisione.

DIuus Thomas disputat Primò, an circumcisio fuerit figura baptismi. Secundò, an conuenienter instituta, tum ratione temporis, tum ratione personarum. Tertiò, an ritus ipsius fuerit conueniens. Quartò, an contulerit gratiam ex opere operato: de hoc postremo multa dixi cap. 4. quæst. 11. cætera pertinent ad interpretem scripturæ.

CAPVT XIII.

De Cæremoniis Baptismi.

1. DIuus Thomas agit de duabus præcedentibus baptismum, videlicet de Catechismo & Exorcismo, sub quibus alias minutiores comprehendit: nos de iisdem agemus hoc ordine. Primò, quæ sint cæremoniæ baptismi infantium. Secundò, quæ adultorum. Tertiò, an sint tolerandæ. Quartò, an habeant aliquam vim & efficaciam physicam. Quintò, quis sit minister earum.

QVÆSTIO I.

Quæ sint cæremoniæ Baptismi infantium.

IN Baptismo infantium seruantur hæc. Primo, petitur nomen infantis. Secundò, fit sufflatio cum hac formula verborum: *Exi ab eo immunde spiritus.* &c. Tertiò signum crucis imprimitur in fronte & corde. Quartò, datur illi gustandum sal benedictum. Quintò sequitur Exorcismus sub hac forma. *Exorcizo te immunde Spiritus in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti, vt exeas & recedas ab hoc famulo Dei.* Sextò, nares & aures infantis tanguntur sputo vel saliua. Hæc omnia fiunt ante ingressum in Ecclesiam. Post ingressum seruatur hic ordo. Primò, fit abrenuntiatio Satanæ. Secundò, professio Fidei. Tertiò, vngitur pectus infantis oleo salutis. Quartò, sequitur Baptismus. Explicatio harum cæremoniarum patebit ex sequenti quæstione.

QVÆSTIO II.

Quæ sint cæremoniæ Baptismi adultorum?

1. HÆ sunt triplices. Aliæ præcedunt Baptismum. Aliæ comitantur. Aliæ sequuntur. De singulis dicam breuiter.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ante baptismum Catechumenorum sunt duæ generales Cæremoniæ, Catechismus & Exorcismus, ad quas aliæ reuocantur. Catechismus ideo præcedit, quia Catechumeni debent prius institui in fide Christiana, quam publicè profiteantur susceptionem baptismi. Matth. 18. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes, &c.* vbi Christus mandat Apostolis vt prius instruant Gentiles in fide, ac deinde eos baptizent. Exorcismus autem ideo præmittitur, vt prius expellatur diabolus ab homine baptizando, antequam fiat membrum Christi per baptismum. Hæc generatim.

3. Sub Catechismo continentur hæ Cæremoniæ. Prima, quod Catechumeni, qui baptizari cupiunt, dant sua nomina, & ex eo tempore dicuntur competentes seu electi, & recipiuntur ab Ecclesia, vt instruantur & præparentur ad baptismum. Vbi nota duplices esse Catechumenos. Quidam sunt, qui volunt fieri Christiani, sed nondum petunt baptismum: & hi admittuntur ad audiendas conciones, & dicuntur auditores seu audientes. Quidam vlterius progressi petunt baptismum, & dicuntur competentes seu electi, de quibus agimus.

Secunda Cæremonia est scrutinium, id est examen & exploratio quædam, an competentes sint firmi & synceri in fide. Fiunt autem septem Scrutinia, quorum principale est tertium, fieri solitum feria quarta post Dominicam quartam Quadragesimæ.

Tertia est abrenuntiatio Satanæ & operum eius, quæ sæpè repetitur tum in Scrutiniis, tum paulò antè baptismum. Quarta est fidei professio. Quinta signum Crucis in fronte & pectore: quod in singulis Scrutiniis imprimi solet. His finitis sequuntur Exorcismi hoc ordine.

4. In Exorcismo prima Cæremonia est exsufflatio. Secunda Exorcismus, seu adiuratio dæmonum certis precibus facta, vt recedant ab homine baptizando. Hæ duæ Cæremoniæ spectant eundem effectum. Nam sicut verbis exorcismorum pelluntur dæmones: ita exsufflatione significatur eorum expulsio. Tertia est gustus salis. Datur enim Catechumenis gustandum sal, vel ad infusionem Diuinæ Sapientiæ, vel ad fidei confessionem, quæ ore fit, significandam. Quarta est sputo nares & aures tangere, & simul dicere *Epheta*, id est, *adaperire*, ad significandam receptionem & approbationem doctrinæ fidei. Quinta, est impositio manuum ac benedictio Sacerdotalis, vt diabolo iam expulso præcludatur via ne redire possit. Sexta, vnctio ad significandam aptitudinem hominis ad pugnandum contra dæmones. Septima, abstinentia vini & carnium: aliaque opera pœnitentiæ non quidem ad satisfactionem: sed vt paratiores & melius dispositi accedant ad ipsum baptismum.

5. SECVNDA CONCLVSIO. In ipso baptismo adhibentur hæ Cæremoniæ. Prima impositio nominis. Secunda præsentia susceptorum. Tertia consecratio aquæ. Quarta, trina mersio. Quinta, tempus paschale & Pentecostes. Quamuis enim quouis tempore dari possit baptismus, si necessitas vrgeat: tamen Veteres diligentissimè seruabant hoc, vt solum in Sabbatis Paschatis & Pentecostes ordinariè baptizarent. Durauit hoc ad tempora vsque Caroli Magni, vt notat Pammelius in Annot. ad librum Tertuliani de Baptismo. Nunc abrogata est.

6. Tertia Conclusio. Post baptismum sequun-

tur hæ cæremoniæ. Prima osculum Pacis ad significandum, quod baptizatus sit frater noster. Secunda vnctio Chrismatis in vertice. Tertia cereus accensus, qui datur baptizato in signum fidei & gratiæ acceptæ; & quod sit translatus à tenebris ad lumen. Quarta, vestis candida, quam ferre solebant à Sabbato sancto vsque ad Dominicam in Albis, ad significandam nouitatem vitæ. Quinta. Delibatio lactis & mellis, quæ iam non est in vsu.

QVÆSTIO III.

An hæ Cæremoniæ tolerandæ sint?

1. Caluinus 4. Instit. c. 15. §. 19. ridet plerasque cæremonias, vocatque aduētitiam farraginem, Satanæ imposturas, ludibria, nugas, theatricas pompas, exoticas sordes. Eodem modo loquuntur Caluinistæ. At Lutherani hactenus illas admiserunt, præsertim exorcismum & quasdam alias. Nuper tamen prodierunt theses Aegidij Hunnij de abrogando exorcismo: ex quibus colligam hæc argumenta.

2. Primum: Nec Christus instituit exorcismum, nec Apostoli vsurparunt. Secundum, Verba exorcismi generant falsam opinionem, quasi infans corporaliter sit obsessus à diabolo. Tertium, Dæmon non expellitur ab infante per exorcismum, sed per baptismum. Confir. si per exorcismum expellitur, vel corporaliter, vel spiritualiter id fit. Non primum, quia infans non obsidetur corporaliter. Nec secundum, quia tunc baptismus nihil efficeret. Quartum, si exorcismus haberet vim expellendi diabolum, haberet illam ex mandato & promissione Christi. At Christus nusquam mandauit exorcismum, nec promisit illi vim expellendi Dæmonem. Quintum, nullus cultus potest placere Deo, qui ab hominibus institutus est sine expresso Dei mandato. Ergo nec exorcismus. Sextum, si licet adiurare Dæmonem, ne noceat infanti; licebit etiam adiurare ne noceat nobis in quotidianis negotiis. At hoc ridiculum est. Ergo & illud. Septimum, si Michaël Archangelus, qui perpetuo certat cum diabolo, non audet ei impingere notam maledicti, vel aduersus illum agere pro suo arbitratu, vt patet ex Epist. Iudæ Apost. multò minus licebit homini pro suo arbitrio quibusuis formulis pugnare contra illum. Octauum, non licet nomen Dei assumere in vanum, sed hoc fit in exorcismo, cùm dicimus. *Exi ab eo immunde Spiritus in nomine Patris & Filij, & Spiritus sancti.* Nam his verbis iubemus diabolum exire per inuocationem nominis Trinit. Omnis autem talis inuocatio diuini nominis, quæ non fit ex fide, vana est; iuxta illud Rom. 14. v. 23. *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Talis autem inuocatio quæ fit in exorcismo, non est ex fide, sed ex humana institutione. Nonum. Exorcismus est origo multarum falsarum opinionum. Putant enim homines necessarium ad salutem esse, putant præstantiorem esse baptismo, quia plures cæremoniæ fiunt in exorcismo, quam in baptismo. Decimum, est origo discordiarum, dum alij certant pro exorcismo; alij illum abrogant. Vndecimum, esset maior conformitas in Ecclesiis si vbique abrogaretur.

3. Prima Conclusio. Exorcismus, exsufflatio & aliæ cæremoniæ semper fuerunt in Ecclesia vsurpatæ, & ab antiquis Patribus approbatæ. De illis ita scribit August. l. 6. contra Iulianum c. 2. *Ecclesia filios fidelium nec exorcizaret, nec exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum & à Principe mortis erueret.* Et paulò post inquit: *Id tu commemorare timuisti, tanquam ipse ab orbe toto exsufflandus esses, si huic exsufflationi, qua Princeps mundi à paruulis eiicitur foras, contradicere voluisses.* Et lib. 2. *de peccato Origin.* c. 14. ait: *Prius exorcizatur in paruulis & exsufflatur potestas contraria.* Et l. 2. *de Nup. & concupis.* c. 18. ait: *Accusat Ecclesiam toto orbe diffusam, in qua vbique omnes baptizandi infantuli non ob aliud exsufflantur, nisi vt ab eis Princeps mundi eiiciatur foras.*

Similia habent alij Patres: Tertul. l. de Corona militis. Cyprian. lib. ad Demetrianum. Nazianz. orat in sanctum Lauacrum. Cyrillus in præfatione Catechef. Optat. l. 4. contra Parmenianum. Cœlestinus primus, Epist. 1. cap. 12. Nec opus est plures citare, quia Calu. fatetur exorcismum semper fuisse in vsu. Sic enim loquitur: *Et si autem me non latet, quam vetusta sit aduentitiæ huius farraginis origo, respuere tamen mihi & piis omnibus fas est* (vt Bezæ) *quidquid ad Christi institutionem addere ausi sunt homines*, Et paulò post: *Cum autem videret Satan inter ipsa Euangelij exordia receptas esse suas imposturas*, &c. His verbis damnat Caluin. omnes Patres antiquos, qui exorcismum acceptarunt: se autem & alios, qui exorcismum respuunt inter pios homines annumerat. Sed testimonium hoc verum non est.

4. Secunda Conclusio: Exorcismus, exsufflatio & aliæ cæremoniæ in primitiua Ecclesia vsurpatæ, tametsi immediatè à Christo institutæ non negantur; ab eo tamen originem suam habent. Probatur, quia duo spectari in illis possunt. Vnum est potestas eiiciendi Dæmonem. Hanc Apostoli & eorum successores habent immediatè à Christo; vt Matth. 10. v. 1. *Dedit illis potestatem spirituum immundorum, vt eiicerent eos.* Et Marc. 16. v. 17. *In nomine meo dæmonia eiicient*, Et Act. 16. v. 18. *Præcipio tibi in nomine Iesu Christi exire ab ea.*

Alterum est, externa cæremonia, quæ adhibetur ad eijciendum dæmonem. Hanc Ecclesia instituit partim exemplo Christi, partim suo iure & authoritate. Nam Christus fuit etiam vsus exsufflatione, sputo, &c. Ioann. 9. v. 6. & Idem c. 20. v. 22. Vide D. Aug. tract. 44. in Ioan. vbi dicit cæcum sputo Christi inunctum repræsentare Catechumenos.

5. Tertia Conclusio. Exorcismus & aliæ cæremoniæ ob bonum finem ab Ecclesia institutæ sunt, ac proinde rectè & laudabiliter vsurpari possunt: etiamsi à Deo immediatè institutæ & præceptæ non sint. Prima pars patet ex dictis, quia sunt institutæ vt infantes & Catechumeni non impediantur à diabolo in susceptione & effectu baptismi, vt paulò post clarius explicabitur. Secunda probatur, quia quando cæremoniæ in bonum finem referuntur, & nihil mali in se continent, possunt vsurpari rectè, etiamsi à Deo præceptæ non sint. Hoc probatur exemplo aduersariorum. Nam Caluinus in libello de *Formula sacramentorum ministrandorum*, præscribit has cæremonias; Primo, vt infans adferatur ad baptismum die Dominico, quando populus est in Ecclesia frequens. Secundo, vt qui infantem adferunt, interrogentur an promittant se instituturos infantem cùm adoleuerit. Tertiò, vt nomen imponatur infanti baptizando. Quarto, vt forma baptismi pronuncietur lingua patria. Quinto, vt recitetur Symbolum & oratio Dominica. At nihil horum à Deo præceptum est. Si ergo hæc laudabiliter fieri possunt apud Caluinistas sine vllo præcepto diuino, cur non similiter apud Catholicos vsurpari possunt similes cæremoniæ, licet præceptæ ab ipso Deo non sint?

6. Resp. iam ad argumenta Hunnij. Ad Primum cum distinctione: Exorcismus est à Christo Domino institutus quoad potestatem eiiciendi dæmonem: non tamen quoad externam cæremoniam. Neque hinc sequitur externam cæremoniam abrogan-

abrogandam esse. Nam etiam Lutherani & Caluinistæ habent multas cæremonias, quæ à Christo institutæ non sunt, vt patet ex dictis.

Ad secundum Resp. Verba Exorcismi non generant falsam, sed veram opinionem. Significant enim diabolum expelli ab infante vel catechumeno in nomine Trinitatis, quod verissimum est. An autem infans corporaliter aut spiritualiter obsideatur à diabolo, hoc non exprimunt verba exorcismi.

Ad tertium Resp. Diabolus expellitur ab infante per exorcismum, & per baptismum, sed diuerso modo. Vbi nota diabolum habere potestatem in omnes homines non baptizatos ratione peccati originalis, vt docet D. Th. a. 2. ad 1. Hanc autem potestatem habet tribus modis. Primò, in anima, quatenus ipsa per peccatum à Deo auersa est, & diabolo subiecta. Secundò, in corpore, quatenus diabolus potest illud vexare, cruciare, aut strangulare. Tertiò in phantasia, aliisque sensibus internis & externis, quatenus potest in iis excitare falsas opiniones, illusiones, deceptiones, terrores, & similia ludibria & terriculamenta.

Hinc sequitur diabolum tribus modis expelli posse ab homine Primò, liberando animam à peccato; quod fit per baptismum, aut Pœnitentiam. Secundò expellendo illum à corpore ne illi noceat: quod fit per exorcismos. Tertio, expellendo eum à sensibus, ne ludificet aut terreat, quod fit etiam per exorcismos. His tribus modis expellitur ab infante baptizando. Nam Primo, per baptismum mundatur anima à peccato originali. Secundo, per exorcismum expellitur à corpore ne illud strangulet ante baptismum. Tertiò, per eundem Exorcismum expellitur à sensibus, ne postea, cum infans adoleuerit, per illusiones & terrores impediat illum in vita spirituali, quam in baptismo acceperat.

7. Hinc patet primò, quo sensu dicat D. Th. art. 2. ad 2. per Exorcismos expelli dæmonem ad infante, ne impediat baptismum. Potest enim dupliciter illum impedire. Primo, impediendo susceptionem baptismi, vt si infantem strangularet in ipsa baptismi inchoatione, tunc enim maximè solet sæuire. Secundo, impediendo fructum baptismi, vt si infantem, cùm iam adolescit, per falsas opiniones & terrores abduceret à gratia baptismali.

Hinc vlterius patet non frustra suppleri exorcismum si antea fuisset neglectus. Nam licet infans per baptismum liberetur à peccato originali: tamen potest postea à diabolo infestari, licet fuerit exorcizatus.

8. Ad quartum Resp. Exorcismus habet vim expellandi dæmonem per Christum iuxta Scripturas citatas.

Ad quintum, si nullus cultus placet Deo, nisi diuino præcepto institutus sit: quare Lutherani & Caluinistæ seruant tam multas cæremonias à Deo non præceptas?

Ad sextum, aliud est adiurare & imperare dæmoni vt exeat ab homine & illum non impediat; & aliud est orare Deum, vt cohibeat dæmonem ne nobis noceat. Illud prius fit per exorcismos Ecclesiæ; hoc posterius per quotidianas orationes etiam hominum priuatorum. Et quidem vtrumque rectè.

Ad septimum, Resp. sicut Michaël Archangelus non propria libidine aut voluntate: sed virtute Diuina pugnauit contra diabolum: sic ministri Ecclesiæ non suo, sed Dei Nomine expellunt illum ab infantibus & Catechumenis.

Ad octauum Resp. in exorcismo non assumitur nomen Dei in vanum: quia iubemus diabolum exire non nostro, sed Dei nomine, neque id temerè facimus, sed ex illa Christi promissione Mar. 16. *in nomine meo dæmonia eiicient.*

Ad nonum. Resp. Exorcismus non est origo falsarum opinionum, sed hæresis & ignorantiæ. Nam Catholici sciunt exorcismum non esse necessarium ad salutem, & ideo in necessitate baptizant infantes sine exorcismo: Sciunt etiam baptismum esse præstantiorem exorcismo, quia baptismus est Sacramentum: exorcismus autem est tantum cæremonia Sacramenti.

Ad decimum Resp. Exorcismus non excitat discordias, sed hæretici volentes abrogare illum, & quotidie res nouas moliri.

Ad vndecimum Resp. maior esset conformitas, si vbique seruaretur exorcismus, sicut ante tempora Caluinistarum factum est.

QVÆSTIO IV.

An Cæremoniæ habeant aliquam vim actiuam; & qualis illa sit?

1. PRæcipua difficultas est de exorcismo, quia constat quasdam alias cæremonias non habere vim, agendi, sed vel tantum instruendi, vt Catechismus, vel tantum significandi, vt osculum pacis, cereus accensus, vestis candida: vel tantùm ornandi, vt sunt multæ aliæ. Est ergo quæstio de exorcismo, & sensus est, an exorcismus expellat dæmonem physicè, an moraliter?

2. PRIMA CONCLVSIO. Exorcismus non habet vim physicam expellendi dæmonem ab infante, sed tantum moralem. Ratio, quia dæmon dupliciter expelli potest ab infante: Primò localiter illum expellendo à corpore infantis. Secundò, prohibendo ne noceat illi in corpore, etiamsi localiter præsens maneat. At neutro modo potest physicè expelli per exorcismum. Non primo, quia diabolus non potest physicè moueri de loco in locum ab extrinseco motore nisi per physicam impressionem alicuius realis qualitatis, quam exorcismus imprimere non potest, cùm ipse sit res materialis & sensibilis, & illa qualitas debeat esse spiritualis & immaterialis. Item cum exorcismus sit successiua res; & qualitas illa sit res permanens. Item cum exorcismus non semper sit præsens cum substantia diaboli.

Nec secundo, quia diabolus non potest physicè prohiberi ne noceat, nisi duobus modis. Primò per subtractionem concursus Diuini. Secundò per contrariam qualitatem resistentem. At exorcismus non potest subtrahere physicè concursum Diuinum; cùm hoc sit solius Dei concurrentis. Nec potest aliquam qualitatem actiuam producere, qua resistat diabolo, vt patet ex dictis.

3. Secunda Conclusio. Hæc moralis vis expellendi dæmonem potest esse triplex. Prima in eo consistit, quod audito Nomine Christi, & viso signo crucis, quo se victum & superatum esse nouit, statim præ confusione & horrore fugiat. Hoc sensu Lactantius, lib. 4. c. 27. ait. *Sicut Christus, cum inter homines ageret, vniuersos dæmones Verbo fugabat: ita nunc sectatores eius in nomine Magistri sui, & signo Passionis eius excludunt eos ab hominibus.* Et Orig. Hom. 6. in Exodum: *quid timent dæmones? quid tremunt, sine dubio Christi crucem in qua triumphati sunt.*

Secunda vis consistit in eo, quod Minister exorcismi, cum sustineat personam Ecclesiæ, per exorcismum & orationes adiunctas infallibiliter à Deo impetret expulsionem dæmonis, vt explicat Dom. Sotus in 4. d. 6. q. 2. a. 3.

Tertia vis in eo consistit, quod Christus dederit specialem potestatem imperandi dæmonibus, & illi ex voluntate Christi cogantur obedire, Hæc potestas videtur colligi ex vsu & traditione Ecclesiæ. Cùm

enim ordinantur exorcistæ, & datur eis potestas contra dæmones, non tantùm videtur eis concedi facultas postulandi & impetrandi à Deo expulsionem dæmonum: sed etiam specialis aliqua potestas imperandi dæmonibus, vt exeant ab homine & salutem eius non impediant.

De hac potestate videtur loqui Iustinus q. 40. ad gentes, dicens esse vim quandam spiritualem, quæ timorem incutit dæmonibus, cum ab Ecclesia imperantur.

QVÆSTIO V.
Quis sit Minister harum Cæremoniarum?

D. Thom. a. 4. ad 2. docet officium catechizandi & exorcizandi principaliter pertinere ad Sacerdotes: instrumentaliter autem ad Lectores & Exorcistas. Hi enim subseruiunt & ministrant Sacerdotibus in administratione Sacramentorum, præsertim Baptismi & Eucharistiæ.

Dices, quilibet Christianus potest aliquem catechizare & instruere in rebus fidei. Resp. Catechumenorum instructio debet fieri à Sacerdote: vel ab aliquo ab eo deputato, quia non solùm instruuntur Catechumeni in fide & doctrina, sed etiam in cæremoniis baptismi. Et quia hæc instructio non potest omitti, ideo deputandus est aliquis certus, qui ex officio eam administret.

CAPVT XIV.
De Confirmatione.

Catholici docent Primò, Confirmationem esse verum sacramentum à Christo institutum. Secundò materiam eius remotam esse Chrisma, in est oleum balsamo mixtum, & ab Episcopo consecratum. Tertiò materiam proximam esse vnctionem Chrismatis: hanc autem vnctionem fieri debere in figuram crucis in fronte hominis baptizati, cum impositione manus Episcopi. Quartò formam esse hanc: consigno te signo crucis, & confirmo te Chrismate salutis, in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti. Quintò effectum esse duplicem, videlicet characterem & gratiam iustificantem. Sextò ordinarium ministrum esse solum Episcopum. Septimò solos baptizatos esse capaces huius Sacramenti. De primo puncto solùm hic disputabimus contra hæreticos: cætera clara sunt & pendent ex traditione.

QVÆSTIO VNICA.
An Confirmatio sit Sacramentum?

1. Lvtherani & Caluinistæ concludunt esse cæremoniam Ecclesiasticam, quæ olim vtiliter instituta sit ad examen puerorum, vt confirmarentur in illa fide, quam in baptismo acceperant: negant tamen esse Sacramentum. Catholici affirmant esse Sacramentum, & probant. Primò ex perpetua traditione Ecclesiæ, Patrum & Conciliorum, de quibus vide Bellarminum & alios. Secundò probant ratione in Scripturis fundata in hunc modum. Aduersarij requirunt hæc tria ad essentiam Sacramenti nouæ legis. Primò promissionem gratiæ. Secundò signum sensibile & externum, quo tanquam medio seu organo applicetur nobis promissio. Tertiò mandatum diuinum, quo signum illud sensibile iubeatur ministrari. Atqui hæc tria reperiuntur in Confirmatione, Ergo Confirmatio est Sacramentum nouæ legis.

Maior patet ex Caluino 4. Inst. c. 19. §. 5. Et Kemnitio in 2. p. Examinis, pag. 276. Minor probatur quoad singulas partes. Prima est de promissione gratiæ, quæ colligitur ex illo Ioan. 14. v. 26. *Paracletus autem Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.* Et c. 15. v. 26. *Cùm venerit Paracletus, quem ego mittam vobis à Patre, ille perhibebit testimonium de me, & vos testimonium perhibebitis.* Et cap. 16. vers. 8. *Cum venerit ille, arguet mundum de peccato, & de iustitia, & de iudicio.*

His locis promittit Christus Apostolis Spiritum sanctum, qui faciat illos fortes & intrepidos in testificatione veritatis Fidei, & qui det illis robur ad arguendam infidelitatem hominum, & testificandam Christi iustitiam, & annunciandum Principem huius mundi iam esse iudicatum. Eodem spectat illud Lucæ 24. v. 49. *Ego mittam promissum Patris mei in vos; vos autem sedete in ciuitate quoad vsque induamini virtute ex alto.* Et Actor. 1. v. 8. *Accipietis virtutem superuenientis Spiritus in vos, & eritis mihi testes in Iudæa & Samaria, & vsque ad vltimum terræ.* Ex quibus patet promissum fuisse Apostolis ampliorem gratiam Spiritus sancti, quà fierent fortes in confessione fidei apud homines.

2. Dices: hæc promissio facta est solis Apostolis, Ergo nihil ad nos spectat. Resp. facta est Ecclesiæ toti & omnibus fidelibus baptizatis, vt patet partim Ioan. 14. v. 13. *Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis, vt maneat vobiscum in æternum.* Partim ex illo Act. 2. v. 15. *Effundam Spiritum meum super omnem carnem,* quem locum citat Petrus Apostolus ex Ioele, qui prædixerat fore vt Spiritus S. daretur non Apostolis tantùm, sed omnibus Christianis.

Secunda, pars de signo sensibili & externo, quo nobis applicatur illa promissio, fundatur etiam in Scripturis, ex quibus constat Spiritum S. qui à Christo promissus est, dari seu applicari nobis per impositionem manus & orationem, iuxta Act. 8. v. 15. *Orauerunt pro ipsis, vt acciperent Spiritum S.* & paulo post. v. 17. *Tunc imponebant manus super illos, & accipiebant Spiritum S.* Et c. 19. v. 6. *Cùm Paulus imposuisset illis manus, venit Spiritus sanctus super eos.*

3. Dices: 1. Spiritus sanctus, qui Apostolis promissus est, fuit illis datus sine impositione manus in die Pentecostes, 2. Act. v. 2. Resp. hoc factum est ex speciali priuilegio. Nam reliquis semper datus est per impositionem manus, vt patet ex locis citatis.

Dices Secundò, vnde constat illud ipsum donum Spiritus sancti, quod Apostolis promissum est, datum fuisse aliis per impositionem manus? Respon. hoc constat Primò, quia promissio fuit generalis, vt probaui, Secundò, quia Petrus Act. 2. v. 14. & seqq. concionatur populo, & promittit fore si credant & baptizentur, vt accipiant eundem Spiritum quem ipsi acceperant.

Tertia pars de mandato colligitur ex mandati executione. Apostoli n. quotiescumque volebant alicui baptizato conferre donum Spiritus S. semper id faciebant per impositionem manus. At non semper & tam securè id fecissent, nisi à Christo habuissent mandatum. Confirmatur, quia si Apostoli sua sponte sine vlla Christi institutione & præcepto adhibuissent illam cæremoniam impositionis manuum, non semper & infallibiliter descendisset Spiritus S. super eos, quibus illi manus imponebant. Nam illa infallibilitas non potest fundari in sola humana voluntate & ordinatione, sed in diuina.

Ex dictis concludo Confirmationem esse verum Sacramentum, quia habet omnia ab aduersariis requisita ad Sacramentum, videlicet promissionem gratiæ, signum sensibile, & mandatum Christi.

4. Prima Obiectio: Apostoli per impositionem manus non dederunt gratiam iustificantem, sed tantum gratias gratis datas, v. g. donum linguarum aut miraculorum. At per Sacramenta confertur gratia iustificans, Ergo impositio manus non est Sacramentum. Respondeo. Per manus impositionem dederunt Apo-

stoli non solùm gratias gratis datas, vt patet Act. 19. v. 6. sed etiam gratiam sanctificantem. Probatur Primò, quia dederunt Spiritum S. vt patet ex loco citato. At Spiritus S. non dicitur alicui dari, cui nihil aliud datur, quam gratiæ gratis datæ, vt constat ex vsu Scripturæ. Et ratio est, quia gratiæ gratis datæ possunt esse in peccatoribus, vt Matt. 7. v. 22. At spiritus S. non est in peccatoribus. Sap. 1. v. 5. Probatur Secundò, ex effectu, quia Apostoli ante acceptum Spiritum S. erant timidissimi, Matth. 16. v. 56. At postea gaudebant pro nomine Iesu contumeliam pati. Vnde hoc? Quia facti erant robustiores in confessione fidei, per gratiam acceptam in Pentecoste. At per solum donum linguarum & miraculorum non fit aliquis robustior in confessione fidei. Tertiò, Probatur, quia id dabatur per manus impositionem, quod Christus antea promiserat Apostolis & omnibus fidelibus. Ioan. 14. 15. 16. Sed promiserat illis gratiam roborantem & confirmantem in testificatione fidei ac veritatis. Quartò, probatur quia Spiritus S. per impositionem manus dabatur promiscuè omnibus, vt Act. 8. v. 19. At gratiæ gratis datæ non dabantur omnibus, vt 1. Cor. 12. v. 19. *Nunquid omnes habent gratiam curationem? Nunquid omnes linguis loquuntur.*

5. Secunda Obiectio: Apostoli per impositionem manus dabant gratias gratis datas, vt iam concessum est, At hoc tempore non datur talis effectus per impositionem manus. Ergo hoc tempore non habemus eandem cum Apostolis impositionem; ac proinde non possumus nos tueri facto & exemplo Apostolorum. Respondeo. Duo dabantur per impositionem manus tempore Apostolorum. Primò gratia sanctificans & corroborans in fide; & hæc dabatur inuisibiliter. Secundò, gratiæ gratis datæ, & hæ dabantur visibiliter. Prior effectus adhuc durat; posterior nôn item. Ratio differentiæ est, quia initio nascentis Ecclesiæ necessarium erat, vt homines per visibilia signa allicerentur & confirmarentur in fide: nunc id non est necessarium. Hanc rationem affert S. Aug. l. 3. de bapt. c. 16. his verbis: *Neque enim temporalibus & sensibilibus miraculis attestantibus per manus impositionem modo datur Spiritus S. sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei & Ecclesiæ primordia dilatanda.* &c. Et confirmatur à simili; Initio enim Ecclesiæ, qui credebant in Christum faciebant miracula. Marc. 16. vers. 17. nunc autem cessauit iste actus fidei, Similiter initio Ecclesiæ puniebantur peccatores visibilibus pœnis, vt patet de Anania & Saphira, Act. 5. v. 5. de Elyma Mago, Act. 13. v. 11. de indignè communicantibus, 1. Cor. 11. v. 30. hoc autem nunc non fit.

6. Tertia Obiectio: Apostoli conferebant Spiritum S. per impositionem manus sine vnctione chrismatis. At nos contrà facimus per vnctionem chrismatis sine impositione manus. Respondeo Primò, falsum est nos id facere sine impositione manus. Nam vt patet ex Pontificali Romano, Episcopus bis imponit manum homini confirmando; semel, cùm super eum manus extendit & orat: & iterum, cùm signat eum in fronte & vngit. Ipsa enim vnctio & signatio, cum manu fiat, rectè dicitur manus impositio, vt Scholastici notant. Hoc patet exemplo Christi. Cum enim Marc. 7. v. 32. rogatus esset vt homini surdo & muto imponeret manum: apprehendens eum misit digitos suos in auriculas eius & tetigit linguam eius. Si ergo ad impositionem manus satis est tangere linguam & auriculas, cur non satis sit vngere & signare ipsam frontem hominis.

Respond. Secundò, Apostoli præter impositionem manus ordinariè adhibuerunt etiam vnctionem chrismatis, & formam verborum, seu partes essentiales huius Sacramenti. Ita D. Thomas artic. 2. ad 1. Thomas Vualdens. tom. 2. de Sacramentis, c. 113. vbi hoc probat testimonio Fabiani Papæ, & Martyris, asserentis Apostolos in cœna fuisse doctos à Christo chrisma conficere. Et confirmatur ex August. libro de fide & operibus, c. 9. vbi tradit hanc regulam, quod cum Scriptura affirmat aliquid factum esse, quod spectat ad baptismum, debeamus intelligere, reliqua non fuisse omissa, quæ ad eundem baptismum spectant. Cum ergo Scriptura dicit, Apostolos dedisse Spiritum sanctum per impositionem manus, intelligas adhibuisse quoque vnctionem chrismatis, & alia necessaria.

CAPVT XV.
DE EVCHARISTIA.

Diuus Thomas disputat primò, de ipso Sacramento Eucharistiæ secundum se. Secundò, de materia Eucharistiæ, nempè de pane & vino. Tertiò, de conuersione panis & vini in Corpus & Sanguinem Christi siue, vt alij vocant, de trãsubstantiatione. Quartò, de modo quo Christus est in sacramento. Quintò, de accidentibus remanentibus. Sextò, de forma verborum quibus fit conuersio panis & vini. Septimò, de effectu. Octauò, de recipientibus. Nonò, de Ministro. Decimò de ritu & cæremoniis. Addam duos alios tractatus. Vnum de Communione sub vtraque specie: alterum de sacrificio Missæ.

De sacramento Eucharistiæ secundum se.

Primò dicam, in quo consistat hoc Sacramentum, secundùm aduersarios. Secundò, in quo consistat secundùm Catholicos. Tertiò, quibus nominibus appelletur. Quarto, quomodo à Christo fuerit institutum. Quintò, quomodo in veteri Testamento præfiguratum. Sexto, an sit necessarium ad salutem. Septimò, an sit vnum specie infima.

QVÆSTIO I.
In quo consistat hoc Sacramentum secundùm Aduersarios?

1. Dvo generatim spectari possunt in hoc Sacramento Primò, actiones transeuntes, vt acceptio panis in manus, benedictio, consecratio, fractio, distributio, sumptio seu manducatio Secundò, res permanentes, vt species panis & vini, Corpus & Sanguis Christi. Nunc quæstio est, in quo potissimum consistat hoc Sacramentum. Lutherani & Caluinistæ docent consistere in actione transeunte & nominatim in sumptione seu vsu. Hoc probant Primò, ex analogia aliorum Sacramentorum. Omnia enim consistunt in vsu, non in aliqua re permanente. Secundò, ex mandato & institutione Christi: qui dixit: *Accipite, comedite, bibite.*

Primus autor huius sententiæ fuit M. Bucerus, teste Ioan. Colchæo l. 3. Miscell. tract. 8. Bucerus enim anno Domini 1536. persuasit Luthero, Corpus Christi non esse in Eucharistia, nisi dum sumitur; ac proinde ipsam sumptionem propriè esse Sacramentum. Hanc sententiam ideo excogitauit, vt per eam conciliaret inter se Lutheranos & Zuinglianos, qui extremè inter se diffidebant. Luther. enim dicebant Corpus Christi realiter esse præsens in Eucharistia, negabant Zuingl. Itaque Bucerus volens eos conciliare asseruit esse quidem præsens in sumptione, quod erat pro Lutheranis, non tamen extra sumptionem, quod erat pro Zuinglianis. Et quamuis concordia non successerit, tamen vtrique libenter amplexi sunt hanc Buceri sententiam, quod viderent per eam destrui posse multa Catholicorum dogmata. Si enim Christus non est præsens nisi in ipsa sumptione, sequitur. Primò, Christum non adesse quando Hostia seruatur

in pixide. Secundò, Hostiam in pixide seruatam, non esse adorandam. Tertiò, nec ad ægrotos deferendam tanquam Sacramentum. Quartò, nec honorem ei deferendum in publica processione. Quintò, nec festo Corporis Christi honorandam. Sextò, nec prodesse non sumentibus. Septimò, ac proinde frustra offerri pro defunctis.

Ex Lutheranis vide Philippum Melanch. in locis tom. de cœna Domini. Brent. in confess. Wittemb. c. de Euch. Matthiam Illyricum in Apolog. Antuerp. cap. de Cœna Domini. Ex Zuinglianis vide Caluinum lib. 4. Inst. c. 17. §. 27. & 30. & plures alios, de quibus suo loco.

2. Duo tamen notanda sunt. Vnum est, quod, quamuis Lutherani & Zuingliani consentiant Christum esse præsentem in sola sumptione seu vsu; discrepant, tamen in eo in quo etiam antea discrepabant, quod Lutherani agnoscant realem Christi præsentiam: Zuingliani non nisi spiritualem & Sacramentalem, vt infrà latius explicabitur. Alterum est, quod M. Kemnitius in 2. part. Exam. sess. 13. c. 3. & 6. non nihil discrepet ab aliis. Nam alij, vt iam dictum est, tunc solùm volunt panem & vinum esse Sacramentum, dum comeditur & bibitur sicut aqua baptismi tunc solùm est Sacramentum, cum abluit corpus. Vnde negant manere Sacramentum si deferatur ad ægrotos. At Kemnitius, vt eludat testimonia Patrum quæ à Catholicis adferuntur, docet in tota actione cœnæ manere Sacramentum & Corpus Christi, id est dum panis accipitur in manus, benedicitur, frangitur, distribuitur, sumitur, & etiam dum ex ipsa cœna immediatè defertur ad ægrotos vt illum comedant, non vt seruent.

3. PRIMA CONCLVSIO. Sacramentum Eucharistiæ non consistit in sola sumptione, seu in actione manducandi & bibendi. Ita D. Th. q. 74. a. 78. a. 1. ad 2. Ratio sumitur ex institutione Eucharistiæ. Nam hæc verba Christi *Hoc est corpus meum*, prius dicta sunt quam fieret actio manducandi. Ergo ante illam actionem fuit corpus Christi præsens in cœna. Ergo Sacramentum Eucharistiæ fuit confectum. Consequentia probatur dupliciter. Primò, quia iuxta S. August. tract. 80. in Ioannem, *Accepit verbum ad elementum, & fit Sacramentum*. Sed ante actionem comedendi accessit verbum ad elementum. Ergo ante actionem comedendi factum est Sacramentum. Secundò, quia verba Christi fuerunt vera simul atque prolata sunt. Sed prolata sunt ante actionem comedenti. Ergo ante illam fuerunt vera. Ergo fuit verè corpus Christi; ac proinde verum Sacramentum.

4. Solutiones Aduersariorum sunt tres. Prima, est Illyrici negantis antecedens. Ait Christum non dixisse illa verba. *Hoc est corpus meum*, ante actionem manducandi, sed inter manducandum. Et hoc videtur colligi ex illo Matth. 26. v. 26. *Accepit Iesus panem, & benedixit ac fregit deditque Discip. suis & ait: Accipite & comedite: Hoc est corpus meum.* Hæc solutio non sufficit, quia in hac re non oportet spectare ordinem verborum, sed sensum & significationem. Nam Euangelistæ sæpe mutant ordinem verborum, & quod prius factum est, narrant posteriore loco, & vicissim. Hoc apertè patet ex illo Marc. 14. v. 13. *Et accepto Calice gratias agens & biberunt ex illo omnes, & ait illis: Hic est sanguis meus noui Testamenti.* Vbi si spectemus ordinem verborum, colligimus illa verba: *Hic est sanguis meus*, dicta esse post actionem bibendi, quod nemo admittit, quia tunc nihil demonstraret pronomen Hic, & verba essent falsa. Vel certè oportet post actionem bibendi remansisse aliquam particulam vini consecrati, & de ea dictum esse, *Hic est sanguis meus*: quod apertè pugnaret cum sententia Aduersariorum. Non ergo ordo verborum, sed sensus spectandus est. Sensus autem cogit nos fateri, prius fuisse à Christo prolata illa verba, *Hoc est corpus meum* quàm porrexerit illis panem consecratum. Nam illa verba continent causam cur deberit comedi ille panis. Vnde Matthæi 26. vers. 8. ponitur particula causalis, cùm dicitur. *Hic est enim sanguis meus.* Prius autem debuit illa causa à Christo explicari, & ab Apostolis percipi, quàm illis daretur panis comedendus, aut vinum bibendum, nimirum, vt scirent quid acciperent.

Deinde, si inuitantur ad comedendum, quia est corpus ad bibendum quia est sanguis. Ergo prius fuit corpus aut sanguis, quàm comederunt aut biberunt. Confirmatur Primo, ex Luc. 22. v. 20. & 1. Cor. 11. v. 25. *Hic calix nouum Testamentum est in meo sanguine.* Ergo in calice fuit sanguis, & non tantùm in ore sumentium; imò prius fuit in calice quàm in ore: quia ex calice peruenit ad os, non contra.

Secundo, confirmatur ex hoc 1. Cor. 10. v. 16. *Panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? & calix cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est?* Hìc apertè indicat Apostolus panem prius consecrari & mutari in corpus Domini, quàm frangatur & distribuatur. Dicit n. id, quod frangitur, iam esse corpus Domini, non autem futurum esse corpus Domini. Eodem modo loquitur de sanguine. Vnde Chrysostomus ibidem ait: *Quid est in calice? quod ex latere Christi fluxit.*

Tertio, confirmatur ex omnibus liturgiis, etiam antiquissimis, Iacobi, Basilij, Chrysostomi, & ex nostra Latina: vbi illa verba, *Hoc est corpus meum*, multò ante pronunciantur, quam panis sanctificans distribuatur & manducetur.

Quartò, confirmatur ex ipso facto Aduersariorum, qui prius recitant verba ex Euangelio, vel Apostolo, & posteà distribuunt panem manducandum. Vel ergo putant Christum fieri præsentem vi verborum, vel vi sumptionis. Si vi verborum. Ergo iam præsens est ante sumptionem. Si vi sumptionis, iam in omni sumptione erit præsens Christus, quod est absurdum.

Dices: Christum adesse vi verborum & sumptionis simul. Sed contrà, quia tunc verba falsa essent, cum pronunciantur ante sumptionem: aut si vera sunt, iam est præsens Christus ante susceptionem. Hæc omnia procedunt contra Illyricum & Lutheranos, quia fatentur Christum realiter esse præsentem in Eucharistia.

5. Solutio secunda est Caluini negantis primam consequentiam. Ait illa verba, *Hoc est corpus meum*, tametsi prolata sint ante manducationem, non tamen impleta & verificata esse, nisi in ipsi manducatione. Ratio ipsius est, quia cum aliquid promittitur sub conditione præcepti, tunc non impletur promissio, nisi præceptum impleatur. Atqui Christus simul coniunxit promissionem & præceptum. Promissio fuit: *Hoc est corpus meum*: præceptum fuit: *Accipite & comedite.* Ergo promissio non fuit impleta nisi cum præceptum impleretur. Ergo corpus Christi non fuit præsens, nisi cum Apostoli acciperent & comederent panem. Hoc confirmat à simili ita: Mandatum dedit Deus, cum diceret; *Inuoca me*: promissionem addidit: *Exaudiam te*: Si quis inuocato Petro & Paulo, aut Agnete, hac promissione glorietur, nonne omnes clamabunt eum perperam facere?

Hæc solutio facilè refellitur. Primò, quia si illa verba, *Hoc est corpus meum*, continerent promissionem, deberent exprimi per verbum futuri temporis, sicut fit in aliis promissionibus. Sic enim de baptismo legimus:

Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit. Et tu exemplo Caluini: *Inuoca me, & exaudiam te.* At Christus non dixit. Hoc erit corpus meum, sed potius: *Hoc est corpus meum.* Ergo verba Christi non continent promissionem.

Secundò refutatur; quia Corpus Christi secundùm Caluinum non est præsens realiter, sed duobus aliis modis, nempe Sacramentaliter & Spiritualiter. At vtroque modo secundùm Caluinum est præsens ante sumptionem. Et quidem Sacramentaliter præsens est, quando pronunciantur illa verba: *Hoc est corpus meum*, id est, interprete Caluino: Hic panis significat corpus meum. Spiritualiter autem præsens est per fidem astantium. Astantes autem excitant in se fidem, quando recitantur verba Christi vel ex Apostolo, quod fit ante sumptionem.

Tertiò refellitur, quia antiqui Patres docent, corpus Christi esse in altari & in manibus antequam manducetur. Optatus Mileu. lib. 6. contra Parmenianum, vocat altare sedem corporis Christi, & similiter calices vocat portatores sanguinis Christi. Chrysost. hom. 24. in priorem ad Corinth. dicit eundem Christum nunc in altari consistere, qui aliquando in præsepi à Magis fuit adoratus. Augustinus concione prima in Psal. 33. dicit, Christum portasse corpus suum in manibus, quando de eo, quod in manibus habebat, dixit: *Hoc est corpus meum*; Idem repetit in secunda concione.

Siue autem portauerit corpus suum verum & naturale, vt nos credimus, siue in Sacramento tantùm, vt Caluinistæ volunt: nihil interest ad id quod nunc tractamus. Semper enim concludimus Sacramentum ante manducationem fuisse confectum; ac proinde falsum est illud Caluini, scilicet verba illa. *Hoc est corpus meum*, non verificari & impleri, nisi dum panis manducatur.

6. Solutio tertia est Kemnitij, qui videns non posse vllo modo defendi, quod alij ante illum dixerant, Sacramentum hoc in sola sumptione consistere, conatus est alio modo euadere. Ait ergo dictum illud Lutheranorum: Sacramentum hoc in solo vsu consistere: non debere restringi ad solum vsum manducationis; sed ad omnem vsum seu actionem quæ exercetur in cœna. Dixi autem fuisse quinque actiones in cœna: acceptionem panis in manus, benedictionem, fractionem, distributionem, manducationem: & de his omnibus intelligi posse illud: *Hoc est corpus meum*: vt sensus sit: Hoc, quod accepi, quod benedixi, quod fregi, quod distribui, quod manducatis, est corpus meum.

Hinc infert Kemnitius. Sacramentum Eucharistiæ & corpus Christi fuisse in mensa ante manducationem, non tamen ante omnem actionem cœnæ: nec superesse post omnem actionem cœnæ: & eo sensu in sola actione consistere.

Hæc solutio refellitur per sequentem conclusionem.

7. SECVNDA CONCLVSIO. Sacramentum Eucharistiæ non consistit in omnibus actionibus quæ in cœna peraguntur, vt vult Kemnitius. Ratio quia dupliciter intelligi id potest: Primò vt consistat in omnibus simul sumptis. Secundò, vt in singulis seorsim. Neutrum dici potest. Non primum, quia si consisteret in omnibus actionibus simul sumptis, iam non esset perfectum & integrum sacramentum nisi accedente manducatione: quod est contra Kemnitium fatentem, corpus Christi esse in mensa ante manducationem, vt ex dictis patet. Nec secundum, quia si consisteret in singulis seorsim, iam essent quinque Sacramenta Eucharistiæ, quod est inauditum. Deinde quæram ex Kemnitio, an velit hoc Sacramentum esse formaliter quamlibet illarum actionum, an verò tantùm coexistere singulis? Non potest esse formaliter quælibet illarum, vt patet inductione. Nam acceptio panis, quæ est omnium prima, non potest esse formaliter Eucharistiæ sacramentum. Quod enim formaliter est acceptio, non existit nisi dum accipitur. At hoc Sacramentum existit post acceptionem, dum frangitur, distribuitur, manducatur. Similiter actio manducandi, quæ est vltima, non potest formaliter esse hoc sacramentum, quia tunc non existeret, nisi dum mãducatur. Existit autem ante manducationem, dum accipitur, frangitur, distribuitur. Denique actiones mediæ, scilicet benedictio, fractio, distributio, non possunt esse formaliter hoc sacramentum, quia tunc non existeret nisi dum illæ actiones fiunt. Atqui existit ante illas. Ergo non est aliqua illarum, sed tantùm coexistit illis. Ergo est res permanens. Confirmatur conclusio quia sacramentum Eucharistiæ & præsentia corporis Christi durant toto tempore quo fit sacra cœna, iuxta Kemnitium. Sed inter vnam actionem cœnæ & aliam sæpè intercedit aliquid temporis. Vel ergo illo tempore interiecto sacramentum & corpus Christi perseuerat, vel non. Si perseuerat, iam est res parmanens, quod est contra Kemnitium. Si non perseuerat, iam non toto tempore cœnæ præsens est sacramentum; quod etiam contra eum est. Deinde oporteret corpus Christi toto illi cœnæ tempore sæpius accedere & recedere; quod sine fundamento asseritur.

8. TERTIA CONCLVSIO. Sacramentum Eucharistiæ est res aliqua permanens, & seruari potest in pixide, & ad ægrotos deportari. Prima pars patet ex dictis, quia si non est actio transiens, necessario debet esse res permanens. Confirmatur ex Patribus, qui nunquam vocant hoc sacramentum fractionem vel consecrationem, vel distributionem, vel manducationem; sed panem sanctificatum, escam spiritualem, cibum animæ, viaticum peregrinationis.

Secunda pars de asseruatione & deportatione probatur testimoniis sanctorum Patrum. Clemens Romanus lib. 2. constit. cap. 13, iubet, peracta communione, quod superest de corpore Christi reponi à Diaconis cum debita reuerentia in Tabernaculo. Iustinus in Apologia 2. scribit: Post sacra peracta in Ecclesia Diaconos solitos esse deferre Eucharistiam ad absentes fratres. Irenæus in epistola ad Victorem Papam, testatur fuisse consuetudinem illius temporis; vt Papa mitteret Eucharistiam ad alios Episcopos in signum pacis & communicationis. Tertull. lib. 2. ad vxorem; testatur Christianos suo tempore solere Eucharistiam deferre ad suas domos, vt ibi eam opportuno tempore sumerent. Concil. Nicenum I. Can. 14. iubet vt in absentia presbyterorum Diaconi porrigant Eucharist. Nazianzenus in oratione, de obitu Gorgoniæ sororis: testatur, sanctam illam fœminam nocturno tempore in Eccl. ad altare procubuisse & Christum in Eucharistia adorasse: Ambr. in or. de obitu Satyri fratris sui, cap. 7. scribit eum particulam Eucharistiæ suspendisse ad collum in periculo naufragij, & sic saluum euasisse. Hier. in epist. ad Rusticum, refert S. Exuperium Tolosæ Episcopum in canistro vimineo Christi corpus portasse. Chrisostomus in Ep. priore ad Innocentium Papam, inquit quosdam milites die Sabbati sancto sanctuarium ingressos excitasse tantum tumultum, vt sanguis Christi, qui ibi seruabatur, in eorum vestes effunderetur. Cyrillus in Ep. ad Gallosytium, dicit eos insanire, qui asserunt Eucharistiam, si in alterum diem seruetur, vim suam amittere. Similia passim leguntur apud posteriores Patres.

9. Tres solutiones adhibent Aduersarij ad hæc Patrum testimonia, Prima est Caluini 4. Institut. c. 17. §. 39. vbi ait: *Sed enim qui sic faciunt, habent veteris*

Ecclesiæ exemplum? Fatetur. Verum in re tanta, & in qua non sine magno periculo erratur, nihil tutius est quàm veritatem sequi. Hæc solutio pro nobis est. Primò, quia fatetur nos habere exemplum veteris Ecclesiæ, quod Caluinistæ non habent. Secundò, quia dicit tutius esse veritatem sequi. At veritas potius quærenda est apud antiquos PP. quàm Nouatores.

10. Secunda solutio est Petri Martyris in libro contra Chardinæum, objectio. 88: vbi reprehendit antiquos Patres, & inter cæteros nominatim carpit Ambrosium, de quo hæc dicit. Primò, fabulam esse, quam narrat de Satyro. Secundò, excusari non posse, quod factum Satyri laudauerit. Tertiò, ex illo facto refutari nostram superstitionem. Tunc enim Eucharistia permittebatur omnibus catechumenis, qualis erat Satyrus: nunc autem sub clauibus asseruatur. Quartò, Satyrum commisisse idololatriam eò quod spem suam in Eucharistia posuerit. Deum tamen voluisse Reliquias illas Eucharistiæ ornare miraculo, sicut olim ornauit ossa Elisæi & pallium Eliæ. Quintò, Satyrum fortè aliunde suffuratum illam particulam Eucharistiæ. Sextò, particulam illam non fuisse Sacramentum.

Hæc solutio refellitur quoad singula puncta. Primò, Ambrosius fatetur se historiam narrare, non fabulam. Secundò, malim cum Ambrosio laudare factum Satyri, quàm cum apostata reprehendere. Tertiò, Eucharistia nunc asseruatur sub clauibus propter hæreticos, ne illam ignominia afficiant. Quartò, Deus non solet idololatriam miraculo confirmare. Quintò, Satyrus non est furatus particulam illam Eucharistiæ, sed accepit à Christianis qui erant in naui, vt ait Ambros. Sextò, Idem Ambrosius vocat Sacramentum.

11. Tertia solutio est Kemnitij, qui dicit. *Primò*, posse antiquis Patrib. ignosci eò quod errauerint ex simplicitate. *Secundò*, non defuisse alios Patres qui contrarium sentirent, ac proinde non fuisse vniuersalem consuetudinem asseruandi Eucharistiam. *Tertiò*, consuetudinem quæ alicubi fuerat, postea fuisse abrogatam in Concil. Toletano & Cæsaraugustano. *Quartò*, Veteres, qui Eucharistiam asseruabant, sine superstitione id fecisse, quia asseruabant illam vt manducaretur; nunc autem à Catholicis asseruari superstitiosè, quia non ad manducationem, sed ad pompam, gestationem, adorationem, & alios similes fines à Christi institutione alienos asseruatur.

Hæc solutio refellitur quoad singula puncta. *Primò*, negamus Patres illos errauisse. *Secundò*, alios contrarium non sensisse, vt patebit infrà in objectionibus. *Tertiò*, negamus consuetudinem asseruandi Eucharistiam fuisse postea abrogatam. Nam Concil. Tolet. 1. Can. 14. Et Cæsaraugust. Can. 3. non prohibent in Ecclesia asseruari Eucharistiam: sed volunt vt Christiani communicent in Eccles. & non secum asportent Eucharist. in domos suas. Ratio huius prohibitionis redditur in Concil. Lateran. sub Innocent. III. cap. 20. ne videlicet aliqui abutantur Eucharist. ad veneficia. *Quartò*, negamus alio fine nos asseruare Eucharistiam, quam veteres fecerint. Nam primarius finis est manducatio. Seruatur enim potissimum ob viaticum infirmorum. Interim autem, dum non consumitur, nihil obstat quominus alias vtilitates ex ea capiamus. Vide Augustin. 22. Ciuitat. cap. 8.

12. Prima Objectio. Sacramenta pendent à Diuina Institutione, ita vt sacramenta non sint, si in illis conficiendis non seruetur Diuina Institutio. At Christus iussit panem benedici, frangi, distribui, manducari, non autem iussit seruari in pixide, gestari in supplicatione, adorari in Ecclesia: Ergo non est sacramentum cum seruatur in pixide, gestatur, adoratur, sed solum cum benedicitur, frangitur, distribuitur, manducatur. Resp. Negatur consequentia, asseruatio, gestatio, & adoratio non repugnant Diuinæ Institutioni. Christus enim tametsi iussit panem benedici & manducari: non tamen iussit statim manducari post benedictionem. Vnde dilatio manducationis non repugnat institutioni. Idem est de adoratione & gestatione.

13. Secunda Objectio. Sacramentum baptismi consistit in actione. Ergo etiam sacramentum Eucharistiæ, consequentia probatur. *Primò*, quia illa sacramenta sunt eiusdem generis. *Secundò*, quia Christus dixit: *Baptizate omnes gentes*, ita etiam dixit: *Accipite & manducate*. Vtrobique enim vtitur verbo significante actionem.

Resp. licet sacramenta nouæ legis sint eiusdem generis, non tamen eiusdem speciei. Porro illa verba *Accipite, manducate*, significant vsum sacramenti, non essentiam. Quod autem illud, *Baptizate*, significet vsum & essentiam simul, hoc est per accidens quia scilicet vsus & essentia non distinguitur in baptismo.

14. Tertia Objectio. Clemens Romanus Epist. 2. iubet vt tot ponantur hostiæ in altari, quot populo sufficiant? Si quid autem supersit post communionem, non seruetur in crastinum, sed à clericis absumatur. Resp. hoc debet intelligi exceptis iis hostiis quæ seruandæ erant pro communione infirmorum. Voluit enim Clemens, vt pro quotidiano vsu non nimis multæ hostiæ consecrarentur, sed seruata proportione communicantium. Quod autem præter has voluerit alias asseruari pro infirmis, patet. *Primo*, ex eadem Epistola; vbi expressè mandat, vt reliquiæ fragmentorum corporis Christi custodiantur in Sacrario, & à putredine conseruentur. *Secundò*, quia libro 8. Constit. cap. 13. iubet peracta communione, si quid supersit corporis Dominici, à Diaconis in tabernaculum inferri, vt supra etiam citauimus.

15. Quarta Objectio. Origenes, *hom. 5. in cap. 7. Leuitici*, sic ait: *Dominus panem, quem discipulis dabat, non distulit, nec differri iussit in crastinum.* Respondeo. Non vult ibi probare non posse Eucharistiam asseruari, sed conatur ostendere nouum & spirituale sacrificium laudis magis placere Deo, quàm vetus & Iudaïcum. Hoc autem ostendit. *Primo*, exemplo Christi, qui Eucharistiam à se consecratam continuò manducandam dedit. *Secundo*, ex Euangelio, vbi Christus prohibet portari panem in via. *Tertiò*, ex Iosue libro, vbi Gabaonitæ reprehenduntur, quod panes veteres attulissent. Sicut ergo mens Origenis non est, quod non liceat portare panem in via, aut comedere panem veterem; sic etiam mens eius non est quod non liceat asseruare Eucharistiam: solum vtitur illis exemplis, quatenus aliquo modo propositum illius adiuuant.

16. Quinta Obiectio. Isychius 2. in Leuit. cap. 8. dicit morem esse Ecclesiæ comburendi id quod superest ex sacramento Eucharistiæ. Respondeo. Isychius addit non prohiberi asseruationem sacramenti per unum vel plures dies; sed comburi debere id, quod vel propter temporis diuturnitatem, vel aliam causam per manducationem consumi non potest. Quod etiam expressit Concilium Aurelianense teste Iuone, parte 2. decreti illius.

17. Secunda Obiectio. Nicephorus lib. 17. Hist. c. 25. refert morem fuisse in Ecclesia Græca, vt Reliquiæ Eucharistiæ darentur pueris innocentibus manducandæ. Resp. loquitur de Reliquiis quæ supererant ex quotidiana communione, non autem de aliis quæ pro ægrotis seruabantur.

18. Sexta Obiectio. Humbertus, lib. contra Nicet. reprehendit morem Græcorum, quod in Quadragesi-

ma vterentur quotidie præsanctificatis, excepto Sabbato & Dominica. Respon. non reprehendit illos, quod sacramentum asseruarent, sed quod sacrificium Missæ celebrarent ex sacramento præsanctificato, Non enim est verum sacrificium, nisi panis consecretur & consumatur.

19. Vltima Obiectio. Gabriel Biel Lectione 36. in Canonem Missæ, sic ait *postquam Corpus suum consecrauit, non dedit discipulis, vt ipsum honorificè conseruarent, sed dedit in sui vsum dicens: accipite, manducare.* Resp. Gabriel ibi disputat de primario fructu & vsu Eucharistiæ, qui est manducatio, & docet plus prodesse Eucharistiam, quando re ipsa manducatur, quam dum in pixide conseruatur. Interim non negat Eucharistiam conseruari posse: imò expresse hoc asserit, tum *in loco cit.* tum *in trib. sermonibus, quos habuit de festo corporis Christi.*

QVÆSTIO II.

In quo Consistat hoc Sacramentum secundùm Catholicos?

1. CAtholici docent consistere in re aliqua permanente. At quæstio est, Primò an consistat in solis speciebus panis & vini, vt putant Marsilius & Dom. Sotus: an in solo corpore & sanguine Christi, vt Waldensis: an in vtrisque simul, vt plerique alij sentiunt. Secundò, An consecratio seu forma verborum consecrationis pertineat aliquo modo ad illius essentiam. Affirmat Marsilius. Tertiò, An etiam sumptio sit pars illius vel essentialis, vel integralis, affirmat Aureolus. Sunt tamen qui putent sumptionem esse sacramentum distinctum ab Eucharistia, vt Gabriel.

2. PRIMA CONCLVSIO. Solæ species panis & vini non habent integram rationem sacramenti. Probatur, quia multa conueniunt huic sacramento, quæ solis speciebus non conueniunt. Primò est cibus animæ. Secundò adoratur cultu latriæ. Tertiò excellit aliis sacramentis. Quartò conficitur illis Christi verbis: *Hoc est Corpus meum.* Nihil horum conuenit solis speciebus, quia sunt accidentia, &c.

Dices: D. Thom. a. 9. & alij passim distinguunt hæc tria in Eucharistia, videlicet sacramentum tantum, rem tantum, rem & sacramentum simul. Et dicunt species panis & vini esse sacramentum tantum, gratiam sanctificantem esse rem tantum: Corpus Christi esse rem & sacramentum simul. Ergo secundum illos solæ species sunt sacramentum. Resp. speciesquatenus continent corpus Christi, sunt sacramentum. Sicut in sacramento Pœnitentiæ Confessio, quatenus est coniuncta cum interna contritione, est sacramentum. Quod autem D. Thom. & alij dicunt species esse sacramentum, nulla facta mentione corporis, hoc ideo est, quia solæ species sunt per se signum sensibile, ac proinde Sacramentum, Corpus autem non est sensibile nisi per species.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Solum corpus & sanguis Christi sine ordine ad species non habent integram rationem sacramenti. Probatur, quia sacramentum essentialiter est signum sensibile. At Christi corpus non est sensibile nisi per species. Ergo sine speciebus non est sacramentum. Idem dicitur de contritione, quæ non est sensibilis nisi per externam confessionem, ac proinde non pertinet ad sacramentum pœnitentiæ, nisi quatenus per externam confessionem manifestatur.

Dices: Patres solent hoc sacramentum vocare corpus & sanguinem Christi. Resp. sic vocatur à principaliori parte.

4. Tertia Conclusio. Hoc sacramentum essentialiter compositum est ex speciebus & corpore Christi. Probatur, quia est aliquid permanens, vt suprà dixi, & non est solum corpus Christi, neque solæ species, vt iam ostendi. Ergo ex vtrisque componitur.

Dices: Si totum illud compositum esset sacramentum, iam totum esset proxima & immediata causa gratiæ, quod videtur falsum, quia corpus Christi non est proxima causa gratiæ, sed tantum remota & vniuersalis, sicut in aliis sacramentis. Christus enim est prima & vniuersalis causa meritoria, concurrens cum omnibus sacramentis. Respon. Christus tripliciter concurrit ad productionem gratiæ in hoc sacramento Eucharistiæ. Primò, tanquam causa principalis physica, quod facit per Diuinitatem. Secundò, tanquam causa principalis meritoria; quod facit per voluntatem humanam. Tertio, tanquam causa instrumentalis, quod facit per corpus & sanguinem contenta sub speciebus sensibilibus. Priores modi sunt communes omnibus sacramentis; tertius est proprius Eucharistiæ.

5. Quarta Conclusio. Licet hoc sacramentum sit compositum ex speciebus & Corpore Christi; tamen aliquid præcipuè ei conuenit ratione specierum, & aliquid ratione corporis Christi. Vnde sunt nomina quædam potissimum sumpta à speciebus, vt est nomen sacramenti: quædam à corpore Christi, vt panis vitæ, cibus animæ: quædam ab vtróque, vt cum dicimus: Sanctissimum sacramentum. Hinc patet hoc sacramentum dupliciter spectari. Primo, quoad rationem signi sensibilis, & sic principalius constituitur per species. Secundo, quoad nobilitatem & efficaciam, & sic principalius constituitur per corpus Christi.

6. Quinta Conclusio. Consecratio non est de essentia huius sacramenti, Probatur, quia consecratio dupliciter sumi potest. Primo, pro forma seu prolatione verborum, quibus hoc sacramentum conficitur, Secundò, pro illa mirabili actione, qua panis conuertitur in Corpus Christi, quam Scholastici Transsubstantiationem vocant. At neutro modo pertinet ad essentiam huius sacramenti. Non Primò, quia hoc sacramentum effectiuè conficitur per verba consecrationis, vt passim docent Theologi, & definiuit Conc. Florent. his verbis: *Forma huius Sacramenti sunt verba Saluatoris, quibus hoc sacramentum conficitur. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi, & substantia vini in sanguinem conuertitur.*

Ex quo testimonio patet prolationem verborum esse instrumentum actiuum respectu conuersionis, qua panis mutatur in corpus Christi. Nam illa conuersio immediatè fit tum à Deo tanquam agente principali, tum à prolatione verborum tanquam instrumento morali. Si ergo prolatio verborum efficit hoc sacramentum, non potest esse illius pars essentialis.

Sed neque illa conuersio, quæ fit per prolationem verborum est sacramentum, quia est ipsamet actio qua fit sacramentum. Deinde non est res permanens, sed transiens: Eucharistia autem est aliquid permanens.

Dices: Conc. Florent. dicit omnia sacramenta constare rebus & verbis, seu materia & forma. Sed in hoc sacramento non sunt alia verba, quam quibus fit consecratio. Ergo hoc sacramentum constat ex illis verbis tanquam ex forma. Resp. Concilium non dicit omnia sacramenta constare ex materia & forma; sed omnia tribus perfici, materia, forma & ministro. Vnde solùm sequitur tria esse necessaria ad sacramentum conficiendum, licet non sint essentialia,

7. Sexta Conclusio. Sumptio nec est pars sacramenti Eucharistiæ, nec est sacramentum ab Eucharistia distinctum. Prima pars probatur. Primò, quia sacramentum Eucharistiæ conficitur per consecrationem; consecratio autem fit ante sumptionem. Secundò, quia sacramentum Eucharistiæ à solo presbytero integrè conficitur. Sumptio autem potest fieri ab aliis. Secunda pars probatur, quia sumptio non habet effectum distinctum ab Eucharistia. Ergo non est distinctum ab ea sacramentum. Secundò, nec habet propriam verborum formam.

8. Quæres: Quomodo enim se habet ad Eucharistiam? Resp. est applicatio sacramenti Eucharistiæ vt operari possit.

Ex dictis colligitur hæc definitio: Sacramentum Eucharistiæ est species consecratæ, corpus & sanguinem Christi continentes. Vel est corpus & sanguis Christi vt contenta sub speciebus consecratis. Vel est cibus spiritualis ex corpore & sanguine Christi & speciebus constans.

QVÆSTIO III.

Quibus nominibus appelletur hoc Sacramentum?

1. D. Th. *a.* 4. supponit hoc Sacramentum tria significare, Primo, præteritam Christi Passionem. Secundo, præsentem Gratiam & vnionem cum capite & membris, Tertio, futuram Gloriam; itaque sortiri varia nomina iuxta hanc triplicem significationem. Ac Primo, quatenus significat præteritam Christi Passionem vocari sacrificium seu hostiam. Secundo, quatenus significat præsentem Vnionem, vocari communionem. Tertio, quatenus præparat nos ad futuram gloriam, vocari Viaticum, Eucharistiam, Assumptionem seu Metalepsin. Hæc D. Thom.

2. PRIMA CONCLVSIO. Eucharistia sortitur duplicem rationem, alteram sacramenti, alteram sacrificij. Vnde etiam habet duplicia nomina. Quædam conueniunt illi, quatenus est sacramentum, de quibus hic agimus: Quædam, quatenus est sacrificium, de quibus infra suo loco.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quatenus sacramentum est, conueniunt illi hæc nomina. Primo, Eucharistia, id est, bona Gratia. Secundo, Panis vitæ, Tertio, Panis de cœlo descendens. Quarto, cibus animæ. Quinto, Esca spiritualis. Sexto, conuiuium Dominicum. Septimo, cœna Dominica. Octauo, corpus & sanguis Domini. Nono, Sacramentum Corporis & Sanguinis Domini. Decimo, Viaticum. Vndecimo, Communio, seu *synaxis* Duodecimo, *sinaxis*.

4. TERTIA CONCLVSIO. Lutherani & Caluinistæ repudiato nomine Eucharistiæ passim appellant cœnam Dominicam, & sic vocari contendunt ab Apostolo, 1. *Cor.* 11. *v.* 20. cum ait *Conuenientibus vobis in vnum, iam non est Dominicam cœnam manducare.* Addunt antiquos Patres consentire. Hinc colligunt sacramentum hoc consistere in vsu, id est, in cœnando, Hæc paucis examinanda.

Quod ad primum attinet, multi etiam è Catholicis negant Apostolum per cœnam Dominicam intelligere Eucharistiam, vt Claud. Sainctes, *repetit.* 6. *cap.* 1. Maldonatus *in cap.* 25. *Matthæi, vers.* 26. & Lorinus *in Acta Apostolorum*, *c.* 2. *v.* 46.

5. Nota Primo, in vltima cœna factas esse tres comestiones seu cœnas. Prima est cæremonialis seu legalis, quæ erat Agni Pascalis. Secunda, communis & vsitata. Tertia, sacramentalis seu Eucharistica. Prima, nusquam fortasse in scripturis vocatur cœna. Secunda, vocatur cœna, Luc 22. v. 20. & Ioan. 13. v. 2. & 1. Corr. 11. v. 25. De tertia manet controuersia.

6. Nota secundo, nouos Christianos in primitiua Ecclesiá imitatos esse Christum in secunda & tertia comestione, non autem im prima, quia iam Agnus Paschalis cum cæremoniis Mosaicis erat abrogatus. An autem prius sumpserint communem cibum & potum, & postea Eucharistiam: an verò è contrario, non satis constat. Multi scribunt prius sumpsisse communem cibum. Mald. & Lorinus putant Eucharistiam præcessisse. Idem docet S. Chrysost. *in c.* 11. *ad Corinth.* vt refert Baron. *tom.* 1. *Annal. circa annum Christi* 57.

6. Nota tertio, communem illam cœnam, seu commune prandium, quod sumebant Christiani vel ante vel post Eucharistiam, habuisse duo nomina. Primò, vocabatur *ἀγάπη* id est, dilectio, vt colligitur ex Tertull. *in Apologet.* c. 39. quia scilicet diuites Christiani solebant illud exhibere pauperibus ad ostensionem mutuæ charitatis, vt notat Baronius & Lorinus *locis citatis*. Secundo, vocabatur cœna Dominica, quia fiebat ad imitationem Christi Domini, qui antequam ex hoc mundo discederet, voluit prius cœnare cum discipulis suis ad demonstrandam singularem in illos charitatem.

8. Nota quartò, non solum Eucharistiam, sed etiam cœnam illam communem, quæ dabatur pauperibus, solitam exhiberi publicè in Ecclesia, ad quam omnes conueniebant, vt patet ex Baron. *loc. cit.*

9. His positis quæstio est, quid intelligat Apostolus per cœnam Dominicam, cum ait: *Conuenientibus vobis in vnum, iam non est Dominicam cœnam manducare?* Luther. Caluinistæ, & aliqui Catholici putant illum loqui de Eucharistia & alij de cœna communi, quam diuites exhibebant pauperibus ad imitationem Christi Domini. Ratio est, quia Apostolus reprehendit Corinthios, quod non rectè obseruant illam cœnam, sicut fuit prius instituta. Erat enim instituta pro pauperibus ad ostensionem mutuæ charitatis & ad imitationem Christi Domini. At Corinthij, præsertim ditiores, quisque pro se lautè bibebant & comedebant in Ecclesia non expectatis pauperibus: atque ita fiebat vt pauperes esurirent, & diuites ebrij essent. Hoc ergo reprehendit Apost. inquiens: *Conuenientibus vobis in vnum iam non est Dominicam cœnam manducare. Vnusquisque enim suam cœnam præsumit ad manducandum, & alius quidem esurit, alius autem ebrius est*: quasi dicat: quando venitis ad templum, non habetis communem mensam, sicut Christus habebat cum Apostolis: sed quisque pro se epulatur, & pauperes nihil accipiunt. Vnde colligitur Apostolum per cœnam Dominicam non intelligere Eucharistiam, sed communem cœnam ad Christi Domini imitationem institutam.

Confirmatur Primo, quia loquitur de illa cœna, in qua aliqui inebriabantur, alij esuriebant, vt patet *ex verbis cit.* Hoc autem non fiebat in perceptione Eucharistiæ. Secundo, loquitur de illa cœna, quam quisque domi poterat sumere, vt constat ex his verbis seqq. *nunquid domos non habetis ad manducandum? aut Ecclesiam Dei contemnitis?* At Lutherani & Caluinistæ contendunt non licuisse domi sumere Eucharistiam. Tertio, confirmatur, quia loquitur de illa cœna, quam sibi pauperes parare non poterant: vt patet ex his verbis; *Aut confunditis eos, qui non habent?* At Eucharistiam facilè poterant habere, quia non opus erat nisi buccella aliqua panis.

10. Quod ad secundum attinet, fateor, quosdam Patres Eucharistiam vocare cœnam Dominicam, sed alio sensu quàm aduersarij faciant. Non enim sic appellant quasi hoc sacramentum consistat in solo vsu: quod nunquam venit Patribus in mentem; sed quia tempore cœnæ à Christo institutum est.

QVÆSTIO IV.

Quando hoc Sacramentum institutum sit à Christo?

1. CErtum est, quod docet D. Tho. *a.* 5. institutum esse in vltima cœna, pridie quam pateretur Christus. At dubium est an conuenienter ita factum sit. Et Primò, queri potest: quare non sit institutum ante ipsam Incarnationem. Tunc enim non minus indigebant homines cibo spirituali, quàm postea. Secundò quare non post Passionem Christi. Cum enim significet præteritam Christi Passionem, vt ex D. Th. *a.* 4. dixi, non potuit conuenienter institui ante passionem, quia tunc falsum significasset.

2. Prima Conclusio. Hoc sacramentum non debuit institui ante Incarnationem. Ita S. Th. *a.* 5. *ad* 2. Ratio eius est, quia continet ipsum Christum passum. Hæc ratio dupliciter explicari potest. Primo ex parte præsentiæ Christi hoc modo: Eucharistia continet Christum realiter præsentem. Sed ante incarnationem non erat realiter præsens. Ergo ante Incarnationem non potuit institui Eucharistia, alioqui Christus fuisset realiter præsens antequam esset conceptus, quod videtur absurdum.

Hæc tamen ratio non conuincit ex parte solius præsentiæ. Potuisset enim Humanitas Christi esse præsens sacramentaliter speciebus panis & vini, antequam esset præsens naturaliter per Natiuitatem ex Vtero materno. Hoc enim non implicat contradictionem, vt infrà c. 17. patebit.

Dixi: ex parte solius præsentiæ, quia si simul consideremus formam qua Christus instituit hoc sacramentum, & in eo præsentem se constituit; sic non potuit esse ante Incarnationem. Hæc enim est forma: *Hoc est corpus meum.* Atqui hæc verba supponunt Christum iam præsentem & existentem ante sacramentalem præsentiam eiusdem. Secundo, potest explicari ratio D. Thomæ ex parte Passionis Christi hoc modo, Eucharistia est signum præteritæ Passionis Christi. Ergo non potuit institui ante Incarnationem. De hac ratione dicam in sequenti conclusione.

3. Secunda Conclusio. Hoc sacramentum non debuit institui post passionem Christi. Primò, quia Christus suis Discipulis & aliis fidelibus, quasi testamento legauit suum corpus & sanguinem, Lucæ 21. vers. 20. Testamenta autem solent fieri ante mortem testatoris. Secundo, quia si institutio & oblatio sacrificij incruenti facta fuisset à Christo post passionem & resurrectionem, non fuisset meritoria & satisfactoria, quia tunc Christus non erat in statu merendi. Tertiò, quia decuit, vt memoriale mortis suæ commendaret nobis ante mortem.

Dices: imò cum sit memoriale mortis & passionis iam peractæ, non potuit institui ante passionem & mortem, quia tunc falsum repræsentasset. Respon. Christum instituisse quidem hoc sacramentum ante passionem, sic tamen, vt post passionem inciperet esse memoriale ipsius. Hoc enim indicant illa verba futuri temporis 1. *Cor.* 11. *vers.* 26. *Quotiescumque manducabitis panem hunc, & calicem hunc bibetis, mortem Domini annuntiabitis.*

4. Tertia Conclusio. Hoc sacramentum conuenienter fuit institutum in vltima cœna paulò ante Christi mortem. Ita D. Tho. *a.* 5. vbi adfert tres congruentias. Primò, quia cum Christus vellet in propria specie discedere ab Apostolis, voluit seipsum relinquere in specie aliena, sicut Imperator discedens relinquit suam imaginem. Secundo, quia voluit imminentis passionis memoriam posteris relinquere. Tertiò, quia, quæ vltimò dicuntur ab amicis in discessu, maximè habentur in honore & memoria.

Addi potest *quartò*, quia Christus voluit prius implere vetera sacramenta, quam nouum instituere. Ergo debuit prius sumere Agnum Paschalem, quam Corpus & Sanguinem suum dare. Agnus autem non alio tempore, quàm cœnæ sumi poterat.

5. Ex dictis colligitur hanc institutionem factam esse decima quarta luna primi mensis Lunaris, qui iuxta computationem Iudæorum incipiebat prima Luna post æquinoctium vernale. Tunc enim iuxta Legem Moysis cœnandus erat Agnus Paschalis. Hic à quibusdam disputari solet. Primò, an hæc institutio facta sit in principio Lunæ dec. quartæ, an in fine; vel quod idem est: an ad vesperam, quæ erat principium diei decimæ quartæ; an ad alteram vesperam, quæ erat finis eiusdem & principium diei decimæ quintæ. Sed quæstio hæc pertinet ad interpretem scripturæ.

Secundò, disputari solet, quo ordine instituta sit Eucharistia. Nam in vltima cœna multa contigerunt. Primo, facta est cœna legalis. Secundò, cœna communis. Tertiò, cœna Eucharistica. Quartò, lotio pedum. Quintò, discessio Iudæ. Sexto, concio Christi, quæ apud Ioannem describitur. Nunc quæstio est, quo ordine hæc omnia contigerint. Suarez *disp.* 41. *sect.* 2.3. & 4. ponit hunc ordinem. Primò, fuit cœna legalis. Secundo, lotio pedum. Tertiò, institutio Eucharistiæ. Quarto, cœna communis. Quintò, discessio Iudæ. Sextò, concio Christi. At ex commentario Maldonati *in Euangelica*, colligitur hic ordo. Primo, cœna legalis. Secundo, cœna communis. Tertio, lotio pedum. Quarto, Eucharistia. Quintò, discessio Iudæ. Sexto, concio Domini.

Alij aliter disponunt ordinem. Ego sequendum Maldonatum putarim.

QVÆSTIO V.

Quæ fuerint figuræ huius Sacramenti?

1. SAnctus Thomas *art.* 6. reuocat omnes figuras ad quatuor capita. Primò, quædam sumuntur ex parte panis & vini. Secundò, quædam ex corpore & sanguine Christi. Tertiò, quædam ex effectu gratiæ sanctificantis. Quartò, quædam ex omnibus simul, quas explicabo per quatuor seqq. conc.

2. PRIMA CONCLVSIO. Eucharistia quoad species panis & vini fuit variis modis præfigurata. Primo, per oblationem Melchisedech. *Genes.* 14. vers. 18. qui obtulit panem & vinum. Secundo, per panes propositionis, de quibus soli mundi poterant comedere. 1. *Reg.* 21. vers. 4. Tertio, per panem subcinericium Eliæ. 3. *Reg.* 19. vers. 6. Huc etiam reuocari potest illud Psalm. 115. v. 22. *Quid retribuam Domino,* &c. *Calicem salutaris accipiam.* Et Psal. 21. v. 4. *Calix meus inebrians quàm præclarus est!* Prou. 9. vers. 5. *Venite, comedite panem meum, & bibite vinum, quod miscui vobis.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Eucharistia quoad Corpus & Sanguinem Christi fuit duobus modis præfigurata. Primò, per sacrificia legis naturæ. Secundò, per sacrificia Mosaica, præsertim expiationis, vt notat hìc D. Thom.

Dices: Illa sacrificia significabant sacrificium Christi cruentum, vt colligitur. *Hebr.* 9. Respondeo. Immediatè quidem significabant cruentum sacrificium, sed tamen hoc mediante etiam incruentum sacrificium.

4. TERTIA CONCLVSIO. Eucharistia quoad effectum gratiæ sanctificantis fuit præfigurata per Manna, vt interpretantur Sanctus August. Chrysost. Cyrill. & alij *in cap.* 6. *Ioan.* Ratio figuræ consistit in his. Primò, Manna datum est hominibus peregrinantibus in deserto, vt possent ad terram promissionis peruenire. Secundò, habebat omnem saporem

suauitatis. *Sap.* 16. verſ. 20. *Tertiò*, licet varij varias menſuras colligerent, eandem poſtea inueniebant. *Exod.* 16. verſ. 18. *Quartò*, fuit cibus de cœlo miſſus. *Ioan.* 6. verſ. 31. *Quintò*, fuit expoſitum dubitationi & contradictioni. *Num.* 21. verſ. 5. Hæc omnia applicari poſſunt Euchariſtiæ.

Præter Manna fuerunt duæ aliæ figuræ, nempè lignum vitæ in Paradiſo, & mel ſylueſtre, quo oculi Ionatæ aperti ſunt. 1. *Reg.* 4.

5. QVARTA CONCLVSIO. Euchariſtia quoad omnia ſimul fuit præfigurata per Agnum paſchalem. Nam in huius eſu erant tria. *Primò*, panis azymus. *Secundò*, immolatio Agni. *Tertiò*, effectus ſanguinis, nempè protectio à deuaſtante Angelo, & ereptio à ſeruitute Ægyptiaca.

QVÆSTIO VI.

An hoc Sacramentum ſit neceſſarium medium ad primam gratiam iuſtificantem?

1. DVplex eſt neceſſitas: vna præcepti, de qua agit D. Thom. *infrà quæſt.* 80. *art.* 11. altera eſt medij, de qua hîc agit *art.* 3. Eſt ergo quæſtio. An Euchariſtia ſit medium neceſſarium ad ſalutem. Hoc autem dupliciter poteſt intelligi. *Primò*, an ſit medium neceſſarium ad primam gratiam ſanctificantem & remiſſionem peccati mortalis & originalis. Hoc non diſputamus. *Secundò*, an ſit medium neceſſarium ad perſeuerandum in gratia vſque ad mortem & gloriæ conſecutionem. Hoc in ſequenti quæſtione diſputabitur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Sacramentum Euchariſtiæ non eſt per ſe inſtitutum ad remiſſionem peccati mortalis vel originalis: ac proinde nec ad primam gratiam conferendam: ſed potius ad augmentum gratiæ, & ad ſpiritualem animæ refectionem ac nutritionem. Ita colligitur ex Conc. Trident. *ſeſſ.* 13. cap. 2. Ratio eſt, quia baptiſmus per ſe primò eſt inſtitutus ad remiſſionem peccati originalis: Pœnitentia verò ad remiſſionem peccatorum mortalium poſt baptiſmum. Ergo Euchariſtia ad neutrum illorum effectuum per ſe primo inſtituta eſt. Singula enim Sacramenta debent habere peculiarem finem & effectum ad quem per ſe primo ordinentur.

3. Confirmatur *primò* quia Euchariſtia eſt cibus animæ ſpiritualis, vt patet *Ioan.* 6. verſ. 55. Ergo, ſicut cibus corporalis ſupponit vitam corporalem: ita Euchariſtia ſupponit ſpiritualem, id eſt, gratiam iuſtificantem. Ergo per ſe non eſt inſtituta ad illam primam gratiam conſequendam. *Secundò*, quia nemo poteſt dignè percipere Euchariſtiam niſi iam ſit in gratia, vt definiuit, Concil. Trident. *ſeſſ.* 13. cap. 7. Et colligitur ex 1. *Cor.* 11. v. 28. *Probet autem ſeipſum homo, & ſic de pane illo edat, & de Calice bibat.*

4. SECVNDA CONCLVSIO. Euchariſtia nec infantibus, nec adultis eſt neceſſarium medium ad primam gratiam obtinendam. Ratio patet ex dictis, quia ad illam obtinendam ſufficiunt baptiſmus & pœnitentia. Si enim quis non ſit baptizatus, poteſt per ſolum baptiſmum iuſtificari. Si autem baptiſatus ſit, & poſt baptiſmum peccauerit mortaliter, ſufficit illi Sacramentum pœnitentiæ. Ergo Euchariſtia nunquam neceſſaria eſt ad primam gratiam iuſtificantem.

5. Dices: Votum Euchariſtiæ neceſſarium eſt. Nemo enim per baptiſmum aut pœnitentiam conſequitur primam gratiam, niſi habet votum percipiendi Euchariſtiam ſuo tempore, vt D. Thom. *infrà* 79. *art.* 1. *ad* 1. Reſpond. Votum percipiendi Euchariſtiam non aliter eſt neceſſarium, quam votum ſeruandi alia præcepta occurrentia. Hoc autem votum ſolet fieri in baptiſmo, quando illi, qui baptizantur, promittunt ſe ſeruaturos præcepta Chriſtianæ legis, ſiue id faciant propria voluntate, vt adulti, ſiue aliena, vt infantes.

6. Dices *ſecundò*: Euchariſtia eſt cauſa vniuerſalis concurrens ad effectus omnium Sacramentorum. Ergo alia Sacramenta nihil efficiunt ſine concurſu Euchariſtiæ. Antecedens patet, quoniam Chriſtus eſt cauſa vniuerſalis concurrens cum omnibus Sacramentis, & tribuens illis vim conferendi gratiam. At Chriſtus realiter eſt in Euchariſtia. Ergo. Reſpondeo, aliud eſt loqui de Chriſto ſecundum ſe, aliud de Chriſto prout eſt in Euchariſtia. Priore modo concurrit meritoriè cum omnibus Sacramentis, non poſteriore.

Ratio, quia duobus modis intelligi poteſt, Chriſtum prout eſt in Euchariſtia concurrere cum omnibus Sacramentis. *Primò*, vt effectus ſacramentorum dependeat à Chriſto ratione præſentiæ ſacramentalis. Hoc dici non poteſt, quia ſequeretur alia Sacramenta nihil efficere, ſi contingeret in tota Eccleſia nullam eſſe Hoſtiam conſecratam. Et ſic Apoſtoli non legitimè baptizaſſent ante inſtitutionem Euchariſtiæ, quod eſt abſurdum. *Secundò*, intelligitur, vt effectus aliorum Sacramentorum dependeat à Chriſto, prout eſt in Euchariſtia ratione futuri vſus ſeu manducationis. Hoc etiam dici non poteſt, quia ſequeretur neminem percipere fructum ex aliis Sacramentis, niſi cum voto percipiendi Euchariſtiam: quod tamen falſum eſt. Nam ſi quis exiſtens in periculo mortis confiteretur & communicaret: & poſt communionem vellet ſuſcipere extremam Vnctionem, poſſet ſine vllo peccato apud ſe ſtatuere, quod poſt extremam Vnctionem nom vellet iterum communicare, ſed animam ſuam Deo committere. Quis autem dicat talem Vnctionem fore ſine vllo fructu?

Et confirmatur, quia nullum eſt præceptum ſumendi Euchariſtiam poſt quodlibet ſacramentum. Ergo votum ſumendi Euchariſtiam non eſt medium neceſſarium ad effectum cuiuſque ſacramenti. Nam omnem medium neceſſarium ad ſalutem, ſi eſt in noſtra poteſtate, cadit ſub præceptum.

Dices *tertiò* Euchariſtia efficit vnionem cum Chriſto & Eccleſia. D. Thom. *art.* 3. & alij paſſim. Sed hæc vnio intrinſecè includitur in effectibus omnium Sacramentorum. Ergo effectus omnium Sacramentorum ſiunt ab Euchariſtia. Ergò nemo poteſt conſequi primam gratiam ſine Euchariſtia. Reſpondeo. Vnio habitualis, qua quis vnitus eſt Chriſto tanquam capiti, & aliis iuſtis tanquam membris eiuſdem corporis, nihil eſt aliud, quàm habitualis gratia & charitas, quæ etiam in infantibus baptizatis reperitur. Hæc autem vnio ſeu gratia habitualis poteſt dupliciter ſpectari. *Primò*, ſecundùm ſe & entitatem ſuam. *Secundò*, quoad maiorem quandam perfectionem. Priore modo eſt effectus omnium ſacramentorum: poſteriore verò eſt effectus Euchariſtiæ. Nam omnia ſacramenta conferunt homini gratiam habitualem, & ſic vniunt illum cum Chriſto. At Euchariſtia peculiari modo perficit hanc gratiam: vt notat D. Thom. *quæſt.* 29. *art.* 1. *ad* 1. *in fine.*

Dices *quartò*. Ioannis ſexto dicitur, verſ. 30. *Niſi manducaueritis carnem Filij hominis, non habebitis vitam in vobis.* Ex quo loco colligitur neceſſitas Euchariſtiæ ad gratiam acquirendam. Reſpondeo. Non colligitur Euchariſtiæ neceſſitas ad acquirendam, ſed ad retinendam gratiam. Nam verba citata ſic debent explicari: *Non habebitis*, id eſt, non retinebitis vitam in vobis. Simile eſt illud 1. Ioan. 3. verſ. 1. *Omnis homicida non habet vitam æternam in ſemetipſo manentem*, id eſt, non retinet illam, ſed perdit per peccatum homicidij.

Quomodo autem Eucharistia sit necessaria ad conseruandam gratiam, patebit ex sequenti quæst.

QVÆSTIO VII.

An hoc Sacramentum sit necessarium medium ad perseuerandum in gratia?

1. PRima opinio est realem Eucharistiæ perceptionem tam infantibus quàm adultis esse medium necessarium ad perseuerandum in gratia & consequendam vitam æternam. Ita olim Armeni hæretici, qui propterea simul cum baptismo dabant etiam infantibus Eucharistiam, teste Waldensi, *tom. 2. de Sacrament. c.* 19. Hinc videtur natus esse abusus dandi Eucharistiam etiam defunctis, qui damnatur in Concilio Carthag. c. 6. Huic opinioni videtur fauere Innocentius I. & D. August. qui putarunt infantes sine Eucharistia saluari non posse. Sic enim scribit S. August. 1. *contra Iulian. cap. 2. Sancto Innocentio vide quid respondeas? qui definiuit paruulos, nisi manducauerint carnem Filij hominis, vitam prorsus habere non posse.* Et *lib. 1. de peccatorum meritis & remissione. cap.* 20. expresse dicit, ad infantes etiam pertinere illa verba Christi. *Nisi manducaueritis carnem*, &c. Et *lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum, cap.* 22. de iisdem infantibus sic ait: *Nec illud cogitatis, eos vitam* (æternam) *habere non posse, qui fuerint expertes Corporis & Sanguinis Domini, dicente ipso: Nisi manducaueritis carnem meam.* Idem habet *epistola* 106. *ad Paulinum.*

2. Opinio secunda est, Eucharistiam vel in re, vel in voto esse necessarium medium ad perseuerandum in gratia tam infantibus, quàm adultis. D. Thom. fauet *infrà quæst. 79. art. 1. ad* 1.

3. Opinio tertia est omnino contraria, nec infantibus, nec adultis esse necessarium medium ad supradictum effectum. Hanc prolixè docet & defendit Suarez, *disp. 70. sect.* 2.

4. PRIMA CONCLVSIO. Eucharistia nec in re, nec in voto est medium necessarium infantibus ad perseuerandum in gratia baptismali vsque ad mortem, si contingat illos mori ante adultam ætatem. *Prima* pars de Eucharistia in re, definita est in Conc. Trid. *sess. 21. cap. 4. & can.* 4. Et est D. Thom. *infrà qu. 80 art. 11. ad* 2. Et D. August. *in epist. 23. ad Bonif. in fine.*

Ratio sumitur ex his principiis. Primò, quod baptismus conferat infantibus gratiam iustificantem. Secundò, quod hæc gratia amitti non possit nisi per peccatum mortale. Tertiò, quod infantes non sint capaces peccati mortalis in illa ætate. Quartò, quod, qui cum gratia moriuntur, salui fiant. Hinc sequitur, infantes baptizatos si moriantur ante adultam ætatem, saluari sine reali perceptione Eucharistiæ: ac proinde Eucharistiam in re non esse illis necessarium medium ad salutem.

Secunda pars de Eucharistia in voto probatur, quia infantes, qui moriuntur ante adultam ætatem, non sunt capaces proprij voti. Alienum autem votum quod in baptismo factum est, solum respicit futurum tempus adultæ ætatis. Ergo ante illud tempus nihil operatur hoc votum.

5. Dices: Hoc votum efficit, vt gratia conseruetur. Potest enim tripliciter spectari in infantibus gratia baptismalis. Primò, quatenus infunditur à Deo. Secundò quatenus aliquo tempore conseruatur (indefinitè.) Tertiò, quatenus conseruatur vsque ad mortem. Primò, modo spectata est effectus baptismi. Secundò, & Tertiò, modo est effectus Eucharistiæ seu voti Eucharistiæ, quod includitur in baptismo.

Confirmatur, quia est magnum beneficium Dei, quod infans baptizatus moriatur in statu gratiæ, antequam possit gratiam per peccatum amittere. Hoc autem beneficium non confertur vi baptismi. Ergo per votum Eucharistiæ.

Respondeo primò: Sicut gratia confertur infantibus vi baptismi, ita vi baptismi in illis conseruatur, quamdiu infantes sunt, & peccare non possunt. Ratio est, quia vnaquæque res tamdiu potest conseruari per illas causas, quibus producta est, quamdiu non occurrit aliquod contrarium à quo corrumpatur. Sed in infantibus, quamdiu tales sunt, nullum est contrarium, à quo gratia baptismi corrumpi possit. Ergo, &c.

Respondeo secundò, Est quidem Dei beneficium, quod auferat aliquem ex hac vita, dum est in statu gratiæ, iuxta Sapien. 4. vers. 11. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius.* Hoc tamen beneficium non est effectus Eucharistiæ, alioqui omnes semel suscipientes dignè Eucharistiam morerentur in statu gratiæ; quod tamen non fit. Est ergo effectus prædestinationis, vt suppono ex Patribus.

Obiicitur authoritas Innocentij & Augustini, qui docent, Eucharistiam infantibus esse necessariam, probantque ex illo: *Nisi manducaueritis carnem Filij hominis.* Respondeo. Hoc intelligitur de adultis, non infantibus; quia adulti indigent nutritione & alimento, ne amittant gratiam per peccatum; infantes non possunt illam amittere. Porrò de Innocentij & Augustini mente non conuenit inter authores. Maldonatus *in cap. 6.* versu 53. putat illos reuera ita sensisse, sed eorum sententiam iam non amplius vigere. Alij exponunt illos de necessitate præcepti, non medij. Alij de effectu Eucharistiæ, non de ipso Sacramento.

Ego tamen respond. Innocentium agere contra Pelagianos, negantes peccatum originale in infantibus. Contra hos ergo ostendit infantes non posse saluari, nisi participent Corpus & Sanguinem Christi. Per hanc autem participationem non intelligit Sacramentalem sumptionem Eucharistiæ, siue in re, siue in voto: sed illam participationem corporis & sanguinis, quæ fit in receptione baptismi. Per baptismum enim, qui significat & repræsentat mortem & resurrectionem Christi. *Rom. 6.* versu 4. percipitur fructus Corporis & Sanguinis Christi pro nobis oblati.

Hanc esse mentem Innocentij colligitur *ex epist. illius ad Concilium Mileuitanum*, quæ numeratur 93. inter epistolas Diu. Augustini, *tom.* 2. Et eodem modo intelligendus est S. Augustinus loco citato. Agit enim de manducatione corporis & sanguinis Christi, per quam tollitur peccatum originale. Hæc autem manducatio nihil aliud est, quàm participatio gratiæ in baptismo ex meritis corporis & sanguinis Christi pro nobis oblati.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Eucharistia vel in voto videtur esse medium necessarium adultis ad conseruandam gratiam baptismalem vsque ad finem vitæ, præsertim si diu viuant. Ita D. Thom. infrà quæst. 80. art. 11. ad 2. vbi dicit: Eandem esse necessitatem baptismi & Eucharistiæ respectu aliorum, licet non respectu infantium. Et colligitur ex illo: *Nisi manducaueritis carnem, &c.*

Ratio est; quia sicut prima gratia est necessaria ad salutem, sic etiam perseuerantia in gratia. Ergo sicut ad dandam vel reparandam primam gratiam instituta sunt Sacramenta baptismi & pœnitentiæ, ita ad perseuerantiam dandam in gratia debuit institui aliud Sacramentum, quod est Eucharistia. Confirmatur, quia Eucharistia est cibus animæ. Ergo sicut vita corporalis non potest diu conseruari sine cibo cor-

porali: ita vita spiritualis, quæ est, gratia, non potest diu conseruari sine Eucharistia.

7. Dices: Hæc ratio æquè valet in infantibus atque in adultis. Respond. In infantibus nihil est quod minuat aut corrumpat gratiam, vt dixi; & ideo non opus est cibo spirituali. Adulti autem, quia varias habent occasiones peccandi, indigent alimento & nutritione, ne amittant vitam quam habent.

8. Dices *Secundò*, Si Eucharistia confert homini perseuerantiam in gratia. Ergo omnes, qui semel dignè suscipiunt Eucharistiam, consequuntur perseuerantiam in gratia; quod est falsum. Resp. Duo sunt in perseuerantia. Vnum est ex parte Dei, nempè auxilia gratiæ actualis, quibus homo excitatur & iuuatur ad seruanda præcepta & cauenda peccata. Alterum est ex parte hominis, nempè cooperatio liberi arbitrij cum auxiliis actualibus. Prius infallibiliter confertur per Eucharistiam: Posterius pendet ex libera hominis voluntate. Vnde si non velit cooperari cum auxiliis gratiæ, non poterit perseuerare in gratia habituali.

9. Dices tertiò: Illa auxilia actualia possunt haberi sine Eucharistia per orationes, aut per merita iustorum hominum. Ergo Eucharistia non est necessaria. Respond. Non possunt semper & infallibiliter haberi, nisi accedente Eucharistia in re, vel in voto. Sed nota hoc votum posse esse duplex. Implicitum, scilicet, quod continetur in illo generali proposito, quo quis statuit seruare omnia præcepta occurrentia. De hoc non est quæstio, quia constat propositum necessarium esse ad conseruandam gratiam & amicitiam Dei.

Alterum est explicitum & proprium, quo quis desiderat Eucharistiam percipere. Et de hoc intelligitur nostra conclusio.

10. Sed dices: Ergo magis necessaria est Eucharist. quam baptismus, quia vt aliquis consequatur effectum baptismi, sufficit votum implicatum, quod continetur in communi proposito seruandi omnia præcepta, vt dictum est, cap. 19. quæst. 10. concl. 3. Vt autem consequatur effectum Eucharistiæ, non sufficit votum implicitum & commune, sed requiritur explicitum & proprium.

Resp. Inde non colligitur maior aut minor necessitas: sed, ad summum, maior aut minor facilitas. Quanquam adhuc facilius est homini iusto habere expressum desiderium sumendi Eucharistiam, quam peccatori habere commune desiderium seruandi omnia præcepta occurrentia. Homo enim iustus, ratione amicitiæ diuinæ quodammodo dignus est accipere gratiam excitantem, qua incitetur ad desiderandam Eucharistiam. At Peccator non est dignus accipere gratiam excitantem, qua incitetur ad detestanda peccata præterita, & ad propositum seruandi omnia præcepta diuina.

Deinde positâ iam gratiâ excitante in vtroque, id est iusto & peccatore, adhuc faciliùs est iusto cum illa cooperari, quàm peccatori cæteris paribus: tum quia peccator habet plura impedimenta: tum quia detestatio prioris vitæ difficilior est quàm desiderium Eucharistiæ.

11. Quæres: Quæ est causa cur votum Eucharistiæ debeat esse explicitum, & votum baptismi possit esse implicitum? Respond. Quia votum debet supplere causalitatem sacramenti, & conferre effectum illius. Effectus autem baptismi est remissio peccatorum. Hunc effectum conferre potest contritio seu detestatio peccatorum, in qua votum baptismi implicitè includitur. Effectus vero Eucharistiæ est conseruatio gratiæ per augmentum & nutritionem. Hunc non potest conferre commune propositum seruandi præcepta, quia alioqui omnes adulti, qui dignè baptizantur, acciperent hunc effectum in solo baptismo, quia habent commune propositum seruandi omnia præcepta. At consequens falsum est.

12. Tertia Conclusio. In duplici tamen casu fieri potest, vt Eucharistia nec in re, nec in proprio voto sit adultis necessarium medium ad perseuerandum in gratia vsque ad mortem. Primò, si aliquis post acceptam gratiam (in baptismo aut pœnitentia) statim moriatur, & non occurrant tentationes quæ illum vrgeant. Secundò, si semel aut sæpius accepisset Eucharistiam, & post aliquo tempore superuiueret, & subitò tandem extingueretur.

13. Vbi nota, nos non negare, quin homo iustus per orationes & opera meritoria possit impetrare auxilia actualia ad vitanda peccata & perseuerandum certo aliquo tempore, scilicet aliquo integro mense, sed hoc solum negamus, eum non posse hoc facere à suscepto baptismo vsque ad mortem, si diu viuat, sine Eucharistia in re, vel voto; quia aliquando contingit esse tam vehementes tentationes, vt non possint superari nisi adhibito remedio præcipuo à Christo Domino præscripto, quod est Eucharistia. Non enim frustra dixit: *Nisi manducaueritis, &c.*

QVÆSTIO VIII.

An hoc Sacramentum sit vnum specie infima?

1. Aliqui putant esse plura specie distincta, vt Maior & Gabriel in *in 4. dist.* 8. Ratio est quia in hoc sacramento sunt duæ materiæ & duæ formæ verborum, quarum altera significat corpus, altera sanguinem Christi. Ergo sunt duo signa distincta. Ergo duo sacramenta. Confirmatur primò ex communi modo loquendi, quia qui suscipit speciem panis non dicitur suscipere partem sacramenti; sed sacramentum & effectum sacramentalem totum. Secundò, quia Sacerdotes in quadam collecta dicunt pluraliter: *Purificent nos Domine sacramenta quæ sumpsimus.* Eodem modo loquuntur Concilia & Patres, vt patet apud Gratianum *de consecr. de* 1. & 2. *per multa capit.*

2. Prima Conclusio. Hoc sacramentum potest tripliciter spectari. Primo, quatenus constituitur ex solis accidentibus panis. Secundò, quatenus ex solis accidentibus vini. Tertiò, quatenus ex vtrisque simul. Inter hos tres modos non est differentia essentialis in ratione sacramenti, sed tantum materialis. Ratio, quia essentia huius sacramenti consistit in eo, vt (potentialiter non actualiter) significet & efficiat spiritualem animæ refectionem, vel, (quod idem est) consistit in practica significatione gratiæ nutrientis. At Eucharistia quocunque trium modorum spectetur, semper practicè significat spiritualem animæ refectionem. Ergo illi tres modi non differunt essentialiter in ratione ipsius sacramenti.

3. Secunda Conclusio. Formaliter loquendo Eucharistia est vnum tantum sacramentum secundum speciem infimam. Ita D. Th. ar. 2. Ratio est, quia formaliter consistit in practica significatione spiritualis refectionis. Hæc autem refectio est vna secundum speciem, siue fiat per accidentia panis, siue per accidentia vini, siue per vtraque simul. Hoc tantum interest, quod illa refectio tametsi æquè perfectè efficiatur per sola accidentia panis ac per vtraque simul; non tamen æquè perfectè significat. Perfectius enim significatur per accidentia panis & vini simul, quam per solum accidens vini aut panis.

Hoc sensu dixit S. Bonau. in 4. d. 11. a. 2. qu. 2. fideles sub vna specie accipere totum sacramentum, quoad efficaciam, non quoad significationem.

4. Tertia Conclusio. Materialiter loquendo liberè possumus dicere Eucharistiam esse plura sacramenta

sacramenta. D. Thom. ibidem. Ratio, quia tunc censentur plura sacramenta materialiter, quando sunt plures res sensibiles, in quibus singulis est tota essentia specifica alicuius Sacramenti. Sed practica significatio refectionis spiritualis, quæ est essentia specifica Eucharistiæ, est in solis accidentibus panis, & in solis accidentibus vini, & in vtrisque simul. Ergo sunt plura sacramenta materialiter.

5. Ad rationem contrariam patet solutio ex dictis. Quamuis enim in hoc Sacramento sint duæ materiæ & formæ verborum, quæ differunt in speculatiua significatione præsentiæ corporis & sanguinis Christi, non tamen differunt in practica significatione refectionis spiritualis. Hæc autem posterior significatio est essentialis Sacramento Eucharistiæ, quatenus est sacramentum: prior est accidentalis. Ad primam confirmationem. Respond. Qui suscipit Eucharistiam sub vna tantum specie, dicitur suscipere totum sacramentum, triplici ratione. Primò, quia suscipit totam essentiam huius sacramenti. Secundò, quia suscipit totum effectum, id est, plenam refectionem spiritualem. Tertio, quia suscipit totum Christum. Totus enim continetur sub vna specie non minus quàm sub vtraque.

Ad secundam confirmationem. Resp. Eucharistiam posse dici plura sacramenta materialiter, vt iam explicatum est.

CAPVT XVI.

De Materia Eucharistiæ.

D. Thom. docet Primo materiam huius sacramenti esse panem & vinum. Secundò, panem debere esse ex tritico vel siligine, non ex hordeo, spelta aut farre. Tertiò, perinde esse quoad valorem sacramenti, siue panis sit fermentatus, siue azymus. Quartò, nihilominus, quoad praxim, Græcos debere vti fermentato pane, & Latinos pane azymo. Græci sunt, Ecclesia tota Orientalis; Latini verò sunt, Occidentalis. Quintò, vinum debere esse ex vite, non ex arte. Sextò, Aquam vino permiscendam esse, sed in parua quantitate, vt possit conuerti in vinum, antequam vinum conuertatur in sanguinem. Septimo, hanc aquæ permixtionem non esse de sacramenti necessitate, sed solum de necessitate præcepti. Hæc non habent magnam subtilitatem.

CAPVT XVII.

De Consecratione panis & vini in Corpus & Sanguinem Christi.

Hic tria generatim disputanda sunt. Primò, an Christus sit realiter præsens in Eucharistia. Secundò, quomodo fiat præsens, an scilicet per conuersionem panis & vini in corpus & sanguinem Christi, quam Theologi vocant Transsubstantiationem. Tertiò, qualis sit illa conuersio. In primo puncto conueniunt nobiscum Lutherani; dissentiunt Zuingliani & Caluinistæ. Nos cum Lutheranis docemus, Christum esse realiter præsentem in Eucharistia, quod Zuingliani & Caluinistæ negant. In secundo dissentiunt etiam Lutherani à nobis; quia volunt Christum esse præsentem vna cum pane & vino sine vlla conuersione vel Transsubstantiatione. In tertio disceptant soli Scholastici inter se. Cum enim aduersarij negent conuersionem panis & vini, non sunt solliciti, quæ aut qualis sit illa conuersio.

Circa primum multa disputari possunt in particulari. *Primò*, quid sentiant aduersarij de præsentia corporis Christi in Eucharistia. *Secundo*, quid Catholici sentiant. *Tertiò*, an hæc præsentia probari possit ex figuris Eucharistiæ. *Quartò*, an ex verbis promissionis, Ioan. 6. *Quintò*, an ex verbis institutionis. *Sextò*, an ex vsu. *Septimò*, an ex Patribus. *Octauò*, an ex miraculis. *Nonò*, an ex antiqua praxi Ecclesiæ. *Decimò*, an ex aduersariis. *Vndecimò*, an ratione naturali fundata in principiis fidei. *Duodecimò*, quid propriè sit hæc præsentia Christi in sacramento. *Decimotertiò*, an hæc præsentia sacramentalis dependeat essentialiter à præsentia naturali. *Decimoquartò*, an idem Corpus possit simul præsens esse locis distinctis.

QVÆSTIO I.

Quid sentiant aduersarij de præsentia Christi in Eucharistia?

1. VLricus Zuinglius pastor Tigurinus, cum aliquot annis docuisset cum Luthero corpus Christi realiter esse præsens in Eucharistia cum pane, tandem libellum scripsit de vera & falsa Religione, vbi retractans priorem sententiam cœpit docere Corpus Christi non esse in sacramento, nisi vt in signo; quod ante illum docuerat Berengarius Archidiaconus anno Domini 1050. Et Ioan. Wiclef. anno 1370. & Andreas Carolstadius Archidiaconus Witembergensis, primarius Lutheri discipulus.

Porro Zuinglius, vt purget suam inconstantiam, scribit se multo ante cognouisse veritatem, sed dissimulasse, vt seruiret tempori, in hoc laudari se à Christo, vt seruum prudentem & fidelem, qui dat cibum familiæ in tempore suo, sed dupliciter hic peccat. *Primò*, quia aliud est seruire tempori, aliud mentiri. At Zuinglius multo tempore docuit cum Luthero CorpusChristi esse realiter præsens in Eucharistia, cum tamen contrarium sentiret in animo, vt ipse fatetur. Ergo toto illo tempore mentitus est: Ergo non potest laudari à Christo, vt prudens & fidelis dispensator. *Secundò*, quia cum cœpit docere, Christum non esse præsentem in Eucharistia, non dispensauit doctrinam Christi, sed Diaboli. Nam à Diabolo in somnio hanc doctrinam accepit, vt ex propria eius confessione ostendit Gretserus in disceptatione de somnio Zuinglij. Potest ergo Zuinglius laudari tanquam fidelis seruus diaboli, non Christi.

2. Zuinglium secuti sunt Ioannes Oecolampadius, Apostata, in libro de genuina expositione verborum: *Hoc est Corpus meum*. Henriq. Bullingerus in Apologet. pro Zuinglio contra Lutheranos. Bernardinus Ochinus in l. de cœna Domini contra Westphalum. Et Petrus Martyr in tract. de Eucharistia contra Stephanum Gardinæum.

3. Caluinus, tametsi reipsa sentiat cum Zuinglianis, tamen in modo loquendi est ita varius & obscurus, vt aliter sentire videatur. Et quidem anno 1540. scripsit libellum de cœna Domini. (quem Nicolaus Gallasius à Gallico in Latinum conuertit) in quo nominatim perstringit tum Lutherum, tum Zuinglium, quod nimis acerbè inter se dissentiant, & ad concordiam redire nolint. Quid autem sentiat Caluinus, colligi potest ex variis eius opusculis, è quibus hæ propositiones parum inter se cohærentes desumptæ sunt.

4. Prima Propositio. Corpus Christi est tantum in cœlo, & tanto interuallo distat à pane & vino in Eucharistia, quanto distat cœlum à terra. Hanc ha-

bet in fine libelli inscripti, Consensio de re Sacramentaria, vbi sic ait: *Tollenda est quælibet localis præsentiæ imaginatio. Nam cum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus, Christus, quatenus homo est, non alibi quam in cœlo quærendus est*, Et postea ait, *quia tamen corpus Christi finitum est, & cœlo vt loco continetur, necesse est à nobis tanto locorum interuallo distare, quanto cœlum abest à terra.*

5. Secunda propositio, tametsi Corpus Christi sit tantum in cœlo, tamen verè præsens est in Eucharistia, & verè sumitur à fidelibus. Hanc habet lib. 4. Institut. cap. 17. §. 10. his verbis: *Atque omnino isthæc piis tenenda est regula, vt quoties Symbola vident à Domino instituta, illic rei signatæ veritatem adesse certo cogitent ac sibi persuadeant. Quorsum enim corporis sui Symbolum tibi Dominus in manum porrigat, nisi vt de vera eius participatione te certiorem faciat? Quod si verum est præberi nobis signum visibile ad obsignandam inuisibilis rei donationem accepto Corporis symbolo non minus corpus etiam ipsum nobis dari certo confidamus.* Et §. 32. *In sacra cœna iubet me sub symbolis panis ac vini corpus & sanguinem suum sumere, manducare ac bibere. Nihil dubito, quin & ipse verè porrigat & ego recipiam.* Et *in caput 26. Matthæi. Vere in cœna datur nobis corpus Christi, vt sit animis nostris in cibum salutarem.* Et infrà: *Non ergo vacuum & inane signum nobis proponitur, sed vere carnis & sanguinis Domini efficimur participes.*

6. Tertia propositio Caluini non potest ingenio comprehendi, aut verbis explicari, quomodo corpus Christi, quod tantum est in cœlo verè præsens sit in Eucharistia. Hanc habet lib. 4. c. 17. §. 7. his verbis. *Nihil restat, nisi vt in eius mysterij admirationem prorumpam, cui nec mens cogitando, nec lingua explicando par esse potest.* Et §. 10. *Et si autem incredibile videtur, in tanta locorum distantia verè trahere ad nos carnem Christi, vt nobis sit in cibum: Meminerimus, quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Spiritus sancti virtus, & quam stultum sit eius immensitatem modo nostro velle metiri. Quod ergo mens nostra non comprehendit, concipiat fides, Spiritum verè vnire, quæ locis disiuncta sunt.* Et §. 32. *Porro de modo si quis me interroget fateri non pudebit, sublimius esse arcanum; quam vt vel meo ingenio comprehendi, vel enarrari verbis queat.* Similia habet Beza in tractatu de re sacramentaria, quæst. 9. vbi sic ait: *Fatemur incomprehensibile esse mysterium Dei, quo fit, vt quod est, & manet in cœlis, & non alibi, verè communicetur nobis, qui sumus in terra, & non alibi.*

7. Quarta propositio, Christus videtur substantiam carnis suæ ad nos transmittere, sicut sol suam quodammodo substantiam per radios ad terram transmittit. Ita lib. 4. cap. 17. §. 12. ait: *Spiritus Christi est quidam veluti canalis, per quem quicquid Christus ipse & est & habet, ad nos deriuatur. Nam si Solem conspicimus radios in terram emittentem ad generandos, fouendos, vegetandos eius fœtus, suam quodammodo substantiam ad eam traiicere, cur inferior Spiritus Christi esset irradiatio ad communionem carnis & sanguinis eius in nos traducendam?* Et §. 32. *Nobis*, inquit, *sufficit Christum è carnis suæ substantia vitam, in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam (suam) diffundere, quamuis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro.*

8. Quinta propositio: corpus Christi, quod est tantum in cœlo, non aliter à nobis percipitur in cœna quam sola fide. Non enim ad nos descendit, sed potius ad se nos subleuat in cœlum per fidem. Hanc habet 4. lib. cap. 17. §. 5. ita: *Interim vero hanc non aliam esse quam fidei manducationem, fatemur, & nulla alia fingi potest.* Et §. 31. *Christus præsens illis* (Catholicis) *non videtur nisi ad nos descendat. Quasi vero si ad se nos euehat, non æquè potiamur eius præsentia.* Et infrà: *necesse non est Christum elicere in terras, vt nobis sit coniunctus.*

9. Sexta propositio, aliud est credere in Christum, aliud est carnem Christi manducare. Hanc habet lib. 4. cap. 17. §. 15. ita: *Sed hoc non perinde inter omnes conuenit, qualis sit eius participandi ratio. Sunt enim, qui manducare Christi carnem & sanguinem eius bibere vno verbo definiunt, nihil esse aliud quam in ipsum Christum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus in præclara illa concione, vbi carnis suæ manducationem nobis commendat.* Et infrà: *Hoc inter mea & istorum verba interest, quod illis manducare est credere, ego credendo manducari Christi carnem, quia fide noster efficitur: eamque manducationem, fructum effectumque esse fidei dico: Aut, si clarius velis, illis manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur.*

Similia habet *in lib. de Cœna Domini contra Westph. cap. 9.* vbi dicit: hoc interesse inter fidem & manducationem Christi, quod inter manum, & apprehensionem, quæ manu fit.

10. Septima propositio. Soli prædestinati manducant carnem Christi in Eucharistia, quia illi soli habent fidem per quam fit manducatio. Hanc habet libro 4. cap. 17. §. 33. ita: *Ego vero nego carnem Christi posse comedi absque fidei gustu.* Et §. 34. *Vnde sequitur reprobos ab eius participatione arceri.* Et *in libello de consensione de re Sacramentaria*, inquit: *Sedulo docemus Deum non promiscuè vim suam exercere in omnibus qui Sacramenta recipiunt, sed tantum in electis.* Et Beza *in tract. de re Sacramentaria, quæst. 13.* ait: *Sicut symbola accipiuntur solo ore corporis, ita corpus Christi solo ore fidei. Cum ergo non habeant impij os fidei, non percipiunt nisi symbola Corporis Domini.*

11. Octaua propositio. Sacramentum Eucharistiæ hunc effectum habet in prædestinatis, quod testetur illos iam esse Christo coniunctos, & omnia bona Christi esse ipsorum. Hanc habet lib. 4. cap. 17. §. 2. ita: *Magnum vero fiduciæ ac suauitatis fructum ex hoc Sacramento colligere possunt piæ animæ, quod testimonium habent in vnum corpus nos cum Christo coaluisse, vt quicquid ipsius est, nostrum vocare liceat. Hinc sequitur, vt nobis securè spondere audeamus vitam æternam nostram esse cuius ipse est hæres: Nec regnum cœlorum, quo iam ingressus est, posse magis nobis excidere, quam ipsi.* Rursum, *peccatis nostris non posse nos damnari.*

Hæc est doctrina Caluini de Eucharistia. Quæ, quam parum sibi cohæreat, quiuis potest aduertere. Summa est: Corpus Christi non aliter adesse nobis, nisi per fidem, quatenus scilicet fide & cogitatione ipsum apprehendimus. Hinc sequitur. Primo, non aliter nobis adesse quàm rem aliquam absentem, de qua actu cogitamus. Secundò, non est difficile comprehendere aut explicare, quomodo Christus, qui est in cœlo, sit nobis præsens in Eucharistia. Est enim præsens obiectiuè, quod facillimè intelligi potest. Tertiò falsum esse, quod dicit Caluinus Christum, verè adesse nobis; nisi dicamus omnia ista verè esse apud nos, de quibus actu cogitamus. Quartò, falsum quoque esse, quod dicit substantiam carnis Christi quodammodo ad nos transfundi. Non enim magis ad nos transfunditur quam substantia cuiusque rei absentis, de qua actu cogitamus. *Denique*, quod addit solos prædestinatos manducare carnem Christi, & eos solos habere fidem, eosque securos ac certos esse de vita æterna, in materia de Iustificatione refutatum est.

Ex Caluinistis plerique docent corpus Christi dupliciter esse præsens in Eucharistia, & dupliciter à nobis manducari, spiritualiter, & sacramentaliter. Addunt illos sacramentaliter manducare corpus Christi,

qui ore corporali comedunt panem, qui est symbolum corporis Christi, illos autem spiritualiter, qui vera fide apprehendunt corpus Christi, quod pro nobis oblatum est in mortem. Vide Antonium Zadeelem *in tractat de manducatione sacramentali.*

Plessæus lib. 4. de *Eucharist.* c. 1. expressè docet Christum non aliter bibi & manducari in cœna, quam in Baptismo, aut in verbo Dei seu Euangelio; quia scilicet non aliter bibitur & manducatur quam sola fide. At fides æquè potest excitari audito Euangelio, quam viso pane & vino. Addit hoc solum esse discrimen, quod sacramentum sit verbum mutum, verbum autem sit sacramentum loquens.

QVÆSTIO II.

Quid sentiant Catholici de præsentia Christi in Eucharistia?

1. Catholici docent, Christum esse verè, realiter & substantialiter præsentem in Eucharistia, vt definiuit Concil. Trident. *Sess.* 13. *cap.* 4. *& Can.* 1. At proinde dicitur, *Verè* esse præsens, & non tantùm figuratè seu significatiuè, ad excludendum errorem Zuinglianorum, qui non aliter volunt esse præsentem in pane & vino nisi tanquam in signo. Secundò dicitur, Realiter esse pressens, & non tantum obiectiuè, ad excludendum errorem Caluini dicentis præsentem esse per solam fidei apprehensionem. Tertiò, dicitur Substantialiter esse præsens, & non tantùm accidentaliter, aut virtualiter, partim ad excludendum errorem Caluini, qui videtur ponere aliquam virtualem transfusionem, vt supra ostensum: partim ad explicandum modum, quo Christus est sub speciebus panis & vini. Non enim est ibi per modum quantitatis, quæ loco extenditur; aut per modum qualitatis, aut aliorum accidentium, quæ per sensum percipiuntur, sed per modum simplicis substantiæ.

2. Secundò docent Catholici. Christum, qui verè, realiter & substantialiter præsens est in Eucharistia, dupliciter à nobis manducari, nempè Sacramentaliter, & spiritualiter. Hanc autem duplicem manducationem longè aliter intelligimus & explicamus quam Caluinistæ. Eos enim dicimus sacramentaliter manducare Christum, non qui sola symbola panis & vini ore corporis accipiunt, vt volunt Caluinistæ: sed qui simul cum symbolis accipiunt corpus Christi, quod sub illis verè, realiter & substantialiter continetur. Eos autem dicimus spiritualiter manducare Christum, qui, quando ore corporis sacramentaliter manducant corpus Christi sub specie panis ac vini simul etiam percipiunt spiritualem animæ refectionem, id est, gratiam sacramentalem, qua animus spiritualiter pascitur & nutritur. Hinc sequitur sacramentalem manducationem communem esse bonis & malis. Omnes enim tam boni quam mali possunt ore corporis accipere Christum in Eucharistia. At spiritualis manducatio propria est iustorum. Illi enim soli percipiunt fructum ex sacramentali manducatione.

Hic obiter notanda est Bezæ astutia. Is anno 1556. scripsit confessionem, in qua asserit corpus Christi verè & realiter esse præsens in cœna, & communicantibus verè & realiter exhiberi. Addebat in eam confessionem consentire Ecclesias Heluetiorum & Geneuensium. Hoc fecit vt Lutheranos, qui agnoscunt veram & realem Christi præsentiam, dolo ad Caluinismum pertraheret, quasi eadem esset Caluinistarum & Lutheranorum sententia. Sed cum ex illo facto Lutherani triumpharent de Zuinglianis, & Heluetij qui sequebantur Zuinglium, grauiter in Bezam inueherentur, respondit ipse Beza se quidem vera scripsisse, sed à Lutheranis malè intellecta. Non enim se locutum esse de cœna Domini, quæ in terris, sed de illa, quæ in cœlis celebratur, vbi Christus verè & realiter præsens est. Hanc historiam refert Claud. Sainctes in respons. ad Apologiam Bezæ: & ex illo Bellarm. lib. de Eucharistia, cap. 2.

QVÆSTIO III.

An præsentia corporis Christi in Eucharistia probari possit ex figuris Eucharistiæ?

1. Ex Scripturis sumi possunt quatuor argumenta pro præsentia corporis Christi in Eucharistia: Primò, ex figuris. Secundò, ex promissione. Tertiò, ex institutione. Quartò, ex vsu. Primum hic, cætera in seqq. explicabuntur.

2. Prima Conclusio. Figuræ Eucharistiæ sunt hæ: 1. panis & vinum Melchisedech. 2. panis propositionis. 3. panis subcinericius Eliæ. 4. Manna. 5. Agnus Paschalis. 6. Sacraficia Mosaica. De his actum est sup. cap. 15. quæst. 5. Nec aduersarij negare possunt, saltem de agno Paschali & Manna, quod nobis satis est. Nam Primò, quod agnus Paschalis fuerit figura Eucharistiæ docent antiqui Patres, Tertull. lib. 4. contra Marcionem. Chrysost. hom. de prodit. Iudæ. Aug. lib. 2. contra literas Petiliani, cap. 37. Gregor. homil. 22. in Euang. Leo Papa, serm. 7. de passione. Rupertus, Paschasius, &c. Et colligitur ex Matth. 26. & Luc. 22. vbi Christus sumpto agno paschali statim instituit Eucharistiam, vt significaret antiquum Sacramentum nouo tolli & adimpleri.

Nec obstat, quod aliqui Patres dicant agnum paschalem fuisse typum & figuram Christi in ara crucis immolati. Vtrumque enim verum est & fuisse figuram Eucharistiæ, & simul immolationis Christi in cruce.

Iam vero, quod manna fuerit figura Eucharistiæ multò certius est. Id enim colligunt Patres ex Ioan. 6. vers. 58. *Patres vestri manducauerunt Manna in deserto, & mortui sunt. Qui manducat hunc panem, viuet in æternum.* Item ex 1. Cor. 10. vers. 2. vbi Apostolus mare rubrum comparat Baptismo, & Manna comparat Eucharistiæ.

3. Secunda Conclusio. Figuræ debent esse inferiores & minus præstantes rebus figuratis. 2. Coloss. vers. 17. vbi Sanctus Paulus figuras veteris Testamenti comparat vmbris, & rem figuratam corpori. Constat autem corpus esse præstantius quam vmbram. Idem patet Heb. 10. vers. 1. vbi easdem figuras vocat vmbram futurorum, & rem figuratam vocat imaginem. Vmbra autem non est vera imago, sed vel est inanis similitudo imaginis, qualis conspicitur, cum quis ambulat in Sole, vel certè adumbrata imago in tabula nondum expressa & perfecta.

4. Tertia Conclusio. Eucharistia est præstantior, quam figuræ ipsius. Patet, quia sicut corpus est præstantius quam vmbra, sic res figurata est præstantius quam figura. Vnde D. Hieron. in cap. 1. ad Titum, sic ait: *Tantum interest inter panes propositionis & corpus Christi, quantum inter vmbram & corpora, inter imaginem & veritatem, inter exemplaria futurorum, & ea ipsa, quæ per exemplaria figurabantur.*

5. QVARTA CONCLVSIO. Corpus Christi est verè & realiter præsens in Eucharistia. Ratio patet ex dictis; quia si non esset ibi præsens, sequeretur figuras Eucharistiæ non esse inferiores Eucharistia, quod est absurdum. Sequela patet, quia panis & vinum Melchisedech. Manna & agnus Paschalis tam sunt res præstantes; quam panis & vinum Eucharistiæ sine corpore & sanguine Christi Domini.

Confirmatur: quia dupliciter spectari potest agnus Paschalis. Primò, quatenus est res quædam naturalis, & sic sine dubio præstantior est quàm panis. Secundò, quatenus est Sacramentum seu signum externum, & sic etiam excellit panem. Primò, quia caro Christi melius significatur carne agni quam pane. Secundò, mors Christi melius significatur morte agni, quam fractione panis. Tertiò, effectus Eucharistiæ siue sit nutritio spiritualis, vt Catholici docent, siue excitatio fidei, secundum aduersarios, melius obtinetur per esum agni, quam per esum panis. Magis enim caro nutrit quam panis. Et id etiam fidem magis excitat, quod melius repræsentat Christi mortem. Quare illa verba, *Hoc est corpus meum*, aptius per Metonymiam dici possunt de agno Paschali, quam de Eucharistia.

Idem argumentum fieri potest de Manna. Si enim spectemus Manna & panem Eucharistiæ, quatenus res quædam sunt, abstrahendo à significatione, manna præstantius est quàm panis. Primò, quia manna fiebat manibus Angelorum & de cœlo descendebat. Secundò, habebat omnem saporem suauitatis. Tertiò, minima pars sufficiebat. Nihil horum conuenit nostro pani. Si verò spectentur vt symbola externa, manna melius significabat Christum, quia descendebat de cœlo sicut Christus, tum quia habebat omnem saporem, quod etiam spiritualiter quadrat in Christum.

6. Ex dictis concludo Eucharistiam vel continere in se corpus Christi, quod nos contendimus. Vel, si non continet, non esse præstantiorem agno paschali & manna, quod est absurdum, &c.

7. Obiectio: Tametsi Eucharistia non magis contineat corpus Christi quam paschalis agnus: tamen in ratione signi adhuc præstantior est quam agnus paschalis. Primò, quia significat passionem præteritam Christi, non futuram. Secundò, quia pertinet ad omnes gentes, non ad solos Iudæos. Tertiò, quia durabit vsque ad finem mundi. Ita Petr. Martyr in sua defens. de Euchar. part. 3. & Plessæus lib. 4. de Euchar. cap. 1. Respondeo. Propria & intrinseca dignitas seu excellentia signorum, quatenus signa sunt, spectari debet ex ipsa significatione, non autem ex circumstantiis extrinsecis. Illa enim censentur meliora & excellentiora signa, quæ meliùs & perfectiùs significant. Agnus autem Paschalis, vt dictum est, melius significat Christum immolatum, quàm panis & vinum Eucharisticum: ac proinde, si inter se præcisè comparentur, quatenus signa sunt, & excellentior erit Agnus Paschalis, quam panis & vinum in Eucharistia.

Quod autem Eucharistia significet rem præteritam & non futuram, quod pertineat ad plures homines quam Agnus Paschalis, quod denique durabilior sit, sunt tantum circumstantiæ accidentales, quæ non augent propriam & intrinsecam dignitatem signorum, quatenus signa sunt. Hoc inde patet, quod Eucharistia eo tempore quo à Christo instituta est, non erat minus excellens in ratione signi quam nunc est: Et tamen nunc significat passionem Christi præteritam, quam tunc futuram significabat. Vnde circumstantia illa temporis nihil facit ad intrinsecam dignitatem signi, quatenus signum est.

Confirmatur, quia in vltima cœna Christi cum discipulis, non solum Eucharistia, sed etiam Agnus Paschalis manducatus est. Ergo tunc non potuit ratione temporis Eucharistia esse præstantior quam agnus Paschalis. Vtrumque enim sacramentum significabat Christum præsentem: vtrumque etiam significabat passionem Christi futuram.

8. Dices: licet agnus Paschalis melius significet passionem Christi, quam Eucharistia, quoad externam repræsentationem, vt bene probatum est: non tamen ratione verborum. Nam in Eucharistia non solum frangitur & manducatur panis, sed etiam pronunciantur hæc verba: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.* Hæc autem verba clarius significant passionem Christi, quam sola manducatio & immolatio agni Paschalis.

Respondeo, hoc argumentum non iuuat Caluinistas, quia verba consecratoria non sunt de essentia huius sacramenti, vt ipsi volunt. Hoc tripliciter ostendo. Primò, quia ipsi contendunt hoc sacramentum in sola sumptione consistere, vt dixi, cap. 15. quæst. 1. Secundò, quia illa verba secundum Caluinum sunt promissoria, vt ibidem ostensum est. At verba promissoria non pertinent ad essentiam sacramenti. Distinguuntur enim secundum Caluinistas, verba promissoria à sacramentis, sicut diploma distinguitur à sigillo, vel sicut fœdus à signo fœderis. Vnde Caluinus lib. 4. Institut. cap. 14. §. 1. dicit sacramenta esse appendicem promissionum. Tertiò, quia ipsi passim clamant verba consecratoria nihil esse aliud, quam magiam & incantationem. Ergo non possunt inde probare Eucharistiam esse præstantiorem Agno Paschali in ratione signi.

Respondeo Secundo, etsi concederemus aduersariis nostra sacramenta esse præstantiora veteribus in ratione significandi, tamen hoc non sufficeret. Nam scripturæ & Patres volunt nostra esse præstantiora, quoad vim conferendi gratiam, vt alibi probaui; & nominatim Eucharistiam esse omnium sacramentorum præstantissimum ratione rei contentæ quod verum non esset, nisi realiter contineret Christum.

QVÆSTIO IV.

An præsentia corporis Christi in Eucharistia probari possit ex promissione?

1. CAtholici docent Christum promisisse Eucharistiam antequam illam in vltima cœna institueret, promisisse autem, Ioan. 6. v. 51. his verbis: *Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita*; vel, vt habet Græcus textus, quem sequitur Beza: *Panis, quem ego dabo, caro mea est, quam ego dabo pro mundi vita.* Est ergo quæst. an in illo capite agatur de sacramento Eucharistiæ & de sacramentali manducatione: Et, si agatur, an inde probari possit Christum esse realiter præsentem in Eucharistia.

2. Aduersarij bipartiti sunt. Aliqui concedunt ibi agi de Eucharistia & de sacramentali manducatione, vt inde probent communionem sub vtraque specie esse necessariam. Si enim interpretantur illa verba sequentia: *Nisi manducaueritis carnem Filij hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Ita Hussitæ & quidam Lutherani. Alij negant agi de Eucharistia & sacramentali manducatione, ne cogantur fateri carnem & sanguinem Christi esse verè præsen-

tem in Eucharistia. Dicuntque agi de spirituali manducatione per fidem, quæ fit extra Sacramentum. Vnde panem intelligunt Christum, quatenus fide percipitur sine vlla relatione ad species sacramentales. Ita Zuingl. in lib. de vera & falsa relig. cap. de Eucharist. Oecolampad. in lib. de verbis Domini. *Hoc est corpus meum.* Caluin. 4. Institut. 17. §. 33. Petr. Mart. in lib. cont. Gard. part. 1. in solut. obiect. 32. Et alij passim.

3. Catholici etiam bipartiti sunt. Aliqui, sed valde pauci, negant agi de sacramento Eucharistiæ, vt euadant argumentum Hussitarum & Lutheranorum inde probantium vtramque speciem esse in præcepto. Ita Gabriel. 84. super Can. Missæ. Nic. Cusanus, cap. 7. ad Bohem. Caiet. 3. part. qu. 80. art. vlt. Tapp. in explic. art. 15. Louaniens. Ioann. Hessêlius in l. de comm. sub vna specie, & Corn. Iansen. cap. 59. concordiæ. Plerique istorum sunt Louan. Reliqui omnes constanter docent agi de sacramentali manducatione, vt inde probent præsentiam corporis Christi in Eucharistia. Hoc loco relicta controuersia de communione sub vtraque specie, solum disputabimus de præsentia Christi in hoc sacramento.

4. PRIMA CONCLVSIO. In cap. 6. Ioan. agitur de triplici cibo. Primò, de materiali. Secundò, de spirituali. Tertiò, de sacramentali. Et quidem in princi. cap. agitur de panibus à Christo multiplicatis, quibus turbæ fuerant satiatæ. Et quia turbæ ob hoc miraculum sequebantur Christum, inde sumpta occasione hortatur illos vt potius quærant cibum spiritualem, quam corporalem dicens: vers. 27. *Operamini non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam æternam.* Tandem. vers. 51. promittit eis cibum sacramentalem inquiens: *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.*

Quod autem loquatur de cibo sacramentali, probatur Primò, ex communi consensu omnium Patrum & interpretum apud Maldonatum. Secundò, ex Concil. Ephes. in epist. ad Nestorium, & Tridentino sess. 13. cap. 2. Accedunt etiam variæ rationes. Prima sumitur ex illis verbis citatis: *Panis quem ego dabo, caro mea est, quam ego dabo pro mundi vita.* Hic loquitur Christus de futuro tempore. Hoc non faceret; si per panem intelligeret seipsum, quatenus fide percipitur extra Sacramentum. Nam manducatio Christi, quæ fit per fidem extra Sacramentum Eucharistiæ, non erat tunc primum futura, sed pridem vsitata. Nam etiam Patres veteris Testamenti manducauerunt Christum per fidem, vt fatetur Plessæus lib. 4. de Eucharist. cap. 1. & omnes Caluinistæ. Loquitur ergo Christus de Sacramentali manducatione quam postea instituit.

Secunda ratio sumitur ex illis verbis v. 58. *Non sicut manducauerunt Patres vestri Manna, & mortui sunt:* vbi promittit Christus, se daturum aliquid Iudæis manducandum; quod non manducauerunt eorum Patres. Ergo non loquitur de manducatione fidei, sed de manducatione sacramentali in Eucharistia. Nam secundum Caluinistas antiqui Patres manducauerunt Christum per fidem. Si ergo de illa manducatione loqueretur Christus, nihil noui promitteret.

Tertia ratio sumitur ex institutione huius sacramenti. Constat enim Christum in vltima cœna instituisse Eucharistiam per modum cibi & potus, & dixisse: *Hoc est corpus meum. Hic est sanguis meus: Accipite; Manducate, Bibite.* At verba huius capitis sexti sunt plane similia. Hic enim dicit, *Qui manducat meam carnem, & bibit meum sanguinem: Caro mea verè est cibus, & sanguis meus verè est potus.* Vtrobique ergò loquitur de eadem re; & quam vno loco instituit, altero promisit.

Quarta ratio sumitur ex persona Christi, qui solebat maiora mysteria prius insinuare & prædicere antequam reipsa fierent. Sic antequam Baptismum institueret, dixit: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Antequam moreretur, dixit? *Filius hominis tradetur principibus Sacerdotum & condemnabunt eum morte, & tradent eum gentibus ad illudendum, flagellandum & crucifigendum.* Antequam in cœlum ascenderet, dixit: *Modicum & non videbitis me, quia vado ad Patrem.* Antequam mitteret Spiritum sanctum, dixit: *Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis.* Cur autem hæc omnia prædixerit, reddit causam his verbis *Vt, cum factum fuerit, credatis; vt non scandalizemini, quia ego dixi vobis.* Ergo omnino credendum est, propter eandem causam, prædixisse mysterium Eucharistiæ antequam illud institueret. At non alibi prædixit, quàm in hoc capite.

Confirmatur ex euentu: cum enim Christus in vltima cœna institueret hoc sacramentum, & diceret: *Hoc est corpus meum, accipite & manducate;* Apostoli nihil turbati sunt, nihil dubitarunt, nihil interrogauerunt. Ergo signum est antea fuisse à Christo instructos. Si enim nihil vnquam de sacramentali manducatione carnis Christi audiuissent, proculdubio fuissent mirati, & petiuissent rem sibi explicari. Hoc enim facere solent in rebus etiam multo minoribus.

Quinta ratio sumitur ex persona Iudæorum, de quibus dicitur, vers. 52. *Litigabant ergo Iudæi ad inuicem dicentes: quomodo potest hic nobis dare carnem suam ad manducandum?* Hinc enim colligitur Iudæos putasse Christum aliquid nouum & mirandum promittere. Christus autem non correxit illorum opinionem: sed potius confirmauit, dicens: *Nisi manducaueritis carnem Filij hominis.* At nihil fuisset nouum & mirandum, si tantum voluisset significare, quod oporteret credere in Christum. Nam etiam in testamento veteri hoc facere oportuit.

Sexta ratio ex persona discipulorum dicentium: *Durus est hic sermo, & quis potest eum audire?* Christus autem non molliuit duritiem sermonis, sed dixit: *Vultis & vos abire?* quasi dicat: oportet credere quod dixi de manducatione meæ carnis, & qui non vult credere, abeat.

Septima ratio sumitur ex absurdis, quæ sequerentur. Primò, enim sequeretur Christum nunquam explicuisse fructum aut excellentiam Eucharistiæ si hoc loco non fecisset. Secundò, nullum dedisset præceptum de Eucharistia percipienda. Nam quod dixit in vltima cœna: *Accipite, manducate, bibite,* illis solis dixit, qui tunc aderant: Quod autem addidit: *Hoc facite in meam commemorationem,* præcepti formam non habet: sed tantum explicatur, quem ob finem id facere debeant; quotiescunque fecerint. Tertiò, sequeretur Ioannem in toto suo Euangelio nunquam meminisse Eucharistiæ si hoc loco non meminit; quod August. li. 3. de consensu Euang. cap. 1. reputat absurdum, & dicit Ioan. nihil scripsisse de cœna Domini in proprio loco, vt cæteri fecerunt, quia iam antea de ea re scripserat.

5. Secunda Conclusio: Ex dicto capite efficaciter concludi potest Christum esse verè præsentem in sacramento Eucharistiæ. Ipse enim loquens de hoc sacramento, sic ait: *Panis quem ego dabo, carò mea est:* Vbi expressè (Caro) vocatur ipse panis Euchari-

sticus. Hoc autem propriè non figuratè intelligendum probatur præter authoritates Patrum, tribus rationibus.

Prima ratio sumitur ex comparatione huius panis cum Manna. Christus enim contendit hunc panem, quem daturus erat, præstantiorem esse manna. Sed simplex panis ob solam significationem Christi, non est præstantior, quàm manna, vt supra probaui. Confirmatur, quia Christus aliquid promittit, quod antiqui Patres non habuerunt. At carnem Christi per figuram habuerunt in agno Paschali. Ergo non promittit figuram suæ carnis, sed promittit ipsam carnem.

Secunda ratio sumitur partim ex dubitatione Iudæorum dicentium: *Quomodo potest hic nobis dare carnem suam ad manducandum?* Partim ex offensione discipulorum dicentium: *Durus est hic sermo, & quis potest eum capere?* Vtrique enim intellexerunt veram carnem à Christo promissam, vt ex verbis eorum patet. Sed Christus eorum opinionem confirmauit cum maiori attestatione, dicens: *Amen, amen dico vobis; nisi manducaueritis carnem Filij hominis, &c. non habebitis vitam in vobis.*

Tertia ratio sumitur ex illis verbis, vers. 62. *Hoc vos scandalizat? Si ergo videritis Filium hominis ascendentem vbi erat prius.* Quasi dicat: hoc vos scandalizat, quod carnem meam vobis edendam dare velim? Quid ergo facietis, quando in cœlum ascendero, & tam procul abiuerit corpus meum: quomodo tunc poteritis credere idem corpus vobis in Eucharistia præsens exhiberi? Ita explicat Crysost. & plerique alij.

Vnde confirmatur conclusio. Nam si Christus solum promisisset corpus suum fide percipiendum, non fuisset difficilius, sed multò facilius Apostolis illud fide percipere post Ascensionem Christi. Nam ascensio ab Apostolis conspecta corroborauit illos vehementer in fide.

6. Prima Obiectio: Christus apertè fatetur se loqui de manducatione spirituali, quæ fit per fidem. Cum enim dixisset Iudæis? *Operamini, non cibum qui perit: sed qui permanet in æternum*; dixerunt Iudæi: *quid faciemus vt operemur opera Dei?* Respondit Christus: *hoc est opus Dei, vt credatis in eum.* Confirmatur Primo, ex ex verbis vers. 35. *Ego sum panis vitæ; qui venit ad me, non esuriet: & qui credit in me, non sitiet vnquam*: vbi satis indicat se loqui de pane, qui credendo manducatur. Secundò, confirmatur ex S. Aug. qui tract. 25. in Ioan. circa hunc locum sic ait: *Quid paras dentes & ventrem? crede & manducasti.*

Resp. supra dixi Christum in Prima parte huius capitis agere de cibo corporali, in Secunda, de spirituali, in Tertia, de Sacramentali: quæ adferuntur in obiectione, pertinent ad secundam partem capitis, in qua fatemur agi de manducatione spirituali, quæ fit per ipsam fidem. Et S. August. explicandus est secundum eandem distinctionem partium capitis.

7. Secunda Objectio. Christus agit de illa manducatione quæ dat vitam, iuxta illud vers. 58. *Qui manducat hunc panem, viuet in æternum.* Sed sola manducatio spiritualis per fidem dat vitam. Ergo de illa sola agitur. Resp. negatur minor, quia etiam sacramentalis manducatio dat vitam.

Dices: non dat vitam sine fide. Resp. fides requiritur ex parte subiecti, non ex parte sacramenti.

Tertia Obiectio. Christus v. 63. dicit: *Spiritus est qui viuificat, caro non prodest quicquam. Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt.* Hoc loco Christus ea, quæ hactenus dixerat, fatetur se non loqui de carne sua propriè & materialiter, vt Iudæi perperam intelligebant: sed spiritualiter & metaphoricè.

Respond. Christus hoc dicit, vt tollat falsam imaginationem Iudæorum, qui putabant carnem Christi in propria specie manducandam esse sicut aliæ carnes comeduntur ad nutrimentum corporis. Vnde constat eos partim bene, partim malè intellexisse verba Christi. In eo bene, quod putarent veram Christi carnem esse manducandam. In eo malè, quod putarent more aliarum carnium comedendam esse. In priore puncto confirmat eos Christus, cum ait: *Nisi manducaueritis carnem Filij hominis*, In posteriore reprehendit, cum ait: *Caro non prodest quicquam* i. Caro sola, vel sensus vester, vt alij explicant.

8. Quarta Obiectio. Si illa verba, *Panis quem ego dabo, caro mea est*, intelligas de pane Eucharistico, cur Papistæ dicunt non manere panem in Eucharistia, sed tantum accidentia panis? Resp. Martyri; nomen panis sumitur ibi generatim pro cibo, vt sensus sit: cibus quem ego dabo in Eucharistia, est mea caro.

9. Quinta Objectio. Christus in toto illo capite nullam facit mentionem fractionis aut distributionis, aut testamenti, aut memoriæ passionis suæ. Ergo non agit de Eucharistia, ad quam illæ actiones omnes pertinent. Respond. non erat opus, vt in promissione faceret horum omnium mentionem: Satis erat exprimere id quod erat præcipuum; nempè manducationem carnis, & bibitionem sanguinis: cætera reiecit ad tempus institutionis.

10. Sexta Objectio. Aliqui Patres exponunt spiritualiter, quæ narrantur in illo capite. Nam Clemens Alexand. lib. 1. pædag. cap. 6. per carnem & sanguinem Christi intelligit verbum Dei, quo spiritualiter alimur & inebriamur, Basil. Epist. 141. intelligit doctrinam Christi & mysticum eius aduentum. Hierom. in Psal. 147. intelligit Scripturas. Respond. verba Scripturæ possunt dupliciter exponi, literaliter & mysticè. Nos hîc disputamus de literali sensu. Patres autem citati mysticè interpretantur verba Christi: Nusquam tamen negant ad literam intelligenda esse de Sacramentali manducatione. Imò alibi id affirmant, præsertim. Basil. lib. 1. de Bapt. cap. 3. & Hieron. in Epist. ad Heluidiam, quæst. 2.

11. Septima Objectio, Augustinus lib. 3. de Doct. Christ. cap. 16. in 3. tomo apertè dicit, figuratè, & non propriè intelligendum esse illud: *Nisi manducaueritis carnem Filij hominis*, Tradit enim generalem regulam, ex qua discerni possit, quando Scripturæ verba propriè, & quando figuratè intelligi debeant. Et ex illa regula infert supra dicta verba figuratè accipienda esse.

Est autem hæc regula: ait S. Augustin. *Si præceptiua locutio est, aut flagitium, aut facinus vetans, aut vtilitatem aut beneficentiam iubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur iubere, aut vtilitatem aut beneficentiam vetare, figurata est. Hæc autem locutio,* nisi manducaueritis carnem Filij hominis, *facinus vel flagitium videtur iubere. Figura ergo est præcipiens Passioni Domini esse communicandum, & suauiter atque vtiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa & vulnerata sit.* Et hæc omnia sunt verba S. Augustini.

Respond. Solutio indicata est in tertia objectione. Quando enim S. Augustinus dicit figuratam esse hanc locutionem: *Nisi manducaueritis carnem Filij hominis*: non ponit figuram vel in ipsa carne,

vel in manducatione carnis: sed in modo manducandi carnem. Concedit enim in Eucharistia esse carnem Christi propriè dictam, non tantùm figuram carnis: Concedit illam propriè manducari, quod ad substantiam manducationis attinet. Negat modum manducationis esse proprium. Non enim caro Christi propriè occiditur, coquitur, & scinditur sicut aliæ carnes, sed tantum figuratè. Repræsentat enim nobis & in memoriam reuocat, quomodo à Iudæis sit occisa & dilacerata.

Hanc esse mentem Sancti Augustini dupliciter probari potest. Primo, quia dicit eatenus figuratè intelligenda esse verba Christi, quatenus videtur iubere facinus aut flagitium. Esset autem flagitium carnem Christi occidere & secare in partes, non autem sacramentaliter manducare. Secundo, quia ipse alibi explicat, quis sit sensus literalis, qui videatur sonare flagitium, nempè is, quo Capharnaitæ intellexerunt verba Christi, qui putabant carnem Christi esse laniandam sicut in macello fieri videmus, & vnicuique particulam distribuendam.

Hunc sensum reiicit S. Augustin. vt patet in tract. 27. in Ioan. & in Psal. 98. Quod autem dicebat in citatis verbis S. August. per illa verba *nisi manducaueritis*, &c. mandari nobis vt communicemus passioni Christi, & eam mente recolamus, nihil aliud volebat, quam quod vult Apostolus 1. Corinth. 11. vers. 26. cum ait: *quotiescumque manducabitis panem hunc, & calicem bibetis, mortem Domini annunciabitis donec veniat.*

QVÆSTIO V.

An præsentia corporis Christi in Eucharistia probari possit ex Institutione?

1. VErba institutionis sunt hæc; *Hoc est* CORPVS MEVM. Quæstio est an ex illis probari possit præsentia Christi in Eucharistia. Tota difficultas in eo est, an illa verba propriè, an figuratè intelligenda sint. Aduersarij figuratè interpretantur, licet inter se non conueniant. Nam aliqui ponunt tropum seu metaphoram in pronomine Hoc, alij in verbo EST, alij in nomine CORPVS, alij denique in nomine MEVM.

2. Hinc ortæ sunt variæ expositiones. Referam tres tantum hodie celebriores. Prima est Zuinglij in lib. de vera & falsa Religione, capit. de Eucharist. Et in libro, qui inscribitur. *Subsidium de Eucharistia.* Vbi sic explicat: *Hoc est corpus meum, id est, hic panis significat corpus meum.* Hanc expositionem dicit se accepisse in somnio à quodam monitore, neque tamen ater, an albus fuerit meminisse.

Secunda est Oecolampadij in libro de genuina expositione horum verborum, vbi sic explicat: *Hoc est corpus meum*, id est, hic panis est figura corporis mei. Hæc expositio non differt à præcedenti, nisi tantum in modo loquendi. Nam Zuinglius ponit tropum in EST, Oecolampadius in CORPVS.

Tertia est Caluini 4. Institut. 17. §. 21. qui sic explicat: *hoc est corpus meum*, id est, hic panis est figura corporis mei, non tamen nuda figura, vt vult Oecolampadius, sed efficax, quæ rem ipsam exhibeat. Quomodo autem hoc intelligendum sit, obscurè colligi potest ex iis quæ suprà dixi, q. 1. de sententia Caluini.

Hæ tres expositiones Sacramentariorum in duobus conueniunt. Primo quod dicant per pronomen Hoc, designari panem. Secundo, quod negent corpus Christi propriè esse in Eucharistia. Omitto hìc Lutheranos, qui in priore puncto cum illis conueniunt, in posteriore discrepant. Fatentur per Hoc, designari panem: addunt tamen corpus Christi propriè esse in Eucharistia. Vnde sic explicant verba institutionis: *Hoc est corpus meum*, id est, hic panis est Corpus meum. Sed contra hos infra agam de transsubstantiatione, nunc solum contra Sacramentarios, id est, Zuinglianos & Caluinistas disputamus.

3. PRIMA CONCLVSIO. Institutio Eucharistiæ continetur his verbis; *Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur*, Luc. 2. vers. 19. Item: *Hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur*, vt habet Græcus textus. 1. Corinth. 11. vers. 24. Item: *Hic est sanguis meus noui Testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum*, Matth. 26. vers. 28. Item: *Hic calix est nouum Testamentum in meo sanguine, qui pro vobis funditur*, vel vt clarius habet Græcus textus, *Hoc poculum nouum Testamentum est in meo sanguine, quod pro vobis funditur.* Luc. 22. vers. 20.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Circa hanc institutionem tria notanda sunt. Primo, quod hæ duæ formæ verborum: *Hoc est corpus meum*: & *Hic est sanguis meus*, debeant eodem sensu explicari. Vel enim ambæ sunt propriæ, vel ambæ metaphoricæ. Secundo, quod Christus dicat in præsenti tempore: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur.* Hinc colligit Maldonatus, non agi de corpore Christi in cruce, sed in cœna. Nam in cœna fractum est, non in cruce: iuxta id: *Os non comminuetis ex eo.* Alij tamen contra sentiunt. Tertiò, quod Christus dicat calicem fundi, in quo est Sanguis, non autem vinum fundi. Hoc etiam intelligit Maldonatus de fusione Sanguinis in cœna: alij de fusione Sanguinis in cruce. Hæretici volunt hoc, sed quærenda ab iis explicatio est.

5. TERTIA CONCLVSIO. Hæc verba institutionis: *Hoc est corpus meum* debent propriè intelligi, non metaphoricè. Probatur primo, quia omnes antiqui Patres & Interpretes sic intelligunt. Secundo, quia communis regula explicandi Scripturam est, vt verba propriè intelligantur nisi aliquid obstet. At nihil obstat, quominus citata verba propriè intelligantur. Nec aduersarij quicquam afferunt, nisi quod ipsis videatur impossibile vnum corpus esse simul in diuersis locis. Hoc autem non esse impossibile infra ostendam.

Tertiò probatur, quia metaphorica interpretatio Aduersariorum merito debet esse suspecta, tum quia noua est, tum quia à malo spiritu videtur esse perfecta & suggesta, vt ex confessione Zuinglij patet.

Quarto probatur, quia testamenta debent fieri propriis & perspicuis verbis, vt in iure Ciuili cautum est, alioqui sunt occasiones multarum litium. At institutio Eucharistiæ est quoddam testamentum. Lucæ 22. vers. 20. *Hic calix est nouum Testamentum in meo sanguine.* Confirmatur, quia si testator legasset tibi domum, procul dubio intelligeres domum propriè dictam legatam esse, non autem imaginem aut figuram domus.

Quinto probatur quia nulla apparet metaphora in dictis verbis, vt patet.

6. Quarta Conclusio. Quando Christus dixit: *Hoc est corpus meum* per pronomen (Hoc) non intellexit panem, vt malè interpretantur Aduersarij, ac proinde ex illa parte nihil contra nos efficiunt. Probatur à simili, quia cum dixit: *Hic est sanguis meus*, per (Hic) non intellexit vinum, alioqui debuisset dicere: *Hoc est sanguis meus,*

Dices: Aduersarij concedunt Christum dixisse: *Hoc est corpus meum, & Hoc est sanguis meus*, vt patet ex versione Theodori Bezæ. Respondeo. Malè id concedunt. Vel enim putant pronomen (Hoc) accipi substantiuè, vel adiectiuè. Si adiectiuè, dicendum esset. Hic est corpus meum, Hoc est sanguis meus. Nam sensus esset. Hic panis est corpus meum, Hoc vinum est sanguis meus. At Caluinistæ non admittunt hanc locutionem; & meritò, quia est aperte contra textum: si autem putant pronomen (Hoc) sumi substantiuè, sicut reuera putant, iam dicendum esset. Hoc est corpus meum, hoc est sanguis meus. Et in priore locutione (Hoc) designaret panem, in posteriore vinum: quod quidem illi admittunt, sed contra expressum textum. Nam Lucæ 22. vers. 20. sic legimus in Græco textu: *Hoc poculum nouum Testamentum est in meo sanguine, quod pro vobis funditur.* Vbi pronomen (Hoc) designat poculum sanguinis, quod pro nobis fusum est.

Beza non aliter potest soluere hoc argumentum, nisi negando textum Euangelij esse integrum, vnde ipse sic legit: *Hoc poculum nouum Testamentum est in meo sanguine, qui pro vobis funditur*, quæ est apertè corruptela textus.

7. Prima Obiectio: Scriptura expressè significat pronomen Hoc, accipi pro pane. Ioan. 6. vers. 51. *Panis, quem ego dabo, caro mea est.* Et 1. Corinth. 10. vers. 16. *Panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est.* Et cap. 11. vers. 26. *Quotiescumque manducabitis panem hunc, & calicem bibetis.* Et vers. 28. *Probet autem seipsum homo & sic de pane illo edat.* Et Act. 2. vers. 42. *Erant perseuerantes in communicatione fractionis panis.* Confirmatur, quia Christus loquebatur de eo quod habebat in manibus, quod frangebat & distribuebat. Sed panem habebat in manibus, panem frangebat & distribuebat. Ergo de pane loquebatur.

Respondent Catholici primo. Panem vocari, non quod sit, sed quod fuerit. Sicut serpens, in quem virga Moysis conuersa fuit, virga vocatur, Exod. 7. v. 12. & sicut surdi dicuntur audire & claudi ambulare, Matt. 11. v. 5. Secundo, panem vocari qui refert speciem panis, sicut vocantur linguæ quæ super Apostolos ceciderunt, Actorum 2. v. 3. non quod linguæ essent sed quod linguæ speciem præ se ferrent. Addo ex Maldonato in cap. 26. Matth. vers. 26. nomen PANIS posse accipi non pro vero pane materiali, aut pro figura panis, sed pro cibo quodam excellenti, vt cum dixit Christus Ioan. 6. v. 51. *Panis quem ego dabo caro mea est*, id est, cibus, quem ego dabo in Eucharistia, est mea caro.

Ad confirmationem respondeo. Christum habuisse panem in manibus ante consecrationem, qua peracta habuit corpus suum in manibus. Vnde sic dicimus: Christus accepit panem, benedixit, fregit, distribuit, perinde ferè est ac si dicas: Petrus percussit hominem, occidit, & sepeliuit. Sicut enim in hoc exemplo percutitur quidem homo, non tamen sepelitur homo, sed cadauer hominis. Sic in altero accipitur quidem panis, non tamen distribuitur panis, sed corpus Christi sub specie panis.

8. Secunda Obiectio; Pronomen hoc, non designat corpus Christi. Ergo designat panem, quia non datur tertium. Anteced. patet, quia corpus Christi nondum est præsens quando pronunciatur pronomen Hoc, sed peracta demum consecratione. Quod autem non est præsens, non potest designari vt præsens.

Respondeo. Solutio pendet ex iis, quæ infrà cap. 21. disputanda sunt. Nunc breuiter dico tria. Primo pronomen Hoc, sumi adiectiuè, non substantiuè, sicut in simili exemplo: *Hic est sanguis meus: Hic est filius meus dilectus.* Secundo, hæc verba: *Hoc est corpus meum*, esse practica, quia vi illorum incipit ibi esse Christi corpus. Tertio, tunc esse vera, quando integrè prolata sunt. Nam veritas & significatio propositionis non est perfecta, nisi quando duo extrema, per copulam vnita sunt. Non sunt autem vnita in vocali propositione, nisi quando voce prolata sunt.

Hinc sequitur, non esse quærendum, quid significet pronomen Hoc, eo tempore, quo pronunciatur, antequam reliqua pronunciata sint: sed quid significet in propositione iam completa & perfecta. Non enim significat aliquid determinatè, nisi quatenus determinatur per prædicatum, cui coniungitur. Potest tamen aliquid vagè & indeterminatè significare antequam coniungatur prædicato.

Vnde dupliciter spectari potest. Primo per se, quatenus sumitur extra perfectam propositionem & sic habet vagam & indeterminatam significationem. Secundo quatenus est subiectum propositionis & sic determinatur eius significatio per prædicatum. Igitur in hac propositione: *Hoc est corpus meum*, pronomen Hoc, designat corpus Christi, quia ad illud designandum determinatur prædicatum.

9. Quinta Conclusio: In illa propositione: *Hoc est corpus meum*, verbum EST, non sumitur metaphoricè pro significat, vt malè sumit Zuinglius, sed propriè, vt sumi solet in aliis propositionibus. Ratio, quia tunc sumitur propriè, quando significat copulam seu vnionem duorum extremorum inter se, vt fatentur omnes Grammatici & Dialectici. Atqui in dicta propositione significat copulam duorum extremorum inter se. Ergo sumitur propriè.

Hoc aduerterunt Caluinistæ, & ideo non ponunt tropum in verbo EST, sed in nomine CORPVS.

Prima Obiectio: Verbum Est in scriptura sæpe sumitur pro significat, vt patet in his. *Agnus est phase seu transitus Domini.* Exod. 12. v. 11. *Petra erat Christus.* 1. Cor. 10. v. 4. *Ego sum vitis, vos palmites*: Ioann. cap. 5. v. 15. *Septem boues pulchræ, & septem spicæ plenæ, sunt septem anni vbertatis*: Genes. 41. v. 26. Ita Zuinglius cum suis.

Respondeo. In his & similibus locutionibus, si qua figura est, non hæret in verbo EST, sed in subiecto vel prædicato. Neque verbum EST sumitur ibi pro significat: sed prædicatum figuratè sumptum potest sic (significatiuè) accipi. v. g. Ponamus hanc esse figuratam propositionem, Christus est petra, ponamus esse hunc sensum: Christus significat petram: hinc tamen non sequitur verbum EST sumi pro significat: sed nomen petræ sumi metaphoricè pro signo vel figura petræ; Hoc patet ex resolutione. Nam hæc propositio: Christus significat petram, resoluitur in hanc: Christus est significans petram: vel Christus est signum petræ: vbi EST solum est copula subiecti & prædicati.

10. Secunda Obiectio: Ipsimet Catholici agnoscunt tropum in verbo EST, quia dicunt hunc esse sensum: *Hoc est corpus meum*, id est, Hoc fit corpus meum, vel transsubstantiatur & conuertitur in corpus meum, vt obiicit Caluinus 4. Inst. 7. §. 20. & Petrus Martyr contra Gardinæum part. 3. & Plessæus l. 4. de Eucharistia c. 2.

Respondeo. Falsum est Catholicos sic explicare. Docent illi quidem ex illo verbo Est, colligi transsubstantiationem, non tamen docent verbum (est) poni pro transsubstantiari aut pro conuerti.

Dices cum Petro Martyre: Coguntur hæc docere,

quia dicunt illa verba, *Hoc est corpus meum*, esse practica, Ergo sunt similia illis *Fiat lux*. Ergo debent sic explicari : Hoc fit vel fiat corpus meum.

Resp. Non est necesse, vt omnia verba practica habeant eundem sensum. Deus in principio creationis dixit : *Fiat lux*. Christus, in institutione Eucharistiæ dixit : *Hoc est corpus meum*. In sanando ægroto dixit: *Tolle grabatum & ambula*. Item *Vade, filius tuus viuit*. Item, *Mulier, dimissa es ab infirmitate tua*. Potuisset vti aliis verbis, si voluisset.

11. Sexta Conclusio. In hac propositione, *Hoc est corpus meum*, nomen CORPVS non sumitur figuratè pro signo vel figura corporis, vt volunt Caluinistæ, sed propriè pro corpore Christi. Probatur Primo ex dictis : quia pronomen. Hoc non designat panem. Ergo hic sensus non valet, *Hoc est corpus meum*, id est, hic panis est signum corporis mei. Ergo Caluinistæ malè sic explicant.

Probatur Secundo, quia Christus, dixit : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur*. At, quod datur pro nobis, non est figura corporis Christi, sed ipsum corpus; sicut, quod effunditur pro nobis, non est figura sanguinis, sed est ipse sanguis.

Dicent Caluinistæ ; hunc esse sensum : *Hoc est corpus meum*, id est figura corporis mei, quod dabitur pro vobis in cruce.

Resp. Primo. Valde probabile est Christum loqui de suo corpore, quod in cœna dabatur, non in cruce. Loquitur enim in præsenti tempore : *Quod pro vobis datur, frangitur, qui pro vobis effunditur*. Resp. Secundo, siue Christus, loquatur de suo corpore, quod in cœna dabatur, siue quod in cruce, semper intelligi debet de corpore propriè dicto. Hoc manifestè conuincitur ex Lucæ c. 22. v. 20. *Hoc poculum nouum Testamentum est in meo sanguine, quod pro vobis effunditur*. Quæ verba non possunt intelligi de poculo vini, sed Sanguinis, quia poculum vini nec in cœna, nec in cruce pro nobis effusum est.

Probatur, tertio, quia nomen calicis non sumitur figurate cum dicitur : *Hic est calix*. Ergo neque nomen corporis, cum dicitur : *Hoc est corpus meum*. Anteced. patet, quia Christus habuit verum calicem in manu. Dicent Caluinistæ, calicem sumi pro Sanguine. At est hoc absurdissimum. Tunc enim esset hic sensus. Hic calix, id est, hic Sanguis meus, est nouum Testamentum in meo Sanguine.

Dicent alij : calicem sumi pro figura Sanguinis, Hoc etiam absurdum est. Nam esset hic sensus. Hæc figura Sanguinis mei est nouum Testamentum in meo Sanguine.

Prob. quarto, quia verba Christi clara & simplicia sunt : *Hoc est corpus meum. Hic est sanguis meus*. Nulla hic apparet figura siue in verbis, siue in sensu. Et Euang. nullam insinuant, vel explicant. Antiqui Patres nullam agnoscunt. Aduersarij nullam vel probabili argumento astruunt, vt patebit.

12. Prima Obiectio : In illis verbis : *Hic calix nouum Testamentum est in meo sanguine*, est duplex figura: vna in nomine Calicis, altera in nomine Testamenti. Nam calix sumitur pro vino, secundum Caluinum, vel Sanguine, secundum Catholicos : tanquam continens pro re contenta per Metonymiam. Similiter testamentum sumitur pro signo vel figura testamenti. Non enim vinum aut Sanguis est propriè Testamentum, sed signum Testamenti. Vnde Matth. dixit : *Hic est sanguis meus noui Testamenti* : non autem dixit : Hic est sanguis meus nouum Testamentum. Confirm. Primo, quia si vinum aut sanguis esset propriè Testamentum, iam singulis diebus renouaretur Testamentum Christi, & præcedens antiquaretur. Secundo, necesse esset Christum sæpè mori, cum Testamentum non valeat nisi intercedente morte testatoris.

Resp. primo, Tametsi aliquid Catholici (Bellarminus) figuram concedant in nomine calicis, tamen non est opus concedere. Sic enim habent Lucas & Paulus: *Hic calix nouum Testamentum est in meo sanguine*. Vbi illa verba : *Hic calix in meo Sanguine*, perinde valent atque hæc : *Hic calix mei Sanguinis*, vt patet ex canone Missæ. Atqui in his verbis nulla planè est figura. Sicut enim propriè dicimus. Hoc est vas aquæ : Hæc est amphora vini, ita propriè dicimus : Hic est calix Sanguinis. Item, sicut propriè dicimus: Bibite ex illo vase, vel ex illa amphora : sic etiam propriè; Bibite ex illo calice.

Resp. secundo. Nec in nomine Testamenti est vlla figura. Nam Testamentum propriè dictum duo significat. Primò, voluntatem, seu dispositionem, seu promissionem testatoris. Secundo ; authenticum instrumentum, quo continetur voluntas, dispositio, vel promissio testatoris, aut quo applicatur nobis ius ad hæreditatem à testatore promissam. Hoc secundo modo propriè vocari possunt Testamenta, non solum Biblia, quibus continetur voluntas Dei testantis & promittentis, sed etiam Sacramenta, quibus applicatur nobis ius ad hæreditatem à Deo nobis promissam. Vnde circumcisio veteris Legis Sacramentum, per quod dabatur Hebræis ius ad terram promissionis : propriè vocatur Testamentum in Scripc. Ecclesi. 44. vers. 21. *In carne eius stare fecit Testamentum*. Eadem circumcisio dicitur etiam fœdus & signum fœderis. Gen. 17. v. 10. & 11. Et vtrumque propriè. Erat enim signum fœderis, vt fœdus accipitur pro diuina promissione : & simul erat fœdus, vt fœdus accipitur pro instrumento authentico, quo applicatur diuina promissio.

Inter omnia autem Sacramenta præcipuè Euchar. dicitur Testamentum quia est authenticum instrumentum, quo applicatur nobis ius ad hæreditatem : tum etiam, quia continet apertissimam repræsentationem effusionis Sanguinis Christi, quo sancitum est nouum Testamentum, & à quo vim suam habet.

Ex his patet, quomodo propriè dictum sit non solum à Matth. & Marc. *Hic est sanguis meus noui testamenti*, sed etiam à Luca & Paulo : *Hic est calix nouum Testamentum in meo Sanguine*. Nam in priori locutione sumitur testamentum propriè pro voluntate & promissione testatoris : in posteriori pro instrumento illius promissionis. Vnde sensus verborum Matth. & Marc. est : *Hic est sanguis noui Testamenti*, id est, hic est sanguis quo sancitur voluntas & promissio Dei testantis. Sensus autem verborum Lucæ & Pauli est: *Hic calix sanguinis mei est nouum Testamentum*, id est, hoc Sacramentum Eucharistiæ sub specie vini est authenticum instrumentum, quo applicatur nobis ius ad hæreditatem à Deo promissam.

Resp. Ad primam confirmationem, quod Sanguis Christi sub specie vini contentus, sit propriè dictum Testamentum, & tamen non sequi singulis diebus renouari Testamentum, sed tantum repeti ; Nam celebratio Eucharistiæ quæ quotidie fit, non est noua institutio Testamenti, sed eiusdem repetitio. Vnde sicut vnum & idem Testamentum, quod in charta scriptum est, potest sæpius describi sine vlla sui mutatione : sic Eucharistia potest sæpius repeti, & tamen non ideo mutari.

Resp. ad secundam confirmationem sufficere vnam mortem Christi ad confirmandum Testamentum, quia

Testamentum non renouatur, vt dixi, sed tantum repetitur. Vnde cadit Achiles Caluini. Et ex dictis sequitur. Sicut proprie dici potest: Hic sanguis est nouum Testamentum: ita propriè dici potest: Hoc corpus meum est nouum Tastamentum. Sicut enim Sanguis Christi sub specie vini, & corpus Christi sub specie panis est proprie dictum Sacramentum: sic vtrumque est proprie dictum Testamentum: accipiendo testamentum pro instrumento authent. vt explicaui.

13. Secunda Obiectio sumitur ex illis verbis: *Accipite & manducate.* Nam Christi corpus non potest proprie manducari ore corporis, cum non possit dentibus teri. Ergo cum Christus dixit illa verba, non dedit manducandum suum corpus, sed panem, qui erat figura corporis.

Resp. Corpus Christi dicitur propriè manducari in Eucharistia, etiamsi dentibus non teratur. Hoc enim non requiritur ad rationem manducationis, sed sufficit sumere & transmittere cibum ab ore ad stomachum per instrumenta humana & naturalia, i. e. linguam & palatum: aliqui senes & infantes edentuli propriè non manducarent, quod falsum est.

14. Tertia Obiectio · Si corpus accipitur propriè in illa propositione: *Hoc est corpus meum*, vel significat solum corpus, vel totum Christum. Si solum corpus. Ergo corpus Christi erit ibi sine Sanguine, Anima & Diuinitate: quod est impiè Christum distrahere, secundum Caluinum. Si totum Christum, iam erit confusa Battologia, cum dicimus. *Hoc est corpus.* Et *Hic est sanguis*, quia illa duo significant idem, imò poterit dici de calice: Hoc est corpus meum, & similiter poterit dici de pane: Hic est sanguis meus.

Resp. Nomine corporis intelligi solum corpus, & nomine Sanguinis solum Sanguinem & tamen non ideo distrahimus corpus à sanguine, quia necessario coniuncta manent ob naturalem concomitantiam: licet illa coniunctis per verba citata non explicetur, sicut neque negatur: Simile est, si dicam: Hoc est corpus Petri. Hæc enim locutione propriè significo solum corpus: nec tamen sequitur corpus Petri esse distractum ab anima, vel sine succo & sanguine.

15. Quarta Obiectio: Propositiones Sacramentales debent Sacramentaliter exponi. At hæc est Sacramentalis: *Hoc est corpus meum.* Ergo debet exponi Sacramentaliter. Ergo significat panem esse corpus Christi Sacramentaliter seu significatiuè. Hoc argumentum tanti facit Caluin. in vlt. admonitione ad Westphal. vt de illo dixerit: *Hic murus aheneus esto.* Idem habet Plessæus, & similiter triumphat.

Resp. Tribus modis potest aliqua propositio dici Sacramentalis. Primo, quia explicat Sacramentum seu significationem Sacramenti, qualis est illa Apoc. 17. v. 7. & 9. *Ego dicam tibi sacramentum mulieris, septem capita, septem montes sunt, super quos mulier sedet.* Et Genes. 41. v. 26. *Septem spicæ plenæ, sunt septem anni vbertatis.* Secundo dicitur Sacramentalis, quia per eam Sacramentum instituiter aut conficitur, qualis est illa: *Baptizo te in nomine Patris, & Filij & Spiritus sancti.* Item: *Hoc est corpus meum.* Tertio dicitur Sacramentalis, quia continet & significat aliquod reconditum mysterium seu Sacramentum qualis est illa: *Deus est vnus & trinus. Verbum caro factum.*

Propositio primi generis semper est figurata, non item secundi & tertij generis.

16. Quinta Obiectio sumitur ex illo Matth. 26. v. 29. *Non bibam à modo de hoc genimine vitis vsque in diem illum, cum illud bibam vobiscum nouum in regno Patris mei.* Hæc enim verba dicta sunt à Christo post consecrationem calicis. Ergo etiam post consecrationem fuit vinum in calice. Ergo non fuit Sanguis nisi figuratè.

Resp. Christus duo dixit Discipulis. Primo, se non amplius manducaturum Pascha cum ipsis. Secundo, nec amplius bibiturum vinum. Vtrumque dixit in cœna Paschali ante institutionem Eucharistiæ. Hoc patet ex Luca c. 22. v. 15. vbi ait: *Desiderio desideraui manducare hoc Pascha vobiscum, antequam patiar. Dico enim vobis, quia ex hoc non manducabo illud, donec impleatur in regno Dei. Et accepto calice gratias egit, & dixit: Accipite & diuidite inter vos. Dico enim vobis, quod non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat.* Hæc Lucas, qui deinde subiungit institutionem Eucharistiæ. Vnde constat alium fuisse calicem vini, de quo Christus dicebat se non amplius bibiturum: & alium fuisse calicem Sanguis, de quo nihil tale dixit: Vtriusque calicis meminit Lucas.

Dices: Matth. & Marcus narrant, Christum post institutionem Eucharistiæ dixisse, se non amplius bibiturum de vino. Resp. Lucas, narrat, ante institutionem dixisse. Constat autem, Lucam narrasse rem eo ordine quo contigerat: reliquos Euangelistas non item. Primò, quia sicut Christus dixerat, se non amplius bibiturum vinum aut de vino, sic dixerat se non amplius manducaturum Pascha. Hoc autem dixit in cœna Paschali ante institutionem Eucharistiæ. Ergo illud. Secundo, quia illa verba; *Donec illud bibam nouum in regno Patris mei*, non possunt intelligi nisi de cœlo. At in cœlo non erat bibiturus Sanguinem suum nec vere, nec metaphoricè. Vinum autem metaphoricè bibiturus erat, iuxta illud Luc. 22. v. 29. *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, vt edatis, & bibatis super mensam in regno meo.* Ergo non de sanguine, sed de vino dixit: *Non bibam à modo de genimine vitis.*

Fateor, quosdam aliter sentire, vt patet apud Maldonat, & alios Interp. sed hæc explicatio, quam posui, est maximè consentanea textui & optime soluit obiect. Hæreticorum.

17. Sexta Obiectio sumitur ex his verbis: *Hoc facite in meam commemorationem*, Hic iubet Christus, vt Apostoli deinceps celebrent Eucharistiam in commemorationem ipsius. At commemoratio est rerum absentium, non præsentium. Ergo Christus non est præsens in Eucharistia, nisi figurate tanquam in signo.

Resp. Christus iubet Eucharistiam deinceps celebrari in memoriam mortis & passionis suæ, quæ nunc absens est & præteriit, non autem in memoriam sui ipsius, quoad substantiam, quæ in Eucharistia præsens est. Hoc patet ex illo 1. Cor. 21. v. 26. *Quotiescumque manducabitis, &c. mortem Domini annunciabitis.*

18. Septima Obiectio sumitur ex illo 1. Corint. 10. vers. 3. *Omnes eandem escam spiritualem manducauerunt.* Hinc colligunt Caluinistæ, Iudæos manducasse eundem escam, quam nos manducamus. At illi manducauerunt corpus Christi tantum in figura, idque per solam fidem. Ergo nos eodem modo manducamus.

Resp. Caluinistæ dupliciter peccant. Primo, quia Apostolus non dicit, Iudæos manducasse nobiscum escam, sed ipsos inter se eandem manducasse. Sic enim loquitur: *Patres nostri omnes sub nube fuerunt & omnes mare transierunt, & omnes in Moyse baptizati sunt in nube & in mari & omnes eandem escam spiritualem manducauerunt*, &c. Vnde patet Apostolum non conferre Iudæos nobiscum, sed illos ipsos inter se. Vult enim ostendere, tametsi omnes per-

ceperint eadem Dei beneficia, non tamen omnes placuisse Deo. Vnde mox subdit, *Sed non in pluribus eorum beneplacitum est Deo.*

Secundo, peccant Caluinistæ, quia putant Apostolum loqui de manducatione spirituali per fidem, quæ secundum ipsos est propria electorum. Hoc autem falsum est, quia Apostolus loquitur de manducatione, quæ erat communis bonis & malis, vt ex dictis patet.

19. Octaua Obiectio sumitur ex illo Matth. 15. v. 17. *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, & in secessum emittitur.* Atqui corpus Christi non emittitur in secessum, sed solus panis. Ergo corpus Christi non intrat in os, sed solus panis. Resp. Caluinistæ nugantur in citatione Scripturarum, & non curant de scopo & sensu illarum, Christus solum loquitur ibi de cibis communibus, qui sumuntur ad alendum corpus. Illi enim ordinariè tenent cum cursum, quem ipse describit. Hinc Primo excipitur Eucharistia, quæ non sumitur ad alendum corpus, nec est cibus ordinarius & materialis. Secundo, excipitur ille cibus, quem Christus sumpsit post Resurrectionem, Non enim sumpsit ad alendum corpus, sed vt probaret se non esse phantasma.

Quæres. Quid ergo fit de Eucharistia, quando intrat per os in ventrem; Resp. simul ac species panis & vini corruptæ sunt in stomacho per calorem naturalem, corpus Christi desinit ibi esse sine vlla sui læsione aut alteratione.

20. Nona Obiectio sumitur ex Ioan. 12. v. 25. *Vbi sum ego, illic & minister meus erit.* At ministri Christi non sunt in Eucharistia. Ergo nec Christus. Ita Petr. Mart. Resp. iam dixi Caluinistas nugari in citandis Scripturis. Possem retorquere ita, vbi sum ego, illic & minister meus erit. At ministri Christi non fuerunt in cruce. Ergo nec Christus.

Quod ad rem attinet, sensus verborum Christi est hic: ministri mei mecum erunt in regno cœlorum, vt videant gloriam meam. Hoc clarius expressit Ioan. 17. v. 24. *Pater volo vt vbi sum ego, & illi sint mecum, vt videant claritatem meam.*

21. Decima Obiectio sumitur ex his scripturis, vbi dicitur Christus abire à nobis ad cœlum, sedere ad dextram patris, non esse nobiscum, vt Matth. 26. v. 11. *Semper pauperes habebitis vobiscum, me autem non semper habebitis.* Marc. 16 v. 19. *Assumptus est Iesus in cœlum, & sedet à dextris Dei* Ioan. 16. v. 28. *Relinquo mundum & vado ad Patrem.*

Resp. Christus in propria specie non est nobiscum, sicut olim erat cum discipulis, sed sub specie panis & vini. An autem fieri possit, vt eodem tempore sit simul in cœlo & in terra, infra disputabitur.

22. Vndecima Obiectio sumitur ex Matth. 24. v. 23. *Si quis vobis dixerit, Ecce hic est Christus, aut illic, nolite credere.* At Papistæ Christum dicunt esse hic aut illic in pixide. Ergo non est illis credendum. Resp. Christus monet vt caueamus impostores & pseudoprophetas, qui se nomine Christi venditabunt. De quibus in eodem capite dicitur: *Multi venient in nomine meo dicentes, Ego sum Christus, & multos seducent.* Hæc non possunt accommodari Eucharistiæ, quæ non agit concionatorem.

23. Duodecima Obiectio. Ex Luc. 24. v. 39. *Palpate & videte, quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere.* Ex hoc loco sic argumentatur Caluin. lib. 4. c. 17. §. 29. *Veritas carnis Christo teste probatur aspectu & contactu. At in Eucharistia nihil videtur aut tangitur nisi panis. Non igitur ibi caro, sed panis est.*

Resp. possunt hic fieri duæ consequentiæ, scilicet affirmatiua & negatiua. Affirmatiuam fecit Christus hoc modo: hoc palpatur & videtur. Ergo corpus est. Negatiuam facit Caluinus ita: hoc non palpatur, nec videtur. Ergo non est corpus. Prior est bona, posterior non valet.

QVÆSTIO VI.

An præsentia Christi in Eucharistia probari possit ex vsu huius sacramenti?

1. Scripturæ testimonia de vsu huius sacramenti sunt duo, ex quibus conantur Catholici probare præsentiam Christi in Eucharistia. Vnum est 1. Cor. v. 16. *Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? Et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est.*

2. Alterum est illud 1. Cor. 11. v. 27. *Quincunque manducauerit panem hunc, vel biberit calicem Domini indignè, reus erit corporis & sanguinis Domini.* Et infrà. *Qui manducat & bibit indignè, iudicium sibi manducat & bibit, non diiudicans corpus Domini.* In his duobus testimoniis multa sunt controuersa inter nos & aduersarios. Primo, quid sit benedicere calicem & vinum. Secundo, quid sit frangere panem. Tertio, quid communicatio corporis & sanguinis Domini. Quarto, quid sit reum esse corporis & sanguinis Domini. Quinto, quid diiudicare corpus Domini. Hæc partim explicabuntur c. 1. partim alibi.

QVÆSTIO VII.

An præsentia Christi in Eucharistia probari possit ex Patribus?

1. Aduersarij iactant Patres pro se stare, Caluinus *in vlt. admonitione ad Westph.* sic scribit. *Constat vetustos omnes scriptores, qui totis quinque seculis post Apostolos vixerunt, vno ore nobis patrocinari.* Similia habent Pet. Mart. *in præfatione suæ deffensionis contra Gardin.* & Boquinus *in lib. de cœna Domini contra Heshusium.* Sed hoc illorum mendacium pridem refutauit Bellarminus & multi alij. Ego ne longus sim, colligam aliquot sententias Patrum clarissimè de hac re loquentium.

2. Prima est Origenis hom. 5. in diuersa loca Euangelij: vbi sic ait: *Quando manducas & bibis corpus & sanguinem Domini, tunc Dominus sub tectum tuum ingreditur. Et tu ergo humilians temetipsum imitare hunc Centurionem & dicito: Domine non sum dignus vt intres, &c.*

Secunda est S. Hilarij. *lib. 8. de Trinit. De veritate carnis & sanguinis non est relictus ambigendi locus.*

Tertia est Cyrilli Hierosolymitani *Catechesi 4. mystagogica: Cum Christus ipse dicat: Hoc est corpus meum; quis deinceps audeat dubitare? Ac eodem quoque confirmante & dicente: Hic est sanguis meus; quis inquam dubitet & dicat non esse illius sanguinem?* Et infrà: *Aquam aliquandò mutauit in vinum in Cœna Galilææ, & non erit dignus cui credamus, quod vinum in sanguinem transmutauit?* Et infrà: *Sub specie panis datur tibi corpus, & sub specie vini datur sanguis.* Et infrà; *Christophori erimus, hoc est, Christum ferentes, cum eius corpus & sanguinem in membra nostra receperimus.* Et infrà: *Ne ergo consideres tanquam nudum panem & nudum vinum. Corpus enim est & sanguis Christi.* Et infrà: *Hoc sciens & pro certissimo habens panem hunc, qui videtur à nobis, non esse panem, etiamsi gustus panem esse sentiat: sed esse corpus Christi. Et vinum, quod à nobis conspicitur, etmetsi gustui vinum esse videatur, non tamen vinum, sed sanguinem Christi esse.*

Quarta est Ambrosij. *lib. 4. de sacramentis, cap. 4. Panis est ante verba sacramentorum, vbi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi. Et in libro de My-*

sterijs initiandis capite 9. Fortè dicas: aliud video, quomodo tu mihi asseris: quod Christi corpus accipiam? Et hoc nobis superest, vt adhuc probemus. Quantis ergo vtimur exemplis vt probemus non hoc esse, quod natura formauit, sed quod benedictio consecrauit, &c.

Quinta est Optati Mileuitani *l.6. contra Parmenianum. Quid est altare nisi sedes corporis & sanguinis Christi?* Et infrà: *Hoc tamen immane facinus geminatum est, dum fregistis altare & calices Christi sanguinis portatores.*

Sexta est S. Aug. *Conc. 1. in Psal. 33. Ferebatur Christus in manibus suis; quando commendans ipsum Corpus suum ait: hoc est Corpus meum. Ferebat enim illud Corpus in manibus suis.*

Septima est Leonis Papæ, *Serm. 6. de ieiunio septimi mensis; Sic Sacræ mensæ communicare debetis, vt nihil prorsus de veritate corporis & sanguinis Christi ambigatis. Hoc enim ore sumitur, quod fide creditur.*

Octaua est Damasceni *lib. 4. de fide cap. 14. Dominus dixit: Hoc est, non corporis signum, sed corpus: non sanguinis signum, sed sanguis.*

Nona est Epiphanij *in 7. Synodo, actione 6. Nunquam inuenies, neque Dominum, neque Apostolos, neque Patres incruentum illud sacrificium, quod à Sacerdote offertur, imaginem dixisse, sed ipsum corpus & ipsum sanguinem.*

Decima est Theophilacti *in c. 26. Matthæi; Non dixit hoc est figura: sed, hoc est corpus. Ineffabili enim operatione transformatur, etiamsi nobis videatur esse panis.*

QVÆSTIO VIII.

An præsentia Christi in Eucharistia probari possit ex Miraculis?

1. DVplicia sunt miracula secundum S. Th. sup. qu. 29. art. 1. ad 2. quædam sunt obiectum fidei, quia creduntur: quædam sunt motiua vel testimonia fidei, quia iuuant vel confirmant fidem. Vtrumque miraculorum genus reperitur in hoc sacramento. Et quidem miracula prioris generis sunt quatuor præcipua. Primo, quod panis & vinum conuertantur in carnem & sanguinem Christi. Secundo, quod accidentia panis & vini maneant sine subiecto. Tertio, quod corpus Christi existat sine extensione locali. Quarto, quod simul existat in diuersis locis, De his omnibus agendum infrà, quia nihil attinent ad præsentem quæstionem.

Miracula posterioris generis, quibus confirmatur præsentia Christi in Eucharistia sunt etiam varia. Quædam enim contigerunt ante Berengarij hæresin ortam, vt videbitis apud Cyprianum, Serm. de lapsis. Prosp. in lib. de prædictionibus part. 4. c. 6. Gregorium l. 2. Dialog. cap. 24. Et Petrum Diaconum in vita eiusdem S. Greg. Alia contigere post exortam Berengarij hæresim, de quibus Paschasius in lib. de corpore & sanguine Domini, cap. 14. Et Guidmundus lib. 3. de hoc sacramento.

Et his quoque miraculis ipse Berengarius ad eiurandam hæresin permotus est. Alia contigerunt post Ioannem Wiclef, qui Berengarij hæresin renouauit, vt apud Th. Waldensem tom. 2. de sacramentis, cap. 63. vbi refert se præsente Londini in Ecclesia S. Pauli quendam Wiclefistam ab Episcopo Cantuariensi iussum esse Eucharistiam adorare, & confiteri præsentiam Christi: hunc recusasse & dixisse araneam esse digniorem veneratione, quam Eucharistiam: mox horribilem araneam è summo templi tecto in os eius descendisse, & vix ab astantibus prohiberi potuisse, quin ipsas fauces penetraret.

2. Porro hæc miracula, de quibus generatim dixi possunt iterum ad tria capita reuocari. Continent enim quædam Dei beneficia singularia, quæ conferuntur hominibus ex fide huius sacramenti, vt est sanitas corporis, expulsio dæmonum, liberatio à naufragio & incendio. Quædam continent vltionem eorum, qui vel non credunt præsentiam Christi in Eucharistia, vel indignè illam tractant. Refert Optatus Mileu. lib. 2. contra Parm. quosdam hæreticos Eucharistiam suis canibus proiecisse, canes autem in dominos suos insurrexisse & dentibus dilaniasse. Quædam denique continent visiones seu apparitiones, quibus ipse Christus in Eucharistia sub forma pueri aut carnis legitur apparuisse, secundum Algerum lib. 1. de hoc sacramento, & alios.

Et quidem prima miracula fiunt præsertim propter fideles: media ob infideles: postrema propter dubios.

Dices: non videtur ex his miraculis colligi præsentia Christi in Eucharistia, quia possunt fieri, etiamsi Christus non sit præsens. Sicut multa fiunt per imaginem S. Crucis, in qua Christus non est.

Resp. præsentia Christi in Eucharistia non colligitur præcisè ex miraculis, quatenus miracula sunt, sed quatenus fiunt ex fide præsentiæ & veritatis, vel certè in eiusdem veritatis testimonium & confirmationem.

QVÆSTIO IX.

An præsentia Christi in Eucharistia probari possit ex antiqua Ecclesiæ praxi?

1. EX hoc capite multa peti solent argumenta. Primum est, quod Christus in Eucharistia solitus sit adorari, & inuocari. Secundum, quod Sacerdotes semper sint habiti in summo honore, eo quod corpus Christi suo ore conficerent. Tertium, quod ex fide præsentiæ Christi cautum sit, vt Eucharistia non nisi à ieiunis sumatur. Quartum, quod ex eadem fide nemo permissus sit accedere, nisi præmissa diligenti peccatorum confessione.

2. Hæc & alia ex antiquis Patribus & historiis collegerunt Greg. de Valentia, quæst. 3. puncto 1. §. 6. Sua. disput. 46. sect. 6. & alij. Videri etiam potest Gretserus in libro, qui inscribitur, *Matrices*, vbi demonstrat ex antiquis & communibus loquendi modis Germanorum, Christum esse præsentem in Eucharistia.

QVÆSTIO X.

An præsentia Christi in Eucharistia probari possit ex ipsis aduersariis?

1. QVatuor argumenta sumi possunt ex parte aduersariorum. Primum ex Caluini & eius asseclarum verbis. Caluinus disertè & sæpe docet corpus & sanguinem Christi verè ac realiter esse in Eucharistia: & verè ac realiter à nobis participari, Hoc partim ostendi suprà cap. 17. propos. 2. partim nunc ostendam. Igitur in libello de cœna Domini sic ait: *Non est figura nuda & simplex, sed veritati suæ & substantiæ coniuncta: Meritò igitur nos in cœna verè corpus, cum id non modo repræsentet, verum etiam nobis offerat.* Et infrà: *Necesse est igitur nos in cœna verè corpus & sanguinem Christi recipere.* Et infrà: *Fatendum est, quemadmodum panis in manu distribuitur, ita corpus Christi nobis communicari.* Et infrà: *Intelligimus, Christum nobis, in cœna veram, & propriam corporis & sanguinis substantiam donare.*

Idem *in cap. 11. prioris ad Cor.* ait: *Christus visibile illud Symbolum nobis porrigendo, vnà dat etiam nobis suum corpus. Neque enim fallax est, qui vacuis figuris nos ludat. Proinde illud mihi est extra controuersiam, veritatem hic cum suo signo coniunctam esse.* Et infrà *Concludo realiter, vt vulgo sequuntur, nobis in cœna dari*

dari Christi Corpus. Hæc contra Zuinglium habet Caluinus, sed sunt pro nobis.

Similia habet Plæsseus lib. 4. de Eucharist. c. 2. Sic inquiens: *Dum sacra cœna ex præscripto Christi celebratur, Christum realiter & substantialiter accipimus.* Vnde patet Caluinum & Plæsseum planè loqui more Catholicorum de præsentia Christi in Eucharist. Aut ergo Catholici benè sentiunt, aut illi malè loquuntur: vel certè aliter sentiunt & aliter loquuntur: quod mihi persuaserim verius.

2. Secundum argumentum sumitur ex sensu & discursu Caluini. Nam ex vna parte reprehendit Zuinglium, quod nimis parum; ex altera Catholicos, quod nimis multum tribuant Eucharistiæ. Zuinglius dicit Eucharistiam esse nudum signum Christi absentis: teste Caluino in libello de cœna Domini, in fine, Catholici dicunt esse practicum signum Christi præsentis. Si Ergo Caluinus dissentit à Zuinglio, & plus vult tribuere Eucharistiæ quàm Zuinglius, planè debet nobiscum sentire.

Ostendo hoc clarius: possumus concipere Christum quatuor modis præsentem esse in Eucharistia. Primò, per signum seu figuram. Secundò, per effectum suum. Tertiò, per apprehensionem fidei. Quartò, per substantiam carnis & sanguinis sui. De tribus prioribus modis non est difficultas. Nam & Zuinglius & Caluinus & Catholici concedunt Christum in Eucharistia participari à nobis, quoad tria priora membra. Qui enim dignè accedit ad sumptionem Eucharistiæ, non solum percipit externa symbola panis & vini, sed etiã internam gratiam, quæ est effectus Eucharistiæ, & prætereca fide Christum apprehendit.

De his tribus nemo dubitat; de quarto est difficultas. Zuinglius Christum negat secundum substantiam carnis & sanguinis sui præsentem esse & à nobis participari; Catholici affirmant. Caluine à te quæro an nobiscum consentias, an cum Zuinglio? Si nobiscum, res salua est. Si cum Zuinglio, cur palam profiteris te ab illo dissentire?

Iterum vrgeo hominem: vel Caluinus concedit substantiam carnis Christi nobis vniri; vel negat. Si negat, Zuinglianus est, quod tamen minimè vult. Si concedit, Catholicorum sententiam approbat. Forte dicet se id concedere diuerso sensu à Catholicis. Sed quis ille sensus est? Nam Christus secundum substantiam non potest nobis vniri nisi dupliciter. Primò per vnionem hypostaticam. Secundò, per vnionem localem. Prior vnio à nemine admittitur. Ergo vel posterior admittenda est, vel nulla. Si hanc admittit Caluinus, nobiscum sentit.

Dices. Præter illas duas vniones possunt esse aliæ tres. Prima sacramentalis, quæ fit per symbolum externum. Secunda obiectiua, quæ fit per apprehensionem fidei. Tertia virtualis, quæ fit per effectum; sicut sol. &c. Resp. de his vnionibus non est quæstio. Nam has tres opposui vnioni quæ fit per substantiam, vt supra. Si ergo est aliqua vnio secundum substantiam, quæ est distincta, & esse debet ab illis tribus, erit localis.

Si localem admittit Caluinus, nobiscum sentit: Si negat per omnia, Zuinglianus est Caluinus.

3. Tertium argumentum sumitur ex contradictione duplici Caluini, scilicet verborum & rerum. Ac primò contradicit sibi ipsi in verbis. Nam aliquando disertè asserit corpus Christi esse verè & realiter in Eucharistia, vt iam ostendi: aliquando dicit esse in cœlo, & alibi, vt patet ex quæst. 1. propositione prima. Altera contradictio est in re, Nam cum disputat contra quosdam Zuinglianos, dicit manducare carnem & sanguinem Christi non esse idem quod credere in Christum: sed aliquid sublimius, vt patet ex 4. Inst. 17. §. 5. Cum autem disputat contra Catholicos, dicit manducationem illam non fieri ore corporis, sed fidei. Hæc non cohærent.

Et quæro ex Caluino: an sacramentalis manducatio carnis & sanguinis Christi sit quædam actio manducantis? Hoc negari non potest. Non enim est actio cibi manducati, sed hominis manducantis. Iterum quæro: an illa actio sit interna vel externa. Si externa est & corpus, non potest esse alia quam quæ defenditur à Catholicis. Si interna est, non potest esse alia, quàm quæ ponitur à Zuinglianis, quos oppugnat Caluinus.

Ostendo, quia si est interna, vel intellectus, vel voluntatis. Si intellectus, non est alia, quam fidei. Si voluntatis, quæ tandem illa est; hactenus non est nominata à Caluino.

4. Quartum argumentum sumitur ab origine vtriusque sententiæ. Catholicorum sententia fundatur in clarissimis Scripturæ verbis, & communi PP. consensu recepta est, & nunquam ante Berengarij tempora publicè oppugnata. At Caluin. sententia pugnat cum illis verbis, Luc. 22. v. 20. *Hoc poculum nouum Testamentum est in meo sanguine, quod pro vobis funditur.* Et communi Patrum consensu explosa est, & publicè in Ecclesia damnata. Imò quod amplius est, ipse Berengarius, primus eius author, eam retractauit.

Addo neminem ante Caluinum per omnia docuisse, quod Caluin. docet, vt ipse fatetur in libello de cœna Dom. in fine.

QVÆSTIO XI.

An præsentia corporis Christi in Eucharistia possit ratione naturali probari?

1. SVprà dixi quatuor miracula in hoc mysterio reperiri. Primò, conuersionem panis in carnem Christi. Secundò, existentiam accidentium sine subiecto. Tertiò, existentiam quantitatis sine extensione locali. Quartò, existentiam corporis in diuersis simul locis. Nunc quæritur quid ex solo lumine naturali de his omnibus dici possit? Caluinistæ putant tria posteriora esse impossibilia, & hoc probari posse suo lumine naturali: quid Catholici sentiant, iam ostendam.

2. Prima Conclusio: Seclusa fide & reuelatione Dei non potest naturali ratione euidenter demonstrari hoc mysterium esse possibile. Probatur, quia nullum est principium naturale ex quo euidenter colligi possit tria posteriora miracula esse possibilia.

Dices: Principium naturale est Deum esse omnipotentem. Ex hoc autem euidenter colligitur illa miracula à Deo fieri posse, alioqui non esset omnipotens. Respond. Duo necessaria sunt, vt euidenter cognoscas aliquid esse possibile: vnum ex parte Dei, vt euidenter constet illum esse omnipotentem. Alterum ex parte obiecti, vt euidenter constet nullam in eo esse contradictionem, seu non esse contra naturam & essentiam illius, vt hoc vel illud ei conueniat. Iam autem non est naturaliter euidens, non esse contra naturam accidentis existere sine subiecto, aut non esse contra naturam quantitatis existere sine extensione locali: aut denique non esse contra naturam corporis existere simul in diuersis locis.

3. Secunda Conclusio. Multò minùs naturali lumine cognosci potest hoc mysterium esse factum & institutum. Probatur, quia ad hanc cognitionem duo requiruntur. Primo, vt cognoscas Deum hoc posse facere. Secundo, vt cognoscas eum voluisse facere: At neutrum naturaliter potest. Non primum vt dixi. Nec secundum, quia libera Dei voluntas in rebus supernaturalibus non cognoscitur nisi ex reuelatione: sicut in naturalibus cognoscitur ex effectu Dei voluntas

OOoo

4. Tertia Conclusio. Tametsi lumine naturali cognosci non possit hoc mysterium esse factum vel possibile: potest tamen euidenter ostendi non demonstrari impossibile, id est, euidenter solui possunt omnia argumenta, quibus hæretici conantur probare hoc mysterium esse impossibile. Hoc patebit infrà, cum de singulis miraculis seorsim disputabitur. Nunc generatim dico euidenter solui posse omnia argumenta ex lumine naturali petita, quæ adferri solent non solum contra hoc mysterium Eucharistiæ, sed etiam contra alia fidei Christianæ mysteria: vt suppono ex 1. part. quæst. 1.

5. Nota Primo argumentum, quod adfertur contra articulum fidei, aut peccare in materia, aut in forma. Si peccet in forma tantum, potest euidenter solui, quia vitium formæ euidenter cognosci potest. Si peccet in materia, quod fit quando assumitur aliqua propositio falsa; distinguendum est. Tunc enim dupliciter solui potest. Primò negatiuè, quando non habetur euidentia de opposita propositione, sed tamen euidens est id quod assumitur in argumento, non conuincere intellectum ad sui assensum. Secundò positiuè, quando euidenter constat veritas oppositæ propositionis.

6. Nota Secundò, omnia argumenta contra art. fidei facta euidenter solui posse negatiuè, nullum positiuè. Nam semper potest esse euidens id quod assumitur in argumento non conuincere intellectum ad sui assensum, licet non appareat euidentia oppositæ propositionis, sed obscurè tantum credatur. Nunquam tamen potest haberi euidentia ipsius mysterij supernaturalis, contra quod directè fit argumentum.

QVÆSTIO XII.

Quidnam sit hæc præsentia Christi in Eucharistia?

1. Opinio prima est nihil aliud esse, quàm indistantiam, seu negationem distantiæ corporis Christi à speciebus consecratis. Probatur primo quia distantia illa est sufficiens ratio vt Christus intelligatur realiter & substantialiter præsens accidentibus, quamuis in ipso nihil reale de nouo producatur. Secundò, quia si dicamus aliquid reale produci in Christo per consecrationem, sequetur illum realiter mutari in consecratione, quod videtur absurdum, cum eius corpus sit gloriosum. Tertiò, quia Verbum Diuinum potuit sine vlla sui mutatione fieri præsens substantialiter humanitati assumptæ: Ergo similiter corpus Christi potest fieri præsens speciebus sine vlla sui mutatione.

2. Secunda opinio est, hanc præsentiam esse realem & substantialem modum corporis Christi. Primo, quia Conc. Tridentinum dicit corpus Christi substantialiter in Eucharistia contineri. Et D. Thom. q. 76. a. 3. dicit, corpus Christi esse in hoc sacramento per modum substantiæ. Secundo, quia Christi corpus incipit hîc esse per transsubstantiationem. Ergo acquirit aliquid substantiale. Tertio, quia corpus Christi succedit in locum substantiæ panis, & vicem illius supplet substando accidentibus panis. At substare accidentibus est proprius modus substantiæ, & consequenter modus substantialis.

3. Tertia opinio est hanc præsentiam esse relationem seu respectum extrinsecus aduenientem, quò corpus Christi referatur ad species consecratas.

4. Quarta opinio est, hanc præsentiam esse actionem corporis Christi circa species consecratas, quas effectiuè sustinet, vt possint sine subiecto subsistere. Sicut aliqui dicunt, Angelum esse præsentem corpori per operationem quam circa illud exhibet.

5. Prima Conclusio. Corpus Christi in Eucharistia habet quoddam esse sacramentale, in quo multa spectari possunt. Primo, præsentia in loco. Secundo, præsentia cum speciebus consecratis. Tertio, vnio cum eisdem speciebus. Quarto, modus existendi indiuisibiliter. De singulis breuiter dicendum est.

6. Secunda Conclusio. Præsentia corporis Christi in loco seu spatio in quo sunt species consecratæ, est aliquid reale, positiuum & intrinsecum corpori. Prima pars probatur, quia Christum esse realiter præsentem in loco est effectus quidam realis. Ergo ipsa præsentia est aliquid reale, quia per præsentiam fit præsens realiter.

Antecedens patet, primo, quia Patres dicunt esse insigne opus diuinæ omnipotentiæ, quod Christus fiat hic præsens. Secundo, quia ratione huius præsentiæ à nobis sumitur realiter Christus & intra nos existit. Tertio, quia hæc præsentia est fundamentum relationis realis, nempe propinquitatis & indistantiæ. Christus enim existens in altari realiter est nobis propinquior quàm ante consecrationem. Est autem propinquior ratione præsentiæ. Ergo hæc præsentia est aliquid reale.

Secunda pars probatur, quia Christus non est realiter præsens per extrinsecam denominationem. Ergo per aliquid reale intrinsecum. Antecedens patet, quia nulla est forma realis extrinseca, à qua sumi possit illa denominatio.

Dices: Potest sumi à speciebus consecratis sine vlla mutatione corporis Christi, sicut Verbum diuinum denominatur homo ab humanitate illi vnita sine vlla mutatione ipsius Verbi.

Resp. Corpus Christi potest quidem à speciebus denominari contentum, vel aliquo modo illis vnitum: sed tamen eiusmodi denominationes supponunt præsentiam localem. Nisi enim præsens esset in illo loco in quo sunt species, non posset contineri sub speciebus, nec illis vniri. Hæc autem præsentia localis non potest esse denominatio tantum extrinseca à speciebus, sed debet esse aliquid in ipso corpore. Si enim nulla fieret realis mutatio in corpore, præsentia localis nihil aliud esset, quam extrinseca denominatio sumpta à speciebus, iam Christi corpus manens in solo cœlo posset denominari extrinsecè præsens à speciebus hic existentibus, quod est absurdum.

Nec est simile de Verbo Diuino. Hoc enim potuit sine vlla sui mutatione vniri humanitati, quia iam antea erat præsens in eo loco in quo erat humanitas. Est enim vbique præsens. Hinc confirmatur conclusio nostra: quia si Verbum diuinum ante Incarnationem non fuisset vbique præsens, non potuisset humanitati realiter coniungi, nisi prius fuisset illi factum præsens, & localiter indistans.

Addo, si humanitas Christi esset vbique præsens, vt volunt Vbiquitarij, non esset opus aliqua mutatione, qua fieret præsens speciebus cõsecratis. Cum ergo non sit vbique præsens, debet fieri præsens per aliquam sui mutationem.

7. Tertia Conclusio. Hæc præsentia corporis Christi in loco specierum consecratarum, est aliquid ex natura rei distinctum à substantia corporis Christi, & ab omnibus accidentibus quæ in cœlo habet, neque tamen distinguitur tanquam res à re, sed tanquam modus realis à re cuius est modus.

Prima pars probatur, quia corpus Christi neque ex vi substantiæ suæ, neque ex vi illorum accidentium quæ habet in cœlo, fit realiter præsens in hoc loco. Fit autem præsens ex vi præsentiæ localis. Ergo hæc præsentia est aliquid distinctum à substantia & accidentibus, quæ habet in cœlo. Secundò, quia hæc præsentia acquiritur per nouam actionem realem. Ergo distinguitur ab iis omnibus quæ erant ante in Christo. Tertiò, quia potest amitti, illis

omnibus integrè remanentibus.

Secunda pars probatur, quia modalis distinctio sufficit, vt patebit. Ergo non opus est ponere realem.

8. Quarta Conclusio. Hæc præsentia Christi non est modus substantialis, sed accidentalis, neque pertinet ad prædicamentum relationis vel actionis, sed reducitur ad prædicamentum Vbi; prima pars probatur, quia de ratione modi substantialis est, vt pertineat intrinsecè ad compositionem vel complementum substantiæ. Nam si substantia sit in suo genere integrè constituta & completa, iam omnis modus illi adueniens debet esse accidentalis, & extra rationem substantiæ. Sed præsentia Christi in loco non pertinet intrinsecè ad compositionem vel complementum substantiæ Christi. Ergo non est modus substantialis.

Minor patet primo, quia corpus Christi non minus est perfectum & completum substantialiter in cœlo, quàm in altari. Sed in cœlo non habet præsentiam localem, quam hîc habet. Ergo hæc præsentia nihil facit ad perfectionem, vel complementum substantiale. Secundo, quia præsentia localis supponit rem existentem & perfectam in suo genere, & solum constituit illam in hoc vel illo loco, quod est planè extrinsecum substantiæ creatæ. Secunda pars conclusionis probatur, quia hæc præsentia non potest esse relatio rationis cum sit aliquid reale, vt dixi: nec est relatio realis, primo, quia est fundamentum relationum realium, nempè propinquitatis & distantiæ, quæ resultant in corpore Christi, ratione huius præsentiæ. Hæc autem præsentia nullum habet fundamentum ex quo resultet, sed per se producitur propria actione seu mutatione. Secundo, quia non habet terminum realem à quo essentialiter dependeat. Nullus enim assignari potest, nisi fortè species consecratæ. Sed ab his non pendet essentialiter, quia corpus Christi posset retinere suam præsentiam localem destructis speciebus. Hoc enim non repugnat.

Tertia pars probatur, quia si hæc præsentia esset actio, maximè esset actio corporis Christi circa species consecratas, quibus vel illas effectiuè sustentaret, vt possint existere sine subiecto: vel illas eleuaret, vt possint esse physicum instrumentum gratiæ. At neutrum dici potest. Primo, quia Christus posset esse præsens destructis speciebus, vt dixi. Ergo præsentia ipsius non est actio circa species. Secundo, quia actio agentis supponit præsentiam agentis. Ergo non est ipsa præsentia. Quarta pars probatur, quia cum hæc præsentia sit aliquis modus realis, nec pertineat ad prædicamentum substantiæ vel relationis vel actionis, non potest aliò referri quàm ad Vbi, cum quo habet maximam conuenientiam. Primo, quia sicut corpus naturale (v. g. homo, arbor) non solum dicitur esse præsens in loco, quia habet superficiem ambientem, sed multo magis, quia habet modum existendi in spatio certo, qui modus non necessariò mutatur, etiamsi superficies ambiens mutetur. Et hic modus pertinet ad prædicamentum Vbi.

Sic etiam de corpore Christi ratiocineris. Non enim præcisè dicitur esse præsens, quia continetur sub speciebus, sed quia est in hoc loco vel spatio, in quo sunt species, & in eo manere posset destructis speciebus: Ergo hic modus præsentiæ reuocatur ad Vbi, sicut modus præsentiæ aliorum corporum. Hoc interest, quod alia corpora sint diuisibiliter in spatio, corpus Christi indiuisibiliter. Est enim totum in toto, & totum in qualibet parte, vt infra.

Secundo, quia corpus Christi succedit in locum substantiæ panis. At in panis substantia duo spectari possunt. Primo, substantia ipsa. Secundo modus præsentiæ localis quem habet sub accidentibus. Licet enim substantia panis ratione quantitatis dicatur esse in loco, & corporaliter & indiuisibiliter illum occupare, habet tamen propriam præsentiam ratione sui ipsius, quam retinere posset per diuinam potentiam destructa quantitate. Ergo in substantia corporis Christi similis præsentia admittenda est, & ad idem prædicamentum reuocanda.

9. Quinta Conclusio. Præter hanc præsentiam Christi in loco, de qua dixi, datur alia præsentia cum speciebus consecratis à priori distincta, Primo, quia vna potest mutari sine alia. Nam quoties transfertur Hostia consecrata de loco in locum, toties mutatur præsentia Christi in loco: & tamen non mutatur præsentia Christi cum speciebus. Contra, verò, si species consecratæ destruerentur, posset manere Christus præsens in loco (etiamsi hoc non fiat) non tamen maneret præsens cum speciebus.

Secundo: præsentia Christi in loco est aliquid reale & intrinsecum corpori Christi, vt ostensum est. Sed præsentia Christi cum speciebus nihil aliud est, quàm indistantia à speciebus.

Dices: Præter indistantiam videtur etiam includere vnionem cum speciebus, sicut præsentia animæ cum corpore non solum dicit indistantiam, sed etiam vnionem cum corpore.

Resp. Licet admittamus indistantiam & vnionem simul (de qua post) negamus tamen vtramque includi in ratione præsentiæ. Nam præsentia vnius rei cum alia potest esse sine omni alia vnione, (præter localem) vt patet in Angelo, qui potest esse præsens & indistans ab homine, etiam si non sit vnitus cum homine.

10. Sexta Conclusio. Triplex vnio fingi potest inter corpus Christi, & species consecratas. Prima est Sacramentalis: Secunda physica & realis intrinseca, quam vocamus formalem. Tertia Physica & realis effectiua, quæ opponitur formali. De Sacramentali non est quæstio; constat enim species panis & vini ex diuina Institutione esse visibile signum, seu Sacramentum corporis & sanguinis Christi præsentis. Vnio autem Sacramentalis nihil aliud requirit.

De physica formali est controuersia. Vocamus autem vnionem formalem, qua duo extrema ita coniunguntur physicè, vt propriè ac realiter constituant vnum compositum; qualis est vnio materiæ & formæ in naturalibus: vel vnio Verbi & Humanitatis in Christo. Aliqui admittunt talem vnionem inter corpus Christi & species consecratas.

Primo, quia corpus Christi formaliter excludit substantiam panis à specicbus, ita vt sub iisdem speciebus non possint simul consistere substantia panis & corpus Christi posita transsubstantiatione. At si corpus Christi tantum esset præsens speciebus, & non esset illis realiter vnitum, non expelleret inde formaliter substantiam panis. Sicut Angelus per solam præsentiam non expellit animam à corpore humano. Est enim par ratio vtriusque, quia sicut Angelus indiuisibiliter est præsens humano corpori, ita corpus Christi indiuisibiliter est præsens ipsis speciebus.

Secundo, quia motis speciebus simul mouetur corpus Christi. At hoc non fieret, nisi esset realis vnio inter corpus & species. Nam hic motus localis ex sola præsentia causari non potest. Non enim necessariò mouetur Angelus moto corpore, cui præsens est. Anima autem necessariò mouetur moto corpore, cui est ipsa vnita.

Tertio, quia corruptis speciebus statim ibi desinit esse corpus Christi. Nec potest esse alia causa nisi quia amittit vnionem cum speciebus. Et hæc sunt argumenta satis probabilia, non tamen conuincunt

vt constabit.

Alij tamen negant omnem vnionem realem inter corpus Christi, & species, & putant sufficere inseparabilem præsentiam ex pacto diuino, seu vnionem realem, quæ in eo consistit, quod species infallibiliter repræsentent Christum præsentem. Ratio est, quia si esset realis vnio, vel esset substantialis, vel accidentalis. Non primum, quia vnio substantialis ordinatur ad terminum substantialem; cõiungit enim duo extrema ad componendam vnam substantiam. Sicut vnio materiæ & formæ componit vnam naturam substantialem; & naturæ, & subsistentiæ vnio componit vnam personam. Atqui verò ex corpore Christi & speciebus consecratis non potest componi vna substantia siue per modum naturæ, siue per modum personæ. Ergo inter illa duo non est vnio substantialis.

Nec secundum, quia species non possunt accidentaliter vniri corpori Christi, nisi per inhærentiam. At non inhærent illi, vt omnes fatentur.

11. Superest tertia vnio, quæ est effectiua. Vocamus autem vnionem effectiuam, qua vnum extremum effectiuè coniungit sibi alterum. Sicut magnes trahit effectiuè & coniungit sibi ferrum. Et in sanguine humano datur tanta vis ad nutriendum corpus. Talem vnionem ponunt aliqui inter Christi corpus & species consecratas.

Et quidem mutuam ex vtraque parte, ita vt corpus Christi effectiuè ad se species trahat, & vicissim species effectiuè trahant ad se Christi corpus. Addunt iidem magni viri actionem illam vnitiuam, quatenus se tenet ex parte corporis Christi, terminari ad modum subsistendi specierum sine subiecto: quatenus verò tenet ex parte specierum, terminari ad præsentiam corporis Christi, de qua suprà dixi. Vnde sequitur, Christi corpus efficere duo circa species. Primò, vt separentur à substantia panis, & per se subsistant. Secundò, vt sint præsentes corpori. Similiter sequitur species efficere duo circa corpus Christi, nempe præsentiam eius, & modum existendi indiuisibiliter. Sanè hæc est ingeniosa sententia.

12. Hæc sententia probatur primo, quia possibile est sic fieri. Nam species conseruantur effectiuè sine subiecto per singularem & supernaturalem actionem, qua Deus supplet defectum subiecti. Hanc autem actionem potest Deus efficere per Christi corpus tanquam per instrumentum. Hoc enim non repugnat. Similiter Christi corpus fit speciebus præsens per singularem Dei actionem, quam potest etiam per species, vt instrumentum, quia neque hoc repugnat.

Secundò probatur, quia sicut possibile est fieri, ita videtur esse factum. Multa enim dicuntur de hoc sacramento quæ non possunt saluari, nisi ponamus hanc mutuam actionem vnitiuam corporis in species & contrà. Primò dicitur, quod Christi corpus suppleat vicem substantiæ panis, seclusa inhærentia, quia scilicet effectiuè sustinet accidentia, quæ panis sustinebat per inhærentiam.

Dicitur secundo, quod species contineant corpus Christi, quia scilicet effectiuè illud sibi vniunt. Tertiò, dicitur, quod corpus Christi corruptis speciebus amittit suam præsentiam sacramentalem: quia scilicet illa præsentia effectiuè conseruabatur à speciebus; ac proinde illis corruptis amplius conseruari non potest. Quarto dicitur, quod motis speciebus moueatur corpus Christi, quia scilicet species effectiuè trahunt ad se corpus Christi.

Hæc de triplici vnione probabiliter dicta sunt. Sacramentalis omnino est admittenda. Physica formalis non est necessaria. Effectiua non facilè defenditur. Primò, quia hæc vel pertinet ad intrinsecam rationem & vnitatem huius sacramenti quatenus à Christo institutum est: vel non. Si non pertinet, frustra ponitur. Si autem sic, sequitur hoc Sacramentum non confici per verba consecrationis, quod tamen falsum est.

Sequela hæc patet, quia vnio illa effectiua, quæ ponitur pertinere ad essentiam huius Sacramenti, non conficitur per verba consecrationis, sed per corpus Christi & species consecratas.

Secundò, quia præsentia corporis Christi sub speciebus fit etiam per verba consecrationis. Ergo non fit per species consecratas. Similiter per eadem verba consecrationis expellitur substantia panis, & separantur accidentia seu species consecratæ. Ergo non est hoc tribuendum actioni vnitiuæ. Summa est: Totum hoc sacramentum, quatenus constat ex corpore Christi, & speciebus consecratis, effectiuè conficitur vi consecrationis. Ergo frustra fingitur noua actio vnitiua, quæ supponit vnionem iam esse factam.

Dices: In primo instanti fit totum sacramentum vi consecrationis. Sed immediatè post consecrationem conseruatur per mutuam extremorum actionem vnitiuam? Respondeo. Hoc sine fundamento dicitur. Neque illa conseruatio requirit nouam actionem. Nam præsentia corporis Christi in vno loco potest subjectiuè cõseruari donec moueatur ad alium locum. Modus autem, quo accidentia per se subsistunt sine subiecto, eadem actione conseruatur, qua fit. Sicut Angelus conseruatur eadem actione qua creatus est.

13. Septima Conclusio. Modus ille, quo corpus Christi indiuisibiliter & sine extensione locali existit in loco, est accidentalis, non substantialis. Probatur, quia modus ille determinat præsentiam Christi in loco. Facit enim Christum præsentem non diuisibiliter, sed indiuisibiliter, non secundum extensionem localem, sed sine tali extensione. Sicut ergo ipsa præsentia est modus accidentalis respectu corporis Christi; sic etiam determinatio illius modi est accidentalis respectu eiusdem corporis. Confirmatur, quia modus ille quo Angelus est indiuisibiliter præsens in loco, non est substantialis, sed accidentalis. Ergo idem est de corpore Christi.

Dices: Imo modus, quo Angelus est in loco, videtur esse substantialis. Nam Angelus substantialiter & in sua substantia est indiuisibilis. Respondeo. Aliud est Angelum esse substantialiter indiuisibilem, aliud vero esse indiuisibiliter præsentem in loco. Prior modus est substantialis & immutabilis: posterior est accidentalis & mutabilis. Christi corpus participat posteriorem modum accidentalem.

QVÆSTIO XIII.

An Sacramentalis præsentia dependeat à Naturali?

1. Aliqui affirmant; quia si destrueretur existentia Christi corporis extra sacramentum, destrueretur etiam in sacramento. Ergo signum est hanc ab illa pendere; alioqui manere posset illa destructa. Antecedens probatur, quia si corpus Christi extra sacramentum exanimaretur, etiam in sacramento fieret exanime. Nam anima est tantum in hoc sacramento per concomitantiam, ratione naturalis vnionis quam extra sacramentum habet cum corpore.

2. Prima Conclusio. Hæ duæ præsentiæ, sacramentalis videlicet & naturalis, partim inter se conueniunt, partim differunt. Conueniunt in tribus. Primo, quod vtraque sit modus realis & intrinsecus corpori Christi. Secundo, quod vtraque sit terminus alicuius actionis, vel mutationis quatenus vtraque producitur per aliquam actionem vel mutationem. Tertio, quod vtraque sit fundamentum

propinquitatis & distantiæ.

Differunt etiam in tribus. Primo, quod corpus per naturalem præsentiam ita occupet & repleat locum in quo est, vt inde excludat quamuis aliam quantitatem naturali modo existentem. Non enim naturaliter dari potest penetratio quantitatum. Hoc autem non fit per Sacramentalem præsentiam. Nam corpus Christi in Sacramento patitur secum in eodem loco quantitatem panis, & non expellit eam.

Secundo, corpus per naturalem præsentiam coextenditur loco: ita vt totum sit in toto, & pars in parte. Hoc etiam non fit per Sacramentalem præsentiam. Tertio, præsentia naturalis habet duplicem extensionem, vnam ex parte subiecti; alteram ex parte loci seu spatii. At præsentia sacramentalis, licet extensa sit ex parte subiecti, non tamen ex parte spatij.

3. Secunda Conclusio. Hæ duæ præsentiæ differunt essentialiter. Primo, quia vna est naturalis, altera supernaturalis. Secundo, quia naturalis essentialiter includit, extensionem partium in loco, quam sacramentalis non includit. Nam licet extensio localis non sit de essentia quantitatis est tamen de essentia præsentiæ naturalis, quæ fit per quantitatem. Non enim concipi potest, corpus esse naturaliter præsens in loco per suam quantitatem, sine extensione locali.

4. Ex dictis sequitur, sacramentalem præsentiam partim conuenire cum præsentia Angelica, partim differre. Differunt ex parte subiecti, quia Angelica est in subiecto spirituali & indiuisibili, ac proinde ipsa quoque spiritualis & indiuisibilis est. Præsentia autem corporis Christi in Sacramento, sicut est in subiecto materiali & diuisibili, sic ipsa quoque materialis & diuisibilis est.

Conueniunt tamen ex parte loci, quia vtraque constituit suum subiectum in loco indiuisibiliter. Hæc omnia procedunt de præsentia naturali quantitatiua, quam habet corpus per suam quantitatem naturaliter extensam: non autem de præsentia naturali, quam habet substantia materialis sub sua quantitate.

5. Tertia Conclusio: Præsentia sacramentalis non pendet à naturali intrinsecè & essentialiter, quo pacto relatio pendet à termino, vel modus à re cuius est modus. Probatur primo, à contrario, quia naturalis præsentia non pendet à Sacramentali, vt per se notum est circa nos. Idque propterea, quia nullam dicit habitudinem intrinsecam ad illam, neque in vllo genere causæ est effectus illius. Sed neque sacramentalis præsentia habet intrinsecam habitudinem ad naturalem, neque est effectus illius. Ergo ab illa intrinsecè non dependet. Sunt enim diuersorum ordinum, & vna non respicit aliam vt subiectum, sed vtraque immediatè respicit corpus Christi: ac proinde sunt omnino disparatæ sine vlla intrinseca connexione.

Secundo probatur, quia si inter se conferantur, potius in modo suo dicunt repugnantiam. Vna enim essentialiter includit extensionem, altera indiuisibilitatem, vt patet ex antea dictis.

Dices: Quamuis præsentia Sacramentalis non pendeat à naturali ex immediata habitudine sui, vt benè probatum est, potest tamen pendere ratione subiecti, vel quia corpus Christi, quatenus est subiectum præsentiæ sacramentalis, essentialiter pendet à seipso alibi naturaliter existente; vel certè, quia pendet non à seipso, sed à naturali præsentia, quam alibi habet. Vnde fit, vt sacramentalis præsentia, quæ à subiecto suo pendet, etiam pendeat à præsentia naturali, sine qua tale subiectum esse non potest.

Resp. Neutrum horum rectè dicitur, primo, quia corpus Christi, vt in sacramento existens, non potest essentialiter pendere à seipso: vt existente in cœlo, (id est, naturaliter.) Est enim vnum & idem habens eandem essentiam æquè absolutam in vtroque loco. Secundò, nec potest corpus Christi secundum suam substantiam & existentiam pendere ab vlla præsentia locali, siue naturali, siue sacramentali. Nam sacramentalis præsentia est illi omnino extrinseca, quia per solam diuinam potentiam potest illi aduenire. Naturalis verò, licet ab intrinseco illo conueniat, non tamen, vt intrinseca illius causa, neque vt terminus alicuius habitudinis essentialis: sed vt proprietas vel effectus manans ab ipso mediante quantitate.

Vnde licet corpori quanto sit essentiale aptum esse habere præsentiam naturalem: tamen dependentia à præsentia naturali non est illi essentialis. Potest enim Deus alicubi conseruare corpus sine actuali extensione in ordine ad locum: imò potest illud conseruare realiter existens, etiamsi nullibi habeat talem extentionem localem: Ac proinde sine omni præsentia naturali.

Ex hac conclusione sequitur primo, Christum potuisse esse Sacramentaliter in Eucharistia antequam fieret Incarnatio, vt *alibi* dixi. Secundò, Christum posse conseruari in Eucharistia, etiamsi extra Eucharistiam desineret esse.

6. Quarta Conclusio. Quamuis Sacramentalis præsentia ex natura rei non pendeat à naturali, vt probaui: tamen probabiliter dici potest pendere ab illa ex voluntate & arbitrio Dei. Nam probabile est, quod aliqui docent, Humanitatem Christi naturali modo existentem (extra sacramentum) esse vniuersale instrumentum, effectiuè concurrens ad effectum omnium sacramentorum, & nominatim ad Transsubstantiationem quæ fit in Eucharistia per verba consecrationis.

Quod si verum est, omnino sequitur præsentiam sacramentalem pendere à naturali, quatenus pendet à Christo naturaliter existente tanquam ab instrumento vniuersali.

7. Pro solutione argumenti contrarij notes hasce regulas. Prima est: rectè sequitur: Si corpus Christi simpliciter destrueretur vel annihilaretur extra Sacramentum, destrueretur etiam vel annihilaretur in sacramento. Item: Si existentia corporis Christi simpliciter destrueretur extra sacramentum, destrueretur etiam in sacramento. Sicut in anima annihilaretur in digito, annihilaretur etiam in capite.

Secunda regula est: non rectè sequitur: Si destrueretur præsentia corporis Christi extra sacramentum, destrueretur etiam præsentia eius in sacramento. Sicut non sequitur: Si destrueretur præsentia animæ in digito, destrueretur etiam in capite.

Ratio vtriusque regulæ est, quia corpus Christi & existentia corporis Christi est tantum vna. Ergo si simpliciter destruitur in vno loco, destruitur etiam in alio. Præsentia est multiplex. Ergo potest vna destrui sine alia.

Tertia regula: non etiam rectè sequitur: Si corpus Christi vel existentia corporis Christi desineret esse extra sacramentum, desineret etiam esse in sacramento. Sicut non sequitur. Si anima desineret esse in digito, desineret etiam esse in capite. Ratio, quia sicut potest esse simul in duobus locis, ita potest vnum deserere, & in altero manere.

Quarta regula: ex hac propositione, corpus Christi desiuit esse extra sacramentum, & non in sacramento, nulla sequitur contradictio. Solum sequitur corpus Christi manere in vno loco, & non in duobus; seu, habere vnum modum existendi & non duos.

Quinta regula: ex hac propositione: corpus extra Sacramentum amittit animam, & in Sacramento non amittit; non sequitur etiam contradictio. Hoc ostendo. Primò quia eadem materia in diuersis locis existens potest diuersis formis informari. Sicut eadem quantitas in diuersis locis existens potest affici diuersis modis, ita vt in vno sit extensa localiter, non in altero.

Secundo ostendo, quia eadem materia potest poni in diuersis locis manente forma in vno tantum loco. Ergo potest in vno formam retinere, & in altero amittere. Tertiò ostendo, quia nulla hic apparet contradictio.

8. Dices: Contradictio est hæc: hoc corpus est viuum & non viuum. Respond. posterior pars est falsa. Nam vt corpus dicatur non viuere, necesse est nullibi vt viuat. Vt autem dicatur viuere, satis est, quod alicubi viuat. Affirmatio enim solum facit sensum particularem: Negatio verò simpliciter omnia destruit: & facit sensum vniuersalem.

Solum ergo ex hac propositione potest inferri, quod corpus hic non viuat, quamuis alibi viuat. Et hæc non est contradictoria propositio.

QVÆSTIO XIV.

An idem Corpus possit simul esse præsens in diuersis locis?

1. HOc tripliciter intelligi potest. Primò, an possit simul habere plures præsentias Sacramentales. Secundò, an plures naturales seu quantitatiuas. Tertiò, an vnam naturalem, & vnam vel plures Sacramentales. Caluinistæ docent omnes hos modos esse impossibiles. Aliqui ex Catholicis putant secundum impossibilem, reliquos autem esse possibiles. Tota vtrinque difficultas oritur ex duplici capite. Primò ex eo, quod præsentia sacramentalis (per se) videatur impossibilis. Non enim videtur fieri posse, vt corpus quantum sit in loco indiuisibiliter & sine extensione. Secundò, ex eo, quod videatur impossibile vt idem corpus eodem tempore sit in locis distinctis, siue in illis sit sacramentaliter, siue naturaliter, siue vtroque modo. Ad hæc duo capita reuocari possunt omnes objectiones proponendæ. Igitur examinanda sunt. Aliqui addunt tertium caput difficultatis, quia scilicet penetratio corporum seu quantitatum in vno loco simul, videtur impossibilis. Sed hæc difficultas non est huius loci, quia Catholici nullam admittunt penetrationem corporum in Eucharistia, de qua nunc disputamus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Non repugnat corpus Christi cum sua quantitate esse præsens in aliquo loco indiuisibiliter, & sine extensione locali. Probatur, quia Scriptura dicit: Omnia esse Deo possibilia, Mat. 19. v. 26. & Luc. 1. v. 37.

Dicent Caluinistæ omnia esse Deo possibilia præter ea quæ implicant contradictionem. Rectè. At non implicat corpus esse in loco indiuisibiliter & sine extensione. Primò, quia Caluinistæ non possunt ostendere hactenus contradictionem. Secundò, quia ipsi docent nihil esse credendum sine verbo Dei. Sed verbum Dei, quod asserit omnia esse possibilia nusquam excipit hunc casum, cum tamen excipiat quosdam alios: vt patet. Hebr. 6. vers. 18. *Impossibile est mentiri Deum.* Et 2. Timoth. 2. vers. 13. *Negare seipsum non potest.*

Tertiò, quia facilius est intelligere corpus Christi esse hic indiuisibiliter, quod nos asserimus, quàm intelligere corpus Christi tantum esse in cœlo, & non alibi, & nihilominus verè & realiter percipi à nobis in Eucharistia, quod Caluinus asserit. Si ergo hoc est possibile, non potest illud esse impossibile.

Et quæro ex Caluino, cum dicit corpus Christi verè & realiter esse aut percipi in Eucharistia, an sit ibi extensum localiter, an sine extensione? Si extensum localiter, iam esset extra Hostiam, quod Caluinus non admittit. Si sine extensione locali, iam verum est, quod nos asserimus.

Quartò, quia tam difficile est intelligere penetrationem duarum quantitatum in eodem loco, quàm existentiam corporis sine extensione locali. At penetratiò non est impossibilis. Ergo nec existentia corporis sine locali extensione. Minor patet, quia constat ex Scriptura sæpe factam esse penetrationem, vt quando ipse Christus exiuit ex vtero Materno saluo claustro Virginali: quando clausis ianuis ingressus est ad Apostolos: quando clauso monumento resurrexit: quando cœlos penetrauit in die Ascensionis.

3. Quintò, potest dari ratio à priori, vt patebit in solutione primæ objectionis, quæ est hæc: Corpus, quatenus habet quantitatem, essentialiter est extensum & indiuisibile. Ergo non potest indiuisibiliter, & sine locali extensione existere. Sicut è contrario, quia Angelus est intrinsecè indiuisibilis, non potest indiuisibiliter & intensiuè existere, nec per absolutam Dei potentiam.

Respond. duplex est extensio: altera in toto: altera in loco. *Prior* est de essentia quantitatis, seu corporis quanti vt quantum est. *Posterior* est proprietas quæ separari potest. Nec est simile de Angelo, quia extensio cuiuscunque rei in loco, necessariò supponit extensionem rei in se. Et ideo impossibile est aliquam rem esse extensam & diuisibilem in loco, quæ est indiuisibilis in se, sicut est Angelus & Anima rationalis. Nam fieri non potest vt aliqua res habeat partes in loco, si non habeat partes in se. Locus enim non dat partes.

Contra verò, extensio rei in se non supponit extensionem rei in loco, cùm extensio localis sit aliquid posterius, sine quo prior extensio possit consistere. Vnde fieri potest rem aliquam esse in se extensam, non tamen extensam in loco. Et hinc confirmatur nostra conclusio, quia non implicat contradictionem, vt id, quod prius est, exstet sine eo quod posterius est. Sed extensio rei in se est quid prius, & extensio rei in loco est quid posterius. Ergo prior extensio non dependet à posteriore, ac proinde potest sine illa existere.

4. Secunda Obiectio. Quantitas non potest concipi in rerum natura sine figura, quia figura est intrinsecus terminus quantitatis, nec figura potest concipi sine extensione locali, quia consurgit ex tali extensione, & quotiescunque mutatur extensio localis, necessario mutatur & figura: & similiter ablata extensione locali necesse est auferri figuram. Sicut ergo impossibile est quantitatem esse sine figura, ita impossibile est esse sine extensione locali. Hoc bonum est argumentum.

Respond. sicut duplex est extensio quantitatis, ita duplex est figura, vna organica, quæ pendet ab extensione quantitatis in se; altera localis, seu situalis, quæ pendet ab extensione locali. Christus in Eucharistia habet organicam non localem. Hoc declarari potest exemplo manus, quæ toties mutat figuram localem, quoties mutat extensionem localem. Nam aliam habet figuram, quando plicatur, aliam quando expanditur. Semper tamen retinet eandem figuram organicam, vt in 4. object. dicetur.

5. Tertia Objectio. Si corpus diuisibile esset indiuisibiliter in loco, posset diuidi in omnem suam partem, quod est impossibile. Sequela patet, quia cum in se maneat intrinsecè diuisibile & extensum, poterit à Deo diuidi. Cum verò indiuisibiliter existat, non

est maior ratio cur ex vna parte diuidatur potius quàm ex alia. Ergo diuidetur in omnem partem.

Ioan. Maior in 4. dist. 10. concedit vtramque consequentiam. At Dom. Sotus vtramque negat. Putat enim corpus Christi, prout est in Sacramento, non posse diuidi, quia non est extensum localiter. Ac multo minus posse diuidi in omnem partem. Ego tamen conciliaturus ambos.

Resp. Primo, si loquamur de diuisione corporis, quæ fit ferro vel alio instrumento materiali, verum est, quod Sotus ait, corpus Christi, prout est in Sacramento, non posse diuidi, quia ad talem diuisionem necessarium est, vt instrumentum materiale quo fit diuisio, expellat aliquam partem corporis è suo loco, quod fieri non potest nisi extensiuè sit in loco.

Si autem loquamur de diuisione corporis, quæ fieri potest à Deo per separationem vnius partis ab alia, seu per discontinuationem partiũ inter se, verum est, quod dicit Maior, corpus Christi in sacramento posse diuidi, quia Deus potest quasdam partes illius annihilare, & reliquas conseruare: Vel etiam potest destruere terminos, quibus aliquæ partes continuantur, & conseruare illas partes in eodem spatio existentes. In hoc enim nulla est repugnantia.

Primo, non repugnat, quia illa partium compositio seu vnio, quam dicimus posse dissolui à Deo, conuenit corpori quanto secundum se, & non ratione localis extensionis. Ergo corpus poterit hoc modo diuidi, quamuis non sit localiter extensum. Secundo, quia ad omnem extensionem sequitur propria diuisibilitas. Sicut ergo corpus manet in se extensum, quamuis non sit extensum in loco: ita manet in se diuisibile, licet non sit diuisibile in loco.

Resp. secundo. Si corpus Christi in sacramento existens, hoc modo diuideretur, non necesse esset diuisionem fieri in omnem partem. Nam Deus posset destruere terminum continuantem quasdam partes, & conseruare terminum continuantem alias. Nec opus est hîc aliam rationem quærere, quam voluntatem & potentiam Dei.

6. Quarta Obiectio. Si corpus Christi esset indiuisibiliter in Hostia, iam omnes partes illius essent inter se confusæ, & non magis distaret pes à capite, quàm à femore: quod est absurdum. Sequela patet, quia omnes partes essent simul in qualibet parte Hostiæ, etiam in indiuisibili puncto: ac proinde nulla inter illas distantia, & sic omnes essent æquè inter se propinquæ.

Quod autem hoc sit absurdum, patet, quia est contra naturalem compositionem corporis. Hæc enim requirit certum membrorum ordinem ac dispositionem, quæ non potest consistere cum illa partium inter se confusione.

Respondeo, duplex est distantia, quantitatiua scilicet, & localis seu situalis. Prior sequitur ex intrinseca extensione quam quantitas habet in se, & consistit in eo, quod inter partes (verbi gratia, caput & pedes) tanta quantitas intercedat, & cum tanta densitate vel raritate, quantum sufficit ex natura rei ad occupandum tantum spatium. Posterior consistit in eo, quod partes corporis actu occupent partes spatij inter se distantes.

Si ergo sermo sit de priori distantia, sic partes corporis Christi non æque distant inter se. Si de posteriori: sic æque distant, quia omnes sunt indiuisibiliter præsentes eidem spatio. Hoc sensu dixit S. Hilarius. *Vbi est pars, ibi est totum*, vt habetur apud Gratianum, c. vbi, de consi. dist. 2.

7. Quinta Obiectio. Impossibile est, vt idem corpus habeat infinitas præsentias, quarum singulæ sint per se perfectæ & integræ, ita vt vna ab altera dependeat. Sed hoc sequitur ex nostra doctrina. Ponimus enim corpus Christi in tota Hostia, ac proinde in omnibus partibus, lineis & punctis illius Hostiæ. Atqui infinita sunt puncta in spatio Hostiæ. Ergo ponimus infinitas præsentias. Harum autem vna non dependet ab alia quia corpus Christi posset in vno puncto Hostiæ manere præsens, etiamsi desineret esse in aliis omnib. Sicut Angelus, qui est in toto aliquo spatio adæquato, potest in solo puncto illius spatij se collocare.

Resp. fateor Christum habere infinitas præsentias in potentia, & vnam in actu. Vnde D. Tho. in 4. dist. 10. q. 1. a. 3. q. 3. ad 1. ait Christum in Hostia semel esse in actu & infinitiès in potentia. Habet enim vnam præsentiam quasi continuè diffusam per totum spatium Hostiæ; & præterea habet præsentiam in qualibet parte & puncto illius spatij.

Dices: Ergo illa totalis præsentia qua diffunditur Christus per totum spatium, componitur ex infinitis præsentiis, quæ respondent infinitis punctis illius spatij. Cum ergo singulæ sint diuisibiles, necesse est totam præsentiam esse infinitè extensam, quia constat ex infinitis partibus extensis & diuisibilibus.

Resp. illæ plures præsentiæ componentes vnam totalem, dupliciter spectantur. Primo, ex parte subiecti, sic quidem sunt diuisibiles, non tamen componunt præsentiam totalem. Secundo, ex parte spatij, & sic indiuisibiliter se habent, & sunt quasi termini componentes & continentes præsentiam localem, quæ continuo diffusa est ac extensa per totam Hostiam.

8. Secunda Conclusio. Non repugnat corpus Christi simul esse in cœlo & in terra. Primo, quia ex fide certum est ita fieri. Secundo, quia nulla apparet contradictio. Tertio, quia aduersarij concedunt Christum post ascensionem semper fuisse & mansurum esse in cœlo vsque ad diem iudicij. Atqui post ascensionem apparuit S. Paulo Apostolo in terra aut aëre. Ergo tunc simul fuit in cœlo & in terra.

Minor patet ex illo, *Act. 9. v. 4. Audiuit vocem dicentem sibi: Saule, Saule, quid me persequeris? qui dixit: Quis es Domine? Et ille: Ego sum IESVS, quem tu persequeris.* Et *Act. 22. v. 14.* inquit Ananias ad Paulum: *Deus Patrum nostrorum præordinauit te, vt cognosceres voluntatem eius, & videres Iustum, & audires vocem ex ore eius.* Et 1. *Corinth. 9. v. 1. Nonne Christum Iesum Dominum nostrum vidi?* Et c. 15. v. 7. *Deinde visus est Apostolis omnibus, nouissimè autem omnium tanquam abortiuo visus est & mihi.*

9. Ex his omnibus patet Christum apparuisse Paulo, & cum eo locutum esse; ac proinde eodem tempore fuisse illum in cœlo & in terra. Tamen Caluinistæ dupliciter respondent. Aliqui dicunt Paulum non vidisse Christum in propria persona, sed in specie aliena: nec audiuisse vocem ex ore Christi, sed quandam vocem diuinitus factam, qualis fuit vox Dei Patris super Christum in Baptismo, & in monte Thabor. Ita Caluinus, Actor. 9.

Sed refellitur Caluinus primo, ex illis verbis iam citatis: *Deus Patrum nostrorum præordinauit te, vt videres Iustum, & audires vocem ex ore eius.* Vbi illa particula *ex ore eius*, apertè conuincit non fuisse vocem diuinitus in aëre factam, sed ex ore Christi profectam. Secundo, quia Paulus ex illa visione, qua Christus tum ipsi, tum aliis Discipulis apparuit post mortem, vult probare Christum verè resurrexisse à mortuis, vt patet 1. Cor. 15. v. 8. Hoc autem argumentum esset infirmissimum, si non apparuisset in propria persona, sed in aliena specie. Tertio, quia constat ex aliis Scripturæ locis, Christum in propria persona apparuisse S.

Petro & aliis Apoſtolis. Ergo etiam Paulo ſic apparuit, alioqui non rectè connumeraret ſe inter oculatos teſtes reſurrectionis Chriſti.

Altera reſponſio eſt, Paulum vidiſſe quidem, & audiuiſſe Chriſtum in propria perſona, non tamen in terra, ſed in cœlo exiſtentem. Sicut de ſancto Stephano legimus Actor. 7. v. 56. Diuinitus enim factum eſſe, vt oculi & aures Pauli penetrarent cœlos. Ita Caluinus 4. Inſtit. cap. 17. §. 29.

Sed refello Caluinum ex Caluino. Nam lib. 3. cap. 20. §. 14. ridet inuocationem Sanctorum, & dicit eos non habere tam longas aures, quæ ad voces noſtras porrigantur, nec oculos tam perſpicaces, qui neceſſitatibus noſtris aduigilent. Quomodo ergo Paulus habuit tam longas aures & oculos tam perſpicaces, vt cœlum penetrarent, & ibi Chriſtum viderent & audirent?

Deinde refellitur Caluinus ex Scripturis. Primo, quia Chriſtus apparuit ſancto Paulo in via, non in cœlo. Act. 9. v. 17. *Saule frater, Dominus miſit me Ieſus, qui apparuit tibi in via, qua veniebas.* Secundo, quia mutuum colloquium inter Chriſtum & Paulum ſatis ſignificat alterum alteri fuiſſe vicinum. Tertio, quia veriſimile eſt, lucem illam, quæ circumfulſit Paulum, fuſam fuiſſe à corpore Chriſti glorioſo, ſicut factum eſt in monte Thabor in Transfiguratione. At lux illa erat in terra, vel iuxta terram. Ergo & corpus Chriſti à quo lux illa fundebatur. Quarto, quia vox Chriſti fuit diſtinctè percepta à Paulo, non autem diſtinctè ſed confusè à comitibus Pauli, vt colligitur, Act. 9. v. 7. & 22. v. 9. Ergo ſignum eſt Paulum fuiſſe viciniorem Chriſto loquenti, quam comites fuerint.

Denique confirmatur ex alia apparitione, qua conſtat Chriſtum apparuiſſe Paulo in terra, & non in cœlo. Iuxta illud act. 23. v. 11. *Sequenti nocte aſſiſtens ei Dominus ait, Conſtans eſto. Sicut enim teſtificatus es de me in Hieruſalem: ſic te oportet & Romæ teſtificari.* Vbi nota primo, Chriſtum bis apparuiſſe D. Paulo, ſemel in via, ſemel in carcere. Secundo, Chriſtum vtraque vice hortatum eſſe Paulum, vt eſſet teſtis reſurrectionis ſuæ. Tertiò, Paulum priori vice dixiſſe. *Quis es Domine?* Non autem poſteriore vice. Vnde colligitur Chriſtum vtraque vice apparuiſſe eodem modo, vt Paulus potuerit facile aduertere eundem eſſe poſteriore, qui fuerat priore vice. Quæ omnia ſimul ſumpta probant bene ſententiam noſtram.

10. Tertia Conclvsio. Generatim loquendo non repugnat idem corpus ſimul eſſe in pluribus locis etiam quantitatiuè, ſeu circumſcriptiuè. Probatur primo ex dictis. Secundò, quia ſunt multa myſteria æque difficilia, quæ tamen fieri vel eſſe non repugnant. Vt verbi gratia, quod vna numera eſſentia ſit in diſtinctis numero perſonis: quod vna perſona terminet duas naturas in Chriſti: quod idem numero homo bis exiſtat in diuerſis temporibus, nempe hoc tempore, & poſt reſurrectionem mortuorum: quod totus hic mundus factus ſit ex nihilo: quod inſtans æternitatis coexiſtat indiuiſibiliter omnibus temporibus: quod vnus locus capiat duo corpora per penetrationem: quæ & ſimilia non minus ſuperant humanum captum, quam exiſtentia vnius corporis in duobus locis. Si ergo illa putantur poſſibilia, cur hoc negetur poſſibile?

Tertiò probatur concluſio à priori, Quia non eſt contra naturam quantitatis extenſiuè eſſe in duobus locis. Ergo non eſt impoſſibile. Antecedens patet, quia natura quantitatis prior eſt quam extenſio localis. Ergo ſicut non eſt contra naturam quantitatis priuari extenſione locali: ita neque contra naturam ipſius eſt habere plures extenſiones locales. Sicut enim extenſio localis poteſt auferri ſalua natura quantitatis, ita poteſt, multiplicari etiam. Sed poteſt priuari, vt ante probatum eſt.

Quarto, Angelus poteſt naturaliter totus eſſe in toto aliquo loco, & totus in qualibet parte. Ergo ſaltem virtute Diuina poſſet manere totus in duabus partibus extremis illius loci, non manendo in mediis: præſertim cum præſentia, qua eſt totus in vna parte, non dependeat à præſentia, qua eſt totus in alia parte. Imò aliqui putant Angelum ſuo arbitrio poſſe ponere ſe in duobus punctis extremis ſui loci adæquati. Nec facile apparet repugnantia, Cur ergo corpus diuina virtute non poſſit ſimiliter poni in duobus locis diſtantibus?

11. Prima Obiectio ſumitur ex verbis Angeli, Matth. 28. v. 5. *Scio, quod Ieſum quæritis: non eſt hic. Surrexit enim.* Hæc illatio ſupponit idem corpus non poſſe ſimul in ſepulchro & extra ſepulchrum eſſe. Reſpondeo: hæc illatio debet applicari ad mentem illarum mulierum cum quibus Angelus loquebatur. Illæ enim quærebant corpus Chriſti mortuum, vt vngerent. Reſpondit ergo Angelus non ampliùs ibi eſſe Chriſtum mortuum, ſed iam à mortuis reſurrexiſſe, ſicut ſe facturum prædixerat. Eſt ergo moralis illatio ad captum fœminarum.

12. Secunda Obiectio ſumitur ex S. Auguſtino libro 20. contra Fauſtum Manichæum, cap. 11. vbi de præſentia Chriſti ſic ait: *Simul & in Sole, & in Luna, & in Cruce eſſe non poſſet.* Reſpondeo. Auguſtinus diſputat contra Manichæos dicentes Chriſtum eſſe lucem quandam expanſam per Solem, Lunam & omnia alia loca. Illum autem, qui à Pilato crucifixus eſt, non fuiſſe verum hominem, ſed ſpiritum ſeu phantaſma. Vtitur ergo S. Auguſtinus hoc dilemmate: Si Chriſtus eſt ſpiritus ſeu phantaſma; crucifigi non potuit. Si autem eſt corpus expanſum per Solem, Lunam & alio loca, non potuit totus ſimul eſſe in Sole, & in Luna & in Cruce: quia corpus expanſum per tot loca non poteſt totum eſſe in ſingulis locis. Ex hoc Auguſtini dilemmate nihil contra nos concluditur. Sit ergo.

13. Tertia Obiectio. Si vnum corpus poſſet eſſe ſimul in duobus vel pluribus locis, eadem ratione poſſet eſſe in omnibus, & conſequenter vbique. At ſoli Deo conuenit eſſe vbique. Hinc patres probant contra Macedonianos, Spiritum ſanctum eſſe Deum, quia eſt vbique. Similiter contra Eutychetem, Humanam Chriſti naturam non eſſe confuſam cum Diuina, quia Diuina eſt vbique, non autem humana.

Reſp. Duplex differentia inter Deum & creaturam quoad exiſtentiam localem. Vna, quod Deus de facto ſit vbique, non autem creatura. Altera, quod Deus acceſſariò & naturaliter ſit vbique, quia intrinſecè & eſſentialiter eſt immenſus: ac proinde non poteſt non eſſe vbique. Hoc de creatura dici non poteſt. Patres ergo iuxta priorem differentiam argumentantur. Nam ſi ſolus de facto eſt vbique Deus, certè Spiritus ſanctus conuincitur eſſe Deus, quia eſt vbique. Et Chriſti humanitas conuincitur non eſſe confuſa cum diuinitate, quia non eſt vbique.

14. Quarta Obiectio. Si idem corpus eſſet in duobus locis, iam eſſet ſimul vnum & multa. Nam corpus Chriſti, vt eſt in altari, non continuatur cum eodem vt eſt in cœlo. Ergo eſt diuiſum. Ergo non eſt vnum: Et tamen ponitur eſſe vnum. Ergo eſt vnum & non vnum. Reſp. ex duplici locali præſentia eiuſdem rei non ſequitur eandem rem in ſe eſſe diuiſam; ſed præſentias inter ſe diuiſas & diſtinctas ineſſe eidem rei. Hoc autem non eſt contra rationem vnius ex parte ſubiecti: ſed ex parte præſentiæ locali. Nos autem non dicimus eſſe vnam præſentiam localem, ſed eſſe

duas in vno subiecto præsentias.

Quod autem obiicitur. Corpus existens in altari non continuari cum eodem existente in cœlo, ac proinde diuisum esse, verum est ratione præsentiæ localis, non autem ratione corporis secundum se. Est enim vnum & indiuisum corpus, quod habet duas præsentias locales, non continuatas, ac proinde localiter diuisas.

Hinc etiam soluitur, quod alij obiiciunt fore, vt idem à seipso distaret. Nam idem distaret à seipso secundum diuersas præsentias, non autem secundum suam entitatem.

14. Quinta Obiectio. Si corpus ponatur in duobus locis circumscriptiuè, sequitur hæc contradictio, quod erit extra aliquem locum, & non erit extra locum. Nam, quod est circumscriptiuè in loco, hoc ita circumscribitur illo loco, vt extra illum locum non sit. Si ergo ponatur in duobus locis, iam erit extra illum locum, quo circumscribitur, quod implicat.

Respondeo, vt corpus sit circumscriptiuè in aliquo loco, solum requiritur, vt commensuretur illi loco, ita vt termini illius loci, & locati sint simul; non autem requiritur, vt non sit alibi tanquam in alio loco. Potest enim duobus locis commensurari, quia hoc non implicat.

15. Sexta Obiectio. Corpus existens circumscriptiuè in loco est æquale loco, teste Aristotele. Ergo si est in duobus locis, est æquale vtrique loco simul. Ergo est maius vno loco seorsim sumpto. Ergo non est illi æquale, & tamen ponitur esse æquale. Respondeo primo hoc argumentum potest retorqueri in simili mysterio de penetratione duorum corporum in eodem loco. Sicut enim corpus locatum est æquale loco, ita vicissim locus est æqualis locato, cùm sit mutua relatio. Ergo quando duo corpora sunt penetratiuè in eodem loco, iam is locus est æqualis vtrique corpori simul. Ergo est duplo maior altero seorsim sumpto. Ergo non est illi æqualis, & tamen ponebatur æqualis.

Respondeo secundo. Corpus existens in duobus locis circumscriptiuè potest dupliciter spectari. Primo, quoad extensionem quantitatis in se. Secundo, quoad extensionem localem. Hoc posteriore modo potest esse æquale duobus locis, quia potest habere duas extensiones locales, & per vnam erit æquale vni loco, & per alteram alteri.

16. Septima Obiectio. Si idem corpus potest simul esse in duobus locis, poterit etiam bis poni in eodem loco, cum sit par ratio. At hoc falsum est. Ergo & illud. Respondeo, aliqui negant consequentiam, quia plura accidentia specie differentia possunt esse simul in eodem subiecto, non tamen plura solo numero differentia. Potest ergo idem corpus simul habere plures præsentias in diuersis locis, quia illæ præsentiæ differunt specie: non tamen plures præsentias in eodem loco, quia differunt solo numero.

Alij tamen concedunt plura accidentia solo numero differentia posse simul esse in eodem subiecto & consequenter idem numero corpus posse simul esse in eodem loco per plures præsentias solo numero differentes.

17. Octaua objectio. Idem corpus non potest simul esse in diuersis temporibus. Ergo nec in diuersis locis. Respondeo, non sequitur, quia, quod vnum corpus non possit simul esse in diuersis temporibus, non oritur ex ipso corpore, sed ex temporibus quæ non possunt esse simul, cum semper successiuè fluant. Loca autem non fluunt, sed manent.

18. Nona Objectio. Non potest quantitas esse extensa in loco, nisi sit extensa in se. Ergo nec potest bis extensa esse in loco, nisi sit bis extensa in se. Sed hoc posterius non potest conuenire vni & eidem quantitati. Ergo neque prius. Respondeo, negatur prior consequentia, quia extensio quantitatis in se est proprium fundamentum extensionis localis. Et ideo extensio localis non potest esse sine extensione quantitatis in se. Non enim potest esse modus sine fundamento eius cuius est modus. Illo autem fundamento semel posito, potest in eo fundari vel vna extensio localis iuxta capacitatem naturalem, vel plures, iuxta obedientialem. Nam postquam res habet partes in se, nihil repugnat quod eas habeat in diuersis locis.

19. Decima Obiectio. Si idem corpus ponatur simul in diuersis locis, sequuntur hæ contradictiones, quod idem homo poterit simul viuere & non viuere, calefieri & non calefieri, moueri & quiescere, augeri & non augeri, peccare in vno loco, & mereri in altero; in vno amare Deum, in altero odisse; in vno fidelis esse, in altero hæreticus: in vno beatus, in altero miser aut damnatus.

Respondeo primo, cum sancto Augustino generatim, lib. 22. de ciuit. Dei, cap. 11. vbi sic ait: *Ecce qualibus argumentis omnipotentiæ Dei humana contradicit infirmitas, quam possidet vanitas.* Resp. Secundo, speciatim ad singula per duas sequentes quæstiones. Duas autem facio quæst. quia corpus potest esse in duobus locis dupliciter, &c.

QVÆSTIO XV.

An idem corpus existens in duobus locis habeat vtrobique easdem formas?

1. HOc dupliciter intelligi potest. Primo, de iis formis, quæ iam ante in corpore erant in vno loco existente, antequam in altero miraculosè poneretur, vt sensus sit: an corpus, quando diuinitus ponitur in secundo loco, necessario ponatur cum iis formis & accidentibus, quæ habebat in priore loco, in quo simul manet. Secundo de iis formis, quæ adueniunt corpori de nouo, postquam existit in duobus locis vt sensus sit: an corpus quod est in duobus locis, si mutetur in vno, necessario mutetur etiam in altero. De priore sensu hic agimus, de posteriore in sequenti quæstione.

Quod ergo ad priorem sensum attinet, distinguendum est. Nam quædam formæ per se pendent à præsentia locali, vt stare, sedere, moueri, quiescere. Aliæ non item, vt albedo, scientia, & similes formæ absolutæ, siue sint accidentales, siue substantiales, vt anima.

2. Hoc posito Scot. & multi alij docent necessarium esse vt corpus existens in duobus locis habeat vtrobique easdem formas non dependentes à loco. Vnde si in vno loco habeat vitam (quæ est forma substantialis) sanitatem, albedinem, non posse in alio loco carere illis formis, alioqui simul esset viuens & non viuens, sanum & non sanum, album & non album, quod omnino implicat.

Dices, Non implicat, quia licet corpus idem sit viuens & non viuens, non tamen respectu eiusdem loci. Sed contra instat Scotus, quia tales formæ non dependent à loco, Ergo prædicantur de corpore, abstrahendo à loco. Ergo sicut implicat in vno loco simul esse viuens & non viuens: sic etiam implicat in vno esse viuens, & in altero non esse viuens. Fateor sanè hoc Scoti argumentum esse bonum.

3. PRIMA CONCLVSIO. Idem corpus in duobus locis existens necessariò habet duas præsentias locales; ac proinde potest habere diuersas formas pendentes à præsentia locali. In hoc omnes conueniunt.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Idem corpus per absolutam Dei potentiam potest in vno loco habere quasdam formas absolutas, & non in altero. Verbi gratia, potest in vno esse calidum aut album, & non in altero. Contra Scotum. Ratio est, quia nulla hic apparet contradictio. Si enim absolutè sic dicas: hoc corpus est calidum & non calidum; est quidem contradictio, sed posterior pars est falsa, quia absolutè (id est, sine determinatione) negat corpus esse calidum, quod tamen calidum est. Si verò sic dicas: hoc corpus in vno loco est calidum, & non in altero, iam non est contradictio, quia contradictio debet esse eiusdem, de eodem, secundum idem.

Dices cum Scoto, huiusmodi formas distrahere à loco. Respondeo: hoc duobus modis intelligi potest. Primo, quod per se (secundum entitatem suam) non pendeant à loco, & hoc verum est. Secundo, quod non requirant præsentiam localem proportionatam præsentiæ subiecti, vt illi inhæreant. Et hoc falsum est, Nam si tales formæ debeant inhærere corpori in duobus locis existenti, necesse est, vt sicuti corpus habet duas præsentias locales, sic etiam formæ, quæ inhærent corpori in vtroque loco, habeant duas præsentias locales. Vnde sicut albedo, quæ prædicatur de corpore, pendet in prædicando ab actuali inhærentia, si enim non inhæreat corpori, non verè prædicabitur de illo; Sic etiam pendet à præsentia locali, quia non potest inhærere subiecto in tali loco, nisi sit præsens in tali loco.

Hinc facile apparet, quomodo non sit contradictio: corpus est hîc album, & non Romæ, quia licet corpus sit vtrobique præsens; tamen fieri potest, vt albedo sit hîc præsens & non Romæ.

5. TERTIA CONCLVSIO. Licet idem corpus spectando absolutam Dei potentiam, possit habere quasdam formas absolutas in vno loco & non in altero, vt ostensum est, tamen spectando potentiam ordinariam, aliter sentiendum est. Nam, verbi gratia, si Petrus prius existat alicubi, & postea simul ponatur in alio loco per actionem adductiuam, ex natura rei adfert secum omnes formas absolutas, quas in priore loco habebat.

Ratio est, quia tales formæ vel sunt illi connaturales, intellectus, voluntas, sensus, quantitas, complexio corporis: vel sunt accidentariæ, vt calor, frigus, scientia, virtus. Priores habent naturalem connexionem cum illo, ac proinde naturaliter & necessariò comitantur ipsum, vbicunque ponitur: nec sine nouo miraculo separari ab illo possunt.

Posteriores formæ, quia realiter illi vnitæ sunt per inhærentiam, non possunt etiam separari ab illo per solam positionem in alio loco. Nam illa positio per se, non dissoluit vnionem & inhærentiam quam habent in subiecto.

CAPVT XVI.

An corpus existens in duobus locis, si mutetur in vno, mutetur etiam in altero?

1. Dicam Primo, de mutatione locali. Secundo, de alteratione corporis, cuius modi est calefactio. Tertio, de augmentatione. Quarto, de corruptione vel morte. Quinto, de actionibus vitalibus, quæ fiunt per sensum, intellectum & voluntatem.

2. PRIMA CONCLVSIO: Corpus existens in duobus locis potest in vno moueri localiter, & non in altero. Hoc modo Christus localiter mouetur in altari, & non in cœlo. Ratio, quia in duobus locis habet duas præsentias locales, quarum vna non pendet ab altera. Ergo potest vnam mutare non mutando alteram.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Corpus existens in duobus locis, vt v. g. hîc Moguntiæ, & Romæ: si hîc calefiat ab igne, non calefit Romæ vi eiusdem ignis. Contra Scotum. Ratio, quia ignis non potest naturaliter agere nisi intra suam sphæram. Ergo si hîc est, non potest Romæ agere.

Dices. Tametsi ignis, qui hîc est, non possit Romæ calefacere, si præcisè per se spectetur; potest tamen, si spectetur subiectum in quod agit. Est enim idem subiectum hîc & Romæ. Hæc ergo subiecti identitas facit: vt, quando ignis hîc calefacit, etiam Romæ calefacit.

Resp. hoc dici non potest. Primo, quia calor, qui Romæ producitur, est nouus effectus realis. Ergo debet fieri ab aliqua causa efficiente, quæ habeat sufficientem vim producendi illum effectum Romæ. Sed hanc vim non habet ignis per se. Neque identitas subjecti potest illi conferre, quia illa identitas non est effectus. Ergo non potest Romæ hunc effectum producere.

Secundo, quia corpus existens in duobus locis, si in vno moueatur localiter ab agente naturali, non ideò mouebitur in altero vi eiusdem agentis, vt omnes Scotistæ concedunt. Ergo sola identitas subiecti non sufficit vt mutatio facta in vno loco fiat etiam in altero.

Tertia, quia si ignis hîc existens effectiuè produceret calorem hîc & Romæ, iam calor ille haberet duas præsentias locales, vnam hîc, & alteram Romæ. Sed hæ duæ præsentiæ non sunt ambæ naturales, vt omnes fatentur. Ergo altera debet esse supernaturalis. Ergo non potest produci à naturali virtute ignis.

4. TERTIA CONCLVSIO. Corpus existens in duobus locis, si in vno augeatur per nutritionem, non necessario augetur in altero. Ratio est, quia hoc augmentum non fit sine coniunctione nouæ materiæ. Sed potest fieri vt materia coniungatur in vno tantum loco cum corpore, & non in alio. Ergo Corpus in vno loco augebitur, & non in alio.

Dices: In tali casu materia nutrimenti, quæ coniungitur corpori in vno loco, necessario etiam transfertur in alium locum propter identitatem subiecti. Resp. hoc iam refutatum est, quia nullum est agens naturale, quod illam materiam hic existentem possit Romam transferre sine motu locali. Deinde translatio deberet esse instantanea. Nam eodem momento etiam indiuisibili temporis, quo corpus hic accresceret per accessionem nouæ materiæ, deberet etiam Romæ accrescere; si ponamus necessariò fieri accretionem in eodem loco propter identitatem subiecti. Confirmatur illud à simili, quia si idem numero ignis existeret hîc & Romæ, si hîc applicaretur illi combustibili, & non Romæ, iam hîc cresceret & non Romæ. Ergo, &c.

5. QVARTA CONCLVSIO. Corpus existens in duobus locis potest in vno corrumpi vel mori, & non in altero. Probatur ex dictis, quia causa corrumpens potest applicari in vno loco & non in altero.

Dices: impossibile est, vt causa naturalis expellat formam à materia in vno loco & non in alio, quia non potest naturaliter expellere formam nisi introducendo aliam. At non potest naturaliter introducere aliã, quamdiu in alio loco manet prior forma in eadem materia, alioqui materia naturaliter maneret sub duabus formis, quod est absurdum. Idem argumentum fieri potest de alteratione, quia idem subiectum non est naturaliter capax contrariarum formarum. Ergo etiam in diuersis locis positum non potest eas naturaliter recipere, quia naturalis capacitas subiecti non augetur propter locorum multitudinem. Ergo non potest

in vno loco calefieri, & in altero manere frigidum. Sed ad vtrumque.

Respondeo, licet absolutè & nulla facta suppositione repugnet eandem materiam recipere contrarias formas virtute agentis naturalis; non tamen repugnat facta suppositione, quod materia sit in diuersis locis, & Deus relinquat causas naturales agere secundum suam virtutem. Ratio, quia quod materia non possit recipere contrarias formas, non oritur præcisè ex parte materiæ, cum illa indifferens per se sit ad recipiendas quaslibet formas naturales: sed oritur ex parte formarum, quæ inter se pugnant, nec se mutuo patiuntur in eodem subiecto. Hæc autem repugnantia non est inter formas, nisi sint in eodem subiecto, & simul in eodem loco. Vnde si ponantur quidem in eodem subiecto, sed tamen in diuersis locis, iam non pugnant inter se.

Hoc sic ostendo: hæc repugnantia vel est effectiua, vel formalis. Si effectiua, iam certum est formas debere esse in eodem loco, quia agens & patiens debent esse simul. Si enim distent inter se localiter, & alterum sit extra sphæram actiuitatis alterius, iam non possunt effectiuè inter se pugnare. Si formalis: iam multo magis requiritur præsentia localis. Nam formalis repugnantia, qua vna forma expellit alteram ab eodem subiecto, non est primarius, sed secundarius effectus formæ, & supponit primarium, nempe informationem. Informatio autem fieri non potest, nisi forma intimè sit præsens in loco vbi est materia. Ergo repugnantia formalis inter formas, requirit idem subiectum & eundem locum.

6. Quinta Conclusio. Homo existens in duobus locis, si in vno eliceret actus vitales sensitiuos & intellectiuos, aliquando eliceret etiam in altero, aliquando non item. Nota, actus illos in vno conuenire, & in altero differre. Omnes in eo conueniunt, quod sint immanentes. In eo differunt, quod aliqui pendeant à præsentia obiecti vel agentis intrinseci: alij non item.

Hinc duæ statui possunt regulæ. Prior: Homo existens in duobus locis, si in vno eliceret actus immanentes, qui requirunt præsentiam obiecti vel agentis extrinseci, non eliceret illos in altero.

Ratio, quia potest fieri, vt in vno loco sit præsens obiectum vel agens extrinsecum & non in alio. Hoc modo si Petrus esset hìc & Romæ, posset Romæ videre Pontificem, & non hìc, quia Pontifex aut species illius visibilis, non est hìc præsens.

Posterior regula est: homo existens in duobus locis, si in vno eliceret actus immanentes, qui non pendent ab extrinseco, vt est actus amoris vel odij circa Deum, eosdem etiam eliceret in altero.

Ratio, quia vtrobique haberet idem principium actiuum & passiuum, quod sufficeret ad eliciendam eandem actionem. Ergo si eliceret illam in vno loco, etiam eliceret in altero.

7. Sexta Conclusio. Homo existens in duobus locis non potest in vno amare Deum, & in altero odisse, non potest in vno assentiri propositioni alicui & in altero dissentire: ac proinde non potest in vno esse hæreticus & in altero fidelis. Ratio est, quia actus vitales contrarij (amor & odium) non possunt simul esse in eodem subiecto.

Dices: Calor & frigus possunt naturaliter esse in eodem subiecto, si subiectum miraculosè ponatur in duobus locis, vt supra dictum est, Ergo similiter si homo per miraculum ponatur in duobus locis, poterit in vno amare Deum, & in altero Deum odisse.

Resp. non est simile, quia corpus existens in duobus locis, si in vno calefiat ab igne, non potest in altero calefieri ab eodem igne, vt ostensum est, ac proinde potest in vno esse calidum, & in altero frigidum præsertim cum hæ formæ actu non pugnent inter se: nisi sint simul in eodem loco. At homo existens in duobus locis, si in vno amaret Deum; in altero etiam amaret: & si in vno odisset Deum, in altero etiam odisset: Et sic fieret vt simul in eodem loco haberet contrarios actus amoris & odij circa idem obiectum, quod fieri non potest.

Dices; Si non naturaliter; saltem supernaturaliter id fieri potest. Resp. probabilius est ne sic quidem fieri posse. Nam inter actus vitales contrarios tanta est repugnantia, vt etiam per potentiam Dei absolutam non possint esse simul in eodem subiecto. Ratio est, quia vnus destruit obiectum alterius. Nam amor Dei versatur circa Deum, quatenus apprehenditur sub ratione summi boni: odium autem versatur circa Deum, quatenus apprehenditur sub ratione mali. At fieri non potest vt intellectus apprehendat Deum sub ratione summi boni, & simul sub ratione mali secundum eandem rationem obiectiuam. Ergo fieri non potest vt voluntas simul amore & odio Deum prosequatur secundum eandem rationem obiectiuam.

Dices. Intellectus Romæ existens potest apprehendere Deum sub ratione boni, & Moguntiæ existens potest illum apprehendere sub ratione mali. Ergo voluntas potest illum Romæ amare, & Moguntiæ odisse. Resp. hoc etiam fieri non potest ob naturalem sympathiam eiusdem animæ existentis in vno loco ad existentem illam eandem in alio loco. Nam si in capite apprehendat bonum aliquod sensibile per imaginationem, statim in corde excitatur ad amandum illud bonum per appetitum sensitiuum, nec potest illud odisse seu malum. Vnde si eadem anima existeret hìc, & Romæ, si hìc apprehenderet aliquod bonum per intellectum, Romæ amaret illum per voluntatem: nec posset illud Romæ odisse. Hoc facit naturalis sympathia, quæ est inter potentias animæ, quatenus radicantur in eadem anima, & ab illa dimanant. Vnde etiam non pendet ex loco, sed ex identitate subiecti.

8. Septima conclusio: Homo existens in duobus locis non potest in vno esse iustus per gratiam sanctificantem, & in altero iniustus per maculam habitualem peccati mortalis. Ratio, quia tunc simul esset filius Dei, filius diaboli, dignus æterna pœna; & æterna beatitudine, hæres mortis, & vitæ. Hoc autem repugnat Diuinæ Bonitati, Misericordiæ, Sapientiæ, & Prouidentiæ, cuius omnia opera perfecta sunt, & quæ gubernat omnia suauiter. Cum enim summè bonus & misericors sit, non potest velle, vt anima, quæ ipsi grata & amica est, simul sit misera & desolata. Imò apertè pugnat cum vera amicitia.

Primò, quia amicorum omnia debent esse communia. Secundo, quia amicus non debet amicum relinquere in miseria, cum possit illum iuuare; aut, si facit, verus amicus non est.

CAPVT XVIII.

De Transsubstantiatione.

HActenus contra Zuinglianos & Caluinistas ostensum est Christum esse præsentem in Eucharistia: nunc inter Catholicos & Lutheranos disceptatio est, quomodo fiat præsens: Catholici docent fieri per transsubstantiationem, id est, per conuersionem totius substantiæ panis ac vini in Corpus & Sanguinem Christi. Lutherani volunt manere substantiam panis & vini cum corpore & Sanguine Christi, ideoque negant hanc conuersionem, asseruntque Christum fieri præsentem, vel per vbiquitatem, (secundum doctiores inter eos) vel per vnionem hypostaticam Christi cum pane, vel alio modo: verbi gra-

tia, impanatione. Hæc omnia examinanda sunt. Ac Primo quæri potest, an Christus possit esse præsens sine conuersione panis. Secundo, an reipsa fiat præsens per conuersionem panis. Tertio, quid requiratur ad hanc conuersionem. Quarto, quid hæc conuersio faciat circa corpus Christi. Quinto, quid faciat circa panem.

QVÆSTIO I.

An Christus possit esse præsens in Eucharistia sine conuersione panis?

1. NOn quæritur: An vi consecrationis possit esse præsens sine conuersione panis, de quo in sequenti quæstione dicemus: sed an absolutè & sine vllo respectu ad verba consecrationis possit fieri præsens manente substantia panis & vini. Non ergo quæritur iam supposita institutione: sed de absoluta Dei potentia.

Prima Opinio est quorumdam Thomistarum id fieri non posse, quia D. Thom. a. 2. ex sola præsentia corporis Christi colligit absentiam substantiæ panis. Hæc autem collectio nulla esset, si substantia panis posset manere cum præsentia Christi. Secundo, quia quod incipit alicubi esse præsens vbi antea non erat, aut fit præsens per motum localem, aut per nouam productionem, aut per conuersionem alterius in ipsum. Sed Christus non potest fieri præsens in Eucharistia per motum localem, aut per nouam productionem. Ergo necessariò debet fieri præsens per conuersionem panis in ipsum.

Prima pars minoris patet, quia quod mouetur localiter, deserit vnum locum, & acquirit alium. Christus autem nunquam deserit locum in cœlo. Ergo per motum localem non potest venire ad altare. Secunda pars patet, quia quod iam ante existit in rerum natura, hoc de nouo non producitur. Christus autem existit in rerum natura antequam fiat præsens in Eucharistia. Ergo de nouo non producitur.

Secunda opinio est, Christum quidem absolutè posse fieri præsentem in Sacramento, manente substantia panis, non tamen fore præsentiam eiusdem rationis cum illa quam nunc habet in Eucharistia. Ratio, quia impossibile est relationem esse sine fundamento. Sed relatio præsentiæ, quam Christus nunc habet in Sacramento fundatur in conuersione panis in ipsum. Ergo impossibile est, esse talem præsentiam sine tali fundamento.

2. PRIMA CONCLVSIO. Absolutè loquendo fieri posset, vt Christus salua manente substantia panis haberet præsentiam Sacramentalem eiusdem rationis cum illa, quam nunc habet, & cum omnibus intrinsecis conditionibus, quæ sunt tres potissimum. Prima est, quod ita sit præsens in sacramento, vt non amittat præsentiam in cœlo. Secunda, quod sit indiuisibiliter præsens, i. e. totus in toto, & totus in qualibet parte. Tertia, quod intimè & inseparabiliter sit præsens cum accidentibus panis. Has easdem conditiones posset habere manente substantia panis.

Hoc solum esset discrimen, quod tunc accidentia panis non essent sine subiecto, vel certè, si essent sine subiecto, non tamen distarent ab illo. Posset enim Deus subiectum panis conseruare vel sine vnione cum accidentibus, vel cum vnione. His positis.

Probatur conclusio, quia, vt Christus fiat præsens manente pane, nullam dicit repugnantiam, nec ex parte ipsarum rerum seu terminorum, id est, Christi corporis & substantiæ panis: nec ex parte actionis, per quam fit illa præsentia. Prima pars probatur, primo, quia non repugnat vnum corpus fieri alteri præsens in eodem loco circumscriptiuè per mutuam penetrationem. Ergo non repugnat fieri præsens sacramentaliter.

Secundo, quia nunc de facto quantitas corporis Christi est intimè præsens quantitati panis. Ergo eodem modo substantia Corporis Christi posset fieri præsens substantiæ panis, cum hic non sit maior difficultas, quam ibi.

Tertio quia substantia Angeli per solas vires naturæ potest esse indiuisibiliter præsens substantiæ panis. Ergo etiam substantia corporis Christi per absolutam ipsius Dei potentiam.

Nec obstat, quod corpus Christi habeat quantitatem, & non Angelus, quia iam ostendi ex illo capite nullam esse repugnantiam. Nam de facto constat quantitatem corporis Christi intimè præsentem esse quantitati panis.

Secunda pars, quod non sit repugnantia ex parte actionis probatur. Primo, quia duæ partiales actiones possunt hîc intelligi. Vna priuatiua, qua panis substantia desinit. Altera positiua, qua corpus Christi fit præsens. At hæ duæ actiones non sunt essentialiter connexæ. Ergo possunt à se inuicem separari. Ergo corpus Christi posset fieri præsens sine desitione panis; sicut vicissim panis posset desinere sine præsentia corporis Christi.

Secundo, quia duo modi seu duæ actiones assignari possunt, quibus corpus Christi fiat præsens manente pane. Ergo ex parte actionis non est repugnantia. Antecedens patebit ex duabus sequentib. conclusionibus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Christus vno modo posset fieri præsens intra panem per actionem substantialem, quæ per se primo terminetur ad substantiam corporis Christi per modum creationis vel conseruationis, ad quam talis præsentia consequatur. Ratio est, quia si corpus Christi alibi non existeret, posset à Deo creari cum noua præsentia locali sine alterius rei desitione. Ergo etiam posset creari intra substantiam panis, cum præsentia Sacramentali, sine desitione substantiæ panis, quia hîc nulla est repugnantia siue ex parte rerum, siue ex parte actionis, vt ostensum est. Ergo, etiamsi corpus Christi alibi existat, poterit per similem actionem fieri præsens intra substantiam panis.

Hæc vltima sequela patet, quia eadem res potest duplici actione produci aut conseruari. Ergo licet alicubi existat per vnam actionem, poterit alibi recipere eandem existentiam per aliam actionem, quæ ex se esset sufficiens rei productio, si res non supponeretur existens. Hæc tamen actio, quæ rem vno loco existentem produceret substantialiter in alio loco, non deberet propriè vocari productio, sed quasi conseruatio, quia propriè non daret existentiam de nouo, sed rem existentem in vno loco, inciperet quasi conseruare in alio loco.

Dices: Conseruatio est eadem actio cum productione, quia nihil aliud est, quàm productio durans seu permanens. Sed illa actio, qua corpus Christi existens in cœlo, poneretur intra substantiam panis, non esset eadem actio cum productione Christi, qua Christus est productus in vtero materno. Ergo non esset conseruatio.

Respondeo. Res aliquando potest conseruari per actionem distinctam à productione, quo pacto multi Philosophi docent lumen productum ab vna lucerna posse conseruari ab alia. Et hinc confirmatur conclusio, quia idem effectus potest naturaliter ab vna causa produci per vnam actionem, & postea ab alia causa conseruari per nouam actionem, priori actione desinente. Ergo etiam virtute Diuina poterit idem corpus ab vna causa per actionem substantialem produci, & postea per aliam actionem in alio loco conseruari

conseruari, priori actione non desinente.

Hoc vlterius sic explico: idem effectus potest produci à duabus causis totalibus per absolutam Dei potentiam. Ergo potest produci duabus distinctis actionibus, quarum vna non dependeat ab altera sicut vna causa totalis non pendet ab altera. Ergo potest etiam conseruari per duas actiones à se mutuo non dependentes. Ergo sicut indifferenter ab initio produci potuisset vel ab vna totali naturaliter, vel à duabus supernaturaliter, sic in progressu conseruari posset vel ab vna vel à duabus totalibus. Si ergo ponamus effectū ab vna totali causa productum esse Romæ; poterit postea ab alia totali poni & conseruari Moguntiæ per actionem à priore independentem. Vtraque tamen erit substantialis, & eiusdem rationis.

Dices. Posterior actio nihil noui ponit. Ergo non est noua actio. Confirmatur, quia omnis actio realis habet aliquem terminum, seu effectum realem. Ergo noua actio realis habet nouum effectum realem. Respondeo. Actio potest dupliciter dici noua. Primò, quia effectus nouus est. Et ita communiter sumitur. Secundò, quia licet effectus non sit nouus, incipit tamen habere nouam dependentiam. Hoc sensu actio conseruatiua dicitur esse noua.

4. TERTIA CONCLVSIO. Christus alio modo posset fieri præsens intra panem per actionem accidentalem, siue per actionem adductiuam, per quam nihil acquiratur, quam præsentia. Ratio est, quia præsentia, quam Christus nunc habet in sacramento, est modus realis, & accidentalis vt supra dictum. Ergo per se primo potest terminare actionem realem. Ergo sicut nunc (de facto) quasi secundario producitur in sacramento cessante substantia panis: ita per se primo produci posset eadem substantia permanente.

Confirmatur, quia sicut Deus potest idem corpus, quod est Moguntiæ, ponere Romæ per solam actionem adductiuam: ita potest Christum, qui est in cœlo, constituere intra substantiam panis per similem actionem adductiuam.

Dices: Sola actio adductiua non sufficit, quia sicut corpus Romæ existens debet conseruari per actionem substantialem, sic etiam Moguntiæ existens debet similiter conseruari. Ergo sola actio adductiua, quæ est accidentalis, non sufficit.

Respondeo, potest in vtroque loco conseruari per eandem actionem, cum sit idem numero terminus. Nam sicut idem numero terminus potest esse in duobus locis, sic eadem actio conseruatiua illius termini potest esse in duobus locis. Aliud est de actione, qua producitur præsentia localis. Sicut enim duæ sunt præsentiæ reales in duobus locis, sic debet esse duæ actiones, quibus illæ producuntur.

Dices secundo. Non potest intelligi, quomodo Christus qui est in cœlo, possit per solam adductiuam actionem poni in terra, non transeundo per medium. Resp. Aliud est loqui de motu locali, qui fortè non potest fieri ex vno loco in alium distantem, nisi per medium: aliud de actione adductiua, per quam res non mutat priorem locum; sed retento priore simul constituitur in alio distante. Vnde non est transitus de loco in locum, sed est simplex productio nouæ præsentiæ localis.

5. Ex dictis patet, Christum per absolutam Dei potentiam posse poni intra substantiam panis, vel per actionem substantialem, vel per adductiuam. Igitur ad argumentum *primum*, primæ opinionis. Respondeo. Ex sola præsentia corporis Christi posse colligi absentiam substantiæ panis, non simpliciter, sed supposita veritate horum verborum: *Hoc est corpus meum*, vt postea dicemus. Ad secundum respondeo, Plures modos posse cogitari, quibus Christus fiat alicubi præsens, vbi antea præsens non erat, vt ex dictis patet.

Ad argumentum secundæ opinionis respondeo. Relationem præsentiæ Christi in Eucharistia non fundari in conuersione instantanea & transeunte, quia fundamentum debet manere quamdiu manet relatio; sed fundari in ipsa præsentia locali. Nam ex eo quod res est hic præsens localiter, potest fundare relationem propinquitatis vel distantiæ, vt supra de præsentia dictum.

QVÆSTIO II.

An Christus reipsa fiat præsens in Eucharistia per conuersionem panis, siue Transsubstantiationem?

1. OMitto Zuinglianos & Caluinistas, qui cum negent præsentiam Christi, simul etiam negant conuersionem Panis seu Transsubstantiationem. Alij ergo, qui admittunt præsentiam Christi, in varias opiniones distracti reperiuntur.

1. Prima opinio est, Christum fieri præsentem in Eucharistia per Vbiquitatem, sine vlla conuersione panis. Ita Lutherus *in libr. qui inscribitur Confessio Martini Lutheri de Cœna Domini*. Brentius *in Apologia pro confessione Wittembergensi*, *in tractatu de Cœna Domini*. Illyricus *in libro de Ascensione Domini*. Smiledinus *in thesibus de majestate Christi hominis*. Et pleríque alij Lutherani, qui defendunt Vbiquitatem, excepto Kemnitio, qui licet Vbiquitarius sit in libro de duabus Christi naturis, tamen in Exam. Conc. Trid. sess. 13. cap. 4. dicit fundamentum præsentiæ corporis Christi non esse Vbiquitatem.

Hic obiter notanda est inconstantia Lutheranorum, qui prius admiserunt Transsubstantiationem, & postea negarunt. Admisit illam Lutherus *in libro de abroganda Missa priuata*. *Et in sermone quodam de Eucharistia*. Negauit illam, *in libro de cap. Babyl. cap. de Eucharistia*, non quidem simpliciter, sed tanquam minus consentaneam Scripturis. Et dicit neutrum esse de fide, &c.

Similiter admiserunt illam Confessionistæ in Confessione Augustana, quæ Carolo V. fuit Germanicè oblata, art. 10. Et hæc fuit prima, vbi dicunt: Sub speciebus panis & vini adesse in cœna Dominica corpus & sanguinem Christi, quasi dicerent, Christum adesse per Transsubstantiationem. Vnde illum articulum probarunt Catholici, vt videre est apud Andream Fabricium in Harmonia confess. Augustanæ, Caluinistæ & alij Lutherani reiecerunt, nominatim Heshusius in libro de præsentia corporis Christi. Et Hieronymus Zangius in suis Miscellaneis Caluinisticis, fol. 278. & fuit Caluinista. Postea tamen iidem Confessionistæ in quibusdam editionibus sustulerunt ex art. 10. citata verba & hæc supposuerunt: Cum pane & vino adesse corpus & Sanguinem Christi.

In hoc negotio magna fuit impudentia Melancthonis, qui confessionem Augustanam exhibuit. Imperatori anno 1530. cum illis verbis, *Sub speciebus panis & vini adesse Corpus & Sanguinem Christi*, quæ verba tunc approbata sunt à Catholicis. At sequenti anno eandem confessionem latinè edidit cum apologia. Et quidem art. 10. confess. nullam fecit mentionem panis & vini. In apol. vero affirmauit Catholicos admisisse articulum decimum, in quo dicatur, Christum adesse cum pane & vino. Hoc erat verò apertum mendacium.

2. Secunda opinio est, Christum fieri præsentem per impanationem, id est, per conjunctionem seu vnionem cum pane. Ita olim Discipuli Berengarij, teste Quidmundo: non tamen explicabant quomodo fieret ista conjunctio. Idem videtur sentire Kemnitius

in Examine, sessione 13. cap. 4. vbi negat, Christum fieri præsentem vel per Vbiquitatem, vel per vnionem personalem Christi cum pane. Videtur ergo aliam vnionem agnoscere, quam recentiores Lutherani vocant Sacramentalem.

Scripsit nuper Ioannes Debelius Professor Ienensis in Saxonia, disputationem Theologicam de sacra cœna, vbi capite 1. §. 1. sic habet: *Credimus in Eucharistia veram & substantialem, non solum panis & vini, sed etiam corporis sanguinisque Christi præsentiam, exhibitionem, manducationem & bibitionem, quæ præsentia non est localis inclusio corporis in panem, neque incorporatio in panem, neque consubstantiatio, neque Physica inexistentia, neque delitescentia corpusculi sub pane, neque quicquam huiusmodi carnale aut Physicum, sed est præsentia Sacramentalis; quæ ita comparata est, vt modo incomprehensibili* (ecce Caluinistam) *pani benedicto tanquam medio diuinitus instituto, corpus Christi vniatur, &c.* Hæc verba licet sint hominis Lutherani, videntur tamen Caluinismum sapere.

3. Tertia opinio est, Christum fieri præsentem per vnionem hypostaticam Verbi cum pane. Ita Rupertus Abbas Tuiciensis libro 6. in Ioannem, circa verba Christi, *Panis, quem ego dabo, caro mea est.* Vbi dicit: Verbum æternum per incarnationem factum hominem, non destruendo vel mutando, sed assumendo personaliter humanitatem: & eodem modo per consecrationem Eucharistiæ idem Verbum fieri panem; non destruendo vel mutando, sed personaliter assumendo panem. Vnde apertè fatetur, Christum dici panem facta consecratione, sicut dicitur Homo facta incarnatione.

Idem Autor l. 2. de diuinis Officiis, capite 2. & 9. de eadem re multa dicit. Primò, panem fieri corpus Christi, non quod conuertatur in carnem Christi, sed quod assumatur à Verbo. Vnde sequitur panem esse corpus Christi non humanum & carneum, sed panaceum, & longè diuersum ab illo, quod de B. Virgine Maria sumptum est.

Secundò, hæc duo corpora posse dici vnum, quia est vnum suppositum vtriusque. Est enim vna persona Verbi, quæ vtrumque assumpsit. Vnde sequitur, sicut humanitas Christi non habet propriam subsistentiam, sed terminatur per subsistentiam Verbi, idem dicendum esse de substantia panis.

Tertiò, hæc duo corpora, scilicet panaceum, & carneum esse etiam vnum, quia idem Christus est in carne sursum, & in pane deorsum; id est, idem Christus habet duo corpora: vnum carneum in cœlo: & alterum panaceum in altari. Et illud putat manere semper in cœlo.

Quartò, Impios in Eucharistia nihil accipere, nisi corpus panaceum: pios autem accipere vtrumque corpus. Nam quia idem Christus sursum est in carne, & deorsum in pane, ideo in pane sumitur ore corporali, quod est commune piis & impiis: in carne autem quæ est sursum, non sumitur nisi ore spirituali, quo carent impij.

4. Quarta opinio est, Christum fieri præsentem per vnionem hypostaticam, non quidem Verbi cum pane, vt Rupertus, sed corporis Christi cum pane, accipiendo corpus Christi pro altera parte compositi, non autem pro toto homine. Ita Ioannes Parisiensis, qui palam oppugnauit immediatam vnionem Verbi cum pane, quam posuerat Rupertus, & excogitauit mediatam vnionem, qua Verbum assumpsit panem mediante corpore Christi, vt refert Waldensis tomo 2. de Sacramentis, cap. 56.

Hinc inferebat contra Rupertum, Deum non dici absolutè panem, quia panis non coniungitur Deo, nisi mediante parte humanitatis Christi, sicut Æthiops non dicitur absolutè albus, quia albedo non est in toto Æthiope, sed in solis dentibus.

Simile quid videtur sensisse Lutherus *in l. de cap. Babylon.* vbi dicit hanc propositionem esse veram; *Panis est corpus Christi*; propter vnionem panis cum corpore.

5. Quinta opinio est, Christum fieri præsentem per conuersionem nō quidem totius panis in corpus Christi, sed aliquarum partium integrantium. Ita olim hostes Berengarij, teste Guidmundo; asserentes panem partim mutari in corpus Christi, partim non mutari. Hoc ideo asserebant, quia putant indignum, vt corpus Christi sumeretur ab impiis. Itaque volebant eam partem panis, quæ à piis sumenda erat, conuerti in corpus ipsius Christi per consecrationem, aliam verò, quæ ab impiis erat sumenda, non conuerti.

6. Sexta opinio est, Christum fieri præsentem per conuersionem non totius panis, sed alterius partis essentialis, nempe formæ aut materiæ. Et quidem Durandus *in 4. dist. 11. q. 3.* dicit solam formam panis perire, materiam verò informari ab anima Christi, ac proinde talem esse conuersionem panis in corpus Christi, qualis est conuersio cibi in nostram carnem per nutritionem. Perit enim forma cibi, & manet materia, quæ incipit informari ab anima humana.

Alij contrà sentiunt solam materiam panis perire, non formam, vt refert D. Thom. *hic art. 6.* Et hæc est per se perspicua sententia, & in se non mala.

7. Septima opinio est, Christum fieri præsentem per conuersionem totius naturæ panis, salua ipsius subsistentia. Ita Godfridus *quodl. 8 q. 16.* Ratio est, quia illud tantum desinit in pane, quod conuertitur in corpus Christi Domini. Sed sola natura panis potest conuerti in corpus Christi, non autem subsistentia. Ergo sola natura desinit manente subsistentia.

Minor patet, quia corpus Christi habet naturam humanam & subsistentiam Diuinam. Ergo in solam naturam potest aliquid conuerti, & non in subsistentiam. Ergo natura panis conuertitur in naturam humanam Christi, & subsistentia panis manet integra, quia non potest conuerti in subsistentiam Diuinam. Manet autem in eum vsum, vt per illam subsistant ipsius panis accidentia.

8. Octaua opinio est, Christum fieri præsentem per conuersionem panis, salua ipsius existentia substantiali. Ita aliqui recentiores Thomistæ. Et ratio sumitur ex duobus principiis. Vnum est, existentiam realiter distingui ab essentia. Alterum est, accidentia non habere proprias existentias, sed existere formaliter per existentiam subiecti. Ex priori colligunt solam essentiam panis potuisse conuerti in essentiam corporis Christi, non autem existentiam, quia corpus Christi non habet existentiam creatam, in quam conuerti possit existentia panis, sed existit per existentiam Verbi. Ex posteriori colligunt accidentia panis nō posse existere, nisi per existentiam subiecti; ac proinde cum certum sit remanere accidentia panis post consecrationem, certum quoque esse remanere existentiam panis, sine qua non possunt existere accidentia.

Contra has omnes opiniones definitum est in Concil. Trid. *sess. 13. cap. 4. can. 2.* Totam substantiam panis conuerti in corpus Christi, & nihil panis remanere præter accidentia. Sit ergo.

9. PRIMA CONCLVSIO. Christus non fit præsens in Eucharistia per Vbiquitatem, vt volunt Lutherani. Probatur. Primò, quia Vbiquitas supra c. 16. refutata est. Secundò, quia ex illa sequitur, Eucharistiæ non esse Sacramentum: Nam Sacramenta nouæ Legis pendent ab institutione & verbis Christi. At si vera est doctrina Vbiquitarum, præsentia corporis Christi in

Eucharistia, non pendet ab institutione & verbis Christi. Ergo non est Sacramentum. Minor patet, quia si corpus Christi est vbique vi Vnionis Hypostaticæ, vt ipsi volunt: Ergo fuit etiam in pane, antequam Christus institueret Sacramenta, & antequam pronunciaret hæc verba: *Hoc est corpus meum.*

Dicent fortasse: Sacramentum Eucharistiæ pendere ab institutione & verbis Christi, non quantum ad præsentiam eius, sed quantum ad symbola panis & vini, quæ non essent symbola, nisi à Christo ad hoc instituta essent. Quamuis enim Christus sit vbique præsens vi vnionis Hypostaticæ, non solum in pane & vino, sed etiam in aliis rebus, non tamen instituit Christus, vt aliæ res essent signa ipsius post consecrationem, sicut instituit de pane & vino.

Hoc potest confirmari à simili. Deus n. vbique præsens est, tamen olim instituit, vt arca Testamenti esset signum præsentiæ ipsius, non autem res aliæ. Sed contrà, quia hæc omnia procedunt ex falso fundamento Vbiquitatis Christi. Deinde confirmat sententiã Caluinistarũ contra Lutheranos. Sacramenta enim nouæ legis, tum quoad essentiam, tum etiam quoad efficaciam integrè pendnet ab institutione Christi. Si ergo sola symbola panis & vini cum sua significatione pendent ab institutione Christi, iam sola symbola cum sua significatione erunt integrum Sacramentum Eucharistiæ, ac proinde illa verba: *Hoc est corpus meum* erunt sic explicanda: hic panis est signum corporis mei, quod est planè Caluinisticum.

Tertio, Ex vbiquitate sequitur corpus Christi non minus manducari in pane communi, quàm in pane Eucharistico: quia in vtroque est æquè præsens secundum Vbiquistas.

Dicent fortasse: Licet in vtroque sit æquè præsens: non tamen æquè prodest, quia in pane Eucharistico confert aliquem fructum spiritualem, quem non confert in pane communi. Sed contrà, quia in illo fructu spirituali duo spectari possunt secundum Lutheranos. Primò, vt quis excitet in se fidem, & actu credat peccata sibi esse remissa per merita Christi. In hoc enim consistit ratio fidei iustificantis secundum aduersarios. Secundo, vt reuera consequatur effectum hunc remissionis peccatorum. Sed vtrumque fieri potest in communi cibo & potu extra Eucharistiam.

De primo, patet, quia Lutherani (saltem aliqui) credunt Christum esse vbique ac proinde esse in communi cibo & potu. Ergo possunt excitari ad credendum, quando vident communem cibum & potum, in quo Christus secundum illorum fidem est. De Secundo, etiã patet, quia Lutheranorum fides est certa & infallibilis, vt ipsi volunt. Ergo quando ex aspectu cibi & potus communis excitantur ad actualem fidem, & credunt sibi remitti peccata per merita Christi, iam certum & infallibile est ita fieri. Ergo semper habent fructum fidei. Ergo non minus prodest illis communis panis, quam Eucharisticus.

Quarto, ex vbiquitate sequitur Christum in Eucharistia præsentem esse non solum in vsu & manducatione, sed etiam extra vsum & manducationem, quod negant Lutherani.

10. Secunda Conclusio. Christus non fit præsens in Eucharistia per simplicem coniunctionem cum pane, vt volunt aliqui Lutherani. Ratio sumitur ex duobus principiis Lutheranorum: Vnum, illa verba, *Hoc est corpus meum*, propriè esse intelligenda, non metaphoricè; in quo conueniunt nobiscum. Alterum est, per pronomem. Hoc, intelligi panem, in quo conueniunt cum Caluinistis. Igitur volunt hunc esse sensum verborum: hic panis est verè & propriè corpus Christi. Nunc ita argumentor: quando duæ res distinctæ ac disparatæ non aliter inter se vniuntur, quam per simplicem coniunctionem, tunc vna, non potest verè ac propriè dici altera. Non enim rectè dicimus: Equus est, verè ac propriè asinus, licet coniungantur ratione loci & stabuli. Neque rectè dicimus: Christus est verè & propriè aqua, licet sint simul in eodem loco secundum Vbiquitarios. Et sic de aliis. Atqui panis & corpus Christi sunt duæ res distinctæ & disparatæ, nec aliter vniuntur, quàm per simplicem coniunctionem, vt suppono ex aduersariis. Ergo panis non potest verè ac propriè dici corpus Christi.

Dices: Maior propositio videtur falsa, quia Deus & Homo sunt res maximè distinctæ & disparatæ, & tamen ob illorum inter se coniunctionem rectè dicimus: Deus est homo, & Homo est Deus. Resp. hæc obiectio procedit de Vnione Hypostatica, de qua post: nos autem loquimur de coniunctione simplici, qualis est inter duas res quæ tantum ratione loci coniunguntur.

Dices. Secundo, Lutherani per simplicem coniunctionem intelligunt vnionem sacramentalem. Resp. hoc est abuti vocabulis. Deinde nihil hoc illos iuuat; quia signum non propriè & verè dici potest res signata. Quis enim dicat hederam esse propriè & verè vinum? Ergo si panis & corpus Christi habent tantum coniunctionem sacramentalem, qualis est inter signum & rem signatam non licebit dicere: panis est verè ac propriè corpus Christi, sicut non licuit dicere: Arca Testamenti est propriè ac verè Deus.

11. Tertia Conclusio. Christus non fit præsens in Eucharistia per vnionem hypostaticam panis cum Verbo vt vult Rupertus. Primo, quia licet hæc Vnio non sit impossibilis, tamen nec ex Patribus, nec ex Scripturis probari potest factam esse. Nec vllus ante Rupertum hoc affirmauit. Secundò; quia pugnat cum his Christi verbis: *Panis, quem ego dabo, caro mea est.* Nam panis, quem Christus dat in Eucharistia, non est caro Christi secundum Rupertum, sed est corpus Christi panaceum. Ergo si verba Christi sunt vera, Ruperti sententia est falsa. Tertio, pugnat cum his verbis: *Hic est sanguis meus.* Quamuis enim panis & vinum hypostaticè vnita essent Verbo, sicut eidem Verbo hypostaticè vnita sunt caro & sanguis Christi: non tamen liceret dicere, Hoc vinum est sanguis Christi; Ratio est generalis, quia communicatio Idiomatum fit in supposito (non in natura.) Ergo termini propositionis debent significare suppositum, & non aliquam partem naturæ suppositi.

Quarta, pugnat Rupertus cum præsentia corporis & sanguinis Christi in Eucharistia. Vnde omnia argumenta quibus probatur carnem Christi & sanguinem contineri in Eucharistia, euidenter procedunt contra Rupertum.

Dices: aliqui ex patribus videntur fauere Ruperto; Nam Cyprianus in serm. de cœna Domini, comparans Eucharistiam cum Incarnatione, sic ait; *Sicut in persona Christi Humanitas videbatur, & latebat Diuinitas: ita in Sacramento visibili Diuina sese infundit essentia.* Et Damascenus *lib. 4. cap. 14. Quoniam ita fert hominum consuetudo, vt panem edant & vinum bibant, idcirco Diuinitatem suam eis ipsis coniunxit.* Similia habent Remigius Rhemensis, & Haymo *in cap. 12. ad Corinth.*

Resp. quando hi Patres dicunt Diuinitatem infundere se pani, intelligunt ita se infundere, vt conuertat panem in corpus Christi, non autem vt hypostaticè sibi coniungat. Nam iidem Patres apertè concedunt conuersionem.

12. Quarta Conclusio. Christus non fit præsens in Eucharistia per Vnionem Hypostaticam panis cum corpore Christi, vt vult Ioan. Par ratio est, quia Vnio

Hypostatica non fit in natura, sed in persona aut substantia. Sed in Christo Homine non est substantia creata, sed sola Natura. Ergo non potest fieri vnio Hypostatica immediata in tali natura, vel in aliqua parte illius, verbi gratia, in anima, & corpore. Ergo si est aliqua vnio Hypostatica, debet immediatè fieri in subsistentia VERBI, quod antè refutaui.

13. Quinta Conclusio. Christus non fit præsens in Eucharistia per conuersionem aliquarum partium integrantium, vt volunt hostes Berengarij. Primo, quia illorum sententia nititur falso fundamento, nempe quod corpus Christi non detur indignis. Hoc autem pugnat cum Apost. 1. *Cor.* 11. v. 19. *Qui manducat indignè, iudicium sibi manducat, non diiudicans corpus Domini.*

Secundo, quando Sacerdos existens in peccato mortali celebrat Missam, vel verè consecrat, vel non. Si consecrat, iam indignus sumit corpus Christi, quod est contra aduersarios. Si non consecrat, iam consecratio pendet à bonitate Ministri, quæ est antiqua hæresis Donatistarũ. Tertio, quia iuxta hanc sententiam semper esset dubium quænam Hostia esset consecrata, & quæ non: quia non constat an communicantes sint digni, vel indigni. Hinc vlterius sequeretur non licere vllam Hostiam adorare, quia certum esset, Christum non esse præsentem, si communicantes essent indigni.

14. Sexta Conclusio. Christus non fit præsens per conuersionem solius formæ, aut solius materiæ, vt volebat Durandus & alij. Primo, quia Conc. Trid. docet fieri conuersionem totius substantiæ panis. Secundo, quia si perit forma, & manet sola materia panis informata ab Anima Christi, vt vult Durandus: illa materia sic informata coniungitur corpori Christi, vel non. Si coniungitur, necesse est corpus Christi quotidie crescere, quia quotidie consecrantur nouæ hostiæ. Si non, sequitur Christum habere duo corpora distincta, vnum ex vtero virginis, alterum ex materia panis Eucharistici, & vtrumque informatum anima rationali, quod temerè & sine fundamento asseritur. Tertio, qui dicunt perire materiam & manere solam formam, nituntur falso principio, quia putant panem non habere formam substantialem, sed tantum accidentalem, quæ consistit in externa figura: quod non admittimus.

15. Septima Conclusio. Christus non fit præsens in Eucharistia per conuersionem naturæ panis, salua subsistentia, vt vult Godefrid. Primo, quia repugnat Conc. Trid. Secundo, quia modus rei non potest manere quando res ipsa perit. At subsistentia est modus naturæ. Tertio, quia si manet subsistentia panis, vel est otiosa, & sic frustra manet: vel sustentat accidentia panis: & hoc fieri non potest, quia accidentia non possunt substantialiter terminari ab hypostasi, vt dixi in materia de Incarnatione. Ad argum. contrarium. Resp. Subsistentiam panis duobus modis posse dici perire. Primo, vi conuersionis formaliter, ita vt ipsa subsistentia non minus conuertatur in corpus Christi, quam natura panis. Secundo, vi conuersionis concomitanter, ita vt sola natura panis conuertatur in corpus Christi, & sic consequenter pereat subsistentia, quia non potest amplius manere, quando natura destructa est. Nam destructa re, necessario destruitur modus rei. Vtro autem modo pereat de facto subsistentia panis, non satis constat.

Prior tamen modus videtur magis consentaneus verbis Conc. Trident.

16. Octaua Conclusio. Christus non fit præsens in Eucharistia per conuersionem panis, salua ipsius existentia, vt volunt aliqui recentiores. Primò, quia Conc. Trid. definit sola accidentia panis manere. Secundo, quia substantia tunc dicitur perire, quando amittit existentiam, & tunc produci quando acquirit existentiam. Non autem propriè corrumpitur, aut producitur essentia rei secundũ se, sed ratione actualis existentiæ. Ergo, quamdiu manet existentia rei, tamdiu res non corrumpitur. At ponimus corrumpi panem in Eucharistia. Ergo non manet existentia panis. Tertiò, quia fundamenta contrariæ sententiæ non sunt vera, quia negamus existentiam realiter distingui ab essentia; negamus quantitatem & alia accidentia, quæ realiter distinguuntur à substantia, non habere propriam existentiam.

17. Nona Conclusio. Christus fit præsens in Eucharistia per Transsubstantiationem: id est, per conuersionem totius substantiæ panis in Corpus Christi, remanentibus solis accidentibus. Ita Conc. Lateranense, & Tridentinum sess. 13. c. 4. can. 2. & consentiunt antiqui Patres, qui variis modis explicant hanc conuersionem. Nam aliqui vocant transmutationem, alij transformationem, alij transelementationem, alij transitum seu migrationem de pane in carnem, alij aliter, vt videre est apud Bellarm. l. 3. c. 20. Citat autem Patres 33. antiquissimos.

Optimè tamen in Concil. Lateranensi & Tridentino appellatur Transsubstantiatio, quia tota substantia panis transit in substantiam corporis Christi, quod in nulla alia conuersione fit. Fundamentum huius doctrinæ sumitur ex illis Christi verbis; *Hoc est corpus meum.* Hinc possumus dupliciter argumentari. Primo, contra Lutheranos ex ipsorum concessione. Illi enim concedunt, quod Christus acceperit panem in manibus, & dixerit de illo pane: Hic panis est Corpus meum. Vel ergo loquitur de pane mutato in Corpus Christi, vel de pane vt panis. Si primum, pro nobis facit. Si secundum, falsa est propositio. Non enim panis triticeus propriè est Corpus Christi.

Secundo, possumus ad rem & absolutè ita argumentari, Hoc, quod manibus teneo, est verum Corpus Christi. Ergo non est panis. Non desunt Scholastici, vt Scotus, Durandus & Paludanus, qui putant hoc argumentum non conuincere, quia sub iisdem accidentibus possent esse duæ substantiæ, altera panis, altera corporis Christi, & tunc liceret vtroque modo loqui, nempe, hoc est Corpus meum: Et, hic est panis triticeus. Vtrumque enim præsens esset sub accidentibus. Ita loquuntur de posse probabiliter.

Puto tamen moraliter, non metaphysicè efficax esse argumentum. Nam, quando duæ substantiæ sunt simul in eodem loco, quia altera videtur & apparet per propria accidentia illi inhærentia; altera est inuisibilis & latens, tunc qui demonstrat contentum sub accidentibus; non designat substantiam inuisibilem & latentem, sed substantiam, cuius illa sunt accidentia, præsertim si propriè & non figuratè loquatur.

V. g. Substantia diuina est inuisibiliter & latenter præsens cum substantia panis. Si quis ergo haberet panem in manu, & demonstratis ipsius accidentibus diceret, hæc est substantia diuina; non rectè nec ad captum hominum loqueretur, quia licet substantia diuina sit præsens; non tamen designatur per illa accidentia, quæ pani inhærent.

Similiter, quando Corpus Christi penetratiuè fuit in sepulchri lapide, si quis offenso lapide dixisset, hoc est Corpus Christi, non rectè & propriè dixisset, quia illa accidentia designabant lapidem cui inhærebant, non autè Christum, qui tantũ concomitanter erat ibi.

Eodem ergo modo, si panis cum suis accidentibus esset in Eucharistia visibiliter, & simul inuisibili modo adesset Corpus Christi, non propriè diceremus, hoc est corpus Christi, quia illud Pronomen (Hoc) designat proximum contentum sub accidentibus, quod non esset corpus Christi, sed substantia panis.

Dices, Illa regula iam assignata videtur falsa. Nam si quis demonstrato dolio & accidentibus eius dicat: hoc est vinum maluaticum, non malè loquetur, cum tamen illa accidentia, quæ exterius apparent, non inhæreant vino, sed dolio. Respondeo, non quidem loquetur malè, sed tamen figuratè, quia designabit continens pro contento. Non autem disputamus de propria locutione, quam & aduersarij admittunt in his verbis: *Hic est corpus meum*, seu *Hic panis est corpus meum*. Reliquas rationes omitto, quia hæc sufficit.

18. Prima Obiectio. Eucharistia vocatur panis etiam post consecrationem, vt patet 1. *Corinth.* 10. v. 16. *Panis, quem frangimus, &c.* Ergo reuera manet panis in Eucharistia. Ergo nulla fit transsubstantiatio. Respondeo, contra se pugnant. Nam hæc verba: *Hic panis est Corpus meum*, possunt tripliciter explicari. Primo, sic: hic panis significat Corpus meum, secundum Caluinistas. Secundo, hic panis mutatus est Corpus meum. Tertio, sic: hic panis non mutatus est Corpus meum. Prima, explicatio est Caluinistica. Secunda, Catholica. Tertia, apertè falsa. Eligant Lutherani quam volent. Quo autem sensu Eucharistia dicatur panis post consecrationem, dixi ad obiectiones Caluinistarum *supra*.

19. Secunda Obiectio: Sicut Christus de se dixit, Ioan. 6. vers. 48. *Ego sum panis*: ita de pane dixit Matth. 26. vers. 26. *Hoc est Corpus meum*. Sed cum dixit: *Ego sum panis*, non se mutauit in panem. Ergo similiter cum dixit: *Hoc est Corpus meum*, non mutauit panem in Corpus suum. Respondeo. Maior propositio dupliciter potest intelligi. Primo, vt illa particula (sicut) nihil aliud significet, quam Christum dixisse vtramque sententiam. Et sic concessa maiore, negatur consequentia. Secundo, vt particula (sicut) significet similitudinem istarum duarum propositionum: & sic falsum est. Non enim sunt similes illæ duæ sententiæ Christi. Nam cum dicit: *Ego sum panis*, non loquitur de pane triticeo, sed de pane cœlesti. Non enim absolutè dicit: *Ego sum panis*: Sed, *Ego sum panis viuus*: seu panis vitæ. Vnde non fuit opus vlla mutatione, quia Christus sine vlla sui mutatione erat panis vitæ. Cum autem dicit, *Hoc est Corpus meum*, loquitur de pane triticeo, vt volunt aduersarij, ac proinde non potest esse vera propositio, nisi panis triticeus mutetur in corpus Christi.

20. Tertia Obiectio. In Romano Concilio approbata est confessio Berengarij, in qua dicitur, panem non solum esse Sacramentum, sed etiam corpus Christi, & sacerdotum manibus tractari, frangi, & fidelium dentibus atteri, vt apud Gratianum habetur: *Can. Ego Berengarius. De Consecrat. d.* 2. Hoc autem non potest esse verum nisi ibi sit præsens verus panis.

Respondeo, corpus Christi dicitur tractari, frangi & teri mediantibus speciebus panis, sub quibus verè continetur. Sicut Angeli in scriptura dicuntur tangi & videri mediante corpore assumpto. Vide S. Chrysost. *Homil.* 45. *in Ioan.* Et Cyrillum *lib.* 12. *in Ioan.* cap. 58.

21. Quarta Obiectio. Sensus non fallitur circa sensibile. Sed sensus iudicat panem esse in Eucharistia. Ergo reuera est ibi panis. Simili argumento probant Patres contra Manichæos, Christum fuisse verum hominem, quia verè potuit tangi ac videri. Respondeo sensus non fallitur circa sensibile proprium, & per se, nisi fortè organum aut medium sit malè dispositum. Potest tamen falli circa sensibile commune ac per accidens, cuiusmodi est substantia panis. Non enim per se, sed per sua accidentia cadit sub sensum. Patres autem probant corpus Christi non fuisse phantasticum, sed verum & solidum, quia tangi potuit. Soliditas autem est proprium obiectum sensus.

22. Præter has obiectiones sunt quædam aliæ quæ in sequentibus capitibus explicari debēt. Prima est: panis totaliter desinit esse secundum Catholicos. Ergo annihilatur. Ergo non cōuertitur in corpus Christi. Secunda, panis post consecrationem verè nutrit, & ex eo possunt nasci vermes. Ergo per consecrationem non desinit. Tertia, de ratione & essentia accidentium est, vt inhæreant subiecto. Ergo accidentia panis sunt in pane. Quarta, Transsubstantiatio vel fit ante verba consecrationis prolata, vel post, vel simul. Si ante, iam non fit virtute verborum. Si post, iam falsa sunt illa verba. *Hoc est corpus meum.* Si simul, iam Transsubstantiatio fit successiuè, & non in instanti, quod tamen negant Scholastici. Quinta, si ex pane fit corpus Christi vi consecrationis. Ergo Sacerdos producit eum. Non enim fit corpus Christi præsens sine Anima & Deitate. Hæc & similia soluentur, c. 19. & 20.

QVÆSTIO III.

Quid requiratur ad veram Conuersionem?

1. PRima Conclusio. Conuersio propriè est, quandò vna res in aliam conuertitur. Alij vocant transitum vnius rei in aliam. Hinc patet quatuor conditiones requiri ad veram conuersionem. Prima est, vt sit inter duos terminos positiuos. Secunda, vt vnus terminus desinat, & alter in locum eius succedat. Tertia, vt hoc fiat actione aliqua reali, vel certè fiat duabus mutationibus partialibus, quarum vna versetur circa terminum, qui desinit: altera circa terminum, qui incipit. Quarta, vt sit connexio inter has duas mutationes partiales, siue inter duos terminos positiuos, quorum alter desinit, alter incipit.

2. Secunda Conclusio. Conuersio duplex est, vna substantialis, altera accidentalis. Rursum alia naturalis, vt quando alimentum conuertitur in substantiam aliti: aut aër in ignem, aut corpus calidum conuertitur in frigidum. Altera est supernaturalis, cuiusmodi est conuersio vxoris Loth in statuam salis; aut aquæ in vinum, aut panis in corpus Christi.

Hic quæri potest an ad conuersionem substantialem sufficiat vtrumque terminum esse substantiam, an vlterius necesse sit vtrumque terminum substantialiter mutari: sed de hoc in sequenti quæst.

3. Tertia Conclusio. Conuersio differt tum à simplici productione seu creatione, tum à simplici desitione seu annihilatione. Nam in creatione est quidem terminus, qui incipit, non tamen positiuus, qui desinit, E contrario in annihilatione est terminus positiuus, qui desinit, non tamen alius qui incipit. Vterque requiritur in cōuersione. Hinc patet panē in Eucharistia nō annihilari, sed conuerti, vt latius explicabitur q. 5.

QVÆSTIO IV.

Quid faciat Conuersio circa corpus Christi?

1. DIctum est in vera conuersione vtrumque terminum debere aliquo modo mutari. Termini huius conuersionis, de qua agimus, sunt panis & corpus Christi. Quæritur ergo de corpore Christi. Primo, an per hanc cōuersionem mutetur: Et, si mutetur an illa mutatio sit substantialis, an accidentalis; Vel, quod idē est, an formalis terminus illius mutationis nō adæquatus aut totalis, sit aliquid substantiale vel accidentale?

2. Prima opinio est, Christum nullo modo mutari in hac conuersione, sed fieri præsentem in Eucharistia per solam mutationem panis. Ita D. Thomas, Bonauentura, Richardus & alij citati apud Suarez *Disput.* 50. *sect.* 5.

Ratio est, quia Christus habet corpus gloriosum & impassibile, quod mutari non potest.

Secunda opinio. Christum aliquo modo mutari quando panis in ipsum conuertitur. Ita passim alij Theologi. Qualis autem sit hæc mutatio, non omnes conueniunt. Aliqui volunt esse accidentalem, & terminari ad solam præsentiam localē, vt plerique Scotistæ, quos

sequitur Bellarminus *l. 3. Eucharistiæ cap.* 18. vbi ponit actionem tantum adductiuam. Alij contra putant esse mutationem substantialem, eamque terminari vel ad substantialem vnionem corporis Christi cum speciebus sacramentalibus; vel ad ipsam substantiam corporis Christi Domini.

3. Prima Conclusio. Certum est per conuersionem panis in corpus Christi, fieri aliquam mutationem in corpore Christi, nec sufficere mutationem factam in solo pane. Probatur primo, quia certum est Christum fieri indiuisibiliter præsentem in Eucharistia. Hic autem modus præsentiæ localis non erat in Christo ante consecrationem. Ergo per consecrationem acquiritur. Ergo fit aliqua mutatio in Christo vi consecrationis. Secundò, probatur, Non potest vna res conuerti in aliam sine mutatione alterius, Nam actio realis, qua substantia panis realiter conuertitur in corpus Christi, debet aliquid reale producere. Sed nihil producit reale in substantia panis: Ergo debet aliquid reale producere in corpore Christi.

Dices: Satis est, quod aliquid producatur in accidentibus panis, nempe realis modus existendi sine subiecto. Respondeo. Non sufficere hoc, quia conuersio realis debet esse ralis respectu terminorum circa quos versatur. Termini autem non sunt accidentia panis, sed substantia panis & corpus Christi.

4. Secunda Conclusio. Mutatio, quæ fit in corpore Christi, non terminatur ad substantialem vnionem eius cum speciebus consecratis. Primo, quia triplex vnio fingi potest, sacramentalis, formalis physica, & effectiua physica. At nulla harum est substantialis. Secundo, quia formalem aut effectiuam vnionem nō admitto: sacramentalis autem non requirit per se aliquam actionem realem in Christo. Nam illa vnio in eo consistit, quod species sacramentales significent Christum præsentem. Quamuis autem præsentia requirat actionem realem, de qua iam non ago; non tamen significatio requirit illam, cum sufficiat sola voluntas & institutio Christi.

5. Tertia Conclusio. Probabile est mutationem, quæ fit in corpore Crhisti, primariò terminari ad substantiam corporis Crhisti, & secundariò ad præsentiam localem. Probatur, quia suprà ostendi, Christum posse fieri præsentem per actionem substantialem, quæ per modum creationis vel conseruationis terminetur ad substantiam corporis Christi. Ergo probabile est reipsa ita fieri. Confirmatur sequela, quia Christus fit præsens per conuersionem seu Transsubstantiationem. Hæc autem est actio substantialis. Ergo debet habere terminum substantialem. Ergo non terminatur ad solam præsentiam localem, sed immediatè ad substantiam corporis Christi, & mediatè ad localem præsentiam.

6. Quarta Conclusio. Nihilominus optimè defendi potest, mutationem, quæ fit in corpore Christi, esse tantum accidentalem, & immediatè terminari ad solam præsentiam localem; ideoque rectè vocari actionem adductiuam. Probatur Primo, quia nec scripturæ, nec Concilia, nec Patres requirunt aliam mutationem, nec est vlla necessitas aliam ponendi. Secundo, quia si esset aliqua actio substãtialis quasi productiua vel conseruatiua substantiæ corporis Christi, deberet esse talis, quæ per se sufficeret ad producendam illam substantiam, etiamsi antea producta non esset. Ergo per se deberet esse independens à priori productione. Sed talis de facto non datur, quia corpus Christi de facto non est in Eucharistia, nisi dependenter à seipso, quatenus est extra Eucharistiam. Hanc sententiam defendit Bellarminus, illam Suarez.

7. Prima Obiectio: Christus fit præsens in Eucharistia per transsubstantiationem, vt dixi. Sed hæc actio est substantialis. Ergo. *Resp.* Transsubstantiatio vocatur actio substantialis, ratione terminorum totalium, quia scilicet per eam conuertitur vna substantia in aliam substantiam, non autem ratione termini formalis de nouo producti.

8. Secunda Obiectio. Substantia corporis Christi non potest in Eucharistia conseruari per illam actionem qua conseruatur in cœlo, quia in cœlo conseruatur naturaliter, in Eucharistia supernaturaliter. Ergo conseruatur per nouam actionem substantialem; Ergo non sufficit actio adductiua. Confirmatur Primo, quia actio qua conseruatur corpus Christi in cœlo, ex sua natura requirit extensionem localem: actio autem, qua conseruatur in Eucharistia, non requirit hanc extensionem, sed modum existendi indiuisibiliter. Ergo est distincta actio.

Secundo, confirmatur, quia alia est actio, qua accidens conseruatur in subiecto, & alia, qua conseruatur extra subiectum, cum vna sit naturalis, & altera supernaturalis. Ergo similiter. Respondeo, Aliud est loqui præcisè de substantia corporis Christi, quæ eadem actione conseruatur in cœlo & Eucharistia, & aliud est loqui de extensione & præsentia locali, quæ diuersa actione conseruatur. Nec est simile de accidente. Nam actio, qua conseruatur accidens in subiecto, essentialiter dependet à subiecto, ac proinde distincta ab illa, qua conseruatur extra subiectum.

QVÆSTIO V.

Quid faciat conuersio circa Panem?

1. Certum est, substantiam panis desinere: quæritur ergo de modo desinendi. Aliqui putant desinere per solam substractionem influxus diuini, vt Scotus, Gabriel, Maior, Ocham, Bellarminus. Alij per eandem actionem positiuam, qua corpus Christi constituitur sub accidentibus panis: vt Caiet. Dom. Sotus, Ledesma. Alij denique per actionem positiuam, qua accidentia separantur à subiecto, & per se constituuntur, vt Capreol. & Suar.

2. Prima Conclusio. Substantia panis non destruitur per eandem actionem, qua corpus Christi introducitur. Ratio est, quia substantia panis & substantia corporis Christi non pugnant inter se formaliter & intrinsecè, Ergo actio introductiua vnius non est per se destructiua alterius. Antecedens patet, quia illæ duæ substantiæ possunt tripliciter spectari. Primo secundum se, quatenus substantiæ sunt: & sic nullam dicunt inter se repugnantiam. Secundo, in ordine ad eundem locum seu spatium, & sic etiam non repugnant: quia substantia corporis Christi est in loco indiuisibiliter & sine locali extensione: ac proinde non excludit substantiam panis ab eodem loco. Tertio, in ordine ad species sacramentales, & sic etiam non repugnant inter se, quia substantia corporis Christi nullam habet vnionem physicam cum illis speciebus, ac proinde non destruit vnionem substantiæ panis cum iisdem speciebus.

Dices: Substantia panis conuertitur in corpus Christi, vt sæpe dictum est. Sed in omni conuersione destruitur terminus à quo, per eandem actionem qua introducitur terminus ad quem. Ergo etiam in hac conuersione per eandem actionem destruitur substantia panis, qua introducitur corpus Christi. *Resp.* Tametsi in conuersione naturali plerumque ita fiat, non tamen est de essentia conuersionis, vt sic fiat. Satis est, vt vna res desinat & altera incipiat, siue id fiat per actionem vnam realem, siue per duas mutationes partiales inter se connexas.

2. Secvnda Conclvsio. Substantia panis non destruitur per solam subtractionem conseruatio-

nis diuinæ aut influxus. Ratio est, quia datur vera actio positiua, cuius vi & efficia destruitur substantia panis, vt ostendetur post. Ergo non destruitur per solam subtractionem influxus diuini.

4. Quæres: An non posset destrui per hanc solam subtractionem? Resp. Hoc dupliciter intelligi potest. Primo, an absolutè loquendo posset sic destrui. Secundo, an facta suppositione, quod conuertatur in corpus Christi, posset nihilominus destrui per solam subtractionem. Vtrumque possibile est. De Primo, patet, quia quælibet res creata potest desinere per subtractionem concursus diuini. De Secundo, etiam patet, quia illa subtractio non repugnat conuersioni.

Dices: Annihilatio repugnat conuersioni, quia quod simpliciter annihilatur, hoc in aliud non conuertitur. Sed annihilatio nihil aliud est, quàm diuini influxus subtractio. Ergo hæc subtractio repugnat conuersioni. Si ergo substantia panis desineret per annihilationem, seu subtractionem diuinæ conseruationis, iam non diceretur conuerti in corpus Christi.

Resp. distinguendo. Nam aliud est loqui de sola desitione panis, aliud de tota conuersione quæ includit desitionem panis & positionem corporis Christi, tanquam duas mutationes partiales. Si loquamur de sola desitione panis posset fieri per solam subtractionem diuini influxus, & tunc rectè vocaretur annihilatio. Si loquamur de tota conuersione, non posset fieri per solam subtractionem vel annihilationem, quæ requirit non solum destructionem vnius termini, sed etiam positionem alterius.

5. Tertia Conclusio. Substantia panis destruitur vi illius actionis realis, qua accidentia panis separantur à subiecto, & per se constituuntur vt existant sine subiecto. Ratio est, quia non superest alius modus destructionis, cùm priores duo refutati sint.

6. Dices: Non est vlla actio realis, per quam accidentia panis separantur à subiecto. Nam illa separatio fit per destructionem vnionis qua accidentia inhærent subiecto. Illa autem vnio destruitur per solam subtractionem diuinæ conseruationis.

Resp. Duplex actio potest hîc cogitari. Vna, qua Deus producat in accidentibus realem modum existendi per se, qui formaliter repugnet cum actuali inhærentia. Secunda, qua Deus effectiuè conseruet accidentia independenter à subiecto sine vllo modo reali superaddito. Prior actio habet vim separandi accidentia à subiecto, non tamen posterior. Ratio quia vi prioris actionis producitur aliquid in accidentibus, quod formaliter repugnat cum actuali inhærentia, non autem vi posterioris actionis. Nam fieri non potest, vt accidentia ponantur actu per se subsistere sine subiecto, & tamen maneant in subiecto. Potest autem fieri, vt conseruentur in subiecto duplici actione: vna dependente à subiecto; altera independente.

7. Dices: Per illam priorem actionem ponuntur quidem accidentia sine subiecto, non tamen ideo destruitur substantia panis. Respondeo. Per illam actionem fiunt hæc tria. Primo, producitur in accidentibus realis modus existendi per se. Secundo, posito hoc modo consequenter destruitur actualis inhærentia, quæ cum illo consistere non potest, cum pugnent formaliter. Tertio, destruitur substantia panis. Hæc enim naturaliter conseruari non potest nisi conseruetur vnio formæ substantialis cum materia. At vnio illa pendet ab accidentibus tanquam à necessariis dispositionibus. Ergo ablatis accidentibus necesse est naturaliter tolli vnionem.

Dices. Licet vnio tollatur, tamen adhuc manet materia, quæ est corruptibilis, Ergo non tollitur tota substantia panis. Resp. Materia non potest naturaliter conseruari sine omni forma substantiali & accidentali. Si ergo sit aliqua actio quæ tollat omnem formam à materia, & non introducat aliam, non poterit materia naturaliter conseruari, licet Deus eam posset conseruare.

CAPVT XIX.

De modo quo Christus est in hoc Sacramento.

Quæritur *Primo*, An totus Christus secundum substantiam sit in hoc sacramento. *Secundò*, An sit ibi cum suis accidentibus. *Tertiò*, an possit ibi localiter moueri. *Quartò*, an possit physicè agere & pati. *Quintò*, an possit actiones immanentes exercere. i. intelligere & velle. *Sextò*, an possit videri oculo corporeo, saltem glorioso. *Septimò*, an possit cognosci ab intellectu Angelico. *Octauò*, an mutetur quando desinit esse in Eucharistia. *Nonò*, an appareat ibi aliquando in forma carnis, aut sanguinis, aut pueri. *Decimò*, an quando apparet, sit ibi sacramentaliter.

QVÆSTIO I.

An totus Christus secundum substantiam sit in Eucharistia?

1. In Christo est quadruplex substantia, nempe Diuinitas, Anima rationalis, caro & sanguis. Nunc quæritur, an secundum hanc quadruplicem substantiam sit in Eucharistia? Ratio dubitandi est, quia non aliter est ibi, quam per conuersionem panis & vini. Sed panis & vinum non conuertuntur in diuinitatem aut animam rationalem, sed in carnem & sanguinem. Ergo est ibi tantum secundum carnem & sanguinem.

2. Prima Conclusio. Totus Christus secundum substantiam est in Eucharistia, non solum sub vtraque specie simul sumpta, sed etiam sub singulis speciebus separatim sumptis; vt totus sub specie panis, & totus sub specie vini. Ita D. Thom. *art.1.2.& 3.* Concil. Constantiense, *sess.* 13. Florentinum *in instructione Armenorum*, Et Trid. *sess.13.cap.3.* Et *sess.21.cap.3.*

Probatur *Primo*, ex Scriptura, in qua habemus tria solida principia. *Primum* est, corpus Christi esse in Eucharistia. Matth.26.v.26. *Hoc est corpus meum.* Alterum est. Christum post Resurrectionem non amplius moriturum. Rom.6.v.9. *Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur, mors illi vltra non dominabitur.* *Tertium* est, Christum esse vnam personam diuinam in duabus naturis subsistentem. Ioan. 1. v. 14. *Verbum caro factum est.*

Ideo *ex Primo*, principio sequitur, corpus Christi esse sub specie panis. *Ex Secundo*, sequitur, esse ibi corpus viuum ac non mortuum; & proinde esse corpus informatum anima rationali. *Ex Tertio*, sequitur, esse ibi personam (Verbi) ac proinde diuinitatem.

Probatur *Secundo*, ex Patribus, apud Bellarm. *l.4.c.21.*

Probatur *Tertio*, ex communi Christianorum sensu. Non enim credunt se accipere cadauer mortuum, sed Christum viuentem.

Probatur *Quarto*, ratione D. Thomæ *art.1.* quia certum est carnem esse sub specie panis. At caro Christi realiter vnita est animæ rationali & personæ Verbi. Ergo non est ibi sola caro.

Dices: Hæc ratio non conuincit quia anima realiter vnita est capiti, & tamen in pede est anima sine capite. Similiter persona Verbi vnita est humanitati, & tamen persona Verbi est in multis locis, vbi non est humanitas. Non ergo verum est, quando aliqua duo realiter vnita sunt, vbi est vnum ibi esse alterum.

Resp. cum distinctione: Quando aliqua duo adæquatè vnita sunt, tunc vbi est vnum, ibi est alterum. Hoc modo, vbi est anima rationalis secundum adæ-

quatam vnionem, ibi est totum corpus, & è contrà. Quando autem aliqua duo sunt inadæquatè vnita, tunc vbicumque est minus, ibi etiam est maius, non è contrario: Hoc modo vbicunque est caput, ibi est anima: & vbicunque est Sol, ibi est orbis cœlestis: & vbicunque est caro Christi, ibi est persona Verbi, non tamen contrà.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Licet totus Christus secundum substantiam sit sub specie panis, & totus sub specie vini, non tamen eodem modo est ibi totus. Ita D. Th. citata Conc. Ratio est, quia aliquid Christi est sub specie panis vi sacramenti aut verborum vt caro; aliquid per naturalem cõcomitantiam, vt sanguis, anima, persona Verbi. Idem seruata proportione dicendum est de specie vini, vi enim sacramenti est ibi sanguis, reliqua per concomitantiam. Dices Persona Verbi est vbique per suam immensitatem. Ergo non est in Eucharistia per naturalem concomitantiam.

Resp. Persona Verbi potest dupliciter spectari. *Primò*, secundum se: & sic est vbique per immensitatem increatam. *Secundò*, quatenus est vnita humanitati, & sic ratione vnionis est in Eucharistia per concomitantiam dictam.

Quæres; Quomodo ipsa vnio est in Eucharistia, an vi sacramenti, an per concomitantiam? Aliqui putant esse vi Sacramenti, seu vi illorum verborum: *Hoc est corpus meum*. Primò, quia quando Christus dixit hæc verba, locutus est de suo corpore, quatenus erat corpus personæ loquentis. Ergo locutus est de suo corpore, quatenus hoc erat vnitum personæ. Ergo vi sacramenti erat ibi corpus cum vnione. Quod argumentum potest etiam accommodari vnioni cum anima. Secundò, quia corpus propriè significat naturam corpoream subsistentem. Ergo ex vi verborum est hic in Eucharistia corpus subsistens. Non est autem subsistens subsistentia propria, sed Verbi, nec subsistit subsistentia Verbi, nisi mediante vnione. Ergo est ibi corpus cum vnione vi sacramenti.

Tertiò, quia non solum substantia, sed etiam subsistentia panis conuertitur in corpus Christi vi sacramenti. Ergo vi sacramenti est ibi corpus subsistens. Ergo est ibi cum vnione hypostatica.

Alij contra sentiunt, vnionem esse in Eucharistia per naturalem concomitantiam. Ratio est, quia si vnio esset ibi vi sacramenti, etiã persona Verbi esset vi sacramenti, quod tamen falsum est, vt patet ex Concil. Trid. sess. 3. c. 3. vbi ponit diuinitatem inter ea quæ sunt in Eucharistia per concomitantiam. Sequela patet, quia vnio non potest esse sine termino vnionis. Ergo vbi vnio est vi sacramenti, ibi est persona Verbi, quæ est terminus vnionis.

Confirmatur, quia vnio nihil est aliud quàm actualis coniunctio corporis Christi personæ Verbi. Sed non potest esse actualis coniunctio duorum extremorum, nisi ipsa extrema actu adsint.

Resp. Primò, ad quæsitum. Non est impossibile vnionem fieri præsentem in Eucharistia vi sacramenti. Ratio est, quia si Christus voluisset consecrare per hæc verba: *Hoc est corpus personæ* Verbi *vnitum*, aut per hæc, Hic, *Vel* Hoc *est* Christus: iam vi talium verborum esset in sacramento non solum corpus, sed etiam vnio corporis cum Verbo, seu totus Christus. Hoc enim verba significarent formaliter, & consequenter efficerent per modum instrumenti diuini, idque moraliter ex nostra sententia, physicè ex aliorum placito.

Respond. Secundò, de facto tamen non est præsens vnio vi sacramenti, sed per concomitantiam: Nam verba quibus de facto Christus consecrauit, formaliter non significant vnionem hanc. Quamuis enim fingamus corpus Christi in sacramento non habere vnionem cum persona Verbi, tamen verè posset dicere: *Hoc est corpus meum*, Nam illa vox (Meum) solum denotat identitatem illius corporis cum corpore, quod ratione vnionis est corpus personæ Verbi, non autem denotat corpus illud habere talem vnionem, vbicunque existit.

Hine soluitur *primum* argumentum prioris opinionis. Ad *secundum* respondeo. Corpus, vt sumitur pro carne, non significat naturam subsistentem, sed partem naturæ subsistentis. Imò, secundum rigorem, significat partem Humanitatis, quæ concipitur per modum naturæ non includentis subsistentiam. Ad *tertium* similiter respondeo, substantiam & subsistentiam panis conuerti in corpus Christi, id est, in vnam partem humanitatis Christi, quæ non includit subsistentiam, vt dixi.

QVÆSTIO II.

An Christus sit in Eucharistia cum suis accidentibus?

1. NOn est quæstio de accidentibus spiritualibus, quia constat illa esse in Christo, prout est in Eucharistia, sed de materialibus, ac potissimum de quantitate. Negat Durandus *in 4. d. 10. quæst. 2.*

2. PRIMA CONCLVSIO. Christus, prout est in Eucharistia habet quantitatem & alia accidentia materialia, quæ habet in cœlo, exceptis iis, quæ pendent à loco. Ita D. Thom, art. 4. & alij. Ratio, quia corpus Christi est realiter vnitum quantitati. Ergo vbicunque ponitur corpus Christi, ibi ponitur quantitas.

Dices: corpus Christi est etiam realiter vnitum extensioni locali, & tamen hanc non habet in Eucharistia. Resp. Ideo excepi accidentia dicentia ordinem ad locum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Probabile est quantitatem & alia accidentia materialia esse in Eucharistia, non vi sacramenti, sed per naturalem concomitantiam. Ita D. Tho. art. 4. cuius ratio est, quia illud est in Eucharistia vi sacramenti, quod est ibi per transsubstantiationem. Sed transsubstantiatio terminatur ad solam substantiam, non autem ad accidentia. Ergo accidentia non sunt ibi vi sacramenti. Hæc sunt probabilia.

Dices: corpus Christi organicum est in Eucharistia vi sacramenti. Sed corpus organicum in suo conceptu includit quantitatem, & alia accidentia, quia includit distinctionem membrorum in figura, densitate & raritate; atque adeo in quantitate & magnitudine. Ergo hæc omnia accidentia sunt ibi vi Sacramenti.

Respondent aliqui duplicem esse organizationem, substantialẽ & quantitatiuam. Prior est in Eucharistia vi Sacramenti. Posterior est per concomitantiam. Sed hæc distinctio non videtur habere fundamentum in Philosophia. Alij dicunt quantitatem & alia accidentia esse de ratione corporis organici, vt organicum est; non tamen esse de substantia illius corporis simpliciter; sed esse quandam proprietatem vel dispositionem, debitam tamen substantiæ, ac proinde non esse in Eucharistia vi Sacramenti, sed tantum per concomitantiam. Hoc probabile mihi est. Alij concedunt totum argumentum, ac proinde putant S. Thom. sententiam non certam, sed tantum probabilem; quod etiam dixi in conclusione.

QVÆSTIO III.

An corpus Christi, prout est in Eucharistia, possit localiter moueri?

1. DIuus Thomas *art. 6.* docet, moueri posse per accidens, nempe ad motum specierum Sacramentalium. Hoc tamen potest dupliciter intelligi. *Primò*, vt tota mutatio localis inhæreat in solis speciebus, & corpus Christi solum extrinsecè ab ea denomi-

netur. *Secundò*, vt mutatio localis primario quidem fiat in speciebus, secundariò tamen in corpore Christi. Caietanus putat D. Tho. priori sensu intelligendum: alij posteriori.

2. PRIMA CONCLVSIO. Certum est, corpus Christi posse localiter moueri ad motum specierum Sacramentalium, ita vt mutatio localis recipiatur in ipso corpore Christi, & non tantum in speciebus. Prior pars patet contra Caietanum, quia si non moueretur localiter, nemo posset accipere corpus Christi ex manibus Sacerdotum, neque Eucharistia deferri posset ad ægrotos. Posterior probatur, quia impossibile est, rem aliquam moueri de loco in locum, & non recipere in se mutationem localem.

Dices: Corpus Christi non est realiter vnitum speciebus Sacramentalibus. Ergo non necessariò mouetur ad motum specierum sacramentalium: sicut Angelus ob eandem causam non necessariò mouetur ad motum hominis cui præsens est. Respondeo. Hoc argumentum rectè concludit corpus Christi non necessariò moueri ad motum specierum sacramentalium ex natura rei; potest tamen necessariò moueri ex pacto & ordinatione Diuina; sed tunc quæstio est à quo moueatur? quod examinabitur iam.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Corpus Christi, prout est in Eucharistia, non potest localiter moueri à seipso per naturalem virtutem animæ rationalis. Ratio, quia anima non potest naturaliter mouere suum corpus, nisi per membra organica, quibus non potest vti in hoc Sacramento, licet habeat. Nam motus naturalis horum membrorum requirit extensionem localem. Non enim potest vnum membrum impellere aliud, nisi existant in distinctis locis partialibus, quod non fit in Eucharistia.

4. TERTIA CONCLVSIO. Corpus Christi prout est in Eucharistia, non potest localiter moueri ab aliquo agente corporeo extrinseco, per solam vim naturalem, ita vt motus primariò imprimatur corpori & non per species sacramentales. Ratio est, quia agens corporale non potest mouere alia corpora nisi duobus modis. *Primò*, trahendo; quod fit impressione alicuius qualitatis, vt multi putant, seu per alterationem præuiam, quo pacto Magnes trahit ferrum. *Secundò*, impellendo, quod fit per contractum physicum. At neutro modo potest tale agens mouere corpus Christi in Eucharistia. Non *Primò*, quia non potest in Eucharistia alterari ab agente intrinseco, vt dicetur in seq. quæst. Nec *Secundò*, quia contactus physicus requirit extensionem localem.

5. QVARTA CONCLVSIO. Corpus Christi prout est in Eucharistia non potest localiter moueri ab aliquo agente corporali intrinseco per solam vim naturalem, ne quidem per accidens ad motum specierum sacramentalium. Ratio, quia nulla est realis vnio inter corpus Christi & species sacramentales. Ergo ex natura rei non necessario mouetur corpus Christi ad motum specierum.

6. QVINTA CONCLVSIO. Corpus Christi prout est in Eucharistia potest tribus modis moueri localiter. *Primò*, à solo Deo. *Secundò*, à Deo tanquam principali agente, & ab Anima Christi tanquam instrumento Diuino. *Tertiò*, à Deo tanquam à principali agente, & à speciebus sacramentalibus tanquam ab instrumento Diuino, qui modus, tametsi possibilis, de facto non est admittendus, quia requirit vnionem effectiuam inter species & corpus Christi, quam supra exclusi. Duo priores modi sunt probabiles in proposito.

7. Quæres. An non possit hic motus fieri ab Angelo per vires naturales? Resp. non est improbabile.

QVÆSTIO IV.

An corpus Christi, prout est in Eucharistia, possit physicè agere & pati?

1. LOquor de actione & passione naturali, itemque de corpore Christi non glorioso, quale nunc est, sed passibili, quale fuit in vltima cœna. Certum enim est corpus gloriosum non posse pati aut alterari ab agente naturali. Est ergo quæstio de corpore non glorioso.

2. Prima Opinio est, corpus Christi in Eucharistia posse physicè agere & pati, alterare & alterari, calefacere & calefieri. Ita Nominales. Ratio, quia ad talem actionem & passionem nihil aliud requiritur præter hæc tria. Primo, vt agens & patiens sint propinqua. Secundo, vt agens habeat vim agendi. Tertio, vt patiens sit capax passionis seu alterationis. Quæ tria non desunt in nostro casu. Primo, quia corpus Christi, prout est in Eucharistia, potest esse propinquum alicui alteri corpori, vt cum sumitur à communicante. Secundo, habet naturalem vim agendi. Tertio, est capax alterationis & passionis. Certè non malè isti ratiocinantur.

Secunda Opinio est omnino contraria, corpus Christi in Eucharistia non posse physicè agere aut pati. Ita D. Th. *art.* 7. & alij plerique. Ratio est, quia agentia naturalia non agunt nisi per contactum quantitatiuum, qui requirit extensionem localem; quam non habet corpus Christi in Eucharistia.

3. Prima Conclusio. Corpus Christi in Eucharistia non potest pati ab extrinsecis agentibus sola naturali virtute operantibus. Probatur Primo, ratione D. Thomæ, quæ est probabilis. Secundo, quia extrinsecum agens non potest naturaliter producere qualitatem materialem cum modo existendi indiuisibiliter, cum hic modus sit supernaturalis. Ergo non potest producere calorem, aut frigus in corpore Christi prout est in Eucharistia. Nam talis calor deberet indiuisibiliter existere sicut corpus Christi existit indiuisibiliter in Eucharistia. Non enim fieri potest vt accidens sit extensum localiter, & subiectum non sit ita extensum.

Hinc sequitur Primo, vnam partem corporis Christi non posse pati aut alterari ab alia. Secundo, corpus Christi non posse augeri, nutriri aut minui, quia hæc omnia requirunt præuiam alterationem. Tertio, non posse corrumpi aut interfici, ob eandem causam.

4. Secunda Conclusio. Corpus Christi in Eucharistia non potest naturaliter agere in corpus extrinsecum per actionem transeuntem. Probatur Primo, quia modus agendi consequitur modum essendi. Sed corpus Christi non potest naturaliter existere sine extensione locali. Ergo non potest naturaliter agere sine extensione locali. At in Eucharistia non habet extensionem localem. Ergo non potest ibi naturaliter agere.

Probatur Secundo, quia de facto certum est corpus Christi non agere physicè in species Sacramentales, aut alia corpora vicina. Ergo probabile est non posse agere. Dices: Possunt aliæ esse duæ causæ cur non agat, etiamsi possit agere: Vna quia Christus non vult vt agat: altera, quia Deus subtrahit concursum. Resp. Ideo dixi consequentiam esse probabilem, non necessariam.

QVÆSTIO V.

An Christus, prout est in Eucharistia possit actiones immanentes exercere?

1. HViusmodi actiones sūt triplices: quædam externorum sensuum, quædam internorum sensuum & appetitus sensitiui, quædam intellectus & voluntatis.

2. Prima Conclusio. Christus in Eucharistia non potest naturaliter exercere actus sensuum externorum. Probatur Primo, quia non potest pati ab extrinsecis agentibus, vt dixi. Ergo non potest recipere species sensibiles ab externis obiectis. Ergo non potest sentire. Probatur Secundo, quia agens non potest naturaliter producere qualitatem corpoream cum modo existendi indiuisibiliter. Ergo oculus non potest elicere visionem cum simili modo existendi. Hinc sequitur Christum in Eucharistia non posse naturaliter videre seipsum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Christus in Eucharistia non potest naturaliter exercere actus sensuum internorum, vel appetitus sensitiui. Probatur posteriore argumento præcedẽtis conclusionis, quia actio sensus interni vel appetitus sensitiui est materialis. Ergo naturaliter fieri non potest sine extensione locali.

Dices: Sensus interior cum suis speciebus sensibilibus existit indiuisibiliter. Ergo potest elicere actum indiuisibiliter existentem, cum sit sufficiens proportio. Resp. Ex eo quod sensus interior indiuisibiliter existit, oritur impedimentum, quo minus possit naturaliter operari. Deinde, etiamsi posset operari, non tamen posset naturaliter producere qualitatem indiuisibili modo existentem, quia talis modus est supernaturalis, & inest subiecto per potentiam obedientialem.

4. TERTIA CONCLVSIO. Christus in Eucharistia nõ potest naturaliter elicere eos actus Intellectus & Voluntatis, qui in fieri dependent à concursu alicuius obiecti vel agentis materialis; reliquos tamen, qui non dependent à tali concursu, potest elicere. Prius patet ex dictis. Posterius probatur, quia intellectus & Voluntas natura sua existunt indiuisibiliter. Ergo possunt elicere actus indiuisibiliter existentes, si aliunde non sit impedimentum.

QVÆSTIO VI.

An Christus prout in Eucharistia est, videri possit oculo corporeo?

1. PRima opinio est, posse naturaliter videri oculo corporeo, non tamen actu videri, quia Deus non vult. Ita Nominales. Ratio, quia corpus Christi potest naturaliter diffundere speciem visibilem vt faciunt alia corpora. Ergo potest videri ab oculo non distante.

Secunda opinio est, naturaliter non posse videri corpus Christi in Eucharistia, posse tamen supernaturaliter. Ita D. Th. a. 7. ad. 1. & 2. & omnes recentiores Thomistæ. *Prior* pars probatur, quia corpus Christi non potest naturaliter agere nisi naturaliter existat cum extensione locali: Ergo non potest speciem sensibilem à se diffundere. Ergo non potest videri ab alio. *Posterior* probatur, quia Deus potest alicui oculo dare speciem & sufficientem vim actiuam qua videat corpus Christi, quod non implicat.

Tertia opinio, nequidem per absolutam Dei potentiam id fieri posse. Ita Paludanus, Capreolus & Richardus *in 4. d.* 10. Ratio est, quia corpus Christi, prout est in Eucharistia, non est obiectum visibile. Fieri autem non potest vt aliquid cadat sub visum, quod non est visibile.

Nota, duo hic spectari posse. *Primo*, corpus Christi secundum se & entitatem suam naturalem. Secundo, corpus Christi cum modo existendi in Eucharistia, seu cum præsentia Sacramentali.

2. PRIMA CONCLVSIO. Modus ille quo corpus Christi indiuisibiliter præsens est in Eucharistia, non potest videri oculo corporeo, ne quidem per absolutam Dei potentiam. Ratio est, quia tripliciter potest aliqua res dici visibilis. *Primo*, per se & primariò, quo pacto lux & color est visibilis tanquam proprium obiectum visus. *Secundo*, per se secundariò, quo pacto motus, quies, magnitudo, figura & præsentia quantitatiua est visibilis tanquam sensibile commune. *Tertio*, per accidens, quo pacto substantia materialis dicitur visibilis, quia non per se, sed per accidentia inhærentia videtur. Et simpliciter frigus dicitur visibile, quia non per se, sed per aliam formam visibilem, quæ illi coniuncta est, videtur.

At nullo horum modorum videri potest præsentia sacramentalis, quam corpus Christi habet in Eucharistia, Non *Primò*, vel *Secundo*, quia non est objectum per se sensibile. Ergo per absolutam Dei potentiam non potest per se sub sensum cadere. Nulla enim potentia siue sensitiua, siue quæcumque alia, potest ferri extra latitudinem sui objecti. Nec *Tertiò*, quia præsentia sacramentalis nec est subiectum rei per se visibilis, vt constat, non coniungitur cum aliqua re per se visibili, vt iam patebit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Corpus Christi, præcisè spectatum sine præsentia sacramentali, non potest naturaliter videri oculo corporeo, nec etiam per absolutam Dei potentiam. *Prior* pars probatur. *Primò*, quia corpus Christi in Eucharistia non potest naturaliter imprimere speciem visibilem, vt dictum est. Ergo non potest naturaliter videri. *Secundò*, quia nullum obiectum naturaliter videtur nisi visa eius præsentia. At præsentia sacramentalis non potest videri, vt probatum est.

Secunda, pars probatur, quia, quod oculo corporeo videtur, hoc intuitiuè videtur, non abstractiuè. At corpus Christi, quatenus abstrahit à loco & præsentia, non potest intuitiuè videri. Ergo non potest oculo corporeo videri.

QVÆSTIO VII.

An corpus Christi prout in Eucharistia est, cognosci possit ab intellectu creato?

1. NOta *Primò*, duplicem esse creatam cognitionem, vnam naturalem: alteram supernaturalem, & hanc triplicem, fidei, visionis beatificæ, & scientiæ infusæ. *Secundò*, multa spectari posse in hoc Mysterio. *Primò*, absentiam substantiæ panis. *Secundò*, accidentia sine objectio. *Tertiò*, corpus Christi. *Quartò*, vnionem huius cum persona Verbi. *Quintò*, præsentiam illius sine extensione. *Sextò*, vim sanctificandi seu gratiam conferendi.

2. PRIMA CONCLVSIO. Tam homo, quàm Angelus potest supernaturaliter cognoscere hoc mysterium, idque tripliciter. *Primò*, per fidem, quo pacto nos nunc cognoscimus, & Angeli, possent cognoscere, si adhuc essent viatores. *Secundò*, per Visionem beatificam, quo pacto Sancti in cœlo possunt cognoscere, siue id fiat vi beatificæ visionis, siue per extensionem visionis ad objecta creata, quod iam non disputo. *Tertiò*, per scientiam infusam, qualem habet anima Christi, vt *suprà* dixi.

Porrò ad scientiam infusam duo requiruntur, vnum ex parte obiecti, nimirum species infusa repræsentans obiectum, alterum ex parte intellectus, nempe lumen aliquod infusum, quo intellectus eleuetur & corroboretur, vt possit vti specie infusa, & per illam cognoscere obiectum. His ergo tribus modis potest cognosci corpus Christi, prout in Eucharistia est.

3. Quæres, An non possit adhuc alio modo supernaturaliter cognosci? Ratio dubitandi est, quia potest dari aliqua scientia infusa, qua intellectus cognoscat præsentiam Christi in Eucharistia, non quidem directè per propriam speciem impressam, sed per aliquos effectus supernaturales, qui habeant necessa-

tiam connexionem cum hac reali præsentiâ Christi in Eucharistia. Resp. si essent aliqui tales effectus iam admitti posset ille modus cognoscendi. At de facto non videntur aliqui effectus, qui fiant à corpore Christi, prout est in Eucharistia, qui non possent fieri ab eodem extra Eucharistiam.

Dices: Gratia sacramentalis non potest fieri à Christo extra sacramentum. Ergo ex hoc effectu per scientiam infusam cognito potest cognosci Christum esse in sacramento. Anteced. patet, quia in illa gratia sunt duo. Primò, entitas ipsius; & hæc fieri potest à Christo extra sacramentum. Secundò, dependentia illius gratiæ à Christo prout est in sacramento: & hæc fieri non potest extra sacramentum. Igitur ex cognitione huius dependentiæ potest cognosci præsentia Christi in Eucharistia.

Resp. Hoc argumentum procedit in sententia eorum, qui dicunt gratiam physicè produci & dependere in sacramento, non autem in nostra sententia, qui tantum agnoscimus moralem productionem & dependentiam. Vnde licet Angelus per scientiam infusam intuitiuè cognosceret physicam entitatem & dependentiam gratiæ à sua causa, id est Deo, qui solus physicè illam producit, non tamen hinc euidenter potest colligere Deum producere hanc gratiam intuitu Sacramenti. Hoc enim pendet ex libera Dei voluntate & ordinatione, quæ non potest euidenter cognosci ex sola cognitione gratiæ.

4. Secunda Conclusio. Homo non potest naturaliter cognoscere hoc mysterium, aliqua certa & euidenti cognitione. Ratio est, quia in hoc mysterio multa includuntur, vt dixi. At nihil eorum potest homo euidenter cognoscere. Vel enim esset cognitio intuitiua, vel abstractiua. Si intuitiua, deberet fieri per proprias species eorum quæ includuntur in hoc mysterio, quas homo naturaliter nec habet, nec habere potest. Si abstractiua, deberet fieri vel per causas, vel per effectus, vel per aliqua signa euidenter cognita. At homo non potest naturaliter cognoscere causas, vel effectus, vel signa, ex quorum cognitione sequatur euidens cognitio huius mysterij. Quicquid enim homo naturaliter cognoscit, hoc fit mediante cognitione sensitiua. Sed non potest per cognitionem sensitiuam venire in cognitionem causæ, vel effectus, vel signi, ex quo euidenter colligat Christum in Eucharistia esse præsentem.

5. Tertia Conclusio. Angelus potest quædam in hoc mysterio naturaliter & euidenter cognoscere, non tamen omnia. Ac Primò; potest cognoscere absentiam substantiæ panis, vt rectè docet Scotus *in 4. d.* 10. Ratio est, quia teste Aristotele, visus est luminis & tenebrarum: auditus est soni & silentij: & generatim loquendo, qui potest cognoscere habitum, potest etiam cognoscere oppositam priuationem. Sed Angelus naturaliter cognoscit præsentiam panis. Ergo etiam absentiam. Non tamen cognoscit modum quo desiit panis. Desiit enim per Transsubstantiationem: quæ non potest naturaliter cognosci.

Secundò, cognoscit Angelus accidentia esse sine subiecto, vt docet idem Scotus. Ratio, quia accidentia panis sunt ordinis naturalis. Ergo Angelus intuitiuè cognoscit illa quando adsunt. Ergo cognoscit illa sine subiecto, quia cognoscit subiectum abesse, vt dixi. Non tamen cognoscit modum, quo accidentia existunt sine subiecto, quia modus ille non tantum est supernaturalis ex parte efficientis, sicut restitutio oculi: sed etiam ex parte termini, quia reuera manet existentia accidentium sine subiecto per modum termini.

Præter hæc duo, quæ Angelus potest naturaliter cognoscere, sunt alia duo, quæ non potest cognoscere. Primò, non cognoscit corpus Christi hypostaticè vnitum esse Verbo. Licet enim verisimile sit cognoscere corpus Christi carere propria subsistentia, non tamen certò inde colligit subsistere per subsistentiam Verbi. Potest enim dubitare an propria subsistentia suppleatur per subsistentiam Diuinam, an verò per solam efficientiam. Deinde si putaret Angelus suppleri per subsistentiam Diuinam, putaret hoc fieri per subsistentiam absolutam, non verò per relatiuam, quia naturaliter non cognoscit Trinitatem & relatiuas subsistentias, Et sic necessario erraret.

Secundò, cognoscit Angelus corpus Christi habere vim producendi gratiam, quia hæc vis, seu physica sit, seu moralis, pendet ex libera Dei voluntate: Et est ordinis supernaturalis, ac proinde cognosci naturaliter non potest ab Angelo.

Vnum superest, de quo meritò dubitatur: an Angelus, naturaliter possit cognoscere corpus Christi, & præsentiam eius in Eucharistia? Affirmat Scotus. Ratio, quia corpus Christi secundum se spectatum est res naturalis. Ergo, quando præsens est, potest intuitiuè ab Angelo cognosci. Nec refert, quod sit præsens nouo quodam modo, videlicet totum in toto, & totum in qualibet parte, quia hoc etiam potest cognosci ab Angelo. Nam Angelus optimè cognoscit quantitatem, & passionem eius, nempè extensionem localem. Ergo cognoscit etiam absentiam illius extensionis. Ergo cognoscit corpus Christi existere indiuisibiliter & sine extensione locali. Non tamen cognoscit modum, quo præsens est ex parte agentis, an scilicet per simplicem adductionem, an alio modo.

Confirmatur Primò, à simili: quia si Deus supernaturaliter poneret duo corpora in eodem loco, posset Angelus naturaliter cognoscere vtrumque præsens esse. Ergo similiter si Deus ponat omnes partes corporis Christi in eodem loco, potest Angelus cognoscere omnes præsentes esse.

Confirmatur Secundò, quia anima Christi ex natura sua habet modum indiuisibiliter existendi: Ergo vbicunque indiuisibiliter existit, siue in sacramento, siue extra sacramentum, potest naturaliter cognosci ab Angelo. Ergo Angelus naturaliter intuetur animam Christi in Eucharistia. Ergo etiam vnionem animæ cum corpore. Ergo euidenter colligit corpus Christi esse in Eucharistia.

Alij nihilominus contrarium sentiunt: Ratio, quia præsentia corporis Christi in Eucharistia est omnino supernaturalis, vt sæpe dictum. Ergo naturaliter cognosci non potest: Sed distinguendum. Nam in illa præsentia possunt multa spectari. Primò, ipsum corpus, & anima Christi. Secundò, existentia eius naturalis: Tertiò, indistantia à speciebus sacramentalibus: Quartò, modus existendi indiuisibiliter. Tria priora potest Angelus cognoscere naturaliter. Circa quartum cognoscit aliquid, sed non totum: Cognoscit corpus Christi ad esse sine extensione locali, ac proinde habere quendam modum existendi indiuisibiliter. Quis autem sit ille modus in particulari non cognoscit. Sunt varij modi existendi indiuisibiliter. Nam & Deus existit indiuisibiliter in omnibus rebus, & Angelus in suo loco adæquato, & anima rationalis in corpore; & corpus Christi in sacramento. Vnde licet generali quadam ratione possit cognoscere corpus Christi existere indiuisibiliter in Eucharistia, non tamen cognoscit in particulari qualis sit ille modus existendi, & quomodo essentialiter differat à modo existendi rationalis animæ. Debet enim necessariò differre, quia alter est spiritualis, alter materialis, alter indiuisibilis, alter diuisibilis & extensus, non quidem ex parte loci, sed subiecti.

QVÆSTIO VIII.
An Christus mutetur quando desinit esse in Eucharistia.

1. IDem quæri solet de anima rationali, quando desinit esse in membro abscisso: & de Angelo quando desinit esse in parte loci adæquati: & de Deo, quando desinit esse in rebus, quæ corrumpuntur. Quamuis non sit eadem ratio in his omnibus, vt videbimus.

2. PRIMA CONCLVSIO. Corpus Christi mutatur accidentaliter, quando desinit esse sub speciebus sacramentalibus. Ratio, quia amittit præsentiam sacramentalem, quam antea habebat, & consequenter propinquitatem & distantiam, quæ in illa præsentia fundatur. Hæc enim præsentia est quoddam accidens. Ergo mutatur accidentaliter.

3. Quæres: An nihil aliud accidentale amittat? Resp. hoc totum amittit per hanc desitionem, quod antea acquisiuit per Transsubstantiationem. At nihil aliud secundum nos acquisiuit præter hanc præsentiam. Ergo illam solam amittit. Hinc patet *Primò*, discrimen inter hanc desitionem & animæ rationalis. Nam anima rationalis, quando desinit esse in brachio absciso, non solum amittit præsentiam, sed etiam vnionem quam habebat cum brachio. At corpus Christi nullam habet vnionem realem cum speciebus Sacramentalibus siue formalem, siue effectiuam. Proinde nullam vnionem amittere potest.

Secundò, differt hæc desitio ab ea: qua Deus desinit esse in rebus quæ corrumpuntur. Deus enim per illam desitionem nihil omnino amittit, nec præsentiam, quia manet vbique præsens per immensitatem: nec vnionem realem, quia nullam habuit cum rebus corruptis. Vnio autem qua Deus vnitur Humanitati Christi, tametsi realis sit, non tamen recipitur in Deo, sed in sola Humanitate, vt alibi patet.

Tertiò, patet hanc desitionem esse similem illi qua desiuit Angelus in parte loci adæquati, quia vtrobique fit missio solius præsentiæ.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Corpus Christi non mutatur substantialiter, quando desinit esse sub speciebus sacramentalibus. Ratio, quia sicut nihil substantiale acquisiuit per Transsubstantiationem, ita nihil amittit per desitionem.

5. Dices: Amittit conseruationem substantialem quam in Sacramento habuit. Resp. illam eandem retinet in cœlo, ac proinde simpliciter illam non amittit, amittit tamen in hoc loco. Si tamen corpus Christi haberet duas totales & adæquatas dependentias substantiales à Deo, vnam in cœlo, alteram in Eucharistia, tunc posset alteram amittere, & alteram retinere: non tamen vi desitionis solius in Sacramento. Nam Deus posset Christi corpus vtrinque per dependentiam conseruare etiam extra Sacramentum.

6. Dices *Secundò*, si corpus Christi nusquam esset nisi in Eucharistia, tunc vi desitionis in Eucharistia amitteret totum esse substantiale simpliciter. Ergo etiam nunc amittit totum esse substantiale vi desitionis. Sequela patet, quia quod nunc sit in cœlo, hoc dis[illegible] per accidens respectu præsentiæ vel desitionis in Eucharistia, Ergo siue sit in cœlo, siue non, desitio semper eodem modo se habet.

Resp. *Primò*. si Christus non esset nunc in cœlo, non posset etiam esse in Eucharistia vi verborum consecrationis, licet enim præsentia Sacramentalis ex natura rei non pendeat à præsentia naturali, tamen ex arbitrio & ordinatione Dei supponit illam, secundùm c.18. q.13. Resp. *Secundò*, etiamsi Christus non esset alibi, quàm in Eucharistia, tamen vi desitionis in Eucharistia non amitteret esse substantiale. Nam hæc desitio consistit tantum in eo, quod Christus desinat esse præsens sub speciebus Sacramentalibus. Posset autem desinere esse præsens sub illis sine amissione alicuius entitatis aut modi substantialis. *Primò*, si species corrumperentur. *Secundò*, si tolleretur modus existendi indiuisibiliter. *Tertiò*, si poneretur Christus in alio loco.

Ratio à priori est, quia conseruatio substantiæ corporis Christi non dependet à præsentia Sacramentali. Ergo licet Christus amitteret præsentiam Sacramentalem, adhuc posset conseruari quoad substantiam.

QVÆSTIO IX.
An Christus aliquando appareat in Eucharistia sub forma carnis, aut sanguinis, aut pueri?

1. PRIMA CONCLVSIO. Certum est huiusmodi apparitiones aliquando fieri. *Primò*, quia magni authores referunt factas esse, vt Paschasius *in l. de Eucharist. c. 14.* Guidmundus de eodem Sacramento, Amphilochius *in vita Basilij*: vbi refert aliquem Hebræum solitum fuisse videre, quod accedentibus altare daretur manducandus infans. *Secundò*, quia in quibusdam locis adhuc extat sanguis qui hoc modo apparuit.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Huiusmodi apparitiones possunt fieri tripliciter. *Primò*, virtute Diuina. *Secundò*, per illusionem dæmonum. *Tertiò*, ex vehementi imaginatione, vel læsione & debilitate phantasiæ. Vide Alexand. Alens. 4. *p. q.* 53. *memb.* 4. *art.* 3. Hinc sequitur opus esse discretione spirituum ad discernendum an fiant à Deo, an à dæmone, an ex imaginatione & phantasia.

Quando à Deo fiunt, potissimum solent fieri ad confirmandam fidem de præsentia corporis Christi in Eucharistia. Quod si fiant ob alium finem, res diligenter examinanda est.

3. TERTIA CONCLVSIO. Hæ apparitiones duobus modis fieri possunt à Deo, vt notat D. Thom. *art.* 8. & alij passim. *Primò*, per immutationem ex parte videntium, vt quando aliquis putat se videre puerum, aut carnem in Sacramento: & tamen ex parte Sacramenti nulla facta est mutatio. *Secundò*, per immutationem ex parte Sacramenti, vt quando reuera apparet species pueri, vel carnis in Sacramento.

Quæres: Vnde cognosci potest an fiat mutatio ex parte videntium, an ex parte Sacramenti? D. Th. adhibet duplex signum ad hoc discernendum. Vnum, si eodem tempore vni aut alteri apparet forma pueri, aut carnis: & aliis apparet forma Hostiæ: tunc mutatio facta est ex parte videntium, & non ex parte Sacramenti. Si enim facta esset ex parte obiecti, iam ab omnibus æqualiter videretur, & non ab vno vel altero tantum: nisi nouum adderetur miraculum, quod sine causa fingi non debet. Alterum, si apparitio pueri vel carnis duret breuissimo tempore, & statim iterum appareat Hostia sicut ante: tunc etiam mutatio tenet se ex parte videntium, non autem ex parte Sacramenti.

1. Dices: Nulla apparitio deceptoria potest esse à Deo, quia Deus, sicut non potest mentiri, ita nec decipere aliquem. Sed omnes apparitiones, quæ fiunt ex parte videntium, nulla facta mutatione in obiecto, sunt deceptoriæ, quia sunt tantum illusiones sensuum. Ergo non fiunt à Deo. Resp. cum D. Thoma negando minorem. Quamuis enim verum sit huiusmodi apparitiones posse fieri per illusionem dæmonum ad decipiendos homines: tamen quando à Deo fiunt, non sunt deceptoriæ. Ratio, quia Deus format talem speciem videntis in oculo ad aliquam veritatem

veritatem significandam, nempe ad manifestandam præsentiam corporis Christi in Eucharistia. Sicut ob similem finem contigit Discipulis euntibus in Emaus, quibus apparuit Christus sub forma hominis peregrini; idque tantum ex parte videntium, non obiecti.

Huc spectat illud S. Aug. *lib. 2. quæstionum Euangelicarum, cap. 51. Cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed figura veritatis.*

4. QVARTA CONCLVSIO. In his apparitionibus tametsi à Deo fiant probabile est, nunquam videri Christum secundum se, nec veram carnem aut sanguinem Christi. Et quidem, si apparitio tantum fiat ex parte videntium, tunc certum est nullam fieri mutationem in Sacramento, ac proinde non videri carnem aut sanguinem Christi in Sacramento, nisi sacramentaliter, id est, sub specie panis & vini. Si autem fiat apparitio ex parte Sacramenti, tunc quidem est ibi vera species carnis & sanguinis, non tamen vera caro & sanguis sub illa specie, vt putat D. Th. art. 8. & multi alij. Ratio est, quia id, quod apparet, solet aliquando multis annis asseruari. Est autem indecens carnem aut sanguinem Christi asseruari extra corpus Christi Domini.

Aliqui tamen contrarium sentiunt, vt Alex. Alensis *loco cit.* Gabriel *lectione 51. in Canonem*, & alij. Res incerta est.

QVÆSTIO X.

An quando fit talis apparitio, sit ibi Christus præsens Sacramentaliter?

1. PRIMA CONCLVSIO. Certum, Christum manere præsentem Sacramentaliter sub specie panis & vini, quando in huiusmodi apparitionibus fit tantum mutatio ex parte videntium. Tunc enim ex parte sacramenti manet idem quod ante erat.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Quando autem mutatio fit ex parte specierum sacramentalium, tunc distinguendum est. Nam si tanta fiat mutatio in qualitatibus illarum specierum, vt sub eis non possit substantia panis & vini conseruari, tunc non manet sub eis Christus, siue maneat eadem quantitas, siue non. Si autem non fiat tanta mutatio, tunc manet sub eis Christus. An autem ad prædictas apparitiones necessaria sit tanta qualitatum mutatio, vt sub eis non possit substantia panis conseruari, non facilè à nobis definiri potest.

3. Hic Primo, quæri potest; an liceat huiusmodi carnem aut sanguinem apparentem adorare? Qui affirmant esse veram carnem aut sanguinem Christi hypostaticè vnitum personæ (Verbi) consequenter & benè dicunt adorari posse. Qui negant esse verum sanguinem aut carnem Christi, dicunt quidem adorari posse, ita tamen, vt adoratio non sistat in eo quod visibiliter appareat, sed transeat ad verum corpus Christi, siue in sacramento latens, siue in cœlo existens.

Quæri potest Secundo, an species sacramentales, in quibus fit talis apparitio, debeant consumi, an potius conseruari? D. Thomas docet conseruandas esse in loco sacro & decente. Et hoc vsitatum est passim in Ecclesia. Congruentia potest esse, quia species sub forma carnis aut sanguinis non possent sumi sine aliquo horrore.

Quæritur Tertio, quid agendum sit sacerdoti celebranti, quando post vtriusque speciei consecrationem contingit talis apparitio. Ratio dubij est, quia natura sacrificij postulat, vt species consumantur.

Resp. Si aliqua pars Hostiæ & vini cõsecrati maneat sine mutatione, illa consumi potest. Et hoc satis erit ad perfectionem illius sacrificij. Si autem integræ species sint mutatæ, tunc aliqui putant necessarium esse ex præcepto diuino consecrare nouum panem & vinum, & postea sumere: quia præceptum diuinum est, vt Sacerdos perficiat sacrificium per sumptionem. Ita Sanctus Antoninus 3. *part. tit.* 16. *cap.* 6. §. 14. Et citat pro se Albertum Magnum. Alij tamen putant hoc non esse præceptum, sed consilium. Ratio, quia in tali casu non potest impleri præceptum in prioribus speciebus consecratis, quæ iam mutatæ sunt in formam carnis aut sanguinis, neque est præceptum, vt noua fiat consecratio, quia hoc non esset prius sacrificium perficere, sed aliud inchoare, quod ex vi prioris consecrationis præceptum non est. Deinde dubium est, an consumptio specierum pertineat ad substantiam sacrificij, de quo infrà disputabitur.

CAPVT XX.

De accidentibus quæ remanent in hoc Sacramento.

DIcam Primo, an quantitas panis & vini maneat sine subiecto. Secundo, an reliqua accidentia maneant sine subiecto. Tertio, an huiusmodi accidentia possint agere & pati. Quarto, an ex illis possit aliqua substantia generari aut nutriri; quod sanè est difficillimum ob hæreticos putantes ibi esse substantiam panis & vini, cum nutriat.

QVÆSTIO I.

An quantitas panis & vini maneat sine subiecto?

1. NOn iam disputabo, an quantitas maneat sine subiecto, cum hoc certum sit ex fide, quàm quomodo maneat. Potest autem quæri, Primo, an quantitas panis, quando separatur à subiecto, amittat aliquid reale. Secundo, an acquirat aliquid reale. Tertio, an conseruetur per eandem actionem extra subiectum, qua prius conseruabatur in subiecto.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quantitas panis quando separatur à subiecto, amittit aliquem modum realem & positiuum. Ratio; quia antea realiter inhærebat subiecto, & cum illo realiter erat vnita, quam inhærentiam & vnionem deinde amittit. Neque de hac re dubitari potest.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quantitas panis acquirit modum realem positiuum per se existendi repugnantem actuali inhærentiæ. Nota, quantitatem duobus modis posse existere sine subiecto. Primo, effectiuè per actionem Dei conseruantem & sustentantem. Secundo, formaliter; per intrinsecum modum existendi per se. Scotus putat illam existere priori modo, quod est probabile: nos posteriore modo. Ratio, quia hic modus existendi est possibilis. Secundo, quia per eum facilius defenditur transsubstantiatio, vt dictum suprà. Tertio, quia est magis proportionatus. Sicut enim substantia existit separatim per subsistentiam, qui est modus illi intrinsecus, ita quantitas existere potest separatim per modum intrinsecum, qui sit similis & proportionatus subsistentiæ.

Dices: Hic modus existendi sine subiecto videtur impossibilis. Vel enim est substantialis, vel accidentalis. Non *primus* quia quantitas, cum sit accidens, non est capax modi substantialis. Nec *secundus*, quia de natura accidentis est aptum esse inhærere subiecto, Huic autem modo quo quantitas dicitur per se existere, repugnat inhærere subiecto. Est enim modus per se existendi: ac proinde habet formalem effectum, qui directè & immediatè contrarius est actuali inhærentiæ.

Respondeo. Hic modus est accidentalis, non quod

sit entitas realiter distincta à quantitate, sed quia est terminus quidam, quo terminatur & per se existit quantitas sine subiecto. Vnde propriè non inhæret quantitati seu subiecto realiter distincto, sed afficit quantitatem per modum termini. Et quamuis inhæreret quantitati, nihil esset absurdi. Non enim modus ille per se existendi repugnat actuali inhærentiæ sui ipsius, sed quantatis, vt dictum est.

4. TERTIA CONCLVSIO. Quantitas panis separata à subiecto, non conseruatur per eandem actionem qua antea conseruabatur in subiecto, sed per distinctam. Ratio, quia sicut productio rei ex nihilo essentialiter differt à productione rei ex potentia subiecti: sic conseruatio quantitatis sine subiecto essentialiter differt à conseruatione quantitatis in potentia subiecti. Hæc enim essentialiter dependet à subiecto, illa est independens.

Confirmatur à priore, quia actiones distinguuntur essentialiter à terminis formalibus. At productio rei ex nihilo, vel conseruatio rei sine subiecto, tanquam terminum adæquatum respicit rem ipsam solam, non autem inhærentiam aut dependentiā illius à subiecto. Productio verò vel conseruatio rei dependens à subiecto non solùm respicit rem illam, sed etiam inhærentiam & vnionem illius in subiecto. Sicut ergo inter terminos adæquatos est formalis distinctio: ita etiam inter actiones concipienda est.

Dices: Si conceditur hæc actio, qua quantitas per se existit independenter à subiecto, iam superfluus est ille modus per se existendi, quem diximus esse in quantitate. Nam sine tali modo potest quantitas separatim existere per solam actionem qua independenter à subiecto conseruatur. Respond. illa actio, qua quantitas separatim conseruatur, est quidem independens à subiecto, & sufficit ad hoc, vt quantitas non indigeat subiecto, non tamen sufficit ad hoc, vt quantitas separetur à subiecto. Vnde præter illam actionem requiritur modus quidam per se existendi, qui repugnet actuali inhærentiæ, & efficiat, vt quantitas necessariò separetur à subiecto, alioqui non fieret transsubstantiatio, vt dixi de *transsubstant. quæst. 5. concl. 3.*

QVÆSTIO III.

An reliqua accidentia panis maneant sine subiecto?

1. CErtum est, quædam accidentia non posse manere sine substantia panis vt sunt relationes aliquæ, quæ immediatè fundantur in substantia panis. Item duratio ipsius, localis præsentia, vt similia, quæ non distinguuntur realiter à substantia, sed sunt modi quidam substantiales, qui sine substantia existere nequeunt. De his ergo non est quæstio, sed de qualitatibus, quæ habent distinctam entitatem à substantia, verbi gratia, de albedine, calore, &c.

2. Prima Conclusio. Qualitates panis & vini post consecrationem inhærent quantitati tanquam subiecto. Ita D. Tho. art. 2. vbi supponit duo principia. Primo, quantitatem esse realiter distinctam à substantia, & sine illa conseruari posse. Secundo, quantitatem esse primam dispositionem materiæ qua mediante recipit alias formas accidentales, ita vt proximè inhæreant quantitati, & remotè inhæreant materiæ. Hinc concludit. D. Tho. ablato subiecto primario seu fundamentali accidentium, quod est substantia, solum mutari quantitatem quoad modum existendi, reliqua verò accidentia eodem modo manere in quantitate seu in subiecto immediato sicut antea manebant.

Confirmatur primo, quia qualitates post consecrationem manent inter se vnitæ, vt patet ex motu locali. Quando enim albedo Hostiæ transfertur de loco in locum; simul transferuntur aliæ qualitates quæ sunt in eadem Hostia, quod non fieret, nisi essent inter se vnitæ: aut certè, nisi fingamus nouum miraculum, quod sine causa fieri non debet. At non possunt tales qualitates vniri inter se immediatè, sed in aliquo tertio. Et non datur tertium nisi quantitas, Ergo vniuntur in quantitate.

Secundo, confirmatur, quia hæ qualitates (calor) possunt intendi, remitti & expelli per naturalem alterationem. Ergo debent esse in aliquo subiecto. Nam vna qualitas non potest aliam naturaliter expellere aut alterare, nisi in aliquo subiecto. Nam extra subiectum non repugnant inter se formaliter & effectiuè.

Dices. Qualitas panis non est in subiecto post consecrationem, vt omnes fatentur, & potest tamen naturaliter rarefieri & condensari: Ergo similiter potest qualitas alterari, licet non sit in subiecto. Resp. raritas & densitas sunt qualitates, quæ recipiuntur in quantitate tanquam in subiecto. Et ideò agens naturale, quando condensat aut rarefacit quantitatem, non agit sine subiecto.

Tertio confirmatur, quia albedo Hostiæ est extensa localiter. Ergo per quantitatem est extensa. At quantitas non inhæret albedini. Ergo albedo inhæret quantitati: quia quantitas est immediata substantiæ.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc inhærentia qualitatum in quantitate tanquam in subiecto non fit per nouum miraculum: sed facta erat naturaliter ante consecrationem, & ita naturaliter manet post consecrationem. Probatur Primo, ex dictis. Secundo, à signo seu posteriore, quia aliter vniuntur in eodem subiecto superficies & albedo, quàm albedo & calor. Sed albedo & calor non vniuntur immediatè inter se, sed in vno tertio, nempe in subiecto. Ergo albedo & superficies magis debent inter se vniri, quàm in illo tertio. Ergo immediatè inter se vniuntur sicut actus & potentia.

Maior patet quia calor propter solam vnionem quam habet in subiecto cum albedine, non fit per se visibilis, sed tantum per accidens. Superficies autem fit aliquo modo per se visibilis tanquam sensibile commune, saltem secundum extensionem quam causat in ipsa albedine. Ergo inter superficiem & albedinem est maior vnio, quàm inter duas qualitates.

4. TERTIA CONCLVSIO. In qualitatibus panis & vini nulla fit mutatio vi consecrationis. Probatur ex dictis, quia illæ qualitates non mutant inhærentiam, ac proinde non acquirunt nouum modum per se existendi, sicut acquirit quantitas: neque nouam actionem conseruatiuam independentem à subiecto. Ergo nullo modo realiter mutantur.

Dices: amittunt vnionem, quam habebant cum substantia panis & vini. Resp. non habebant immediatam vnionem cum substantia, vt dixi, sed solum mediante quantitate, ac proinde non mutantur in se & in sua entitate, sed in quantitate. Sicut si humanitas Christi amitteret vnionem personalem cum Verbo, accidentia eius non mutarent modum existendi in se, sed tantum in humanitate, quia non vniuntur immediatè Verbo, sed mediante solum humanitate.

QVÆSTIO III.

An hæc accidentia possint agere & pati?

1. PRIMA CONCLVSIO. Hæc accidentia separata à substantia panis & vini possint habere omnem actionem, quam poterant habere coniuncta cum substantia panis & vini. Ita D. Th. art. 3. & patet

inductione. Primo, quia possunt imprimere species sensibiles. Secundo, possunt alterare. Tertiò, possunt corrumpere & generare. Quæ omnia confirmantur per experientiam, quia hostia videtur, &c. Ratio à priori est, quia qualitates actiuæ, quæ sunt in hostia consecrata, retinent eundem modum existendi, quem ante habebant: Ergo possunt eodem modo agere sicut antea poterant.

Dices: Non possunt generare vel producere substantiam, sicut antea poterant. Ratio, quia licet retineant eundem modum existendi in quantitate, vt in subiecto immediato, non tamen retinent modum existendi in substantia, vt in subiecto remoto. Ergo non retinent vim producendi aliam substantiam. Non enim propria virtute producunt substantiam, sed virtute substantiæ cui inhærent. Ergo si sint separata ab hac substantia, iam non retinent illam vim producendi.

Respondeo; solutio pendet ex quæstione physicâ hac, quomodo accidentia attingant productionem substantiæ. Aliqui docent qualitatem actiuam, quatenus est virtus substantiæ, immediatè educere formam substantialem ex potentia materiæ, ita vt sola qualitas actiuè concurrat, non autem substantia cui inhæret. Hi consequenter dicunt perinde esse siue qualitas sit coniuncta cum substantia, siue separata, quia tota vis agendi est à sola qualitate, non autem à substantia.

Alij docent dispositiones præuias fieri posse à qualitatibus actiuis, non tamen eductionem formæ substantialis. Hanc enim fieri tum à qualitatibus actiuis, tum à forma substantiali simul concurrente & adiuuante. Hi consequenter dicunt qualitates actiuas, quæ sunt in Eucharistia, per se non sufficere ad eductionem formæ substantialis, nisi Deus concurrat supplendo illam efficacitatem, quam substantia panis & vini conferret, si præsens esset in Eucharistia. Atque ita hæc sententia ponit miraculum.

Dices: hoc est fingere nouum miraculum sine necessitate. Resp. non ponimus hic nouum miraculum, sed naturalem modum concurrendi Primæ causæ. Quando enim agentia particularia producunt sufficientes dispositiones ad introducendam formam substantialem, si postea sit defectus in ipsa introductione formæ substantialis, tunc causa Prima & vniuersalis debet supplere illum defectum secundum naturalem exigentiam.

2. Secunda Conclusio. Hæc accidentia separata à substantia panis & vini possunt pati mutationem, quam poterant pati coniuncta cum substantia panis & vini. Probatur simili inductione. Primo, quia possunt moueri localiter, Secundo, possunt alterari, id est, calefieri, frigefieri, intendi, remitti. Tertio, possunt diuidi. Quarto, corrumpi. Hæc omnia patent per experientiam, excepto vltimo puncto de corruptione.

Quamuis enim certum sit qualitates panis & vini posse naturaliter corrumpi, tamen de quantitate potest esse quæstio. Nam aliqui putant quantitatem inesse toti composito, ac proinde per accidens corrumpi ad corruptionem suppositi. Hi consequenter dicunt quantitatem panis corrumpi, quando qualitates sufficienter alteratæ & dispositæ sunt ad corruptionem compositi, quia tunc succedit alia substantia, quæ secum adfert nouam quantitatem & sic necesse est priorem perire.

Alij docent, quantitatem immediatè inhærere materiæ primæ, ac proinde non aliter corrumpi aut produci, nisi quando materia corrumpitur aut producitur. Hi consequenter dicunt, quantitatem panis non corrumpi, etiamsi qualitates alterentur aut corrumpantur: sed manere incorruptam, & vniri nouæ materiæ quæ postea succedit in locum materiæ panis. De hac noua materia dicetur in sequenti quæstione.

QVÆSTIO IV.

An ex his accidentibus possit aliqua substantia generari, aut nutriri?

1. Primâ opinio negat id fieri posse. Ratio quia generatio & nutritio requirunt materiam. Hæc autem accidentia sunt separata à materia. Ita Angelus *lib. 2. de sacramento, cap. 1.* Quidmundus *lib. 2. de eodem sacram.* & Th. Waldens. *tom. 2. de sacram. cap. 26.* Secunda opinio affirmat fieri posse. Ratio est, quia ad generationem & nutritionem non est necessaria materia, sed sola quantitas potest sufficere & supplere defectum materiæ: Ita Ferrar. *l. 4. contra gentes, c. 66.* Henricus Gandau. *quod l. 8. quæst. 36.* Ioannes Figuerius *in summa, tract. de Euchar. v. 9.* Ruardus Tapperus *art. 13. p. 117.* qui omnes affirmant quantitatem posse informari per formam substantialem non minus, quàm si esset materia substantialis. Et putatur esse sententia sancti Th. *art. 6. & 7.*

Tertia opinio est, generationem & nutritionem fieri non ex solis speciebus consecratis, sed simul ex noua materia accidente siue per creationem, siue alio modo. Sit ergo.

2. Prima Conclusio. Certum est ex accidentibus consecratis fieri nutritionem substantialem, vt experientia docet. Primo, quia constat hominem posse satiari & sustentari pane & vino consecrato, si in magna copia consecratur. Secundo, constat vermes generari ex speciebus panis & vini corruptis.

3. Secvnda Conclusio. Vt species consecratæ seruiant nutritioni, aut generationi substantiali; non sufficit quantitas, sed necessaria est aliqua materia. Primo, quia agens naturale non potest educere formam substantialem ex solo accidente: sed ex substantiali potentia materiæ. Secundo, quia sola accidentia non possunt nutrire, cum ad nutritionem requiratur alimentum substantiale.

4. Tertia Conclvsio. Illa materia à Deo tanquam ab authore naturæ creatur in eo instanti quo species sacramentales sufficienter dispositæ sunt ad nutritionem vel generationem substantialem. Et hoc fit sine miraculo. Sicut enim, cum sufficienter est disposita materia corporis humani, Deus animam creat & infundit sine vllo miraculo, quia hoc exigit ordo rerum à Deo institutus: Sic etiam quando per alterationem specierum sacramentalium facta est sufficiens dispositio ad nutritionem vel generationem, tunc exigente rerum ordine Deus materiam substituit, & in illam introducitur forma substantialis siue per eductionem ex potentia materiæ, vt cum generantur vermes, siue per vnionem formæ cum materia, vt quando nutritur homo ex speciebus sacramentalibus.

Hic aliqui curiosè disputant. Primò, an hæc materia à Deo substituta, sit illa ipsa quæ prius fuit in substantia panis & vini, antequam fieret transsubstantiatio. Secundò, per quam actionem fiat hæc materia, an per simplicem creationem, an per reproductionem, an per conuersionem alicuius rei præexistentis. Nihil certi definiri potest.

CAPVT XXI.

De forma huius Sacramenti.

1. Divvs Thomas ostendit. Primo, formam huius sacramenti consistere in his verbis: *Hoc est corpus meum: Hic est sanguis meus.* Secundo, agit de vi

& efficacia horum verborum. Tertio, de veritate ipsorum. Nos hoc ordine progrediemur. Primo, an sit aliqua forma huius sacramenti. Secundo, quænam illa sit. Tertio, an Christus hac forma vsus sit. Quarto, quæ sit virtus & efficacia huius formæ. Quinto, quomodo sit vera.

QVÆSTIO I.

An sit aliqua forma huius Sacramenti?

1. Error primus est Manichæorum, qui docuere non necessariam aliquam formam verborum in hoc sacramento, eo quod putarint Christum præsentem esse in omni pane & vino sine vlla verborum consecratione: nec solum in pane & vino, sed etiam in spicis & vitibus, vt patet ex S. Aug. *lib.* 20. *contra Faust. Manich. cap.* 13. vbi inter cætera sic ait: *Noster autem panis & calix certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur. Proinde quod non ita fit* (per consecrationem) *quamuis sit panis & calix, alimentum est refectionis, non sacramentum religionis.*

Secundus error est Martini Buceri *in caput* 20. *Matt.* vbi apertè scribit non esse necessarium vt recitentur verba consecrationis, quia Scriptura nusquam requirit. Quamuis enim Christus iubeat panem frangi & manducari, non tamen iubet super eum dici. *Hoc est corpus meum.*

2. Prima Conclvsio. Certum est requiri aliquam formam verborum quibus fiat consecratio panis & vini in hoc sacramento. Probatur. Primo generatim, quia omnia sacramenta nouæ legis constant rebus & verbis secundum S. Augustinum *tract.* 80. *in Ioannem*: *Accedit verbum ad elementum, & fit Sacramentum.* Secundo probatur speciatim ex antiqua praxi Ecclesiæ, quæ in hoc sacramento semper adhibuit verba consecrationis. Vnde antiqui Patres passim docent hoc sacramentum confici mystica benedictione seu consecratione. Vt Augustinus *lib.* 20. *contra Faustum cap.* 13. Ambrosius *lib.* 4. *de sacramentis*, *cap.* 4. & 5. Irenæus *lib.* 4. *contra hæreses*, *c.* 34. Iustinus *apolog.* 2. *pro Christianis*, Cyrillus Alex. *in epist. ad Callo Syrium.* Cyrill. Hierosol. *catech.* 4. & 5. *mystagog.* Cyprian. *in serm. de cœna Dom.* & plures alij de quibus *infra. Tertiò*, probari solet ex illo 1. *Cor.* 10. *v.* 16. *Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est?* hoc loco benedicere videtur idem esse quod consecrare, secundum alios, de qua re *in qu.* 3. agemus.

3. Secvnda Conclvsio. Forma huius sacramenti differt à forma aliorum sacramentorum. Ita D. Tho. art. 1. quem iam explicabo. Ponit autem duplicem differentiam. Prima est, quod forma Eucharistiæ significet consecrationem materiæ: forma aliorum significet vsum materiæ. Secunda, quod in aliis sacramentis proferatur forma ex persona ministri, in Eucharistia verò ex persona Christi. Vnde infert ministrum in hoc sacramento nihil agere, nisi verba Christi proferre.

Dices: Hæc postrema differentia videtur esse falsa Primo, quia in aliis etiam sacramentis minister profert formam in persona Christi, secundum S. Augustin. dicentem, *cum Petrus baptizat, Christus est qui baptizat.* Secundo, quia in aliis sacramentis minister profert verba à Christo instituta & prolata, & per illa efficit effectum sacramentalem, sic etiam facit in Eucharistia. Ergo nulla est differentia. Respondeo, dupliciter potest aliquis loqui in persona alterius. Primo, vt minister eius, accepta ab eo potestate operandi, ita vt ratione huius potestatis verba quæ proferuntur à ministro, possint personæ ministri accommodari. Hoc modo loquitur minister aliorum sacramentorum, vt cum dicit: *Ego te baptizo, ego te absoluo,* nempe potestate à Christo mihi data. Secundo, loquitur aliquis in persona alterius præcisè, vt repræsentans illum: ita vt tota veritas verborum non ad personam ministri, sed alterius referenda sit. Hoc modo loquitur minister huius sacramenti, cum dicit: *Hoc est corpus meum.* Et Angelus in veteri testamento inquiens: *Ego sum Deus Abraham, Isaac & Iacob.*

Resp. secundo. In modo instrumentaliter operandi non est differentia inter ministrum huius sacramenti & aliorum, vt bene probat obiectio, quia minister vbique concurrit instrumentaliter ad effectum sacramenti. Est tamen differentia in modo principaliter operandi, vt significat D. Thom. Nam minister in hoc sacramento ita profert verba Christi, vt illud tantum significet, quod Christus significauit, in aliis autem sacramentis profert verba tanquam propria, significans actionem propriam, quam ipse exercet.

Hoc inde oritur, quia actio ministri circa materiam huius sacramenti est ab illo seu instrumento, & à Deo tanquam principali agente. In aliis autem sacramentis, si qua est actio ministri circa materiam, est ab illo tanquam principali agente, quia solum est actio quædam externa, quæ non excedit naturales ministri vires, vt ablutio in Baptismo, consignatio in Confirmatione, & sic deinceps.

QVÆSTIO V.

Quænam sit forma huius Sacramenti?

1. Prima opinio est, non satis constare quænam illa sit. Ita Scotus *in* 4. *distinct.* 8. *quæstione* 2. Et Erasmus *in annotationibus super caput* 2. *prioris ad Corinth.* Et quidem Scotus, tametsi fateatur verba illa: *Hoc est corpus meum: Hic est sanguis meus*, pertinere ad formam: tamen putat incertum esse, an solis his verbis, an etiam aliis antecedentibus in Canone Missæ contineatur perfecta forma. Vnde suadet, vt Sacerdos omnia illa verba dicat, quæ à Christo instituta sunt tanquam forma. Addit non valere consecrationem, nisi Sacerdos recitet illa verba; *Deditque Discipulis suis dicens, Accipite & comedite*, ac proinde non esse adorandam Eucharistiam sine illis verbis consecratam, nisi fortè sub conditione, si scilicet ritè consecratio facta sit. Ratio eius est, quia illa verba iam vltimò citata, siue pertineant ad formam, siue non, sunt tamen conditio quædam requisita ad hoc, vt reliqua verba formæ, nempe, *Hoc est corpus meum*, dicantur à Sacerdote non in persona propria, sed in Christi.

Erasmus verò non solum de aliqua parte, sed de tota forma videtur dubitare. Sic enim scribit loco citato: *Vtinam traderet nobis Paulus verba, quibus consecratus est panis ille à Christo.* Item: *Qui nobis constat hoc pactum nobiscum initum esse, vt referentes aliena verba consecremus & ipsi: cum verba etiam Christi videantur esse potius porrigentis consecratum quàm consecrantis?*

Opinio secunda est, formam huius sacramenti non contineri illis verbis: *Hoc est corpus meum: Hic est sanguis meus*: sed oratione Dominica & salutatione Angelica septies recitata. Ita Vualdenses opinatos esse refert Guido Carmelita *in summa de hæres. cap.* 9. Aliqui tamen dubitant, an ita senserint; præsertim Alphonsus à Castro *in l. de hæresibus*, *verb. Eucharistia, hæres.* 3. Ratio cur dubitet eius est, quia Æneas Syluius *in l. de origine Bohemorum. cap.* 35. diligenter enumerat errores Vualdensium, & tamen huius opinionis non meminit. Potest tamen hæc opinio cuiuscumque sit, confirmari ex Patribus. Primo, ex D. Greg. *lib. Registri*, *epist.* 63. vbi dicit, Apostolos ad solam

orationem Dominicam solitos fuisse consecrare. Secundo, ex aliis Patribus, qui cum de consecratione Eucharistiæ loquuntur, dicere solent eam fieri inuocatione diuini nominis, vel oratione, aut prece. Quo pacto loquitur S. August. *lib. 3. de Trinitate, cap. 4.* Iustinus & Cyril. Hierosol. *locis suprà citatis.* Et D. Hier. *in ep. ad Euagrium.* Hi tamen Patres commodè explicandi sunt. Nam Greg. solum dicit Apostolos aliquando (fortè ob imminens aliquod periculum) absque aliis cæremoniis & precibus consecrasse; non tamen sine verbis consecrationis, vt post dicetur. Reliqui Patres non excludunt illa verba: *Hoc est corpus meum*, vt benè notat Alanus *lib. 1. de Eucharistiâ, cap. 17.* Sed generatim dicunt consecrationem fieri precibus, tum quia variæ preces adhibentur in Missa: tum verò quia ipsa consecratio est quædam quasi oratio seu inuocatio diuini nominis, quatenus per verba consecrationis inuocatur diuina virtus ad effectum sacramenti.

Opinio tertia est quorumdam Græcorum, præsertim Nicolai Cabasilæ, & Marci Ephesini, putantium formam Eucharistiæ consistere tum in illis Christi verbis: *Hoc est corpus meum*: tum maximè in quadam oratione, quam illi post Christi prolata verba ita adhibent: *Rogamus te, sancte Pater, vt mittas Spiritum tuum super nos, & super hæc apposita munera; & fac panem istum pretiosum corpus Filij tui, & quod in Calice isto, pretiosum sanguinem Christi tui.*

Ratio illorum est, quia hæc ratio habetur in Lithurgiis Iacobi, Basilij & Chrisostomi. At frustra ibi haberetur, si per illam non fieret consecratio.

Opinio quarta est Lutheranorum & Caluinistarum, putantium recitandam esse historiam institutionis Eucharistiæ, siue ex Euangelistis, siue ex S. Paulo 1. *Corinth.* 11. Et hoc passim seruant in praxi. Est tamen differentia inter illos. Nam Caluinistæ recitant omnia per modum concionis aut instructionis, non consecrationis, vt ex 4. *Inst.* Caluini, *cap. 17. §. 39.* constat. Et formula administrandi sacramenta, vbi præscribitur lectio *ex cap. 11. prioris ad Corinth.* Lutherani contrà, verba recitant Christi non tantum ad instructionem, sed etiam ad consecrationem, vt patet ex Kemn. *in Exam. sess. 13. cap. 1.*

2. Prima Conclvsio. Forma consecrationis continetur solis Christi verbis, & non alia oratione superaddita, vt putant quidam Græci. Probatur Primo, quia in quibusdam Lithurgiis non habetur illa Græcorum oratio, vt in Lithurgia Ambrosij & Iustini. Secundo, quia forma Eucharistiæ debet esse instituta à Christo. Sed oratio Græcorum non est instituta à Christo, &c. Tertio, quia illa Christi verba: *Hoc est corpus meum*, debent esse vera simul atque prolata sunt. Ergo facta prolatione illorum, iam adest corpus Christi. Ergo oratio Græcorum, quæ postea sequitur, supponit Christum esse præsentem. Ergo vi illius orationis non fit præsens. Ergo illa oratio non pertinet ad formam consecrationis.

Confirmatur ex duplici Græcorum praxi & consuetudine. Prima est, quod statim post illa Christi verba. *Hoc est*, &c. respondeat populus clara voce: *Amen*, id est, verum est, vt explicat Ambros. *lib. de iis, qui mysteriis initiantur, cap. 9.* Secunda est, quod statim post prolata Christi verba proponatur populo Eucharistia adoranda, sicut etiam apud nos fit.

3. Secvnda Conclvsio. Forma Eucharistiæ non continetur omnibus illis verbis quæ habentur in institutione huius sacramenti vt putant multi Caluinistæ & Lutherani. Probatur *primo*, quia Christus, quando instituit hoc sacramentum, non iussit legi Epistolam ad Corinthios, aut aliquid ex Euangelio. Ergo illa lectio non est necessaria. Secundo, nec Apostoli, antequam scriberentur Euangelia & Epistolæ quicquam recitarunt in conficiendo hoc sacramento, nisi fortè Psalmos vel orationem Dominicam, vt scribit S. Greg. *l. 7. ep. 63.* *Tertio*, nullum extat præceptum de hac lectione neque in scripturis, neque in Conciliis, aut antiquis Patribus.

4. Tertia Conclvsio. Forma Eucharistiæ continetur his solis verbis: *Hoc est corpus meum. Hic est sanguis meus.* Præcedentia autem & sequentia alia non sunt de formæ essentia, licet omitti non debeant. Est communis sententia Catholicorum, quam ex Ecclesiæ vsu, & ex patribus, & Conciliis prolixè probat Suarez, *disput. 59. & 60.* Et ratio est, quia Christus consecrauit illis verbis, vt paulò post ostendam. Ergo & nos debemus iisdem consecrare.

5. Prima Obiectio. In Lithurgiis Iacobi, Basilij & Chrysostomi post supra dicta verba adhuc sequitur oratio, qua petitur à Deo, vt panis fiat corpus Christi. Ergo non fit per sola supradicta verba. Bellarminus *lib. 4. de Eucharistia, cap. 14.* adfert tres solutiones, quarum tertia est, per illam orationem non peti à Deo absolutè & simpliciter, vt panis fiat corpus Christi, sed cum hac determinatione, vt *nobis* fiat Corpus Christi, id est, vt ex eo percipiamus nutritionem spiritualem.

6. Secunda obiectio. Quando Sacerdos profert illa verba: *Hoc est corpus meum*, vel profert ea recitatiuè, vel significatiuè. Neutrum dici potest. Non Primum, quia si tantum recitat illa verba per modum narrationis, [illegible] illa non consecrat; sicut homines priuati, q[illegible]egunt illa verba in Euangelio, non censentur consecrare. Nec secundum, quia si profert illa verba significatiuè, iam significat hoc esse suum corpus, & non Christi corpus, quod tamen est falsum.

Respondeo, vtroque modo ea profert, & recitatiuè & significatiuè. Recitatiuè, in persona propria: significatiuè, in persona Christi.

QVÆSTIO III.

An Christus sit vsus hac forma in consecratione?

1. Prima opinio est, Christum non consecrasse verbis, sed sola voluntate & aliquo signo externo adhibito, quia non erat alligatus ad determinatam verborum formam, sicut nos sumus, sed vtebatur potestate excellentiæ. Ita Innocentius & Archidiaconus *in capitulo, Qui scelerate, de consecrat. dist. 2.* & Guil. Durandus *in rationali, lib. 4. cap. 44. n. 25.* Ratio est, quia quando Christus protulit illa verba: *Hoc est*: &c. iam antea consecrauerat, vt patet ex illis verbis: *Accepit panem, benedixit, fregit deditque discipulis suis dicens; Accipite, & manducate, hoc est corpus meum*: Ergo prius benedixit, quàm protulerit illa verba, *Hoc est corpus meum.* Sed illa benedictio secundum communem sententiam fuit consecratio, Ergo, &c.

Confirmatur primo quia illa verba: *Hoc est corpus meum*, non possunt esse vera, nisi supponant consecrationem factam. Secundo, quia S. Marcus refert, Apostolos prius sumpsisse calicem, & postea dixisse Christum, *Hic est sanguis meus.* Ergo hæc verba supponebant vinum esse mutatum in sanguinem.

Opinio secunda est, Christum non quidem consecrasse illis verbis. *Hoc est*, &c. consecrasse tamen aliis verbis, & non sola voluntate, aut alio externo signo. Ita refert D. Tho. *a. 1. ad 1.* Ratio est, quia Christus consecrauit benedicendo. Sed benedictio debet fieri aliquibus verbis. Ergo consecrauit per aliqua

verbis. Confirmatur ex Iustino *in Apolog.* 2. vbi dicit: *Consecratio fit per verbum precationis & gratiarum actionem.* Postea subdit Christum actis gratiis dixisse: *Hoc est corpus meum.*

Opinio tertia est, Christum consecrasse illis verbis; *Hoc est corpus meum*, ita tamen, vt bis ea protulerit semel in secreto, antequam daret discipulis Eucharistiam, & semel publicè postquam dedisset. Ratio est, quia quando publicè dixit: *Hoc est corpus meum*, iam erat facta consecratio: Ergo debuit esse facta aliquibus verbis. At non sunt aptiora verba, quam illa eadem, *Hoc est corpus meum*. Ergo per illa prius fuit facta consecratio.

Hæc quæstio connexa est cum hac; an distinguantur illa tria verba inter se: Benedictio, gratiarum actio & consecratio. Ideo hæc paucis explicanda. Nam aliqui putant distingui, vt Suarez *disput.* 58. *sect.* 2. aliqui sumunt omnia pro eodem, vt D. Thom. *articul.* 1. *ad* 1. Alij distinguunt consecrationem & gratiarum actionem, non tamen consecrationem & benedictionem, vt Innocentius, Archidiaconus, Durandus *locis citatis*, & Alanus *lib.* 1. *de Eucharistia, cap.* 24. Alij denique distinguunt consecrationem à reliquis duobus, non tamen reliqua duo inter se, Bonauentura *in* 4. *distinct.* 8. *art. quæst.* 3. Caietanus & Titelmannus *in cap.* 26. *Matth.* & Iansenius *in concordia cap.* 131.

2. PRIMA CONCLVSIO. Benedictio & Gratiarum actio pro eodem sumuntur apud Euangelistas. Ita præter D. Thom. Durandus *in* 4. *d.* 8. *qu.* 2. Marsilius *qu.* 6. *art.* 1. Gabriel *lect.* 36. *in Canon.* Maldonatus *in cap.* 14. *Matthæi, vers.* 19. & *in cap.* 26. *vers.* 26. Ratio est, quia Euangelistæ indifferen[illegible]ur nunc verbo benedicendi, nunc gratias age[illegible] in eadem re explicanda. Nam Matthæus & M[illegible] consecratione corporis vtuntur verbo εὐλογεῖν [illegible], benedico, in consecratione calicis vtuntur ver[illegible], id est, gratias ago.

Similiter Matthæus *cap.* 25. dicit Christum gratias egisse super septem panes & duos pisces: Et tamen Marcus *cap.* 8. circa panes vtitur verbo εὐχαριστεῖν; circa pisces autem verbo εὐλογεῖν. Vide plura apud Maldonatum.

At quæstio est, cum illa duo *Benedicere & gratias agere*, sumantur pro eodem, vtrum vnum pro altero sumatur. Caluinistæ hic errant tripliciter. Primò, quia volunt benedicere sumi pro gratias agere. Secundò, quia dicunt hanc Christi benedictionem non esse referendam ad panem: quasi illi Christus benedixerit: sed ad Deum, quasi illi gratias egerit. Tertiò, quia putant hanc benedictionem, seu, vt ipsi vocant, gratiarum actionem, non esse singularem & propriam huius Sacramenti, sed communem & inter Iudæos vsitatam. Hic error refellitur *in seq. concl.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Benedictio sumitur pro consecratione in hac materia de qua agimus. Ita authores citati. Et patet ex 1. *Cor.* 11. *vers.* 16. *Calix cui benedicimus*, id est, quem benedicendo consecramus. Hinc Cyril. *epist. ad Nestor.* vocat consecrationem mysticam benedictionem. Et Ambrosius *lib. de initiatis cap.* 9. sic habet: *Hic est panis quem benedictio consecrauit Maior est vis benedictionis, quàm naturæ, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur.*

Hinc contra Caluinistas sequitur Primo, benedictionem referri ad calicem, nō autem ad Deum. Quod etiam apertè patet ex Matthæo 26. *v.* 46. *Accepit panem, & benedixit ac fregit.* Secundo, benedictionem non sumi pro gratiarum actione; sed è contrario gratiarum actionem sumi pro benedictione. Nam benedictio refertur ad panem & calicem. Ergo non potest sumi pro gratiarum actione, quæ refertur ad Deum. Tertio, sequitur hæc tria, benedictionem, gratiarum actionem, & consecrationem sumi pro eodem in hoc mysterio, de quo agimus.

4. TERTIA CONCLVSIO. Christus consecrauit illis verbis publicè prolatis: *Hoc est corpus meum.* D. Th. art. 1. d. 1. & alij passim. Probatur primo ex antiquis Patribus, qui apertè id docent, præsertim Tertull. *lib.* 4. *contra Marcion. c.* 4. Cyprian. *in serm. de cœna Domini.* Greg. Nisseno. *in oratione catechetica.* Ambros. *lib.* 4. *de Sacramentis, cap.* 4. & S. Chrys. *in serm. de proditione Iudæ*, & alij.

Secundo, probatur ex Concil. Florentino, vbi definitum est formam huius sacramenti esse verba, quibus Christus consecrauit. Tertio, probatur ratione: quia Christus iussit Apostolos idem facere, quod ipse fecerat. Ergo voluit ipsos eadem secum forma consecrationis vti. Sed Apostoli & horum successores non leguntur consecrasse aliis verbis, quam illis: *Hoc est corpus meum.* Ergo Christus iisdem consecrauit.

Quarto probatur, quia ex toto Euangelio non potest colligi alia forma. *Obicies*: Euangelistæ dicunt Christum prius benedixisse panem, & postea illa verba protulisse: *Hoc est corpus meum.* Ergo vel benedictio non est idem quod consecratio, vel consecratio non est facta per illa verba: *Hoc est corpus meum.*

Resp. Euangelistæ sæpè non seruant ordinem, quo res gestæ sunt, vt notat August. *lib.* 2. *de consensu Euangelistarum, cap.* 30. 31. & 34. Quod si ordinem rei gestæ spectemus, verba Euangelistarum sic ordinanda erunt. *Accepit panem, & benedixit dicens: Hoc est corpus meum.* Hoc commodius dicitur contra hæreticos.

QVÆSTIO IV.

De vi & efficacia huius formæ.

1. MVlta quæri possunt de vi & efficacia horum verborum; *Hoc est corpus meum.* Primo, an illis verbis insit aliqua vis actiua seu qualitas physica superaddita vt videtur sentire; D. Th. art. 4. & nonnulli alij authores. Secundo, an verba physicè concurrant ad conuersionem substantiæ panis in Corpus Christi. Affirmat Suarez *disput.* 61. *sect.* 1. & alij ab eodem citati. Tertio an etiam physicè concurrant ad producendam gratiam in vsu Sacramenti: quod videtur asserere Valentia *qu.* 6. *punct.* 3. post medium. Quarto, an producant effectum suum eo tempore, quo actu proferuntur, an verò in vltimo instanti prolationis. Hæc breuiter explicabuntur secundum dicta *in cap.* 6.

2. PRIMA CONCLVSIO. In illis verbis: *Hoc est corpus meum*, non inest aliqua vis seu qualitas actiua superaddita. Ratio, quia vel esset permanens, vel successiua. Si permanens, non posset recipi in subiecto successiuo, sicut est prolatio horum verborum: *Hoc est corpum meum.* Si successiua, iam nec tota simul existeret, nec tota esset actiua, nec haberet partes eiusdem rationis. Ergo frustra poneretur secundum se tota.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Illa verba: *Hoc est corpus meum*, non concurrunt physicè ad conuersionem substantiæ panis in Corpus Christi, sed tantum moraliter. Probatur primo ex Patribus tribuentibus hanc conuersionem soli Deo. Damascenus lib. 4. c. 14. confert illa cum INCARNATIONE. Nam sicut *Incarnatio* facta est à solo Spiritu sancto ad præsentiam verborum, quibus Beata Virgo suum consensum expressit; ita hic prolatis à Sacerdote verbis, Spiritus sanctus operatur conuersionem panis in Corpus Christi. Ergo sicut Beatæ Virginis verba non physicè, sed tantum moraliter concurrebant

ad Incarnationem, ita & hic dicendum.

Similia habent Ambrosius *lib. 4. de Sacramentis, cap. 4.* Chrysost. *homil. 83. in Matth.*

Secundo, probatur conclusio ratione, quia in hac conuersione sunt duæ actiones spectandæ: *Vna*, qua expellitur substantia panis *altera*, qua adducitur & fit præsens Christi corpus. *Prior*, actio est illa, qua accidentia panis per se constituuntur extra subiectum. Nam ex vi illius actionis sequitur desitio substantiæ panis, vt suprà dictum. *Posterior* actio vel est adductiua tantum, vel etiam substantialiter conseruatiua secundum Suarez, & alios. Atqui verò hæ duæ non possunt physicè produci ab illis verbis: *Hoc est corpus meum.* Ergo illa verba non concurrunt physicè ad conuersionem substantiæ panis in corpus Christi.

Minor Probatur. Primo, quia actio conseruatiua non potest physicè pendere, nisi à causa permanente. At prolatio verborum non est causa permanens. Ergo ab illa physicè non pendet conseruatio corporis Christi. Secundo, quia actio adductiua recipitur in corpore Christi tanquam in subiecto. At prolatio verborum non potest physicè agere in corpus Christi, nisi sit præsens. Ergo non potest illud facere præsens per actionem adductiuam.

Confirmatur, quia prolatio verborum vel supponit corpus Christi esse præsens aut absens. Si supponit præsens, iam non facit illud præsens per actionem adductiuam. Si supponit absens, iam non potest in illud physicè agere.

Dices: Sufficit Deum esse præsentem. Respondi alibi. Tertio, Probatur minor, quia illa probatio vel secundum se totam, vel secundum aliquam partem diuisibilem, vel secundum aliquam partem indiuisibilem, est causa physica respectu huius conuersionis, quæ fit in instanti. Non primum, quia nullum datur instans in quo existat illa prolatio secundum se totam. Nec secundum, propter eandem causam, quia non datur instans, in quo existat pars indiuisibilis secundum successionem. Nec tertium, quia non potest explicari, quænam sit pars indiuisibilis in ente successiuo, vt paulò post ostendam *in 4. conclus.*

4. Tertia Conclusio. Illa verba: *Hoc est corpus meum*, non concurrunt physicè & immediatè ad productionem gratiæ, quæ percipitur ex Eucharistia, sed tantum moraliter & remotè. Prius patet, quia nulla causa potest physicè & immediatè operari, quando non existit. Sed prolatio eorum verborum: *Hoc est corpus meum*, non existit quando producitur gratia Sacramentalis. Ergo non potest physicè & immediatè hanc gratiam producere.

Posterius probatur, quia illa prolatio conficit Sacramentum Eucharistiæ, quod postea moraliter confert gratiam. Ergo saltem ad eandem gratiam concurrit prolatio verborum, idque remotè.

5. Quarta Conclusio. Illa verba, *Hoc est corpus meum*, tunc censentur moraliter cōcurrere ad Trāsubstantiationem quando integrè prolata sunt. Hic multa quæri solent. Primo, an hoc fiat in proximo instanti, quod sequitur prolationem; an verò in tempore immediatè sequenti. Secundo, si fit in instanti, quod probabilius est, an illud instans, quo perficitur prolatio verborum, sit intrinsecum ipsi prolationi, an extrinsecum. Tertio, an supradicta verba efficiant Transsubstantiationem quatenus vera sunt. Hæc tertia quæstio *in seq. quæst.* explicabitur: nunc secunda examinetur.

Aliqui docent in omni motu successiuo, quando peruenitur ad terminum eius, dari aliquam mutationem instantaneam, qua perficitur & consummatur terminus illius motus, quia per illam mutationem acquiritur in eo instanti aliquid reale indiuisibile, quod in toto anteriore tempore non erat acquisitum. Eodem modo dicunt fieri in proposito nostro, nempe dari instans, in quo intrinsecè perficitur prolatio verborum per aliquid reale positiuum & indiuisibile, quod in eo instanti producitur, & ratione cuius verè dici potest: nunc Sacramentum est. Putant enim illud reale positiuum & indiuisibile, quod in illo instanti producitur, nihil aliud esse, quàm terminum, quo Sacramentum perficitur & completur, ita vt in illo instanti liceat dicere: nunc Sacramentum est, & antea non erat.

Hæc sententia non placet. Primo, quia entia successiua fiunt in tempore, & proximum instans in quo desinunt, est illis extrinsecum, non autem intrinsecum. Nam hoc sensu dicunt Philosophi, entia successiua desinunt per primum sui non esse. Secundo, quia si prolatio verborum in illo instandi intrinseco existit, cum antea non esset, ergo tunc incipit esse. Ergo incipit per primum sui esse. Ergo non est ens successiuum: quia repugnat entia successiua fieri per primum sui esse. Nam quod ita fit, totum simul fit.

Respondent aliqui, in eo instanti non existere prolationem verborum secundum se totam, sed secundum terminum suum realem & indiuisibilem, quo perficitur ipsa prolatio, ita vt tunc liceat dicere: nunc perficitur prolatio, cum antea esset imperfecta. Addunt: hunc ipsum terminum indiuisibilem, in illo ipso instanti quo producitur, physicè concurrere ad Transsubstantiationem: & similiter in aliis Sacramentis dari similem terminum qui effectiuè producat gratiam Sacramentalem. Hæc omnia satis sunt probabilia.

Sed contrà: quia terminus ille realis & indiuisibilis vel sensu percipitur, vel non. Si sensu percipitur, non potest esse indiuisibilis, quia omnes species sensuum externorum sunt diuisibiles, ac proinde diuisibiliter repræsentant suum obiectum. Si non percipitur sensu, iam neque Sacramentum dici potest, neque aliquid Sacramenti: neque tribui potest illi actio sacramentalis. Ratio est, quia Sacramentum est signum sensibile practicum, & per illud ipsum, quo sensibiliter significat effectum Sacramentalem, etiam eundem efficit effectum. At non significat sensibiliter per aliquid indiuisibile. Ergo nec efficit per aliquid indiuisibile.

QVÆSTIO V.

De veritate huius formæ.

1. De veritate horum verborum: *Hoc est corpus meum*: tria dicta sunt suprà. Primo, pronomen, Hoc, sumi adiectiuè, sicut sumitur in simili exemplo: *Hic est sanguis meus.* Secundo, verba illa esse practica quia vi illorum incipit ibi esse corpus Christi. Tertio, tunc esse vera quādo integrè prolata sunt. Nam veritas & significatio propositionis non est perfecta, nisi quando duo extrema per copulam vnita sunt. Non sunt autem vnita in vocali propositione, nisi quando voce prolata sunt. Nunc superest vna difficultas: an supradicta verba ratione suæ veritatis efficiant conuersionem panis in corpus Christi. Vel, quod idem est: an quatenus vera sunt, faciant corpus Christi præsens.

Ratio dubitandi est, quia causa effectiua est prior suo effectu. Ergo illa verba: *Hoc est corpus meum*, prius natura efficiunt, quàm sequatur effectus. Ergo prius natura efficiunt, quàm corpus Christi sit præsens. Ergo prius natura efficiunt, quàm sint ve-

ra: quia non sunt vera, nisi corpus Christi sit præsens. Nam veritas consistit in conformitate propositionis cum re significata.

In contrarium verò est, quia si illa verba non efficiunt Transsubstantiationem, seu conuersionem, seu præsentiam corporis Christi, quatenus vera sunt: Ergo efficiunt quatenus falsa sunt, quod est absurdum. Sequela patet, quia sufficiunt quatenus significant. Ergo quatenus verè, vel quatenus falsò significant. Ergo si prius non conceditur, dandum est posterius.

Opinio Prima est veritatem illorum verborum: *Hoc est*, &c. & conuersionem panis in corpus Christi, in diuerso genere causæ posse inter se conferri. Et quidem in genere causæ efficientis veritatem verborum esse priorem conuersione: at in genere causæ materialis conuersionem esse priorem veritate istorum verborum. Hoc explicant exemplo domestico, quia ingressus aëris est prior apertione fenestræ in genere causæ efficientis, & posterior in genere causæ materialis. Item: infusio gratiæ iustificantis est prior expulsione peccati mortalis in vno genere, & in alio posterior.

Hæc doctrina multis non placet. Primo, quia quod est prius aliquo in genere causæ efficientis, hoc non potest illo esse posterius in genere causæ materialis aut dispositiuæ, secundum Philosophos. Ratio, quia dispositio non potest supponere formam ad quam disponit, & tamen necessariò supponit causam efficientem. Secundo, quia exemplum allatum non est ad rem. Quamuis enim impulsus aëris sit prior in genere causæ efficientis, quàm apertio fenestræ, tamen ingressus aëris non est prior in illo genere. Tertio, quicquid sit de aliis exemplis: tamen in proposito nostro non habet locum ista distinctio. Nam veritas propositionis consistit in conformitate cum re significata. Hæc autem conformitas est quædam relatio, cuius terminus est res significata. Alteratio non potest esse causa efficiens sui termini, cum nullo modo sit prior suo termino. Ergo veritas verborum non potest esse causa efficiens præsentiæ corporis Christi Domini.

Opinio secunda est Caietani, qui tria dicit. Primo, illa verba: *Hoc est corpus Christi*, habere duplicem veritatem, speculatiuam & practicam. Secundo, quatenus practicè vera sunt, sic esse causam præsentiæ Christi: non autem quatenus speculatiuè vera sunt. Tertio, practicam veritatem ordine naturæ priorem esse conuersione panis in corpus Christi, speculatiuam verò posteriorem.

Hæc doctrina quibusdam non placet. Primo, quia putant non posse commodè explicari, quid sit veritas practica in dictis verbis. Secundo, quia putant non satisfieri difficultati propositæ initio, an hoc sit, post videbitur.

Opinio tertia est Scoti, qui duo dicit. Primo, supra dicta verba non efficere præsentiam corporis Christi, quatenus vera sunt. Ratio, quia veritas eorum resultat ex efficientia, ac proinde est posterior. Secundo, totam significationem eorumdem verborum duratione aut tempore priorem esse quàm sit eorum veritas in modo, quo instans est duratione posterius tempore immediatè antecedente. Ratio eius est, quia putat significationem cuiusque propositionis perfici in tempore: veritatem autem incipere in proximo instanti, siue in primo non esse propositionis.

Priorem partem huius opinionis admittit Suarez, posteriorem dupliciter oppugnat. Primo, quia putat illud instans, in quo propositio incipit esse vera, non esse extrinsecum, sed intrinsecum, quia in illo intrinsecè durat propositio & perficitur. Secundo, quia si dicamus cum Scoto totam propositionem & significationem eius consummatam esse in tempore antecedente: consequenter dicendum erit eodem tempore fuisse veram vel falsam, quia veritas vel falsitas necessariò connexa est cum significatione.

3. PRIMA CONCLVSIO. In hac propositione: *Hoc est corpus meum*, multa spectari possunt. Primo, materialis verborum sonus. Secundo, significatio. Tertio, veritas. Quarto, efficientia. Quinto, effectus seu præsentia corporis Christi. Ex his duo explicanda sunt, nempe significatio & veritas: reliqua non indigent explicatione.

4. Secunda Conclusio. Duplex est veritas propositionis, speculatiua & practica. Speculatiua consistit in conformitate propositionis significantis cum re significata. Practica consistit in conformitate cum intentione & potestate loquentis. Si hæ duæ veritates conferuntur inter se, respectu eiusdem propositionis, practica potest esse prior, quàm speculatiua. Nam si quis cum intentione & potestate faciendi, dicat: Hoc cras à me fiet, is practicè verum dicit, & tamen fieri potest, vt non sequatur veritas speculatiua, quia potest omittere quod dixerat se facturum.

5. TERTIA CONCLVSIO. Significatio propositionis est prior, quàm veritas speculatiua. Ratio est, quia significatio conuenit propositioni ex vi solius impositionis, siue res significata sit vera, siue non sit vera. At speculatiua veritas non conuenit propositioni ex vi solius impositionis, sed vlterius requirit conformitatem cum re significata. Hinc sequitur.

Primo; significationem propositionis significantis existentiam rei non pendere ad existentia rei significatæ, cum tamen veritas eius ab ea dependeat. Secundo, sequitur, posse propositionem quatenus significat, intelligi prius natura, quàm existat res significata, quia tam propositio quàm significatio eius est ab illa re independens. Tertio sequitur posse propositionem prius significare, quàm vera vel falsa esse intelligatur, tum quia est magis independens in significando, tum etiam, quia comparatur ad veritatem, tanquam subiectum ad proprietatem, tum denique, quia significatio præcisè spectata terminatur ad rem secundum se, abstrahendo à conformitate, vel difformitate rei significatæ.

6. Quarta Conclusio. In hac propositione, *Hoc est corpus meum*, seruandus est hic ordo naturæ. Primo, est materialis verborum sonus. Secundo, significatio, qua significatur quod Christus sit præsens. Tertio, veritas practica, quæ est conformitas cum intentione & potestate Christi loquentis. Quarto efficientia, per quam fit conuersio. Quinto, præsentia corporis Christi, qui est effectus conuersionis. Sexto, veritas speculatiua, quæ consurgit posito illo effectu, qui est terminus conformitatis seu veritatis speculatiuæ.

Hinc patet primo, illam propositionem, *Hoc est corpus meum*, efficere præsentiam corporis Christi, non quia vera est speculatiuè, sed vt vera sit speculatiuè; & consequenter, licet prius natura significet, quàm efficiat; non tamen prius natura esse veram speculatiuè quàm efficiat, quia efficit rem quam significat, & ex illo effectu resultat conformitas significantis ad rem significatam, in qua consistit veritas speculatiua.

Secundo, patet sententiam Caietani non esse improbandam, quia iam explicaui, quid intelligatur per veritatem practicam.

CAPVT XXII.

De effectu Sacramenti Eucharistiæ.

1. HIc Primo, quæri potest, an Eucharistia conferat primam gratiam iustificantem, & quæ dispositio sit necessaria ad hunc effectum. Secundo, an conferat gratiam actualem, qua homo vincat tentationes, & præseruetur à peccatis futuris. Quarto, an remittat peccata venialia & pœnas temporales. Quinto, an prosit etiam corpori, siue in hac, siue in futura vita. Sexto, quo tempore, vel instanti conferat suum effectum, an scilicet in ipsa actuali sumptione, an post factam sumptionem: an etiam postea recedente fictione, si quis fortè indignus accessisset. Septimo, an plus conferat sub vtraque specie, quàm sub altera tantùm.

QVÆSTIO I.

An Eucharistia conferat primam gratiam iustificantem?

1. HÆc quæstio est eadem cum illa quam tractat D. Thom. art. 3. an Eucharistia remittat peccatum mortale. Nam prima gratia iustificans nemini post Baptismum confertur, nisi existenti in peccato mortali. Duo autem quæri possunt. Primo, an Eucharistia conferat primam gratiam iustificantem, & consequenter tollat peccatum mortale. Secundo, quæ dispositio necessaria sit in suscipiente, vt hunc effectum consequatur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Certum est Eucharistiam per se non esse institutam ad conferendam primam gratiam iustificantem, ac proinde nec ad peccatum mortale remittendum. Ita D. Thom. art. 3. vbi dicit, hoc Sacramentum non prodesse illi qui habet conscientiam peccati mortalis. Probatur Primo generatim, quia duo tantum sunt Sacramenta mortuorum, Baptismus & Pœnitentia: reliqua sunt viuentium: ac proinde supponunt primam gratiam iustificantem. Secundo, speciatim, quia Eucharistia est instituta ad nutritionem spiritualem. Hæc autem nutritio supponit vitam spiritualem. Vide *cap. 3. quæst. 6.*

Solum hic quæri potest quid sit secundum D. Thom. habere conscientiam peccati mortalis. Aliqui putant idem esse, quod habere affectum ad peccatum mortale. Hoc probant ex textu D. Thom. *art. 3.* vbi sic argumentatur: ***Per Sacramentum Eucharistiæ vnitur homo cum Christo. Sed non potest vniri Christo, dum est in affectu peccandi mortaliter. Ergo tunc non potest hoc Sacramentum dignè suscipere.***

Respondeo. Aliud est accedere ad Eucharistiam cum conscientia peccati mortalis, aliud cum affectu peccati mortalis, vt rectè docet Caietan. *art. 3.* & colligitur ex D. Thom. art. 3. ad. 2. vbi dicit posse aliquem accedere ad Baptismum cum conscientia peccati mortalis non tamen ad Eucharistiam. At certum est neminem posse accedere ad Baptismum cum affectu peccati mortalis. Ergo non est idem accedere cum affectu, & accedere cum conscientia peccati mortalis.

Differunt autem in eo, quod is dicatur accedere cum affectu, qui non detestatur peccatum suum, sed potius ad illum afficitur. Is autem cum conscientia, qui cognoscit se esse in statu peccati mortalis, nec habere sufficientem contritionem, etiamsi habeat attritionem.

Addo tamen, eum qui conscientia peccati mortalis accedit ad Eucharistiam, accedere, etiam cum affectu peccandi, non quod accedat cum affectu illius peccati habitualis cuius conscientiam habet: sed quia accedit cum affectu noui peccati actualis, quatenus sciens ac volens accedit indignè ad hoc Sacramentum. Et hoc sensu intelligendus est. D. Tho. quando contra nos citatur.

3. Obiectio: Eucharistia videtur per se instituta ad tollendum peccatum mortale, & conferendam primam gratiam. Probatur Primo, ex forma huius Sacramenti, quæ sic habet: *Hic est sanguis meus, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum.* Secundo ex Conc. Florent. vbi dicitur hoc Sacramentum incorporare nos Christo. Et ex Trid. *sess. 13. can. 5.* vbi sic ait: *Si quis dixerit, vel præcipuum fructum Eucharistiæ esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus prouenire, anathema sit.* Supponit ergo Eucharistiam habere effectum, quatenus nec solum, nec præcipuum. Probatur tertio, ex Patribus tribuentibus Eucharistiæ remissionem omnium peccatorum. Chrys. *hom. 83. in Matth.* Ambros. *lib. de benedict. Patriarcharum, cap. 9.* Cyprianus, *serm. de Cœna Domini.* Damasc. *lib. 4. cap. 14.* Cyril. *lib. 4. in Ioan. cap. 16.* & alij.

Quarto probatur ratione, quia in hoc Sacramento sumitur Christus, qui peccata remittit. Ergo sicut hoc sacramentum ex vi suæ institutionis continet in se Christum: sic ex vi eiusdem institutionis continet virtutem remittendi peccata. Confirmatur ex D. Thom. art. 1. vbi sic argumentatur: Effectus huius Sacramenti debet principaliter considerari ex parte Christi, qui continetur in hoc Sacramento. Sicut enim Christus visibiliter veniens in mundum contulit mundo vitam gratiæ: sic idem Christus Sacramentaliter veniens in hominem confert illi vitam gratiæ, iuxta illud Ioan. *6. vers. 57.* *Qui manducat me, & ipse viuet propter me.* Quinto probatur, quia non repugnat eandem rem esse cibum & pharmacum. Ergo Eucharistia ex vi suæ institutionis potest simul esse cibus & pharmacum. Ergo ex vi suæ institutionis potest prodesse iustis & peccatoribus.

Dices: Contrarium inde sequitur, quia peccatores censentur esse mortui per peccatum mortale. Non prosunt autem mortuis, sed viuentibus cibus & pharmacum. Sed contra, quia peccatum mortale, quamuis vno sensu dicatur mors animæ quatenus tollit gratiam iustificantem, tamen alio sensu dicitur morbus & infirmitas animæ, quatenus non tollit omnem motum vitæ spiritualis, nec adfert vltimam & desperatam mortem. Infirmitas autem potest tolli per pharmacum, ac proinde Eucharistia per modum pharmaci potest prodesse peccatoribus, tanquam spiritualiter infirmis & nondum desperatis.

Huc spectat oratio Ecclesiæ in Missa qua petitur, hoc Sacramentũ vt sit fortitudo fragilium & ablutio scelerum. Vnde etiam S. Ignatius *epist. 24. ad Ephes. in fine*, ait. *Frangentes panem, quod pharmacum immortalitatis est, mortis antidoton, vitamque in Deo concilians per Christum, & medicamentum purgans vitia.* Et Chrysostomus, *hom. 4. in Matthæum: Omnis morbus hoc remedio extinguitur.* Cyprianus, *sermone de cœna Domini: Hic panis est medicamentum ad sanandas infirmitates & purgandas iniquitates.* Augustin. *sermone 28. de verbis Domini: Qui vulnus habet medicinam requirit: Vulnus est, quia sub peccato sumus. Medicina est cœleste & venerabile sacramentum.*

Respondeo ad primum argumentum: Ex forma huius Sacramenti duo colligi posse primo, sanguinem Christi in cruce effusum esse in remissionem peccatorum. Secundo eundem sanguinem per modum Sacrificij posse offerri in remissionem peccatorum. Hoc infrà explicabitur in tractatu de Missa.

Ad secundum respondeo Concilium Florent. loqui de augmento gratiæ, vt in ipso textu explicatur. Tridentinum verò generatim loquitur de remis-

sione peccatorum abstrahendo à mortalibus & venialibus.

Ad tertium resp. Patres variis modis intelligi. Primo, Eucharistiam valere ad tollenda mortalia; quatenus Sacrificium est. Secundo, remittere etiam venialia, quatenus sacramentum est. Tertio, præseruare hominem à mortalibus.

Ad quartum respondeo, Sacramentum continere in se Christum, qui potest peccata remittere. Vnde, si præcisè consideretur Christus, qui in hoc sacramento continetur, non dubium est, quin habeat vim conferendi gratiam & remittendi peccata. Si autem consideretur Christus, quatenus vult mediante hoc sacramento ex opere operato conferre fructum, sic non confert ordinariè primam gratiam iustificantem, & remissionem peccati mortalis, sed augmentum gratiæ & nutritionem spiritualem. Nec aliter exponi potest D. Th. art. 1. nisi velimus illum art. 3. sibi ipsi repugnare.

Ad quintum respond. Eucharistiam posse dici pharmacum seu medicinam in triplici sensu. Primo, quatenus curat peccata venialia. Secundo, quatenus præseruat à mortalibus. Tertio, quatenus expellit infirmitatem relictam ex mortalibus.

4. Secvnda Conclvsio. Licet Eucharistia non sit per se instituta ad conferendam primam gratiam iustificantem, & tollendum peccatum mortale: tamen in aliquo casu id præstare potest, quanquam multi contrarium sentiunt, præsertim Gabriel *in* 4. *d*. 9. *q*. 2. *a*. 2. Ioannes Maior *ibid*. *q*. 1. Bonauentura *a*. 2. *q*. 3. Ratio horum est, tum quia sacramenta viuentium non prosunt mortuis: tum etiam, quia cibus nunquam potest ressuscitare mortuum, neque per se ordinariè, neque per accidens in aliquo casu. Ergo similiter Eucharistia nunquam potest prodesse existentibus in aliquo peccato mortali.

Nihilominus nostram conclusionem tenet D. Th. *a*. 3. vbi dicit, Eucharistiam tunc remittere peccatum mortale, quando quis accedit cum peccato mortali, cuius conscientiam & effectum non habet. Vel, vt alii explicant, quando prudenter & bona fide existimat se esse in gratia apud Deum, cùm tamen adhuc sit in statu peccati habitualis: Vt, si quis deuotè & reuerenter accedat cum sola attritione, & tamen putet se esse contritum. Vel si cum attritione confiteatur alicui non habenti potestatem absoluendi à peccatis, & deinde ad Eucharistiam accedat.

Ratio est, quia omnia sacramenta dant gratiam non ponentibus obicem. Sed qui sic accedit, non ponit obicem: Ergo acquirit gratiam. Minor probatur. quia, qui bona fide accedit, non peccat accedendo. Ergo ex illa parte non ponit obicem. Deinde quamuis sit in statu peccati habitualis: tamen illud peccatum coniunctum cum attritione & bona fide non est obex aut impedimentum gratiæ, vt patet in Baptismo & Pœnitentia. Est tamen differentia inter Eucharistiam & Baptismum ac Pœnitentiam. Nam hæc duo sacramenta per se ordinata sunt ad remissionem peccati mortalis: ac proinde, vt quis dicatur bona fide accedere, satis est si habeat attritionem. At Eucharistia per se non est ordinata ad talē effectum, ac proinde vt quis dicatur bona fide accedere, non sufficit habere attritionem, sed necessaria est contritio vel in re, vel in prudente existimatione. Vnde in priore casu quis potest habere conscientiam peccati mortalis, non autem in posteriore. In neutro tamen potest habere effectum peccati mortalis.

5. Tertia Conclusio. Tripliciter contingere potest aliquem accedere ad hoc sacramentum in peccato mortali. Primo, cum conscientia & affectu peccati mortalis, & sic indignè accedit. Secundo, cum conscientia peccati mortalis, non tamen affectu illius: & sic etiam indignè accedit. Tertio, sine conscientia & effectu illius, & sic distinguendum est. Nam si habet veram attritionem, & bona fide putat se esse contritum, dignè accedit, & consequitur remissionem peccati. Si autem nec veram attritionem nec contritionem habet, & bona fide putat se illam habere: tunc neque peccat accedendo, neque gratiam consequitur, sed manet in eo statu in quo antè erat.

Quæres: An in tali casu accedat dignè an indignè? Si dignè, consequitur gratiam. Si indignè, peccat mortaliter. Item, an ponat obicem, nec ne. Si ponit, peccat. Si non ponit, consequitur gratiam. Respondeo. In re accedit indignè, & ideo non consequitur gratiam. At in opinione sua accedit dignè, ideoque non peccat. Eodem modo dicendum de obice. Et ex dictis sequitur duo requiri, vt quis consequatur primam gratiam per hoc sacramentum. Primo, vt sit verè attritus. Secundo, vt bona fide putet se esse contritum.

6. Prima obiectio. Ignorantia non facit hominem magis dispositum ad effectum gratię. Sed quando quis putat se esse contritum, cum sit attritus, hoc oritur ex ignorantia. Ergo non est magis dispositus, quàm is, qui est tantum attritus, & cognoscit se esse attritum. Sed hic non est sufficienter dispositus ad effectum Eucharistiæ. Ergo nec ille. Resp. Ignorantia non facit hominem magis dispositum positiuè, facit tamen vt minus sit indispositus, quia excusat illum à peccato actuali, ne indignè accedat ad hoc Sacramentum.

7. Secunda objectio. Cibus non potest ressuscitare mortuum. Ergo Eucharistia non potest peccatorem reuocare ad gratiam iustificantem. Respondeo. Antecedens verum est de cibo corporali, non de spirituali. Ratio differentiæ est, quia cibus corporalis non habet in se vim efficiendi vitam, sed illam supponit in suscipiente. Non enim viuificat nisi conuertatur in substantiam aliti. Nec potest in illam conuerti, nisi per actionem vitalem in ipso suscipiente præexistentem. At cibus spiritualis, præsertim Eucharistia; habet in se vim producendi vitam. Et ideo potest homini mortuo vitam conferre.

QVÆSTIO II.

An Eucharistia conferat augmentum gratiæ iustificantis?

1. Omnes affirmant. Difficultas est, quæ dispositio requiratur ad hunc effectum. Potest autem fingi duplex dispositio. *Vna* priuatiua, nempe carentia peccati venialis. *Secunda* positiua, nempe actualis deuotio. Multi ergo putant necessariam esse actualem deuotionem in ipsa Eucharistiæ sumptione: non tamen carentiam peccati venialis, nisi quatenus tale peccatum impediret actualem deuotionem. Ita D. Th. *in* 4. *d*. 12. *quæst*. 2. *art*. 1. Bonauen. *ibid*. *art*. 2. *quæst*. 1. Durand. *quæst*. 4. Paludan. *quæst*. 1. *art*. 2. Et Caietan. *hic art*. 8. vbi dupliciter id probat. Primò, quia multi Sacerdotes in statu gratiæ quotidie celebrant, qui sine dubio magnum cumulum gratiæ & charitatis compararent, si actualis deuotio non esset necessaria. Nunc autem docet experientia eos non ita crescere in gratia & charitate, vt apparet ex eorum vita & operibus: Ergo signum est hoc fieri ob defectum actualis deuotionis. Secundò, quia Eucharistia operatur per modum cibi ac nutrimenti. Sed cibus non nutrit nisi interueniente actione ipsius viuentis. Ergo nec Eucharistia nutrit, nisi accedente actuali ipsius communicantis deuotione.

2. Alij contrà sentiunt non requiri actualem deuotio-

tiem, sed carentiam actualis peccati venialis. Ita Marsil. in 4.q.6.art.4. Ratio, quia si quis venialiter peccaret in vsu Eucharistiæ, & tamen perciperet gratiam, iam idem homo simul peccaret & cresceret in gratia; quod est absurdum. Imò per ipsum actum peccati venialis acciperet gratiam, quia ipse actus sumendi Eucharistiam potest esse peccatum veniale ex defectu alicuius debitæ circumstantiæ.

2. PRIMA CONCLVSIO. Peccatum veniale non impedit augmentum gratiæ & charitatis. Ita D. Tho. art. 8. vbi dicit, peccatum veniale dupliciter spectari potest. *Primò*, prout antea commissum est. *Secundò*, prout actu committitur in vsu Eucharistiæ. Si priore modo spectetur, non impedit effectum Eucharistiæ, sed potius per illum tollitur, vt infrà dicetur, *quæst*.4. Si posteriore modo spectetur, non quidem tollitur, sed tamen etiam non impedit augmentum gratiæ habitualis, licet impedire possit effectum actualis deuotionis.

Ratio est, quia peccatum veniale non repugnat cum gratia habituali, alioqui homines iusti nunquam peccarent venialiter, nisi amittendo gratiam habitualem, quod est falsum. Ergo non repugnat etiam cum augmento gratiæ habitualis.

Dices quamuis non pugnet cum gratia in facto esse, tamen pugnat cum illa in fieri. Respond. hoc sine fundamento dicitur. Gratia enim habitualis, siue iam antea producta sit, siue nunc actu producatur, semper est eiusdem naturæ & essentiæ. Ergo si in vno casu repugnat peccato veniali, nec in altero casu repugnabit.

Dices *Secundo*, quamuis non sit repugnantia ex natura & parte rei: tamen est repugnantia ex parte huius sacramenti, quia Christus non vult, vt hoc sacramentum conferat suum effectum, quando adest peccatum veniale. Respond. Hoc etiam dicitur sine fundamento. Imò si ita esset, sequeretur hominem accedentem ad Eucharistiam cum peccato veniali comitante, indignè accedere, & mortaliter peccare, quod est falsum. Sequela patet, quia is censetur indignè accedere, qui ponit obicem. Sed accedens cum veniali ponit obicem, vt dicis. Ergo indignè accedit. Rursum qui indignè accedit ad sacramentũ, & ponit obicem principali effectui sacramenti, is grauem irreuerentiam committit circa sacramentum. Ergo grauiter & mortaliter peccat.

Quod autem hoc falsum sit, probatur, quia si mortaliter peccat, in quo consistit illud peccatum mortale? Vel enim consistit in eo, quod ponatur obex effectui sacramenti, vel in eo, quod fiat iniuria seu irreuerentia circa vsum sacramenti. Neutrum dici potest. Non *primum*, quia obex ille qui ponitur, vel est ipsum peccatum veniale concomitans, quod iam refutaui: cum peccatum veniale possit consistere cum augmento gratiæ; vel est peccatum mortale distinctum à veniali quod est contra suppositionem. Nec *secundum*, quia irreuerentia quæ fit per peccatum veniale concomitans, non est nisi venialis, aut esse potest.

Dices: Imò potest esse mortalis. Nam si quis in Confessione sacramentali mentiatur, peccat mortaliter, cum tamen mendacium (vt tale) sit peccatum veniale. Similiter, si quis violet votum paupertatis per furtum veniale, aut si mendacium veniale confirmet iuramento, peccat etiam mortaliter. Ergo per peccatum veniale potest committi tanta irreuerentia circa Deum aut res sacras, vt sit mortale.

Resp. *Primò*, mendacium de peccato veniali, si sit tota materia confessionis, est peccatum mortale, quia reddit irritum sacramentum: non autem si sit pars materiæ. Resp. *Secundo*, si quis violet votum in re parua, non peccat nisi venialiter, secundum Nau. in Man. c. 12. n.40. Dom. Sotum l. 8. de iust.q.1.art.7. & plures alios. Resp. *Tertio*, qui iuramento confirmat mendacium, is facit Deum testem falsitatis, quæ est grauis iniuria.

3. Ex dictis hisce colligi potest hæc regula: quandò peccatum veniale tantùm concomitanter se habet, tunc non facit nisi venialem irreuerentiam: quandò autem est materia circa quam, tunc potest facere mortalem irreuerentiam.

4. Secunda Conclusio. Nulla actualis dispositio est necessaria vt hoc sacramentum conferat gratiæ iustificantis augmentum. Ita Dom. Sotus in 4. d. 12. q. 2. a. 8. & plures. Probatur *Primo*; quia potest aliquis ex triplici causa carere actuali deuotione: loquendo de homine iusto. *Primo*; propter impotentiam naturalem, vt contingit in amentibus & phreneticis. *Secundo*, propter naturalem obliuionem, quæ fit ex distractione omnino inuoluntaria, vt aliquando contingit bonis viris habentibus serias occupationes: v.g. cum quis celebrat primitias, dum totus est sollicitus circa cæremonias. *Tertio*, propter distractionem voluntariam, sed tamen venialem, quæ fiat sine vllo contemptu. Hoc posito certum est augmentum gratiæ, & Eucharistiam posse percipi à phreneticis sine actuali deuotione, alioqui non liceret illis dare Eucharistiam. Hinc infero etiam eos, qui inuoluntariè distracti sunt, percipere effectum huius sacramenti, quia carentia actualis deuotionis non est illis magis voluntaria, quàm amentibus. Ergo non potest illis magis obesse. Sed amentibus nihil obest. Ergo nec aliis. Vlterius infero eos quoque, cui cum culpa veniali distracti sunt, percipere augmentum gratiæ, quia carentia actualis deuotionis non potest esse obex illius gratiæ. Vel enim esset obex præcisè, quatenus carentia est, vel quatenus est voluntaria & culpabilis. Non *primum*, vt patet in amentibus. Nec *secundum*, quia illa culpa est tantum venialis, vt suppono. At culpa venialis non est obex, vt antea ostensum est.

Secundo, probatur Conclusio, quia actualis dispositio nec requiritur ex natura rei, vt patet in amentibus: nec ex Christi institutione, quia nihil habemus à Christo, nisi illud. *Qui manducat me viuet propter me*. Paulus autem interpretatur hoc dictum esse de eo qui dignè manducat. Addit eum dignè manducare, qui prius probat seipsum, & sic de pane illo edit. Ergo ad dignam manducationem sufficit accedere sine conscientia peccati mortalis. Ergo non requiritur actualis deuotio.

Tertiò, probatur, quia peccator attritus, si putet se contritum esse, consequitur effectum huius sacramenti, vt suprà dixi. Ergo multo magis homo iustus, qui est in tali statu gratiæ, hic enim meliùs dispositus est quam ille. Vnde sequitur hominem iustum, quando communicat; aut amittere iustitiam, si cum actuali peccato mortali accedat: aut crescere in iustitia, si sine tali peccato accedat: nec dari medium inter hæc duo extrema.

Ad *primum* argumentum Caietani, Resp. eos, qui in statu gratiæ sæpè communicant, accipere magnum cumulum gratiæ habitualis. Quod autem obiicitur de experientia, nihil valet, quia augmentum gratiæ habitualis non potest cognosci per experientiam. Non enim per se ac formaliter habet aliquem effectum, qui sub experientiam cadat, quia per se non tollit prauos habitus vitiorum, nec impedit per se peccata venialia, nec per se frænat passiones animi: sed solum facit hominem Deo magis gratum,

Licet, si aliqua experientia quærenda esset, sufficeret talem hominem tanto tempore perseuerare in statu gratiæ, & non labi in peccatum mortale.

Ad *secundum* Resp. non esse simile de cibo corporali. Ille enim nō potest nutrire, nisi prius conuertatur in substantiam aliti: nec potest in eam conuerti nisi per vitalem actionem hominis, qui nutritur. At Eucharistia non conuertitur in substantiam communicantis, ac proinde non requirit per se vllam actionem in communicante, nisi solam sumptionem, quæ sine peccato mortali fiat.

Ad argumentum pro Marsilio allatum. Resp. non esse absurdum, si homo eodem tempore crescat in gratia, & simul peccet venialiter. Hoc enim nihil aliud est, quàm in vna re crescere, & in alia deficere.

QVÆSTIO III.

An Eucharistia conferat gratiam actualem?

1. Ratio dubij est, quia sæpè non experimur talem gratiam inter communicandum. Ergo non datur infallibiliter vi Sacramenti. *Secundo*, quia nulla extat promissio de hac re.

2. PRIMA CONCLVSIO. Duplex potest spectari gratia actualis in hoc sacramento. Vna consistit in actuali deuotione & charitatis feruore, cum speciali quadam spiritus suauitate ac dulcedine. Altera in actuali auxilio excitante ad cauenda peccata, & tentationes superandas.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Eucharistia sæpè confert homini actualem deuotionem & dulcedinem in ipso vsu communicandi. Ita Diu. Thom. *art.* 1. *ad* 2. Et patet experientia. Fundamentum sumitur ex illo Ioan. 6. *vers.* 55. *Caro mea verè est cibus, & sanguis meus verè est potus.* Hinc colligit Concilium Florent. hunc cibum spiritualiter conferre eos effectus, quos corporalis cibus confert naturaliter. Sed corporalis cibus oblectat viuentem, & vires confortat. Ergo idem facit cibus spiritualis. Vide Ambrosium, *Serm.* 15. *in Psalm.* 118. Et Cyprianum *Serm. de cœna Domini.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Eucharistia confert homini ex operato actuale Dei auxilium ad vitanda peccata & superandas tentationes. Ita D. Th. *a.* 3. *ad* 1. Et Trid. *sess.* 13. *c.* 2. vbi dicit hoc sacramentum esse institutum vt antidotum quo à peccatis mortalibus præseruemur. Et colligitur ex illo Ioan. 6. *v.* 53. *Nisi manducaueritis carnem Filij hominis, non habebitis vitam in vobis*, id est, non conseruabitis gratiam habitualem vsque ad mortem.

Vnde sequitur hoc sacramentum necessarium esse, vt homo iustus præseruetur à peccatis mortalibus, quod non potest fieri sine gratia actuali & præueniente. Vide quæ dixi, c. 15. q. 7.

5. Quarta conclusio. Hunc vtrumque effectum non eodem modo confert Eucharistia. *Primo*, quia actualem deuotionem & dulcedinem solet conferre in ipso vsu sacramenti, vel paulò post. Sed actuale auxilium ad cauenda peccata confert postea, quando est occasio peccandi. *Secundo*, quia priorem effectum non confert semper & infallibiliter, præsertim si homo cum aliqua veniali distractione accedat: posteriorem verò semper & infallibiliter confert, quando opportunum aut necessarium est.

Ratio sumitur à duobus principijs. Vnum, quod homo non possit cauere peccata mortalia, & superare tentationes sine actuali gratia, vt suppono ex 1. 2. q. 109. *Secundum* est, quod Deus non deserat hominem iustum in necessitate, quia esset hoc contra amicitiam, vt suppono ex materia de Charitate.

QVÆSTIO IV.

An Eucharistia remittat peccata venialia & pœnas temporales?

1. Communis sententia est, Eucharistiam ex opere operato remittere peccata venialia, non tamen pœnas temporales. At quæstio est quomodo fiat illa remissio? Potest enim tripliciter concipi. Primò, vt Eucharistia ex opere operato immediatè conferat gratiam habitualem, & per illam tollat peccata venialia. Secundò, vt ex opere operato immediatè conferat gratiam actualem ad eliciendum charitatis, aut contritionis actum, per quem deinde tollantur venialia. Tertiò, vt ex opere operato immediatè conferat ipsam remissionem venialium, non autem mediante gratia habituali aut actuali. Primum ergo modum sequitur D. Thom. *infrà qu.* 87. *art.* 3. vbi dicit Eucharistiam & alia sacramenta nouæ legis remittere venialia per infusionem gratiæ iustificantis. Secundum sequitur idem D. Thom. *hic art.* 4. *ad* 1. vbi dicit venialia peccata tolli ratione actualis feruoris qui excitatur per hoc sacramentum. Tertium, videtur sequi Francisc. Suarez, partim *in commentario circa articulum quartum*, partim *disp.* 63. *sect.* 10. Addit, ad hanc remissionem venialium non requiri vllam actualem dispositionem, sed sufficere, si homo iustus sit, & non habeat actualem effectum ad peccata venialia.

2. PRIMA CONCLVSIO. Eucharistia non potest remittere peccata venialia per solam infusionem gratiæ habitualis. Ratio est, quia gratia habitualis non habet formalem aut effectiuam repugnantiam cum peccatis venialibus. Ergo vi sua non potest ea expellere. Confirmatur, quia venialia possunt consistere cum gratia habituali ante susceptionem Eucharistiæ. Ergo etiam postea, nisi quid aliud interueniat. Nam gratia habitualis, quæ data fuit ante hoc sacramentum, est eiusdem naturæ & essentiæ cum gratia habituali, quæ datur in hoc Sacramento. Ergo si vna non repugnat ex natura rei peccatis venialibus, nec altera repugnabit.

3. SECVNDA CONCLVSIO. *Eucharistia* potest remittere venialia per actualem dilectionem vel contritionem, quam confert homini mediante gratia excitante. Ratio est, quia actualis dilectio vel contritio habet sufficientem repugnantiam cum peccatis venialibus. Ergo vi sua potest ea tollere. Vbi notes duplicem esse contritionem: Vna præcedit sacramentum tanquam dispositio: altera excitatur vi sacramenti tanquam effectus. De hac posteriore loquor. Prior non est necessaria, aut si adsit, sacramentum non est necessarium ad tollenda venialia.

4. TERTIA CONCLVSIO. Eucharistia non potest immediatè causare remissionem venialiū, præscindendo ab infusione gratiæ habitualis & omni actuali dilectione vel contritione. Ratio est, quia vel hoc fieret per aliquam realem mutationem in homine factam vel sine omni reali mutatione. Non *primum*, quia nulla apparet realis mutatio præscindendo à gratia habituali & actuali. Quis enim est terminus illius mutationis? an remissio venialium? at hæc remissio non est aliquid reale positiuum in homine: an aliquid aliud? at nihil assignari potest. Nec *secundum*, quia fieri non potest, vt homo qui prius existebat in statu peccati, seu mortalis seu venialis, desinat existere in tali statu, nulla facta mutatione in ipso homine, vt ostensum est in materia de iustificatione, vbi refutaui duo principia eorum, qui contra nos sentiunt. Vnum est, maculam peccati tam mortalis quam venialis tolli posse per solam liberalem Dei condonationem & fauorem (extrinsecum) nulla facta mutatione in homine. Alterum est, gratiam habitualem consistere posse cum macula

cula peccati mortalis, ac proinde per solam infusionem gratiæ habitualis non sufficienter tolli maculam, nisi accedat liberalis Dei condonatio. De his plura *loc. cit. & infrà in materia de Pœnitentia.*

QVÆSTIO V.

An Eucharistia prosit etiam corpori communicantis?

1. MVlta hic quæri possunt. Primo. An Eucharistia conferat corpori aliquas quantitates supernaturales, quibus in hac vita ad immortalitatem aliquo modo disponatur, sicut confert animæ gratiam habitualem, tanquam dispositionem ad gloriam. Secundo, An habeat aliquam vim moderandi fomitem peccati; & excitandi bonos affectus in appetitu sensitiuo. Tertio, An resurrectio & gloria corporis possit Eucharistiæ attribui. Quarto, An faciat aliquam realem vnionem inter corpus Christi & corpus suscipientis & communicantis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Eucharistia non efficit in corpore qualitates aliquas supernaturales, quibus ad gloriam & immortalitatem disponatur. Ratio, quia nullum habemus probabile fundamentum quo defendamus huiusmodi qualitates.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Eucharistia habet aliquam efficaciam moderandi fomitem peccati & excitandi bonos affectus in appetitu sensitiuo, vt homo promptius & minori difficultate possit opera virtutis exercere: Hæc conclusio fundatur in authoritate Patrum & Scholasticorum, qui passim dicunt hoc sacramentum ardorem concupiscentiæ extinguere, fomitem minuere, deuotionem augere, Suarez *disp.* 64. *sect.* 1. vbi multos authores colligit, & fusius citat.

Quæstio est de modo quo Eucharistia hoc præstare possit. Aliqui dicunt eam indirectè hoc præstare, quia cum directè augeat gratiam & charitatem consequenter etiam minuit concupiscentiam. Alij putant directè fieri per aliquam actionem circa ipsum corpus; quod iterum diuersis modis explicari potest. Primo, Per redundantiam ex affectibus voluntatis, quasi Eucharistia ex sua institutione habeat vim excitandi in voluntate tales affectus, vt ex iis redundet in appetitum moderatio concupiscentiæ. Secundo, per actionem circa imaginationem vel appetitum, qua excitentur phantasmata & humores; vel spiritus animales ita commoueantur, prout est necessarium ad moderatas passiones sensitiuas & carnales. Tertio, per alterationem corporis seu temperamenti corporis, vt videlicet excedens calor remittatur, & sic paulatim ardor libidinis debilitetur. Hæc omnia probabilia sunt præsertim in eorum sententia, qui admittunt physicam in sacramentis efficientiam. Mihi videtur probabilius aliter fieri hanc moderationem vi Eucharistiæ.

Primo, per specialia Dei auxilia, quibus homo excitatur ad resistendum passionibus. Secundo, per bonas inspirationes & affectiones circa res honestas, quibus animus occupatur. Tertio, per extrinsecam Dei prouidentiam & gubernationem, qua efficit vt tollantur occasiones extrinsecæ, quæ concupiscentiam excitare solent, vt offerantur aliæ occasiones bene agendi, vt impediantur dæmones, ne nocere possint. Vide Chrysostom, *hom.* 45. *in Ioannem.*

4. TERTIA CONCLVSIO. Resurrectio & gloria corporis non aliter videtur esse effectus Eucharistiæ, nisi quatenus sequitur ex effectibus gratiæ, quos in hac vita confert Eucharistia. Ratio, quia gloria corporis respondet gloriæ animæ. Sed Eucharistia non habet aliam efficaciam circa gloriam animæ, præter illam quam habet circa gratiam & charitatem in hac vita. Ergo etiam non habet aliam circa gloriam corporis. Hinc sequitur non aliter Eucharistiam conferre immortalem vitam corpori, quam nutriendo, & conseruando gratiam, ex cuius conseruatione sequitur vita æterna.

Dices: Ergo non plus prodest Eucharistia ad hunc effectum quam alia sacramenta, quæ etiam conferunt gratiam, & consequenter gloriam. Hoc autem est contra specialem promissionem factam Eucharistiæ præ cæteris sacramentis. Ioan. 6. v. 54. *Qui manducat meam carnem, habet vitam æternam, & ego ressuscitabo eum in nouissimo die.* Hinc Patres dicunt Eucharistiam esse pharmacū immortalitatis. Resp. Eucharistia plus prodest ad hunc effectum de quo agimus, quàm alia sacramenta, quia non solum confert gratiam & charitatem, quod est illi commune cum aliis sacramentis, sed etiam confert perseuerantiam, quod est illi particulare, vt dictum *cap.* 15. *quæst.* 7.

5. QVARTA CONCLVSIO. In susceptione Eucharistiæ non fit aliqua realis vnio inter corpus Christi & corpus suscipientis, quæ distincta sit ab ipsa susceptione vel reali præsentia. Ratio, quia hæc vnio vel esset formalis, vel effectiua, Non *primum*, quia quando duæ substantiæ formaliter vniuntur, faciunt vnum compositum substantiale, vel per modum naturæ, vel per modum suppositi. Sed corpus Christi, & corpus suscipientis neutro modo faciunt cōpositū substantiale. Ergo nō vniuntur inter se formaliter. Nec *secundum*, quia neque corpus Christi ad se trahit effectiuè corpus suscipientis, nec vice versa. Ergo nulla datur vnio effectiua.

Dices: Multi Patres & Theologi agnoscunt aliquam vnionem realem, quam etiam vocant naturalem, realem, substantialem & corporalem. Vt Cyrill. *l.* 11. *in Ioan. c.* 27. Damascen. *l.* 4. *c.* 14. Hilar. *lib.* 8. *de Trinitate. l.* 3. Bellarminus *l.* 2. *de Eucharistia c.* 12. Franciscus Turrianus noster, *lib.* 1. *de Eucharistia, cap.* 8. & 9. Toletus *in c.* 6. *Ioan. annotatione* 29. & alij plures. Resp. Aliqui istorum per realem vnionem non intelligunt aliud quàm realem sumptionem Corporis Christi: Nam ex hac reali sumptione fit, vt corpus Christi realiter & substantialiter recipiatur in corpore suscipientis, & sic dicatur realiter & corporaliter illi coniungi seu vniri.

QVÆSTIO VI.

Quando Eucharistia conferat suum effectum?

1. QVæritur Primo, an conferat gratiam habitualem in ipsa sumptione. Secundo, an post sumptionem durante adhuc præsentia Christi. Tertio, an post sumptionem, cessante præsentia Christi.

2. Prima Conclusio. Eucharistia in ipsa sumptione confert gratiam habitualem, si homo non ponat obicem. Ratio est, quia Deus promisit gratiam homini manducanti. Ergo dat illi gratiam in manducatione, cum non sit vlla causa dilationis.

Quæres: An illa gratia detur in principio manducationis, an in fine? Resp. Nihil certi definiri potest. Aliqui putant dari cum Hostia ex ore, ad stomachum transmissa est, & non citius. Probabilius est dari cum Hostia sumpta est etiamsi non sit transmissa, aliqui ægroti, qui Hostiam præ infirmitate non possunt transmittere non acciperent gratiam, quod videtur absurdum.

3. Secunda Conclusio. Præter illam gratiam habitualem, quæ confertur in manducatione, non confertur alia ex opere operato post manducationem, durante Christi præsentia. Ratio, quia idem sacramentum non operatur bis effectum suum. Ergo si Eucharistia semel contulit gratiam in ipsa manducatione, non confert iterum post manducationem, nisi fortè ex opere operantis, si tunc aliquis per feruentem amorem rapiatur in Deum ipsum.

4. TERTIA CONCLVSIO. Si quis fictè accedat ad Eucharistiam, non accipit postea gratiam recedente fictione, si species consumptæ sunt. Ita D. Thom. *in 4. dist. 4. qu. 3. art. 3.* Ratio est, quia nec ex Scripturis, neque ex Patribus, neque aliunde id probari potest.

QVÆSTIO VII.

An Eucharistia plus conferat gratiæ sub vtraque specie, quam sub vna tantum?

1. ALiquot ponam conclusiones priusquam directè respondeam.

2. PRIMA CONCLVSIO. Vna species, etiam si per se sola sumatur, est sufficiens ad conferendam aliquam gratiam habitualem. Propatur Primo, de specie panis, tum ex illo Ioan. 6. *vers.* 58. *Qui mandacat hunc panem, viuet in æternum*: tum etiam ex praxi Ecclesiæ quæ dat Laicis Eucharistiam sub specie panis. Secundò, probatur de specie vini, quia est eadem ratio. Si enim sola species panis potest conferre gratiam, cur non similiter sola species vini? Confirmatur. Primò, quia aliquando vsitatum fuit in Ecclesia, vt aliqui communicarent sub sola specie vini, vt infrà dicemus. Secundò, quia species vini est verum sacramentum. Ergo habet vim conferendi gratiam sacramentalem. Huc spectat illud Ioan. 6. *vers.* 55. *Caro mea verè est cibus, & sanguis meus verè est potus*. Vnde sic argumentor: potus per se habet vim nutriendi. Sed sanguis Christi, qui datur sub specie vini, est verè potus: Ergo per se habet vim nutriendi.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vna species per se confert tantum gratiæ, quantum altera, cæteris paribus (id est, si homo sit æquè dispositus.) Probatur, quia nulla est ratio, cur vna plus conferre possit quàm altera: præsertim cum sit eadem promissio, eadem significatio, eadem vtriusque dignitas. Nam idem Christus æquè continetur sub vna ac sub altera specie. Nec obstat, quod vna detur per modum cibi, altera per modum potus: quia in spiritualibus non differunt cibus & potus, fames & sitis vt docet S. August. *tract.* 25. *in Ioannem*.

Dices; Quando partes vnius sacramenti sunt heterogeneæ, tunc conferunt diuersum effectum, vt patet in sacramento Ordinis, vbi alius effectus confertur per Sacerdotium, alius per Diaconatum, &c. Sed species panis & species vini sunt partes heterogeneæ huius sacramenti. Ergo conferunt diuersum (id est diuersæ rationis) effectum. Resp. Species panis & vini possunt dupliciter spectari. Primo, quatenus sunt res quædam materiales; & sic sunt diuersarum rationum. Secundo, quatenus sunt signa à Christo instituta; & sic sunt eiusdem rationis, quia eandem rem significant, id est, eundem Christum, & eandem refectionem spiritualem. Nec est simile de Sacerdotio & Diaconatu, quia sunt ordines formaliter distincti, & ad diuersos fines referuntur.

4. TERTIA CONCLVSIO. Probabile est maiorem gratiam dari per sumptionem duarum specierum, quam vnius tantum. Ita Alex. Alens. 4. *p. q.* 53. *mem.* 1. Gaspar. Cassal. *l.* 2. *de cœna & calice, c.* 25. Et multi Patres *in Conc. Trid.* dicuntur idem sensisse. Probatur. Primò, ex dictis, quia vnaquæque species per se confert suum effectum, & vna non dependet ab altera. Ergo, si ambæ simul sumantur, vnaquæque conferet suum peculiarem effectum. Ergo duæ plus conferent quàm vna sola. Secundò, quia probabile est sacramenta physicè operari. Ergo necesse est vnam speciem non minus physicè concurrere quam alteram. Ergo si vna physicè confert vnum gradum gratiæ, altera confert alterum gradum: & sic plus conferent duæ species quam vna. Tertiò, quia licet totus Christus sit sub vna specie non minus quàm sub altera, tamen vi verborum sola caro est sub specie panis, & solus sanguis sub specie vini. Ergo vi verborum plus continent duæ species quàm vna. Ergo etiam vi verborum plus operatur duæ quàm vna. Confirmatur, quia si in triduo mortis Christi fuisset facta consecratio, tunc sub specie panis nihil fuisset nisi caro Christi, & sub specie vini nihil nisi sanguis: ac proinde plus effecissent duæ species simul sumptæ quàm vna. Ergo etiam nunc plus efficiunt duæ quàm vna, quia sacramentum hoc semper seruat eundem valorem & dignitatem. Quarto, quia ambæ species simul sumptæ significant perfectiorem effectum gratiæ. Ergo etiam efficiunt perfectiorem, cùm efficientia respondeat significationi. Antecedens patet, quia significant integrum conuiuium & perfectam refectionem, quam vna species sola non significat. Quinto, quia si per vtramque speciem daretur vna tantum gratia, vel illa tota daretur in sumptione panis, vel tota in sumptione vini, vel partim in sumptione panis, & partim in sumptione vini. Non *Primum* vel *Secundum*, quia si tota daretur in sumptione vnius speciei, iam altera species nihil efficeret. Nec *Tertium*, quia tunc Laici fraudarentur vna parte effectus sacramentalis.

5. QVARTA CONCLVSIO. Probabilius est, cæteris paribus, non dari plus gratiæ per sumptionem vtriusque speciei, quam alterius tantum. Ita D. Thom. *infrà, q.* 80. *art.* 12. *ad* 3. vbi dicit, Laicos communicantes sub vna tantum specie, non pati aliquod detrimentum, quia totus Christus sub quacunque specie continetur. Idem sentiunt multi alij Scolastici apud Suarez, *disp.* 63. *sect.* 3.

Ratio est, quam attigit D. Thom. quia totus Christus, qui est fons omnium gratiarum, non minus continetur sub vna specie, quàm sub vtraque: ergo non minus operatur sub vna quam sub vtraque.

Dices: Sub vna specie continetur semel totus: at sub vtraque continetur bis totus. Ergo plus confert sub vtraque quam sub vna. Respondeo, non sequitur: quia etiam sub vna parte Hostiæ continetur semel totus; & sub duabus partibus continetur bis totus: & tamen perinde est, siue quis sumat vnam totam Hostiam, siue duas partes. Semper enim est idem effectus.

6. Ad *Primum*, argumentum contrarium Resp. cum distinctione: Quando vna species sola sumitur per modum vnius refectionis, tunc confert totum illum effectum quem conferunt ambæ species simul sumptæ per modum vnius refectionis; quando autem vna species sumitur cum alia, tunc partialiter confert eundem effectum.

Ad *Secundum* respondeo, sacramenta non physicè, sed moraliter operari, vt dictum, *cap.* 4. *v.* 3.

At *Tertium* Respondeo, nihil referre ad effectum Eucharistiæ, an Christus sit ibi vi verborum, an per cõcomitantiam. Hoc satis est, quod totus Christus non minus sit sub vna specie quam sub vtraque. Effectus enim Eucharistiæ non pendet immediatè à vi verborum, sed à Christo præsente in sacramento. Ad confirmationem respondeo, dubitare Theologos, quid futurum fuisset in triduo mortis, si aliquis tunc consecrasset. Probabilius videtur non minorem gratiam fuisse dandam sub vna specie quam sub vtraque. Ratio est, quia tota dignitas & efficacia huius sacramenti pendet ex supposito Diuino. At in triduo mortis caro Christi manebat coniuncta cum supposito Diuino. Ergo retinebat eandem efficaciam.

Ad *Quartum* Resp. Significationem sacramentalem dupliciter spectari posse. Primo, ex parte rei significatæ. Secundò, ex parte modi significandi, v. g. exterior ablutio in Baptismo potest spectari. Primo, quatenus significat internã ablutionem à peccatis. Secundo, quatenus eam significat vel per vnã, & vel per trinã immer-

fionem. Similiter facramentum Eucharistiæ spectari potest. Primò, quatenus significat refectionem internam. Secundo, quatenus eam significat vel sumptione vnius, vel sumptione vtriusque speciei. Si priori modo spectetur, significatio illius semper est æque perfecta, quia semper est eadem res significata, nempe refectio animæ. Si posteriore, tunc perfectior significatio est sub vtraque quam sub altera tantum specie, quia modus significandi est perfectior. Efficientia tamen Sacramenti non respondet significationi ex parte modi significandi, sed ex parte rei significatæ. Vnde dici solet, sacramenta nouæ legis id efficere quod significant, non quo modo significant.

Ad quintum Respondeo, totam gratiam habitualem, quæ datur ex opere operato, conferri in sumptione Hostiæ, si homo sit dispositus, quia nulla est causa differendi: ita tamen vt non conferatur vi solius Hostiæ, sed vtriusque speciei simul.

Dices: Species calicis non potest operari antequam sumatur. Respondeo, potest moraliter operari, non tamen physicè. Vnde, qui ponunt physicam efficientiam in sacramentis, difficulter possunt se hîc expedire, nisi vel concedant vnam speciem physicè, & alteram moraliter concurrere; vel certè, si ambæ physicè concurrunt, laicos priuari aliqua parte gratiæ. At in nostra sententia, quia ponimus solam moralem efficientiam, nihil est difficultatis.

CAPVT XXIII.

De vsu seu sumptione huius Sacramenti.

QVÆSTIO I.

An peccet mortaliter, qui cum conscientia peccati mortalis ad hoc Sacramentum accedit?

1. DIuus Thom. art. 4. & 5. docet peccare mortaliter, & quidem grauiter, non tamen grauissimè. Vtrumque explicandum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Qui accedit ad Eucharistiam cum conscientia peccati mortalis, peccat mortaliter, vt patet ex illo 1. *Corin.* 11. v. 28. *Probet autem seipsum homo, & sic de pane illo*, &c. Ratio est, quia magna fit iniuria Christo quando sumitur à peccatore sine præuia dispositione. Si enim aliæ res sacræ non debent indignè tractari, multò minus Eucharistia, quæ est sacratissima.

Dices; Si homo existens in statu peccati mortalis non possit habere contritionem, aut copiam confessarij & tamen teneatur ex præcepto communicare, quid tunc faciet? Erit enim perplexus in vtramque partem. Nam si accedit sine contritione & confessione, peccat mortaliter. Si non accedit, peccat etiam mortaliter ob præceptum. Ergo impossibile est vitari peccatum. Respondeo, in tali casu illum non deseret Deus, sed dabit auxilium excitans, quod sufficiat ad contritionem eliciendam, si homo velit cooperari. Si tamen contingeret illum omnino esse perplexum, deberet facere quod in se est: & omnibus consideratis eligere alteram partem quæ videretur esse cum periculo minore.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Qui indignè accedit, committit peccatum sacrilegij contra virtutem religionis. Ratio, quia sicut veneratio & cultus, qui exhibetur Christo in Eucharistia, pertinet ad virtutem religionis; sic iniuria, quæ illi fit, pertinet ad sacrilegium quod est contrarium religioni.

4. Quæres: An hoc peccatum sacrilegij sit maximum eorum omnium, quæ religioni opponuntur? Resp. cum D. Thom. non esse maximum, sed constitui posse in tertio gradu seu ordine. Sunt enim multi gradus, seu ordines sacrilegij. In Primo, sunt illa peccata, quæ committuntur contra Deum seu Diuinitatem, vt blasphemia & periurium. Nam quo excellentior est Diuinitas cæteris rebus, eo contra illam facta iniuria est grauior. In Secundo ordine sunt peccata commissa contra Christi humanitatem in propria specie existentem. In Tertio, sunt peccata commissa contra hoc sacramentum, in quo Christus existit sub aliena specie: Possunt autem in hoc tertio ordine committi varia sacrilegia, aliaque aliis grauiora: quo pacto grauius peccat, qui Eucharistiam obiicit canibus, quàm qui indignè illam manducat.

5. TERTIA CONCLVSIO. Hoc peccatum sacrilegij, quod committitur per indignam manducationem contra virtutem religionis, ex suo genere non est tam graue quàm illa quæ fiunt contra virtutes Theologicas, vt odium Dei, hæresis, desperatio. Est tamen grauius quàm illa quæ fiunt contra virtutes morales. Ratio est quia vnumquodque peccatum censetur eò magis vel minus graue ex suo genere, quo repugnat maiori vel minori virtuti seu honestati. Sed virtus religionis est infra virtutes Theologicas, & supra morales. Ergo peccatum sacrilegij est infra peccata contra virtutes Theologicas, & supra peccata contra virtutes morales.

Dixi ex genere suo, quia dubium esse potest; an hoc peccatum ex sua specie sit grauius homicidio, quod est contra iustitiam; aut adulterio, quod est contra iustitiam & temperantiam? Sed hoc disputatur in 1. 2. quæst. 72. Solum duæ regulæ hîc notandæ sunt. Vna est: si conferatur maximum peccatum contra vnam virtutem: cum maximo peccato contra alteram virtutem; tunc illud erit grauius quod est contra maiorem virtutem. Altera: si conferatur maximum peccatum cōtra vnam virtutem, cum minimo aut etiam minori peccato contra alteram virtutem, tunc non semper erit grauius, quod est contra maiorem virtutem. Hoc modo paruum furtum non est grauius fornicatione: nec parua irreuerentia circa res sacras est grauior homicidio vel adulterio.

6. QVARTA CONCLVSIO. Hoc peccatum sacrilegij per se tantò grauius est, quantò quis cum grauioribus peccatis ad Eucharistiam accedit. Primo, Quia tunc magis indignè accedit. Secundo, maiorem iniuriam & irreuerentiam Christo facit. Tertio, magis impedit effectum sacramenti.

Dixi per se, quia ratione scandali vel alterius circumstantiæ fieri potest vt is grauius peccet, qui accedit cum minoribus peccatis.

7. Hic quæri solet, an grauius peccet fidelis peccator, quam infidelis vel hæreticus? Aliqui putant grauius peccare fidelem; vt Palud. *in* 4. *dist.* 9. *quæst.* 2. & Carthusianus *ibid. quæst.* 4. vbi dicit infidelis est indignior, non tamen indignius accedit. Ratio est, quia fidelis peccator facit contra dignitatem sacramenti sibi cognitam, infidelis verò contra ignoratam. Licet ergo infidelis ratione sui status seu infidelitatis sit indignior: tamen ratione ignorantiæ minus peccat accedendo.

Alij contrà sentiunt, infidelem grauius peccat quàm fidelem, vt D. Th. *art.* 5. *ad* 2. Ratio est, quia infidelis peccat non solum contra vsum sacramenti quatenus indignè accedit: sed etiam contra ipsum sacramentum, quatenus negat veritatem eius. At fidelis solùm peccat contra vsum. Resp. Primò, si præcisè conferamus sacrilegium infidelis cum sacrilegio fidelis, tunc cæteris paribus grauius peccat infidelis. Ratio est, quia ratione suæ infidelitatis est indignior fideli. Ergo si reliqua sint paria, grauius peccat quam fidelis. Resp. Secundo, per accidens tamen fieri potest, vt fidelis indignè accedendo grauius peccet quàm infidelis. Primò, si infidelis per ignorantiam inuincibilem excusetur à peccato sacrilegij. Secundo, si fidelis accedat cum

RRrr ij

aliquo peccato, quod sit grauior infidelitate, quale est odium Dei, vel desperatio.

QVÆSTIO II.

An infantes possint hoc sacramentum sumere?

1. LOquor de infantibus baptizatis. Aliqui putant non esse capaces huius sacramenti, vt Ioan. Maior *in 4. d. 9.* Pet. Soto *lect. 8. de Euchar.* & Ambr. Catharin. *in opusc. de com. paruul.* Ratio est, quia hoc sacramentum est cibus spiritualis. At cibus non prodest ad nutritionem, nisi accedat vitalis actio manducantis. Infantes autem non habent vitalem actionem in spirituali vita. Ergo non possunt spiritualiter nutriri.

Alij contrà sentiunt, non solum capaces esse, sed etiam præcepto diuino obligatos, vt Armeni apud Wal. *tom. 3. de Sacr. c. 9. & 21.* Sed media via nobis tenenda est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Infantes baptizati sunt capaces Eucharistiæ & augmẽti gratiæ. Ita Dom. Soto *in 4. d. 2. q. 2. a. 9.* & nonnulli alij. Probatur. Primo, quia sacramentum confert gratiam obicem non ponentibus. Sed infantes baptizati, cum sint in statu gratiæ, non ponunt obicem. Ergo sacramentum potest illis conferre augmentum gratiæ. Secundo, quia olim consuetudo fuit in multis Græcis & Latinis Ecclesiis, vt Eucharistia daretur infantibus ante vsum rationis, vt patet ex Dion. Areop. *c. 7. de Eccl. hierar.* Ambr. *l. de myst. c. 8.* & S. Aug. *epist. 107. & in lib. de Eccl. dog. c. 52.* Clem. *l. 8. const. c. 20.* & Conc. Tolet. 11. c. 1.

Dices 1. Hæc consuetudo non fuit vniuersalis, & videtur fuisse tolerata tantum, non autem probata à Patrib. citatis. Resp. Non fuit quidem vniuersalis, sed tamen fuit probata, vt patet ex Concil. Trid. *sess. 21. c. 4.* vbi dicit Patres illos si pro sui temporis ratione probabilem causam sui facti habuisse.

Dices Secundo, Vel illa cõsuetudo fuit bona, vel mala. Si bona, cur abrogata est? Si mala, cur tolerata? Respondeo, idem argumentum potest fieri de lege veteri Mosaica, & aliis rebus. Nam si illa fuit bona, cur est à Christo abrogata? Si mala, cur à Deo data? Addo, consuetudinem illam dupliciter spectari posse. Primo, ex parte infantium: & sic fuit bona, quia erat illis vtilis ad augmentum gratiæ consequendum. Secundo, ex parte ipsius sacramenti; & sic fuit quidem bona: sed tamen expediebat propter summam sacramenti dignitatem & excellentiam non percipi nisi ab eis, qui cum debita veneratione possent accedere: & hoc non tam ratione animæ quàm etiam corporis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Infantes non sunt obligati diuino iure ad Eucharistiam sumendam: nec Ecclesia tenetur ad dandum eis hoc sacramentum. Ita Concilium. Trid. *loco cit.* Ratio est, quia hoc sacramentum non est infantibus necessarium ad salutem, suprà *cap. 15. quæst. 7.* Sed Ecclesia non tenetur prouidere, nisi media necessaria ad salutem.

Ad argumentum primæ opinionis. Resp. actionem vitalem manducantis necessariam esse in nutritione corporali: quia cibus corporalis per actionem vitalem debet conuerti in substantiam aliti, non tamen in nutritione spirituali, vt sæpè dictum est.

QVÆSTIO III.

An soli ieiuni possint Eucharistiam sumere.

1. CErtum est, nullum esse præceptum diuinum, quo teneamur ieiuni accedere ad hoc sacramentum. Imò constat Apostolos post cœnam Paschalem accessisse. Hinc tria colligunt aduersarij. Primo, Ecclesiam non potuisse præcipere ieiunium ante communionem, quia quod Christus liberum reliquit, non debet ab hominibus præcipi. Secundo, contemnendam esse Ecclesiæ consuetudinem de hoc ieiunio seruando. Tertio, melius & commodius esse ante communionem aliquid cibis & potus temperatè sumere, tum quia hoc est magis conforme Christo & Apostolis; tum etiam quia moderata sumptio cibi multum confert ad opera deuotionis.

2. PRIMA CONCLVSIO. A temporibus Apostolorum seruata est in Ecclesia consuetudo non sumendi aliquem cibum vel potum ante Eucharistiam. Hoc dabunt antiqui Patres, & nominatim August. *epist. 118. c. 6.* vbi sic ait: *Liquido apparet quando, primum acceperunt Discipuli corpus & sanguinem Domini, non eos accepisse ieiunos; nunquid tamen propterea calumniandum est vniuersæ Ecclesiæ, quod à ieiunis semper accipitur, & hoc enim placuit Spiritui sancto, vt in honorem tanti Sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quàm exteri cibi. Nam ideo per vniuersum orbem mos iste seruatur.* Hactenus verba S. Aug. Vide etiam Conc. Afric. c. 8. & 3. Cartag. c. 19. in quibus tamen excipitur dies Cœnæ Domini, in qua liceat post sumptum cibum communicare. Sed hoc ipsum est reuocatum *Conc. Bracarensi. c. 16. Et in Synodo 6. c. 29.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Rectè & conuenienter ab Ecclesia præceptum est, vt hoc sacramentum sumatur tantum à ieiunis. Ratio pendet ex tribus principiis. Primum, Ecclesiam habere potestatem ferendi leges etiam in iis rebus quæ à Christo non sunt præceptæ. Secundum est, eiusmodi leges versari debere circa res bonas, & honestas. Tertium est, hoc ieiunium ante cõmunionem esse rem bonam, & honestam, Primo, ob reuerentiam tanti sacramenti. Secundo, vt fideles intelligant Christum debere esse primarium eorum cibum. Tertio, ad vitandum periculum vomitus, vel alterius irreuerentiæ. Quarto, vt animus liberior sit & expeditior ad res spirituales tractandas.

4. Tertia Conclusio. Cum hoc præceptum sit merè positiuum & Ecclesiasticum, non obligat tam arctè, vt ob graues causas omitti non possit. Sunt autem varij casus, in quibus concessum est, post sumptum cibum aut potum communicare. Primo, quando quis est in periculo mortis. Secundo, quando à Sacerdote post cibum sumptum petitur nouum sacramentum ad communicandum infirmum in necessitate. Tertio, quando est periculum, ne hostia consecrata veniat in manum hostium. Quarto, quando Sacerdos ex errore sumpsit aquam pro vino. Quinto, quando post sumptam ablutionem supersunt aliquæ reliquiæ ex Hostia.

De his casibus copiosè agit Suarez *disp. 66. sect. 6.* & legatur ibi.

QVÆSTIO IV.

An teneantur homines aliquando communicare ex præcepto diuino?

1. LOquor de communione Laicorum, quia de Sacerdotibus agendum erit in materia de Sacrificio. Loquor item de præcepto diuino, quia de Ecclesiastico agendum est *in seq. quæst.* Multi ergo putant communionem Laicorum non esse diuino iure præceptam, vt Alensis, Bonauent. Gabriel, Syluester. Ferrariensis, & Caietanus apud Suarez *disp. 96. sect. 1.*

2. Prima Conclusio. Iure diuino præcepta est communio Laicorum ab ipso Christo, cum dixit, *Ioan. 6. v. 53. Nisi manducaueritis carnem Filij hominis, &c.* Ita D. Th. *a. 11.* & multi Scholastici *in 4. dist. 9.* Ratio est, quia omnia media necessaria ad perseuerandum in gratia; sunt iure diuino præcepta. Sed communio est tale medium, vt probaui *c. 15. q. 7.* Ergo est præcepta iure diuino.

3. Quæres, an hoc præceptum non possit aliunde colligi, quàm ex Christi verbis citatis? D. Tho. putat etiam colligi ex illis: *Hoc facite in meam commemorationem.* Alij negant; sed hoc disputabo *in mat. de communione sub vtraque specie.*

4. Secunda Conclusio. Hoc præcepto obligantur omnes adulti baptizati, qui ratione vti possunt. Ratio, quia hi omnes sunt capaces Eucharistiæ, & indigent illa tanquam medio necessario ad perseuerandum in gratia.

Quæres Primo, an obligentur etiam infantes diuino præcepto? Secundo, an adulti non baptizati, siue fideles sint vt Catechumeni; siue infideles, vt Iudæi, Turcæ & Gentiles. Tertio, an phrenetici & amentes. Quarto, an Energumeni, seu à Dæmone obsessi.

Respondeo Primo. Infantes non obligantur, vt suprà probaui. Resp. Secundo. Adulti non baptizati, proximè & immediatè obligantur ad baptismum suscipiendum, & consequenter ad Eucharistiam. Simile est de adulto baptizato, existente in peccato mortali, qui proximè obligatur ad contritionem vel confessionem, & consequenter ad communionem. Resp. Tertio phrenetici & amentes, quamdiu sunt in illo statu, non tenentur præcepto communionis, quia per se non sunt capaces præcepti. An autem Ecclesia obligata sit dare illis communionem, alia quæstio est. Respondeo Quarto. Si Energumeni sint omnino priuati vsu rationis, non obligantur; sin secus, obligantur.

5. Tertia Conclusio. Hoc præceptum diuinum tunc maximè obligat, cum prudenter iudicatur Eucharistiæ sumptionem necessariam esse homini ad eum finem ob quem instituta est, nimirum ad conseruandam & roborandam vitam spiritualem contra tentationes. Ratio, quia hoc est commune præceptis affirmatiuis, vt tunc obligent, quando vrget necessitas finis propter quem instituta sunt.

Hinc sequitur communicandum esse iure diuino in duobus casibus. Primo, in periculo mortis, quia tunc solent esse grauiores tentationes. Secundo, in reliqua vita, quoties tali remedio opus est ad perseuerandum in statu gratiæ. Aliqui autem addunt etiam tunc communicandum esse, quando quis prudenter putat se non amplius habiturum commoditatem communicandi in tota vita. Tunc enim meritò debet se munire contra tentationes postea euenturas.

QVÆSTIO V.

An teneamur aliquando communicare ex præcepto Ecclesiastico?

1. PRima Conclusio. Tria extant præcepta Ecclesiastica de hac re, quorum duo sunt abrogata, & vnum adhuc viget. Primum fuit ab initio nascentis Ecclesiæ, quo omnes qui intererant Sacrificio Missæ, tenebantur quotidie cõmunicare peracta consecratione, vt constat ex Anacleto Papa *ep.1.* & *ex can. 10. Apost.* Postea, cum feruor ille charitatis, qui erat in primitiua Ecclesia, paulatim minueretur, statutum est à Fabiano Papa, vt saltem ter communicarent Christiani, in Natiuitate Domini, Paschate, & Pentecoste, vt constat *ex ep. eiusd. Papæ apud Gratian. de consecr. dist. 2. can. Etsi non frequentius.* Porro Soter Pontifex adiecit quartum diem, nempe cœnæ Domini, vt habetur *ibid. can. In cœna.* Tandem decrescente adhuc magis charitate; statutum est ab Innocentio III. vt omnes ad minimum semel in anno communicarent nempe in Paschate; vt habetur *in cap. Omnis vtriusque sexus, Extra de pœnit: & remiss.* Hoc præceptum renouatum est *in Concilio Tridentino, sess. 13. can. 9.*

2. Secunda Conclusio. Præceptum Innocentij obligat solos fideles baptizatos, cum ad annos discretionis peruenerint. Probatur Primo, ex verbis Innocentij. Secundo, quia Ecclesia non habet potestatem obligandi alios, quàm qui sunt sub iurisdictione Ecclesiæ. At soli baptizati sunt tales, quia per Baptismum tanquam per ianuam ingressi sunt in Ecclesiam. Ergo illi soli possunt obligari Ecclesiæ præcepto.

Quæres Primò, quid in illo præcepto Innocentij intelligatur nomine Paschatis? Respondeo. Quicquid sit de etymologia nominis, vsus obtinuit, vt per Pascha intelligatur totum tempus à Dominica Palmarum vsque ad Dominicam in Albis inclusiuè, vt etiam ab Eugenio I. declaratum est, teste Nau. *in Man. c. 25. n. 45.* Vnde, qui intra spatium illius temporis communicat, censetur satisfacere præcepto Ecclesiastico de communicando in Paschate.

Quæras secundo, si quis intra hoc tempus non communicaret, an vi præcepti Ecclesiastici teneretur postea communicare antequam incipiat nouum Pascha? Negat Valentia *q.8. punct. 4.* cum Anton. Syluestro & Medina. Affirmat Suarez *disp. 70. sect. 2.* cum Nauar. & Figuer. De hac re agendum est *in mat. de præcep. confess.* vbi eadem difficultas occurrit.

CAPVT XXIV.

De Communione sub vtraque specie.

1. TOta controuersia in eo est, an extet præceptum diuinum, quo & Laïci teneantur sub vtraque specie communicare, & Ecclesiæ Ministri teneantur vtramque speciem illis exhibere. Affirmant Calu. 4. *Inst. cap. 17. §. 47. & seqq.* Plessæ. *lib. de Euch. cap. 10. 11. & 12.* Protestantes in confessione Aug. Kemn. *in 2. part. Exam. sess. 21.* Bern. *in apolog. pro confess. Virtem.* & ante istos Iacobel. Misniens. & Petr. Dresdensis, qui sunt authores huius controuersiæ, vt refert Æneas Syl. *lib. de orig. Bohemorum, cap. 35.*

Catholici *in Conc. Constant. sess. 13. in Basil. sess. 30.* Et *in Trid. sess. 21. c. 1. & seq.* contrarium docent, asseruntque Primo, Christum non præcepisse Laïcis vsum vtriusque speciei, sed reliquisse illis liberum, vt vel sub vna, vel sub vtraque specie communicarent. Secundo, hunc liberum vsum legitimè sublatum esse per præceptum Ecclesiæ, quo iubentur Laïci sub vna tantum specie communicare. Porro Lutherus & Melanchthon in hac re varij sunt & inconstantes, & modo cum Catholicis, modo cum aduersariis loquuntur & scribunt. Vide Valentiam *q.8. punct. 5. §. 1.* & Bellarm. *l. 4. de Euch. cap. 20.*

2. Vt autem tota res melius intelligatur, reuocanda est ad certa puncta, in quibus quid Catholici sentiant breuiter explicabitur. Sunt autem hæc. Primo, aliud est institutio diuina, aliud præceptum diuinum. Secundo, Christus instituit sub vtraque specie Eucharistiam, non tamen præcepit omnibus vsum vtriusque speciei. Tertio, Imò vsum vnius speciei tum verbo tum facto ipse comprobauit. Quarto, quod eius fecerunt Apostoli. Quinto, & post Apostolos Ecclesia primitiua. Sexto, ac deinde Ecclesia posterior vsque ad nostra tempora. Septimo, & rectè, quia sub vna specie non minus continetur corpus Christi quam sub vtraque. Octauo, nec minor fructus percipitur ex vna quàm ex vtraque, cæteris paribus. Nono, & aliunde possunt esse legitimæ causæ cur potius sub vna, quam sub vtraque Laïci communicent. Decimo, propter quas etiam statutum est ab Ecclesia, vt sub vna deinceps communicarent. Vndecimo, nec aduersarij quicquam obiiciunt ex Scripturis, quo contrarium probent. Duodecimo, sicut neque ex Patribus. Decimotertio, aut ex ratione fundata in Scripturis & Patribus. Decimoquarto, omnino ergo persistendum est in Catholicorum sententia.

PVNCTVM I.

Aliud est institutio diuina, & aliud est præceptum.

1. VIdeo hîc plerosque errare. Putant enim idem esse institutionem diuinam & præceptum. Vnde cum communio sub vtraque specie sit instituta à Christo, consequenter putant esse præceptam. Hic error

prius est eximendus, quàm progrediamur. Igitur aliud est institutio, & aliud præceptum. Multa à Deo sunt instituta, quæ tamen non sunt omnibus præcepta, vt matrimonium, ordo Ecclesiasticus, prædicatio Euangelij, officium baptizandi, & similia. Non enim tenentur omnes ex præcepto diuino inire matrimonium, suscipere ordines, prædicare, baptizare. Vnde sicut ex institutione matrimonij non licet colligere præceptum respectu omnium, ita neque ex institutione communis sub vtraque specie.

2. Dices: Hæc exempla solum ostendunt non omnes teneri ad ea vsurpanda, quæ à Deo sunt instituta: Si quis tamen velit ea vsurpare, tenetur hoc facere secundum diuinam institutionem. v. g. si quis velit baptizare, aut inire matrimonium, tenetur eo modo facere quo Deus instituit. Ergo. Similiter, si quis velit communicare; tenetur id facere sub vtraque specie, quia Christus sic instituit.

Resp. Hæc regula generatim accepta, sine dubio falsa est, quod etiam aduersarij debent fateri. Nam si vera esset, sequeretur eum, qui vellet communicare, teneri, id facere vesperi post sumptam cœnam, quia Christus sic instituit. At nemo tenetur id facere, aduersarii concedunt. Opus ergo est distinctione. Nam ea, quæ à Deo instituũtur, dupliciter spectari possunt. Primo, quoad substantialia. Secundo, quoad accidentalia. Si quis ergo velit vsurpare aliquod sacramentum à Deo institutum, tenetur ea facere omnia, quæ pertinent ad substantiam illius sacramenti, non tamen tenetur adhibere omnes modos & circumstantias accidentales. Verbi gratia, in baptismo necessaria est ablutio & forma verborum: non tamen determinatè necessaria est trina vel vna immersio, sed liberum est vel vnam vel trinam adhibere iuxta loci cuiusque consuetudinem.

Similiter ergo in communione necessarium est accipere Christum sub specie externa, quia hoc pertinet ad substantiam sacramenti: non tamen iurè diuino necessarium est, vt determinatè id fiat sub vtraque specie, quia potest fieri sub vna, vt deinde probabimus.

PVNCTVM II.

Christus instituit vtramque speciem, non tamen omnibus vtramque præcepit.

1. Hic duo assero. Primum, Christum sub vtraque specie instituisse hoc sacramentum. In hoc omnes conueniunt, & meritò, quia verba institutionis clara & aperta sunt Matth. 26. *vers.* 26. Marc. 14. Luc 22. *vers.* 19. & 1. ad Corinth 11. v. 13. *Alterum* est Christum non præcepisse omnibus vsum speciei vtriusque. Hîc dissentimus ab aduersariis, qui vrgent præceptum: Nos dicimus nullum extare, probamusque hoc dupliciter. Primo, quia in tota Scriptura ipsi nullum possunt inuenire. Secundo, quia nos è contrario sufficienter conuincimus vnam speciem posse vsurpari licitè: ac proinde vtramque ex præcepto Diuino nõ esse necessariam. Prius argumentum sic vrgeo: Si in Scripturis extaret aliquod præceptũ de vtraque specie, vel id colligeretur ex sola institutione, vel aliunde. Non Primum, vt ex dictis patet. Nec Secundũ, quia testimonia Scripturæ, in quibus aduersarii putant contineri præceptum, reuera non continent præceptum, vt patebit *puncto* II. Posterius sic vrgeo. A tempore Christi & Apostolorum, vsque ad annum 1412. semper liberum fuit in Ecclesia vel sub vna, vel sub vtraque specie communicare: nec vllus Patrum aut Scriptorum Ecclesiasticorum nominari potest, qui dixerit vtramque speciem Diuino præcepto necessariam esse. Primi, qui hoc dixerunt, fuerunt duo Germani, Iacobellus & Petrus ille, qui Pragæ in Bohemia hãc litem de vtraque specie excitarunt. Ergo signum euidens est vtramque speciem nõ esse diuino iure præceptam. Hoc argumentum per singulas partes *sequentibus punctis* prosequemur.

PVNCTVM III.

Christus vsum vnius speciei & verbo & facto comprobauit.

1. Qvod verbo comprobarit patet ex c. 6. *Ioan.* vbi agens de fructu Eucharistiæ, non semel, sed sæpius asseruit vnam speciem ad salutem sufficere, vt *vers.* 51. *Si quis manducauerit ex hoc pane, viuet in æternum.* Et v. 57. *Qui manducat me, & ipse viuet propter me.* Et v. 58. *Non sicut manducauerunt Patres vestri manna, & mortui sunt: qui manducat hunc panem, viuet in æternum.* Quod autem loquatur de pane Eucharistico, fatetur Plessæus *lib.* 4. *de Eucharistia*, c. 2. Et reliqui Caluinistæ in Gallia, qui Plessæi librum in Synodo approbarunt.

2. Quod etiam facto comprobarit; patet ex c. 24. *Luc.* vbi duobus Discipulis in Emaus sub vna specie Eucharistiam porrexit. Sic enim habet Lucas *vers.* 30. *Et factum est, dum recumberet cum eis, accepit panem & benedixit, ac fregit, & porrigebat illis. Et aperti sunt oculi eorum, & cognouerunt eum, & ipse euanuit ex oculis eorum.* Quod autem hic locus intelligendus sit de pane Eucharistico, fatentur Kemnitius, Melanchton, & quidam alij aduersarij. Et tribus modis probari potest. Primo, authoritate Patrum qui sic explicant. Aug. *lib. de consensu Euangelist. c.* 25. *Et Epist.* 59. *ad Paulinum q.* 8. Et *serm.* 146. *de tempore* Chrysostomus *homilia* 17. *operis imperfecti in Matth.* Hierynomus *in epitaphio Paulæ.* Isychius *l.* 2. *in Leuiticum*, c. 9. Teophylactus, Beda & Euthymius *in cap.* 24. *Lucæ.* Et recentes Interpretes ibidem. Secundo, probatur ex ipso contextu, quia illa verba; *Accepit panem, & benedixit, ac fregit, & porrigebat illis*, sunt planè eadem cum illis *Matth.* 26. *Accepit panem, & benedixit, ac fregit, deditque Discipulis suis.* Sed hæc intelliguntur de pane Eucharistico, vt omnes fatentur. Ergo & illa.

Tertio, Probatur ex effectu, quia aperti sunt mentis oculi eorum, quod S. Augustinus *lib.* 3. *de consensu Euangelistarum, c.* 25. tribuit Eucharistiæ his verbis: *Non autem incongruentis accipimus hoc impedimentum oculis eorum, à Sathana factum fuisse, ne agnosceretur Christus. Sed tamen à Christo facta promissio vsque ad sacramentum Panis, vt vnitate corporis eius participata remoueri intelligatur impedimentum inimici, vt Christus possit agnosci.* Et *serm.* 146. *de tempore*, ait: *Christus ante Panis fractionem ignotus loquitur cum hominibus: in Panis fractione cognoscitur, quia ibi percipitur, vbi vita æterna percipitur.* Et Teophylactus *loco cit.* ait; *insinuatur & aliud quiddam, nempe quod oculi eorum, qui benedictum Panem sumunt, aperiuntur, vt agnoscant illum. Magnam enim & indicibilem vim habet caro Domini.*

3. Variæ sunt aduersariorum obiectiones. Prima, est Kemnitij & Melanchthonis concedentium hic agi de pane Eucharistico, sed negantium inde colligi vsum vnius speciei, quia volunt (in fractionis panis) intelligi συνεκδοχικῶς totum sacramentum sub vtraque specie. Sed hoc probare non possunt, nec ab vllo bono Authore asseritur, neque omnino verisimile est. Primo, quia sicut Lucas hic loquitur de sola fractione panis; ita de illa sola aliquoties loquitur in Actib. Apostolorum, vt post videbimus. Non est autem probabile, illum toties loqui per Synecdochen.

Secundo, quia Lucas scribit, Christum porrecto pane euanuisse ex oculis eorum. Ergo post porrectum panem non consecrauit calicem. Sed vrget Kemnitius; Si non admittimus hic Synecdochen. Ergo sicut ex hoc loco probamus vsum vnius speciei, sic etiam probare poterimus consecrationem vnius speciei. At Ca-

tholici negant vnam speciem sine altera consecrari posse. Ergo etiam negare debent Christum sub vna tantum specie Eucharistiam porrexisse.

Respondeo. Christus non tenetur ea lege qua alij Sacerdotes. Quamuis ergo aliis non liceat consecrate vnam speciem sine altera, de quo tamen post disputabo, Christo nihilominus licuit, qui fuit supra suam legem.

Secunda, obiectio est, non posse colligi panem Eucharisticum ex illis verbis: *Accepit, benedixit, fregit porrexit*, alioqui panes illi, quos Christus multiplicauit. Ioan. 6. v. 11. fuissent etiam Eucharistici, quia ibi reperiuntur eadem verba. Respondeo. Primò, hoc argumentum æquè potest obiici aduersariis. Vel enim admittunt ex illis verbis colligi posse panem Eucharisticum, vel negant. Si admittunt, iam panes multiplicati erunt Eucharistici. Si negant, iam nullus panis erit Eucharisticus, ne quidem in vltima cœna.

Respondeo Secundo, ex suprà dictis verbis optimè colligitur aliquod mysterium & miraculum. Hoc autem quale sit ex circumstantiis iudicandum est. Et quidem in vltima cœna fuit Mysterium seu Sacramentum corporis & sanguinis Christi, vt patet ex adiunctis verbis: *Hoc est corpus meum: Hic est sanguis meus.* Quando autem satiauit multa hominum millia, fuit aliud mysterium nempe miraculum multiplicationis panum vt patet ex contextu. Hic autem in Emaus fuit miraculum apertionis oculorum, quod optimè tribuitur pani Eucharistico, vt Augustinus, & alij interpretantur.

Tertia solutio est, Christum vsum esse communi benedictione, qua semper vtebatur quoties manducabat. Sed hoc sine fundamento dicitur. Primo, quia nusquam in Scriptura legitur Christus vsus esse benedictione, nisi cum Eucharistiam confecit, aut panes multiplicauit. Secundo, quia communis benedictio solet adhiberi in principio mensæ. Lucas autem insinuat Christum sub finem mensæ benedixisse. Tertio, quia communis benedictio non habet vim aperiendi oculos mentis.

Quarta, solutio est, Christum habuisse peculiarem artem frangendi panem, quasi cultro scissus esset: & inde agnitum fuisse. Sed vnde hoc constat? Nam neque Euangelistæ quicquam de hoc scribunt, nec Pharisæi dissimulassent, si quid nouum & alienum ab eorum consuetudine vsurpasset Christus.

PVNCTVM IV.

Tempore Apostolorum vsurpata fuit vna species.

1. HOc colligitur ex duplici loco. Primus, habetur. Act. 2. v. 42. *Erant autem perseuerantes in doctrina Apostolorum, & communicatione fractionis panis, & orationibus.* Hic agi de Eucharistia fatetur Luther. *serm. de Eucharistia.* Caluin. *Instit. cap. 17. §. 35.* Kemnit. *suprà.* Plesseus, *lib. 1. de Eucharistia, cap. 1.* & alij quidam. Et probatur Primò ex contextu, quia fractio panis coniungitur cum doctrina & oratione tanquam res sacra cum rebus sacris. Secundo, quia Syrus interpres sic vertit: *Et communicabant in precibus & fractione Eucharistiæ*, quod etiam notat Beza *in illum locum.* Tertiò, quia sermo est de Neophytis, qui iam erant baptizati, vt habetur, *vers. 41.* Erat autem moris tempore Apostolorum, vt post Baptismum acciperent Eucharistiam. Quartò, quia non fuisset magna laus primos illos Christianos perseuerasse in cibo corporali. Respondet Kemnitius, vt *suprà*, per fractionem panis intelligi etiam benedictionem calicis, probatque, quia alias sequeretur Apostolos vnam tantum speciem consecrasse, quod tamen Catholici non admittunt. Sed hæc ratio nulla est, quia Lucas non dicit, Apostolos fuisse perseuerantes in fractione panis; sed alios fideles, qui erant conuersi ab Apostolis. Poterant igitur Apostoli consecrare vtramque speciem, & tamen reliquis porrigere vnam speciem, sicut nūc fit apud Catholicos. Confirmatur, quia constat tunc temporis plurimos Iudæos fuisse ad Christum cōuersos, qui in illis initiis permittebantur seruare adhuc quædam legalia conniuentibus Apostolis, vt patet, Act. 21. *vers.* 20. Similiter constat aliquos eorum fuisse Nazaræos, qui non bibebant vinum vsque ad finem dierum voti sui, vt patet, Act. 18. *vers.* 18. Et Act. 21. v. 23. Hos autem credibile est, nec bibisse de calice Domini, contra votum, nec omninò ab Eucharistia abstinuisse, præsertim cum Lucas dicat. Omnes fuisse perseuerantes in communicatione fractionis Panis. Notant hic Viri docti, Lucam in Actibus passim loqui de vna specie. Paulum autem *in* 1. *ad Cor. epist.* de vtraque specie. Hoc ideo fieri putant, quia Iudæi, de quibus agit Lucas, solent in suis sacrificiis abstinere à vino & sanguine, & aliqui ratione voti abstinebant à vino; ac proinde sub vna specie, vt plurimum communicabant. At Corinthij, de quibus agit Paulus, assueti erant vti calice Dæmoniorum, & ideo communicabant sub vtraque specie, ne minus viderentur habere apud Christianos, quàm antea habuissent apud Gentiles.

2. Secundus locus habetur, Act. *cap. 20. v. 7.* ita: *Vna autem Sabbati, cum conuenissemus ad frangendum Panem, Paulus disputabat cum eis, profecturus in crastinum, protraxitque sermonem, &c.* Vbi etiam agitur de Eucharistia, vt docet Augustin. *epist. 86. ad Casulanum.* Et fatentur Caluinus & Beza *in illum locum.* Et patet ex ipso contextu. Nam diligenter notatur dies ille, quo in primitiua Ecclesia, teste Iustino, *Apolog.* 2. solebant fideles congregari ad Conuentus sacros, qui erat prima Sabbati. id est, dies Dominicus. Paulus dicitur mansisse Troade septem diebus, & expectasse vnam & primam Sabbati, vt tunc conuenirent fideles in magno cœnaculo lampadibus copiosissimè illustrato ad frangendum Panem; idque nocturno tempore, sine dubio ob metum persecutionis. At certè si fuisset prophanum conuiuium, frustra adhibitæ fuissent tot circumstantiæ.

PVNCTVM V.

Post tempora Apostolorum fuit vna species in vsu.

1. HOc tribus argumentis probari potest. Primum est, quia primum Ecclesia post tempora Apostolorum nunquam reprehendit, aut damnauit communionem sub vna specie, cum sciret eam ab aliquibus vsurpari. Ergo putauit esse licitam. Hoc patet exemplo Manichæorum, qui numquam communicabant nisi sub vna specie, vt testatur Leo Papa, *serm. 4. de quadragesima.* Abstinebant enim à calice, duplici de causa. Primo, quod putarent vinum esse fel Draconis. Secundo, quod negarent Christum esse verè mortuum & sanguinem effudisse. Et quamuis in vtroque errarent tamen nec Augustinus, nec Epiphanius, nec alij, qui de erroribus Manichæorum scripsere, notant eos errasse in eo quod sub vna specie communicarent.

Secundum argumentum sumitur ex duobus exemplis: quorum prius est de quadam fœmina hæretica, quæ à marito Catholico iussa erat vel discedere, vel Catholicè cum illo communicare. Illa autem volens occultare suam hæresin, & se Catholicam simulare, publicè cum aliis iuit ad Ecclesiam, & à S. Chrysostomo Missam celebrante accepit Panem Eucharisticum in manu, quasi paulo post vellet illum manducare. Deinde clā accepit ab ancilla panem domesticum, quem è domo sua adferri iusserat, vt illū publicè comederet loco Eucharistiæ. Is autem panis continuò in lapidem con-

uerfus est, & propter rei miraculum publicè reseruatur. Ita Sozomenus, *lib.8 cap.5.* Niceph. *lib.13 cap.7.* Et ex his Baron. *tom. 5. Annal.* A. *Ch.* 400.

2. Ex hac historia patet fuisse tunc temporis consuetudinem, vt acciperent Eucharistiam sub vna specie, qui vellent. Si enim omnes fuissent coacti bibere de calice, non potuisset hæc fœmina dissimulare suam fraudem, quia calix non dabatur in manum communicantibus, sed à Diacono eorum ori admouebatur.

Posterius exemplum est apud S. Leonem, *serm. de quadrag.* vbi dicit Manichæos Romæ habitantes, ad tegendum suam hæresin solitos esse communicare cum Catholicis, nunquam tamen calicem sumere. Hoc autem Romæ non fecissent, nisi fuisset ibi liberum communicare sub vna, vel sub vtraque specie. Vide Bar. *tom. 6. Annal.* A. 469.

Tertium argumentum sumitur ex variis ritibus qui erant vsitati in Ecclesia, quales sunt hi septem: asseruatio Eucharistiæ; communicatio domestica; communicatio infantium; communicatio ægrotorum; communicatio ex præsanctificatis; communio laïca; & communio peregrina.

3. Primus ritus erat asseruatio Eucharistiæ sub vna specie. Et quidem, quod Eucharistia solita sit asseruari, suprà *cap.* 15. *quæst.* 1. probatum est ex Conciliis & Patribus. Quod autem solita sit asseruari sub vna specie, dupliciter probari potest. Primò, quia interdum per integrum annum asseruabatur, teste Sophronio *in Prato spirituali, cap.* 79. quod etiam nunc fit apud Græcos. At species vini non posset tamdiu seruari præsertim in parua quantitate, quin acesceret, & corrumperetur. Secundo, quia Cyprian. *in serm. de lap.* Ambr. *Orat. de obitu Satyri*, August. *serm.* 252. & alij qui meminerunt asseruationis, vt plurimum loquuntur de sola specie panis, quam dicunt orario vel linteo fuisse inuolutam. Nomine autem orarij intelligitur genus quoddam indumenti sacri, quò sacerdotes in orando & sacrificando vtebantur, vt notat Sipontinus *in Commentariis de lingua Latina.* Durand. *lib.3. de Diuinis officiis cap.9.* qui dicit fuisse quiddam simile superhumerali. Et Onuphrius, *libro de interpret. vocabulorum Ecclesiasticorum*, dicit stolam fuisse. Contra hunc ritum Plessæus, *lib. de Eucharistia, cap.12.* obiicit tria. Primò, authoritatem Nazianzeni dicentis Gorgoniam suam sororem reseruasse signa preciosi corporis & sanguinis. Secundò, authoritatem Ambrosij inquientis Satyrum fratrem ore sumpsisse (nempe sacramentalem Panem) & toto pectoris arcano hausisse, (nempe sacramentale vinum.) Tertiò, authoritatem Baronij, qui *tom.5. Annal. Anno* 404. expressè fatetur olim sub vtraque specie asseruatam fuisse Eucharistiam.

Resp. Nazianzenus loquitur sub disiunctione dicens, Gorgoniam recondidisse quidpiam signorum corporis, aut sanguinis Domini. Ambrosius ait de haustu illius speciei quam habebat Satyrus in orario inuolutam, quæ sine dubio non erat species vini, sed panis. Vox autem hauriendi, tametsi ad potum pertineat; potest tamen etiam ad cibum accommodari, præsertim quando aliquid integrum sumitur. Baronius fatetur Eucharistiam aliquando sub vtraque specie reseruari solitam. Neque nos contendimus semper sub vna specie, sed sæpe asseruatam fuisse.

4. Secundus ritus erat communicatio domestica. Solebant enim Laïci Eucharistiam domum deferre, & ibi pro sua opportunitate sumere, vt tradunt Tertull. *lib.* 2. *ad vxorem.* Clement. Alexand. *lib.1. Stromatum.* Cyprian. *serm. de lapsis.* Basil. *epist. ad Cæsariam Patriciam.* Hieron. *in Apolog. ad Pammachium pro suis libris contra Iouinianum.* August. *serm.* 252. & alij. Quod autem domi sub vna tantum specie Eucharistiam sumerent, tripliciter probatur.

Primò, quia citati Patres & nominatim August. ait mulieres solitas esse sumere Eucharistiam in mundo linteolo, quod de specie vini intelligi non potest. Secundò, quia sola species Panis dabatur illis in manum à Sacerdote. Sanguis autem dabatur ex calice bibendus, vt docet Cyrill. *Catech.* 5. *mystag.* Tertiò, quia in domibus laïcorum non erant sacri calices, quibus sanguis Christi sub specie vini contineri posset, vt patet ex *Apolog.* 2. *Athanasij contra Arianos.*

Aliqui notant hunc ritum asportandi secum Eucharistiam, domi priuatim sumendi, potissimum viguisse apud Eremitas, quibus id facilius concedebatur, ne sæpius cogerentur communicandi causa ad remotas vrbes proficisci, vt colligitur ex Basilio *loco citato.*

Circa hunc ritum fatetur Kemnitius olim fuisse vnam speciem vsurpatam priuatim in domibus, non tamen publicè in Ecclesia. Addit Primò, illos eosdem, qui domi sumebant sub specie panis, prius in Ecclesia sumpsisse sub specie vini, ac proinde sub vtraque specie per interualla temporis. Secundò, addit se non disputare de eo, quod priuatim fiebat in domibus, sed de eo, quod publicè in Ecclesia.

Sed Kemnitius seipsum inuertit. Primò, quia ex vna parte dicit se tantum disputare de eo quod fiebat publicè in Ecclesia; & ex altera parte fatetur multos publicè in Ecclesia sub vna specie tantum communicasse. Ergo fatetur vsum vnius speciei fuisse publicum, quod tamen conatur negare. Secundò, quia ex ipsius solutione sequitur illos semper communicasse sub vna specie, quia communio, quæ in Ecclesia fiebat, erat distincta ab illa quæ fiebat domi post vnam aut alteram diem, Ergo vna quæque per se sumpta fiebat tantum sub vna specie.

Dices: ea consuetudo fuit post abrogata. Ergo ex ea non potest argumentum sumi. Resp. non fuit abrogata eò quod communio fieret sub altera specie; sed quia multi abusus contingebant circa Eucharistiam, quando domum deferebatur, vt patet ex *Concil. Tolet. Can.* 14. & *Cæsar. August. can.* 3.

5. Tertius ritus erat communicatio infantium sub specie vini. Cum enim propter defectum ætatis non possint solidum panem sumere; solet illis in os instillari aliquid vini consecrati, vt patet ex Cypriano, *serm. de lapsis.* De hac re scribit Ioan. Teutonicus Scholiastes, *in cap. Si quis ad illos, de consecr. d.4.* vbi testatur eam consuetudinem sua adhuc ætate apud multos viguisse.

6. Quartus ritus erat communicatio ægrotorum, quæ vt plurimum fiebat sub vna tantum specie; & quidem aliquando sub sola panis specie, aliquando sub sola specie vini. De specie vini patet ex Cypr. *serm. de lapsis*; & ex *Conc. Carthag.* 4. *Can.*76. vbi decretum fuit, & postea vsu receptum; vt sola species vini daretur illis ægrotis qui non possent deglutire speciem panis. De specie panis patet ex multis historiis, præsertim apud Eusebium *l.6. hist. cap.*36. *Paulin. in vita S. Ambrosij, &* Amphilochium *in vita S. Basilij.*

7. Quintus ritus erat communicatio ex præsanctificatis, cuius vsus fuit partim in Ecclesia Græca per totam quadragesimam, excepto die Dominico & Sabbato, vt patet ex Conc. Laodiceno, *can.*49. partim in Latina, feria 6. Hebdom. Sanctæ, vt tradunt Innocent. I. *Epist.* 1. *cap.* 4. Ordo Romanus antiquus in Officio Parasceues. Liber sacramentorum S. Gregorij, in officio eiusdem diei, Raban. *li. 2. de inst. Cleric. cap.*37. Et Micrologus *in l. de Eccles. obseruabat. cap.*19.

8. Sextus ritus erat communio laïca, quæ in pœnam magni alicuius delicti olim Clericis dabatur, ablata eis communione Clericali. Cuius frequenter meminere

Antiqui Pontifices & Conc. præsertim Siricius Papa. *ep.*1.c.10. Felix III. *epist.* 1.c.2.Conc. Elibert. *can.* 76. Sardicense, *can.*1.& Agath.cap.33. Quæ autem sit differentia inter communionem laicam & Clericalem, non omnes eodem modo explicant.

Melancthon *in Apolog. conf. August.* putat Clericalem esse, quæ fit à sacerdote in sacrificio Missæ,& consequenter omnem aliam quæ extra sacrificium fit, vocari laicam communionem. Addit sacerdotes olim priuari solitos ministerio consecrandi, & remissos ad solam sumptionem cum laicis sub vtraque specie.

Sed hoc facilè refellitur, quia in Conc. Elibertino & aliis citatis, Diaconi & alij inferiores Clerici priuantur communione Clericali, Ergo per Clericalem non potest intelligi, quæ fit à sacerdote in sacrificio Missæ,quia Diaconi & alij Clerici inferiores non possunt Missam celebrare.

Kemnitius *suprà*, & Plessæus *l.*1.*cap.*10.putant communionem laicam vocari, quæ sumitur cum laicis in inferiori loco templi extra sacrarium: Clericalem,quæ intra sacrarium cum Clericis & sacerdotibus. Hoc etiam refellitur, quia Felix III. *loc.cit.* iubet ob quædam grauiora delicta non dari Clericis communionem laicam nisi in morte. Et Conc. Sardicense, ne in morte quidem illam permittit,si crimen sit valde enorme. Ergo per communionem laicam non potest intelligi, quæ fit in templo extra sacrarium inter laicos.

Bellarminus *l.*4.*c.*24. putat vocari laicam, quæ datur sub vna specie, & probat partim ex Conciliis & Pontificibus citatis, partim ex Cyrillo, *Cath.*5. *myst.* 9. *Septimus* ritus erat communio peregrina, quam Bellarm. ait sic dictam, quod olim mitteretur peregrinis aduentantibus in signum communionis & pacis: idque sub vna tantum specie. At Baronius *tom.* 5. *Annal. An* 400.*&* 407. putat sic dictam esse,quod solita sit dari illis peregrinis, qui non ferrent secum commendatitias literas, quas antiqui Canones decreuissent. Addit peregrinam communionem in eo consistere,quod Christiani peregrini admitterentur tantum ad communes orationes;non autem ad communionem sacramentorum, donec certa fide docuissent se verè Catholicos esse. Vnde patet hanc communionem, secundum Baronium, non pertinere ad Eucharistiam, sed ad preces & suffragia tantum.

PVNCTVM VI.

Posterioribus sæculis fuit vna species in vsu.

1. SIcut olim in primitiua Ecclesia, & tempore Apostolorum;sic etiam posterioribus & vsque ad nostrum seculū fuit vna species in vsu in Ecclesia Latina,non solum priuatim,sed & publicè,& extra diem etiam Parasceues. Hoc patet *primo ex Concil. Trid. Basil. & Constantiensi*, vbi fit mentio receptæ & approbatæ consuetudinis communicandi sub vna specie.Eandem confirmant authores, qui ante illa Concilia scripserunt, Nicol. Lyranus *in cap.* 6. *Ioan. Anno* 1300. D. Th. *q.*80. *a.* 12. *Anno.* 1200. D. Bernardus *Anno* 1100. vt patet ex vita ipsius scripta à Guillel. Abbate. Et ante hos Beda *lib.* 2.*historiæ cap.* 5. & alij.

PVNCTVM VII. VIII. IX.

Communio sub vna specie non solum rectè, sed etiam commodius vsurpatur à laicis.

1. QVod rectè vsurpetur, probaui suprà dupliciter. Primo,quia sub vna non minus continetur totus Christus quàm sub vtraque. Secundo, quia non minor fructus percipitur ex vna quàm ex vtraque specie, cæteris paribus. Quod autem commodius vsurpetur, probatur tripliciter. Primo, quia multi natura sunt abstemij à vino. Secundo, quia vinum multis locis haberi non potest, præsertim in tanta copia vt multa hominum millia possint communicare. Tertio, quia in tanta communicantium multitudine sæpè esset periculum effusionis, aut irreuerentiæ. Has rationes non possunt aduersarij commodè eludere. Nam Ioan.Brentius *in Apol.pro Conf. Wirtemb.*dicit abstemios posse sub vna specie communicare. Et Melancth. *in lib. de vsu integro Sacramenti*, dicit Ruthenos ob vini inopiam rectè facturos,si pro vino vterentur aquâ mellitâ.

PVNCTVM X.

Ecclesia rectè præcepit laicis Communionem sub vna specie.

1. PRimò, ob rationes allatas. Secunda, quia consuetudo iam erat recepta & approbata. Tertiò, vt esset maior conformitas & concordia in Ecclesia. Quartò, ad corrigendum errorem hæreticorum contendentium iure diuino necessariam esse communionem vtriusque speciei.

Dices: Licet hæ rationes videantur bonæ; tamen Ecclesia non habet potestatem prohibendi vtramque speciem, cum Christus vtramque concesserit. Quicquid enim iure diuino omnibus Christianis permittitur, hoc humano iure tolli non potest. Resp. Ecclesia habet potestatem ordinandi & præscribendi ea quæ non pertinent ad substantiam sacramentorum. Probatur Primo, ex concessione aduersariorum putantium præcipi posse, vt ante prandium communicent laici, cum tamen Christus liberum permiserit. Secundo, probatur exemplo, quia Ecclesia aliquando præcepit baptismum sub trina mersione, quando causa id requirebat,vt patet *ex can.*49. *Apostolorum*. Et ex Tertul. *libro de corona militis*. Similiter eadem Ecclesia alio tempore & ob aliam causam præcepit, vt baptizarentur sub vna mersione, vt patet *ex Concil.*4. *Toletano,cap.* 5. Tertiò, probatur ex Augustino expresse *in Epist.* 118. & confirmat hoc ipse *ex* 1. *Cor.* 11. *Cætera cum venero disponam.*

PVNCTVM XI.

Soluuntur obiectiones ex Scripturis.

1. PRima Obiectio sumitur ex Ioan. 6.*vers.*53. *Nisi manducaueritis & biberitis*, &c. Resp. Lutherani & Caluinistæ negant hoc loco agi de manducatione sacramentali,ac proinde non possunt inde argumentari nisi ex nostra concessione. Nos autem solum concedimus agi de sacramentali sumptione carnis & sanguinis Christi, quoad substantiam, non tamen quoad modum. Vnde qui manducat carnem Christi & bibit sanguinem eius satisfacit præcepto, siue manducet & bibat sub vna specie siue sub vtraque, quia hoc spectat ad modum sumendi, non ad substantiam. Quod autem hæc expositio sit vera, probatur ex contextu. Primò,ex forma verborum,in qua nulla fit mentio vtriusque speciei, sed tantum carnis & sanguinis. Secundò, ex occasione qua Christus dixit illa verba, *quæ fuit incredulitas Iudæorum*. Cùm enim ante dixisset: *Panis quem ego dabo, caro mea est*: cœperunt litigare Iudæi dicentes, *quomodo potest hic nobis dare suam carnem ad manducandum?* Vbi etiam nulla mentio fit vtriusque speciei, sed tantum carnis. Tertiò, ex conclusione sermonis Christi, quæ sic habet: *Qui manducat hunc panem, viuet in æternum.*

Resp. *Secundo*, retorquendo argumentum in aduersarios. Illi intelligunt hunc locū de manducatione per fidem, vel ergo putant necessarium esse vt sigillatim apprehendamus carnem Christi per fidem,& sigillatim sanguinem eius,vel vnam sufficere,vt totum Christum pro nobis crucifixū vno actu apprehendamus.Si prius, iam nemo satisfaciet præcepto Christi, nisi seorsim carnem & seorsim sanguinem apprehendat; quod tamen illi nō admittunt.Si posterius,cur non etiam sufficiat sub vna specie totum Christum manducare & bibere, sicut sufficit vno actu fidei manducare & bibere?

2. Secunda obiectio. Ex Matthæi 26. v. 27. *Bibite ex hoc omnes.* Resp. hoc dictum est solis Apostolis, vt patet ex illo Marc. 14. *vers.* 24. *Et biberunt ex eo omnes.* Vtique illi omnes ex eo biberunt, quibus dixerat Christus: *Bibite ex hoc omnes*, quod perinde valet atque illud Luc. 22. *vers.* 17. *Accipite & diuidite inter vos*, id est, vnus non exhauriat totum calicem, sed singuli aliquid bibant.

Dices: Primo, iisdem dictum est *Bibite*, quibus dictum est *Manducate*. Vel ergo vtrumque dictum est omnibus Christianis, & sic omnes tenentur ad vtramque speciem. Vel neutrum, & sic non tenentur ad vllam speciem. Respon. neutrum dictum est omnibus Christianis, sed Apostolis præsentibus, vnde ex vi verborum, *manducate & bibite*: non tenentur Christiani communicare: sed ex vi illorum, *Nisi manducaueritis carnem Filij Hominis*, &c.

Dices Secundo, ipsemet Christus fatetur se omnibus dicere, quidquid dicit Apostolis, iuxta illud Marc. 13. v. 37. *Quod vobis dico, omnibus dico.* Resp. verba Christi aliquando diriguntur ad solos Apost. vt Matth. 26. v. 31. *Omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte.* Aliquando ad Apost. & eorum successores Episcopos, &c. Ioan. 20. v. 23. *Quorum remiseritis peccata*, &c. Aliquando ad Apostolos, & omnes fideles: vt Marc. 13. v. 37. *Quod vobis dico, omnibus dico, vigilate.*

Hoc autem iudicandum est partim ex materia de qua agitur: partim ex circumstantiis quæ ex contextu oriuntur, partim ex traditione & censura Ecclesiæ vniuersalis.

3. Tertia Obiectio: Ex Luc. 22. v. 19. *Hoc facite in meam commemorationem*, id est, distribuite omnibus præsentibus vtramque speciem. Resp. Christus post consecrationem panis dixit: *Hoc facite in meam commemorationem*: at post consecrationem vini dixit; *Hoc facite, quotiescunque biberitis, in meam commemorationem*: vt refert Apostolus 1. *Cor.* 11. v. 25. Hinc autem nō potest colligi mandatum vsurpandi vtramque speciem: sed solum, si velimus vsurpare speciem calicis, vsurpandi ad commemorationem mortis Christi.

4. Quarta Obiectio sumitur ex 1. *Cor.* 10. v. 23. *Ego enim accepi à Domino, quod & tradidi vobis*, &c. vbi Paulus significat vtramque speciem præceptam esse ex Traditione Apost. Respond. aliud est Traditio, aliud præceptum. Paulus tradit Corinthiis institutionem Eucharistiæ sub vtraque specie à Christo factam: non tamen præcipit.

PVNCTVM XII.

Soluuntur obiectiones ex Patribus.

1. Primo Cyprianus obiicitur de cœna Domini sic: Lex esum sanguinis prohibet: Euangelium præcipit vt bibatur. Resp. Cyprianus, vel quisquis author est illius sermonis, non distinguit inter esum & potum sanguinis, vt patet ex verbis citatis, partim ex seqq. cum ait: *Potus & esus ad eandem pertinent rationem.* Possumus autem sub vna specie edere & bibere sanguinem Christi, vt paulò antè dictum.

Secundò obiicitur Chrysost. *Homil.* 18. *in post. Corinthiacam*, vbi sic ait: *Est autem vbi nihil differt Sacerdos à subdito, vt quando fruendum est horrendis mysteriis.* Resp. Ponit obiter discrimen inter nouam & veterem legem, dicens, in veteri lege Sacerdotes maiorem partem sacrificiorum, reliquos minorem participasse: in noua autem tam Sacerdotes, quàm laicos participare totum Christum in sacramento altaris, siue id fiat sub vna specie, siue sub vtraque.

3. Tertius obiicitur Gelasius Papa apud Gratianum. *Can. Comperimus, de consecr. d.* 2. vbi sic ait: *Comperimus, quod quidam, sumpta tantummodo corporis sacri portione, à calice sacri cruoris abstineant, qui procul dubio, quoniam nescio qua superstitione docentur abstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur, quia diuisio vnius & eiusdem mysterij sine grandi sacrilegio non potest prouenire.*

Resp. Gelasius reprehendit solos Manichæos, qui ex superstitione abstinebant à calice, quia putabant Christum non habuisse verum sanguinem. Et sic dicebantur grandi sacrilegio diuidere sacramentum, quatenus negabant sanguinem Christi. Vide plura apud Baronium, *tom.* 6. *Anno Christi* 496.

PVNCTVM XIII.

Soluuntur obiectiones ex ratione.

1. Prima ratio sumitur ex figura veteri. Omnes Hebræi in deserto biberunt aquam de petra, 1. *Cor.* 10. v. 4. Ergo etiā omnes Christiani in deserto huius vitæ debent bibere sanguinem Christi, vt impleatur figura, iuxta illud. 1. *Corinth.* 10. *vers.* 6. *Hæc autem in figura facta sunt nostri.* Resp. figuræ veteris Test. magis fauent nobis quàm aduersariis. Nam pleræque repræsentant Eucharistiam sub vna tantum specie, vt Agnus Paschalis, manna, & panes propositionis. Idem dico de aqua petræ, quam aduersarij adducunt pro communione sub vtraque specie. Nam aqua illa non dabatur cum cibo, sed sola, ac proinde fauet vni speciei, non duabus.

Idem dici potest de Sacrificiis. Quamuis enim in illis esset caro & sanguis, & præterea multa libamina, *Exod.* 25. tamen sola caro manducabatur; sanguis & libamina effundebantur Deo.

2. Secunda ratio sumitur ex ratione Testamenti. Christus in cœna condidit Testamentum, & legauit nobis carnem & sanguinem suum. Ergo malè faciunt, qui fraudant nos altera parte hæreditatis, tradendo solam carnem, & retinendo sanguinem. Resp. nemo nos fraudat carne & sanguine: sed tantum externa specie vini quæ nihil ad fructum hæreditatis facit.

3. Tertia ratio sumitur ex fine huius sacramenti. Finis Eucharistiæ est commemoratio mortis Christi, ad quam omnes tenentur, 1. *Cor.* 11. v. 25. At mors Christi non potest integrè significari per vnam speciem. Ergo sicut tenemur ad commemorandam Christi mortem; ita tenemur ad speciem vtramque. Respondeo. Aliud est commemoratio mortis Christi, aliud verò repræsentatio seu significatio. Commemoratio fieri potest sub vna specie; perfecta repræsentatio fit sub vtraque. Apostolus agit de commemoratione, non autem de repræsentatione. Vult enim vt Laici, quando communicant, sint memores mortis & passionis Christi, quod fieri potest tam sub vna, quam sub vtraque specie.

CAPVT XXV.

De Sacrificio Missæ.

Hoc caput continet duas partes. In priore agetur de controuersiis inter Catholicos & Hæreticos. In posteriore de doctrina morali, & de casibus conscientiæ ad hanc materiam pertinentibus.

PRIMA PARS.

De controuersiis circa Missam.

Præcipuæ controuersiæ sunt hæ. Primo, quid significetur Missæ nomine. Secundo, quid propriè sit sacrificium. Tertio, quotuplex sit. Quarto, an Missa sit propriè sacrificium. Quinto, in quo consistat essentia huius sacrificij. Sexto, an sit sacrificium propitiatorium, an tantùm Eucharisticum. Septimo, quàm vim & efficaciam habeat ex opere operato. Octauo, an rectè offeratur pro viuentibus. Nono, an etiam pro defunctis. Decimo, an liceat celebrare Missam in honorem Sanctorum. Vndecimo, an liceat celebrare Missas priuatas. Duodecimo, an lingua vulgari. Decimotertio,

in alta voce. Decimo quarto, de cæremoniis Missæ.

QVÆSTIO I.

De nomine Missæ.

1. Dicam, Primo, quot modis nomen Missæ vsurpetur. Secundo, quæ sit illius etymologia.

2. PRIMA CONCLVSIO. Nomen Missæ apud scriptores Ecclesiasticos sumitur quinque modis. Primo, pro illa parte diuini officij, quæ durat vsque ad Offertorium, & vocatur Missa Catechumenorum. Hoc sensu accipitur in Concilio Valentino, c. 1. vbi sic legimus: *Hoc esse censuimus obseruandum, vt sacro sancta Euangelia ante munerum illationem in Missa Catechumenorum in ordine Lectionum post Apostolum legantur.*

Secundo, pro reliqua parte, quæ durat ab Offertorio vsque ad finem, & propriè vocatur Missa fidelium, teste Alcuino *in l. de officiis Ecclesiast. cap. de celebratione Missæ.* Hoc sensu sumitur ab Ambrosio *l. 5. epist. 33.* vbi ait: *Ego mansi in munere, Missam facere cœpi, & orare in oblatione.*

Tertio, pro tota celebratione diuini Officij, vt comprehendit simul Missam Catechumenorum & Fidelium. Ita accipit Leo Papa *epist. 81. ad Dioscorum, & epist. 88. ad Episcopos Germaniæ & Galliæ.* Gregorius Magnus *lib. 1. ep. 12.* Felix IV. *epist. 1. apud S. Benedictum in Regula*, cap. 17. Concilium Agathense can. 13. Et hæc acceptio est maximè vsitata, de qua deinceps agemus.

Quarto, sumitur pro dimissione vel Cathecumenorum, vel Fideliū. Solebant enim Catechumeni dimitti quando ventum erat ad Offertorium; nec licebat illis vlterius diuino Officio interesse. Hoc sensu loquitur Concilium Carthaginense IV. can. 84. dicens. *Episcopus nullum prohibeat ingredi Ecclesiam, & audire verbum Dei, siue Gentilem, siue Hæreticum, siue Iudæum, vsque ad Missam Catechumenorum*, id est, vsque dum Catechumeni dimittuntur. Et Concilium Ilerdense, can. 4. dicens: *Qui se incestus pollutione commaculant, vsque ad Missam tantum Catechumenorum in Ecclesia admittantur.* Et Augustinus *ser. 237. de tempore: Ecce post sermonem fit Missa Cathecumenis, manebunt fideles, venietur ad locum Orationis.*

Porro, sicut Catechumeni ante Offertorium: ita Fideles peracto officio solent dimitti: Hoc sensu *in Liturgia* dicitur à Diacono; *Ite Missa est.* Quasi dicat: Iam dimissio est congregationis, iam abire omnibus licet, sicut exponit Alcuinus *loc. cit.* λαοῖς ἄφεσις ἐστ.

Quinto, sumitur Missa pro ipsis collectis vel precibus, quæ dicuntur in Liturgia. Ita loquitur Concilium Mileuitanum can. 11. dicens: *Placuit etiam & illud, vt preces vel orationes seu Missæ, quæ probatæ fuerint à Concilio, ab omnibus celebrentur.*

3. Secunda Conclusio: De etymologia nominis Missæ non omnes idem sentiunt. Aliqui putant esse vocem Græcam, vt Couartuuias *lib. 4. Variarum resolutionum cap. 22.* sed non rectè, quia nullum eius vocis fundamentum in Græca lingua reperitur: & quia Græci Patres nunquam solent vocare Missam, sed λειτουργίαν, σύναξιν, alij putant esse vocem Hebræam. Nam מנחה significat spontanem oblationem. Ita Baronius *tom. 1. Annal. 34.* Claudius Sanctes *in præfatione ad Græcas Liturgias.* Et Pammelius *in præfatione ad Latinas.* Sed Patres Græci & Syri numquam ea voce vsi sunt, cum tamen soleant frequenter vti illis vocibus Hebraicis, quas Ecclesia Latina retinuit, v.g. Hosanna, Alleluia, Sabaoth, Sathan, Pascha, Amen, &c. Hæc enim per Græcos ad nos deuenerunt. Alij putant esse vocem Hebraïcam deductam à voce מעוזים, quæ habetur *Dan. 11. v. 38.* vbi de Antichristo sic legimus: *Deum autem* מעזים *in suo loco venerabitur.* Ita Kemnitius & alij quidam Lutherani asserentes Missam Papisticam nihil aliud esse quàm Deum seu arcem & robur Antichristi Romani, id est, Papæ. Hoc bene refellit Bellarmin. lib. 1. c. 1. quia Antichristus clam venerabitur Deum מעוזים, & publicè omnes alios Deos aspernabitur, & contra omnes consurget. At Papa nec clam veneratur Missam, nec publicè consurgit aduersus alios Deos, præsertim ex sententia Lutheranorum, qui dicunt, eum publicè adorare statuas & idola.

Alij denique sentiunt esse vocem Latinam deductam à verbo mitto: vel quia oblatio & preces ad Deum mittuntur; vel quia populus finito officio mittitur seu dimittitur, vt patet apud Bellarm. *loco citat.* & Lindanum, *l. 4. Panopliæ, cap. 50.*

QVÆSTIO II.

Quid propriè sit Sacrificium.

1. PRima Opinio est Lutheranorum, Sacrificium esse opus bonum, quod fit ad honorem & cultum Dei. Ita Melancht. *in apolog. confess. August. in ar. de Missa*, vbi sic ait: *Sacrificium est cæremonia vel opus, quod nos Deo reddimus, vt eum honore afficiamus.* Deinde diuidit illud in duas species, nempe in propitiatorium & Eucharisticum. Propitiatorium vocat, quod Deum placat, & satisfacit pro peccatis nostris. Eucharisticum, quo laudamus Deum, vel gratias agimus pro acceptis beneficiis. Addit Missam posse dici sacrificium Eucharisticum, quia sumptio Eucharistiæ potest fieri ad laudem & honorem Dei, sicut cætera bona opera; non tamen propitiatorium, quia non est satisfactio pro peccatis nostris.

Secunda Opinio est Caluinistarum, quamlibet oblationem Deo factam esse sacrificium. Ita Caluinus *lib. 4. Instit. cap. 18. §. 13.* Vbi primum, tacito nomine reprehendit ita Lutheranos, qui sacrificij vocabulum ad sacras omnes cæremonias & religiosas actiones extendunt, qua ratione id faciant non video. Deinde ex propria sententia addit: Nos perpetuo Scripturæ vsu Sacrificium appellari scimus, quod Græci nunc θυσίαν, nunc προσφορὰν nunc τελετὴν dicunt: quod generaliter acceptum complectitur quicquid omnino Deo offertur.

2. Secunda Conclusio. Non omne opus bonum est Sacrificium propriè dictum; Probatur. Primo, quia apud omnes gentes sacrificium est aliquod opus speciale, quo Deus colitur tanquam primum omnium rerum principium, iuxta illud Sancti Augustini, lib. 10. *ciuit. Dei, cap. 4.* vbi ait: *Nemo vnquam sacrificandum censuit, nisi ei quem aut Deum sciuit, aut putauit, aut finxit.* Hoc autem non conuenit cuiuis operi bono, vt verbi gratia, ieiunio, aut eleemosynæ. Hæc enim per se nullum cultum præ se ferunt, sed solum castigationem carnis, & beneficentiam in proximum.

Secundo, quia ad sacrificium requiritur sacerdos & altare, vt paulo post probabo. Sed multa bona fiunt ab iis qui non sunt sacerdotes, & sine altari.

Tertio, quia scriptura distinguit bona opera à sacrificiis, vt Oseæ *6. vers. 6. Misericordiam volui, & non sacrificium, & 1. Reg. 15. v. 20. Melior, est obedientia quàm victimæ.*

Dices; Contritio, eleemosyna, & quoduis opus iustitiæ vocatur in scriptura sacrificium, vt *Psal. 50. v. 19. Sacrificium Deo spiritus contribulatus, & Psal. 4. v. 6. Sacrificate sacrificium iustitiæ*, id est reddite cuique quod suum est. Et Hebr. 13. v. 16. *Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci: talibus enim Hostiis promeretur Deus*, id est, placatur.

Respondeo; Nomen sacrificij sumitur in scriptura dupliciter. Primo, largè pro omni opere bono, quod instar sacrificij Deum placat & conciliat, vt *in locis iam citat.* Secundo, propriè pro externo cultu, qui

Deo tanquam rerum omnium principio exhibetur: & sic de eo hic disputamus. Vide Chrys. in Psa. 95. vbi enumerat decem genera sacrificiorum in priore significatione. Primo, sacrificium Martyrij. Secundo, Deprecationis. Tertio, Iubilationis. Quarto, Iustitiæ. Quinto, Eleemosynæ. Sexto, Laudis. Septimo, Compunctionis. Octauo, Humilitatis. Nono, prædicationis. Decimo, Beneficentiæ in Sanctos.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Nec omne opus bonum quod fit ad honorem Dei, est sacrificium. Contra Melanchthonem. Probatur. Primo, quia sacrificium debet præ se ferre cultum Dei externum, vt ex communi omnium gentium consensu dictum est. At multa bona opera possunt fieri ad honorem Dei sine cultu Dei. Secundo, quia multi faciunt opera ad honorem Dei, qui non sunt sacerdotes. Tertio, quia vnicum est tantum sacrificium propriè dictum in Ecclesia Christi, secundum Aug. *l. 8. ciuit. cap. vlt. & l. 1. contra aduersarium Legis & Prophetarum, c.* 20. At bona opera ad honorem Dei facta sunt multa.

Dices: Augustinus contrarium docet 10. *ciu. 6.* ita dicens: *Sacrificium verum est omne opus bonum, quod agitur vt sancta societate inhæreamus Deo; relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus.* Resp. Augustinus accipit nomen sacrificij latè pro omni opere quo assequimur finem seu effectum sacrificij, qui est adhærere & placere Deo. Vocat autem tale opus, sacrificium verum ratione dignitatis & effectus, non ratione formæ & essentiæ sacrificij propriè dicti. Hanc esse mentem illius patet *ex capite præcedente.* Neque nouus & insolitus est hic modus loquendi. Nam sæpe dicitur aliquid verè tale, quod tale non est: sic Christus dicitur vera vitis: & Tyrannus dicitur verus Leo: & abstinere à peccatis dicitur verum ieiunium.

4. TERTIA CONCLVSIO. Nec omnis oblatio Deo facta est propriè sacrificium. Contra Caluinum. Probatur. Primo, quia scriptura sæpe distinguit oblationes a sacrificiis. Psal. 50. *Tunc acceptabis sacrificium iustitiæ, oblationes & holocausta.* Secundo, quia in scripturis multa dicuntur offerri, quæ non tamen rectè dicuntur sacrificari; vt primogeniti, primitiæ variarum frugum, aurum, argentum; lapides preciosi, byssus, &c. Vide *Exod.* 25. & 35.

Tertio, quia ad sacrificium requiritur aliqua rei mutatio, vt post dicam, non autem ad omnem oblationem. Quarto, quia quiuis potest facere oblationes: non autem quiuis potest sacrificare, sed soli sacerdotes.

5. Quarta Conclusio; Ad sacrificium perfectum propriéque dictum quinque requiruntur, vt colligitur ex scripturis. Primum ex parte Ministri. Secundum ex parte materiæ. Tertium, ex parte formæ. Quartum, ex parte finis. Quintum, ex parte loci. Hæc breuiter explicanda sunt, & ex iis colligetur vera definitio proprij Sacrificij.

6. Primo, ex parte Ministri requiritur, vt sit Sacerdos. Nam Sacrificium & Sacerdotium ita connexa sunt, vt separari non possint. Colligitur. ex Hebr. 5. *vers.* 1. *Omnis pontifex* (Sacerdos) *ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum, vt offerat dona & Sacrificia.* Et infrà *vers.* 4. *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo tanquam Aaron.*

Hinc Ozias Rex, cum non esset sacerdos, & tamen sacrificium offerre vellet, à Deo punitus est, quod sacerdotis officium vsurparet. 2. *Paralip.* 26. *v.* 18. Et Saul ob eandem causam à Deo reiectus est; & regno priuatus. 3. *Reg.* 13. *v.* 13. Idem confirmatur ex nominum affinitate. Nam apud Latinos sacrificus & sacerdos idem valent: & apud Græcos ἱερεύειν sacrificare, dicitur ab ἱερεὺς, quod sacerdotem significat. Ratio est, quia cum sacrificium sit præstantissimus cultus externus, quo Deus ab hominibus colitur, æquum est, vt non passim à quouis offeratur, sed à personis selectis & ad hoc peculiariter deputatis. Vnde apud omnes gentes semper fuere aliqui peculiariter deputati, qui publico sacrificio Deum placarent & colerent. Similiter in veteri Testamento nulla sacrificia nisi à sacerdotibus offerebantur. Vide August. *epist.* 49. *q.* 3. *& lib.* 8. *Ciu. c. vlt. & l.* 22. *cap.* 10. vbi semper coniungit hæc duo sacrificium & sacerdotium tanquam inseparabilia.

Dices. Primo, in lege naturæ non fuere sacerdotes, cum tamen fuerint sacrificia. Ergo hæc duo non semper sunt connexa. Respondeo, fuerunt etiam tunc sacerdotes. At qui fuerint dubium est. Multi putant fuisse primogenitos, vt D. Thomas *in* 1. *q.* 2. 103. *art.* 1. *ad* 3. Eucherius, Glossa, & Lippomanus *in illud Genes.* 25. *vers.* 31. *Vnde mihi primogenita tua.* Pererius *tom.* 2. *in Genesin, cap. vltimo*, & D. Hieronymus *in quæstionibus Hebraicis*, vbi agens de Melchisedech, dicit esse traditionem Hebræorum omnes primogenitos à Noe vsque ad Aaron fuisse sacerdotes. Addit Pererius *loc. cit.* habuisse etiam authoritatem quasi regiam, & multas alias prærogatiuas.

Alij putant, quemuis patrem-familias in sua domo fuisse sacerdotem, quod etiam est valde verisimile, quia illi optimè congruebat pro tota familia offerre. Sic Iob pro liberis suis sacrificabat, eosque sanctificabat, vt habetur, *cap.* 1. *lib. Iob.* Adde, quosdam tunc, etiam peculiari instinctu Dei fuisse ad sacrificandum impulsos: vt Abel, Abraham, Iacob, & similes, qui hoc ipso fuere constituti sacerdotes quo potestatem sacrificandi accepere.

Dices 2. In lege veteri Agnus Paschalis à singulis familiis immolabatur, vt patet *Exod.* 12. *v.* 3. & tamen in singulis familiis non erant sacerdotes propriè dicti, sed tantum in tribu Leui. Resp. Singuli Patres-familias erant sacerdotes respectu huius sacrificij, licet non respectu aliorum. Ratio est, quia sacrificium Agni Paschalis institutum fuit ante legem veterem, ac proinde ante illius legis sacerdotium. Vnde in eo offerendo seruata fuit consuetudo quæ erat tempore legis naturæ: nempe, vt à singulis familiarum capitibus offerretur. Reliqua autem sacrificia, quæ in ipsa lege veteri fuerunt instituta, non poterant offerri nisi à sacerdotibus in eadem lege consecratis.

7. Secundò, ex parte materiæ requiritur, vt sit aliqua res sensibilis externa, viua vel inanima, quæ offeratur, quia sacrificium non potest in sola actione consistere. Colligitur ex scrip. Gen. 22. *v.* 7. *Ecce ignis & ligna, vbi est victima holocausti*; Et Hebr. 8. *v.* 3. *Omnis Pontifex ad offerendum munera & Hostias constituitur*: vnde necesse est & hunc habere aliquid quod offerat. Vbi Apostolus probat, ex communi ratione sacrificiorum non potuisse Christum dici verè Pontificem, nisi habuisset victimam quam offerret.

8. Tertiò, ex parte formæ requiritur, vt res illa sensibilis, quæ in sacrificio offertur, perimatur aut mutetur, vt patet ex sacrificiis legis naturæ & veteris, quæ non fiebant sola oblatione aut eleuatione ad altare, sed rei destructione facta ad honorem ipsius Dei. Quædam enim per occisionem sacrificabantur, vt iumenta; quædam per combustionem, vt carnes animalium occisorum, & res inanimæ solidæ, vt simila & thus; quædam per effusionem, vt sanguis, vinum, aqua. Vide *cap.* 1. & 2. *Leuit.* 1. Ratio duplex est. *Vna*, ob significationem mortis Christi. Omnia enim sacrificia erant quædam figuræ cruenti sacrificij crucis: *altera*, quia sacrificiũ est sũma protestatio subiectionis nostræ ad Deũ, & ideo requirit, vt non solũ vsus rei Deo offeratur, sed ipsa etiã substantia, quod fit per consumptionem aut mutationem;

Dices Primò, in sacrificio panis & vini, quod obtulit Melchisedech; non legitur facta vlla consumptio vel mutatio. Respondeo. Etsi scriptura non explicat quomodo obtulerit, non tamen dubium est, quin eo modo id fecerit, quo aliæ res inanimæ sacrificari solent; nempe sistendo totum in altari coram Deo. Deinde aliquam partem igne consumendo vel libando. Fruges enim in sacrificiis torreri vel incendi solent, & liquida effundi. Nec opus erat totum consumi (nisi quando erat holocaustum) sed particulam aliquam, reliquis reseruatis sacerdoti & aliis, qui sacrificij debebant esse participes, vt fieri solebat in Hostiis pacificis.

Dices Secundo, In sacrificio Missæ non fit mutatio aut peremptio rei oblatæ. Respond. De hac re infrà dicendum est. *quæst.* 5. Sunt enim duæ mutationes in sacrificio Missæ, de quibus disputari solet, vtra sufficiat ad rationem sacrificij. Vna est conuersio panis & vini in carnem & sanguinem Christi: altera est sumptio à sacerdote facta, qua Eucharistia quasi consumitur. Aliqui putant priorem sufficere, alij negant, vt *loco citato* videbimus.

Dices Tertio, Christus in cruce obtulit seipsum Deo Patri, & tamen non occidit aut mutauit seipsum. Ergo ad rationem sacrificij non requiritur peremptio aut mutatio rei oblatę à sacerdote facta. Respondeo. Licet physicè non occiderit seipsum: tamen fuit verè causa voluntaria totius passionis & mortis suæ, quatenus se liberè obtulit interfectioribus, à quibus mors illata est. Sicut enim sacerdos, qui admouet thus igni, dicitur causa suffitus, quem ignis naturaliter causat; ita etiam Christus, qui corpus suum obiecit tormentis, dicitur causa vulnerum quæ per tormenta sunt illata. Hæc ratio causandi omnino est sufficens ad rationem sacrificij, si alia adsint, vt patet in Holocaustis.

Dices. Ergo passiones Martyrum sunt vera sacrificia. Resp. Non sequitur, quia non offeruntur à veris sacerdotibus pro expiatione peccatorum, sicut Christus seipsum obtulit.

9. Quarto ex parte finis requitur, vt explicitè vel implicitè referatur ad honorem Dei. Si alio fine fiat, non erit sacrificium. Ratio, quia Sacrificium est signum quoddam sensibile & externum, quo significamus internam nostram existimationem de excellentia diuina, & effectum seruitutis & subiectionis erga Deum. Si ergo hæc æstimatio & affectus desit, non erit tale signum, ac proinde nec erit sacrificium.

10. Quinto, ex parte loci requitur, vt locus sit huic muneri dedicatus, cuiusmodi est altare. Hoc constat. *Primo*, ex vsu omnium Gentium. *Secundo*, ex scripturis, vbi altaria non leguntur erecta, nisi ad vsum sacrificij, vel certè ad significationem illius quod addo. propter altare filiorum Ruben & Gad, *Iosue* 22. *v.* 16. quod erectum fuit ad sacrificium, non quidem, vt in illo offerretur, sed vt per illud posteritati significarent se habere ius offerendi sacrificij cum reliquis tribubus, quæ transierunt Iordanem.

Dixi hæc quinque requiri ad sacrificium perfectum propriè dictum prout scriptura de eo loquitur, quia ad imperfectum quendam sacrificij modum non videntur hæc omnia necessaria.

11. Quinta Conclusio. Ex dictis colligi potest hæc definitio: *Sacrificium est oblatio rei sensibilis à legitimo ministro soli Deo facta per realem mutationem ad testandum supremum illius dominium & nostram subiectionem.* *Primo*, dicitur *oblatio*, quia oblatio est genus sacrificij secundum D. Thomam 2. 2. q. 85. *art.* 3. *ad* 3. quamuis hoc nomen aliquando strictè accipiatur pro oblatione, quæ solum est oblatio & non sacrificium. Secundo, dicitur *res sensibilis*, vt excludatur interna oblatio, qua quis seipsum & sua omnia Deo subijcit & offert: quæ non est propriè sacrificium: tametsi perfectiore modo præstet fructum sacrificij, quàm externa oblatio, vt *suprà* dixi. Tertio dicitur *à legitimo Ministro*, quia non quiuis potest offerre sacrificium, sed qui ad id deputati sunt, quales in lege naturæ erat primogeniti, in Mosaica soli filij Aaron; in lege Euangelica soli Episcopi & Presbyteri. *Quarto*, *soli Deo facta*, quia sacrificium propriè pertinet ad cultum latriæ, qui soli Deo exhiberi potest. *Quinto* dicitur *per realem mutationem*, vt distinguatur à simplici oblatione. *Sexto*, dicitur *ad testandum supremum*, &c. quia hic est generalis finis omnium sacrificiorum. Sunt enim quasi tributa quæ Deo redduntur in recognitionem supremi dominij eius, & nostræ subiectionis.

QVÆSTIO III.

Quotuplex sit Sacrificium?

1. Solet diuidi quatuor modis iuxta quatuor causarum genera. Primo, ratione originis seu causæ efficientis. Secundo, ratione materiæ. Tertio, ratione formæ & finis simul. Quarto, ratione finis tantùm.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ratione originis seu causæ efficientis diuiditur in sacrificium legis naturę, Mosaicæ & Euangelicæ. Quæ tamen diuisio videtur potius intelligenda ratione status seu temporis, quam causæ efficientis. Nam sacrificium Agni Paschalis institutum fuit in statu legis naturæ ante legem Mosaicam, & tamen non habuit ortum ex instinctu naturæ, sed ex Dei ordinatione.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Ratione materiæ diuiditur in Victimam seu Hostiam, immolationem & libamen. Est enim triplex materia sacrificij. Vel enim offertur aliquod animal, & vocatur Victima seu Hostia. Vel offertur res inanima solida, & dicitur immolatio. Vel liquida, & tunc est libamen. Et quidem in lege veteri non offerebantur nisi hæc animalia: Ouis, capra, hœdus, bos, vitulus, columba, passer, turtur. Res autem inanimæ solidæ erant. Panis, simila, sal, thus, manipulus spicarum virentium, & triticum vt patet, *Leuit.* 2. *&* 6. Hæc leuabat sacerdos in altum & variè immutabat, in qua immutatione consistebat ratio sacrificij. Nam panis in frusta scindebatur, & simila sartagine, clibano vel craticula cremabatur: sal vrebatur: thus adolebatur: manipulus spicarum torrebatur: triticum conterebatur. Liquidæ res erant, sanguis, vinum, oleum, aqua. Hæc effusione offerebantur.

4. TERTIA CONCLVSIO. Ratione formæ & finis diuiditur in Holocaustum, sacrificium, aut Hostiam pro peccato & Hostiam pacificam. Holocaustum erat sacrificium perfectissimum, quia in eo tota res in fumum resoluta sursum ad Deum ascendebat, ita vt nihil inde cederet in vsum humanum. Vnde perfectissimè per hoc significabatur omnia esse ipsius Dei, & ad eius honorem referenda esse. Quare potissimum ad hunc finem institutum erat hoc sacrificium, licet interdum etiam fieret ob peccatum populi & sacerdotum, vt *Leuit.* 1.

Sacrificium pro peccato partim cremabatur, partim cedebat in vsum sacerdotum, qui in atrio templi ex eo vescebantur. Solebat enim offerri non pro peccatis internis, sed pro quibusdam externis vt pro peccatis commissis per ignorantiam circa cæremonias, vt patet, *Leuit.* 4. & 5. Item pro peccato furti, periurij & calumniæ, vt patet, *Leuit.* 6. & 7.

Hostia pacifica partim cremabatur, partim ede-

batur tum à sacerdotibus, tum ab iis qui obtulerant. Solebat offerri vel in gratiarum actionem pro beneficiis acceptis, & tunc eodem die comedi debebat: vel ad noua beneficia impetranda: & tunc differri poterat eius consumptio in diem posterum, non tamen vlterius.

5. QVARTA CONCLVSIO. Ratione finis diuiditur in sacrificium Latreuticum, Eucharisticum, Impetratorium, & Propitiatorium, quæ diuisio parum differt à priori. Latreuticum dicitur, quod solum fiat ad Deum colendum, testando eius principatum & nostram seruitutem. Hoc potissimum fit Holocausto. Eucharisticum fit in gratiarum actionem pro beneficiis acceptis: Impetratorium pro accipiendis. Vtrumque dicebatur in lege veteri Hostia pacifica. Propitiatorium offertur pro peccatis, & pro peccatorum pœnis ac flagellis auertendis. Hoc idem est, quod Hostia pro peccato.

6. Circa has diuisiones duo notanda sunt ex D. Thom. *in 1. 2. q. 102. art. 3. ad 8. & 10. Vnum* est, quod si conferamus sacrificia Mosaïca inter se ratione præstantiæ, primum locum obtineat Holocaustum, secundum Hostia pro peccato, tertium Hostia pacifica pro beneficio accepto: quartum, Hostia pacifica pro beneficio accipiendo. Ratio est, quia præcipuè obligamur honorare Deum propter infinitam eius Maiestatem. Secundo, propter offensam in ipsum commissam. Tertio, propter acceptum beneficium. Quarto, ob sperata.

Alterum est, quod Holocaustum significet statum hominum perfectorum, qui se totos Dei obsequio consecrarunt: Hostia pacifica statum proficientium, qui partim Deo gratias agunt pro accepta iustificatione: partim petunt ab eo perseuerantiam in acquisita iustitia: Hostia pro peccato statum incipientium seu pœnitentium, qui quærunt à Deo veniam peccatorum.

QVÆSTIO IV.

An Missa sit propriè Sacrificium?

1. LVtherani & Caluinistæ negant esse tale sacrificium, quale *suprà* descripsimus. Ratio præcipua eorum est, quia in tota actione cœnæ nihil est quod Deo offeramus præter orationes. Non enim Eucharistiam Deo offerimus, sed potius offertur illa nobis à Deo in testimonium promissionis. Vide Lutherum in formula Missæ pro Ecclesia Wittemb. vbi admittit omnia quæ fiunt in Missa vsque ad Euangelium & Symbolum inclusiuè: non tamen admittit oblationem Hostiæ quæ fit ante consecrationem. Vnde inter cætera sic ait: *Proinde omnibus illis repudiatis quæ oblationem sonant cum vniuerso Canone, retineamus quæ pura & sancta sunt.* Vide eund. Luth. *de Missa priuata, & vnctione Sacerdotum*, vbi fatetur se à diabolo doctum & persuasum esse, quod Missa sit summa abominatio, idque non per somnum & quietem, sed palam dum vigilaret.

2. PRIMA CONCLVSIO. In veteri Testamento prædictum est fore aliquod verum & propriè dictum sacrificium in lege gratiæ, seu in Ecclesia Christi. Ita D. August. *epist. 49. quæst. 3.* vbi ait: *Nostrum sacrificium non solum Euangelicis, sed etiam Propheticis libris demonstratum est.* Solent autem Vaticinia Prophetarum ad hoc probandum adduci.

3. Primum, habetur 1. Reg. 2. *vers. 37. & seqq. vsque ad finem cap.* vbi quidam Propheta prædicit Heli sacerdoti fore aliquando tempus quo cesset sacerdotium ipsius, & Patrum suorum, & surgat nouus sacerdos, qui ambulet coram Christo Dei omnibus diebus. Quem locum multi Patres exponunt de sacerdotio & sacrificio Christianorum, quod successit Aaronico & manebit vsque ad mundi consummationem. Sic Cyprian. *l. 1. contra Iud. cap.* 17. August. *l.* 17. *Ciuit. c. 5. integro.* Euseb. *l. 1. de demonst. Euang. c.* 26. Gregorius, & Eucherius *in Comment. super hunc locum.*

Dices: Illud Vaticinium impletum est in Samuele, vel in Sadoch; Nam Samuel successit Heli. Et deinde Salomon eiecit Abiathar, qui decendebant de familia Heli, & constituit pro eo Sadoch. Et addit scriptura 3. *Reg. 2. vers.* 27. id factum esse vt impleretur sermo Domini quem locutus est super domum Heli in Silo.

Respondet S. Aust. *loc. cit.* Vaticinium illud impletum esse in Samuele & Sadoch, quatenus illi gerebant figuram sacerdotum Christianorum. Itaque eiectio Heli fuit figura eiectionis sacerdotij Aaronici, & sumptio Samuelis & Sadoch, fuit figura assumptionis sacerdotij Christiani. Hoc probat idem sanctus Doctor ex eo, quia scriptura, cùm dicit eiiciendum Heli cum Patribus suis, apertè loquitur de Aarone, quia nominat eum, qui primus ab excitu de Ægypto constitutus est à Deo sacerdos.

4. *Secundum* Vaticinium habetur *Prou. 9. v. 1.* ita: *Sapientia ædificaui sibi domum excidit columnas septem: immolauit victimas suas: miscuit vinum, & proposuit mensam suam.* Hunc locum exponunt Patres de sacrificio Ecclesiæ, præsertim S. Aug. l. 7. *Ciuit. Dei. c.* 20. Et Cypr. *lib. 2. ep. 3.* vbi sic ait. *Per Salomonem Spiritus Sanctus typum Dominici sacrificij præmonstrat, immolatæ Hostiæ & panis & vini, sed & altaris & Apostolorum faciens mentionem.*

5. Tertium Vaticinium habetur Isa. 19. v. 21. his verbis: *Et cognoscent Ægyptij Dominum in die illa; & colent illum in Hostiis & muneribus & vouebunt Domino, & soluent.* Ex hoc loco probant Euseb. *l. 1. demonstr. Euang. c. 6.* Et D. Hieron. *in locum cit.* legem Mosaicam esse translatam, quia sacerdotium est translatum, cum apud Ægyptios id est, apud Gentiles vero Deo offerantur sacrificia.

Resp. Calu. *Inst.* 18. §. 4. Isaiam loqui de sacrificiis spiritualibus, quæ ab omnibus Christianis offeruntur: sed facilè refellitur, quia Isaias in eodem capite meminit altaris Domini in loco visibili constituti. Sic enim loquitur c. 19. *In die illa erit altare Domini in medio terræ Ægypti.* At visibile altare non requiritur ad sacrificia spiritualia.

6. Quartum Vaticinium habetur Isa. 26. vers. 21. ita. *Et assumam ex iis Sacerdotes & Leuitas, dicit Dominus, quia sicut cœli noui & terra noua*, &c. & Ierem. 33. vers. 17. dicitur: *Non interibit de Dauid: qui sedeat super thronum domus Israël: & de Sacerdotibus & Leuitis non interibit vir à facie mea, qui offerat Holocaustomata & incendat sacrificium, & cædat victimas omnibus diebus.*

Hæc duo loca intelliguntur de sacerdotibus Christi, qui perpetuò permanebunt vsque ad mundi consummationem secundum D. Hieronymum in Esaiam, & Theodor. *in Ieremiam.* Nam vterque Propheta apertissimè loquitur de conuersione gentium & ædificatione Ecclesiæ Christi. Quod etiam fatetur Kemn. *in 2. p. Exam. Trid. Concilij.*

Dupliciter tamen respondet idem Kemnitius. Primo, ista Vaticinia impleta esse in ipso Christo, qui fuit verus sacerdos & successit sacerdotibus. V. Test. Secundo, adhuc impleri in omnibus Christianis, qui sint spirituales sacerdotes. Sed neutra responsio valet. Non prior, quia illa vaticinia disertè loquuntur in numero plurali de sacerdotibus. Ergo non possunt intelligi de solo Christo. Nec posterior, quia vterque Propheta distinguit sacerdotes à reli-

quo populo. Ergo per sacerdotes non intelligit omnes Christianos.

7. Quintum Vaticinium est Dan. 8. v. 12. & 12. v. 11. vbi quidam rex dicitur ablaturus iuge sacrificium. Porro Rex ille secundum litteram est Antiochus, & per Allegoriam est Antichristus, vt fatetur Kemnit. & alij aduersarij. Sicut ergo Antiochus abstulit iuge sacrificium Iudæorum : ita Antichristus auferet iuge sacrificium Christianorum. Et sicut Antiochus fuit figura Antichristi : sic iuge sacrificium Iudæorum fuit figura iugis sacrificij Christianorum.

Kemnitius dupliciter Resp. Primò, ex allegoriis non duci solidum argumentum. Secundò, per iuge sacrificium Christianorum intelligi posse spirituale, vt prædicationem Euangelij, & sacramentorum administrationem. Sed neutrum satisfacit. Non prius, quia quædam allegoriæ explicantur ab ipsa scriptura, quædam non explicantur. Quando explicantur à scriptura, tunc solidissimum argumentum ex iis duci potest non minus quam ex sensu litterali. Hæc autem nostra allegoria explicatur à scriptura, quia quæcunque Daniel scribit de Antiocho, perfectissimè conueniunt Antichristo, Ioan. *Apoc. cap.* 13. & Paul. 2. *Thess.* 2. Imò ipse Daniel *cap.* 11. *vers.* 36. dicit regem istum qui auferet iuge sacrificium, contra omnes Deos pugnaturum, neque Deum Patrum suorum reputaturum. Hoc enim de Antiocho non potest intelligi, quem constat palam coluisse deos Patrum suorum, vt D. Hieron. *in comment.* ostendit. Optimè autem potest intelligi de Antichristo, qui extollet se super omne quod dicitur Deus, vt habetur 2. *Thess.* 2. *vers.* 4.

Nec posterius sufficit, quia iuge sacrificium Iudæorum de quo secundum litteram loquitur Daniel, fuit sacrificium propriè dictum 1. duo Agni, qui offerebantur quotidie in holocaustum, vnus manè, alter vesperi. *Exod.* 9. *vers.* 38. *&* *Num. cap.* 28. *vers.* 3. Cùm ergo illud sacrificium fuerit typus nostri sacrificij, necesse est nostrum quoque sacrificium esse propriè dictum.

8. Sextum & præcipuum Vaticinium est illud Malach. 1. vers. 7. *Offertis super altare meum panem pollutum, & dicitis : in quo polluimus te ? in eo quod dicitis mensa Domini despecta est. Si offeratis cæcum* (animal) *ad immolandum, nonne malum est ? Et si offeratis claudum & languidum, nonne malum est ?* Et infrà, vers. 10. *Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum, & munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis vsque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, & in omni loco sacrificatur & offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum.*

Hoc loco Malachias agit contra sacerdotes Iudæorum, & duo prædicit. Primò, illorum sacrificia esse abroganda. Secundò, successurum nouum sacrificium Christianorum. In priori continetur reiectio seu reprobatio Iudæorum. In posteriori continetur electio seu vocatio gentium.

Verba Malachiæ sic explicanda sunt : *Offertis super altare meum panem pollutum*, id est, in sacrificiis vestris offertis panem, qui non est factus & paratus secundum præscriptum legis. Leuit. 6. & 7. *Et dicitis, in quo polluimus te ?* id est, polluitis seu contemnitis me, offerendo panem pollutum, contra legis præscriptum, & tamen, quasi nihil mali agatis, quæritis in quo me pollueritis ? *In eo quod dicitis, mensa Domini despecta est*, id est, in eo polluitis me, quia dicitis non esse magni momenti, etiamsi panes qui offeruntur in altari, non sunt facti secundum legem. *Si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum est ?* id est, an non polluitis & contemnitis me, quando vilissima quæque ex animalibus offertis mihi, cum tamen prohibuerim vobis ne cæca, clauda & languida mihi offerretis ? Leuit 22. vers. 22. *Non est mihi voluntas in vobis, & munus non suscipiam de manu vestra*, id est : sacrificia vestra, quæ hoc modo contra legem offertis, mihi non placent. *Ab ortu solis, &c.* 1. Christiani, qui ex gentibus ad fidem conuertuntur, maiore religione colent nomen meum in orbe terrarum, quàm vos hactenus feceritis in Iudæa. *Et in omni loco sacrificatur*, &c. id est, vbique mihi à Christianis offeretur non pollutum sacrificium ; quale vos offertis, sed mundum.

9. Hactenus verba Malachiæ. Sed nunc quæstio est quid intelligat per sacrificium seu oblationem mundam quam Christiani offerunt Deo : Caluinus 4. *Inst.* 18. §. 4. Melancht. *In Apol. Conf. Aug.* Kemnitius in 2. *part. Exam.* Plessæus, *lib.* 3. *de Euchar cap.* 2. interpretantur de sacrificio spirituali & impropriè dicto, cuiusmodi est oratio, gratiarum actio, & alia bona opera. Catholici è contrario de sacrificio visibili & propriè dicto, quod aiunt esse sacrificium Missæ, seu oblationem corporis & sanguinis Christi.

Probatur. Primò, quia Malachias dicit oblationem Ecclesiæ seu Christianorum fore mundam. Ergo secundum aduersarios non intelligit bona opera Christianorum, quia ipsi docent omnia bona opera nostra esse immunda & peccata mortalia. Secundò, probatur ex propriis, quia Malachias opponit mundam oblationem Ecclesiæ pollutis Iudæorum sacrificiis. Vel ergo opponit illa ex parte offerentium, vel ex parte rei oblatæ. Non ex parte offerentium, quia sicut sacerdotes in veteri lege poterant esse mali : sic etiam in noua possunt esse mali. Ergo ex parte offerentium non potest esse differentia seu oppositio. Ergo debet esse ex parte rei oblatæ, quia sc. panes & animalia quæ offerebantur in veteri lege, erant obnoxia pollutioni. Id autem quod offertur in noua lege non est obnoxium pollutioni. Hoc autem non potest esse aliud, quam corpus & sanguis Christi, quia reliqua omnia quæ offerri possunt à Christianis sunt obnoxia pollutioni. Sensus ergo Malachiæ est, sacrificia Iudæorum ideo abroganda esse, quia possunt vitiari & pollui ex parte rei oblatæ ; successurum autem aliud sacrificium, quod ex parte rei oblatæ semper erit mundum & Deo acceptum. Hinc Tertio probatur, quia oblatio Ecclesiæ non solum est munda, sed etiam noua, neque solùm opponitur sacrificio Mosaico, sed in locum eius succedit. At bona opera non succedunt in locum sacrificij Mosaici, quia fuere ab initio mundi. Ergo bona opera non sunt oblatio munda de qua dixit Malachias.

Resp. Leonard. Hutterus *in triumpho contra Bellar. part.* 211. per oblationem mundam non intelligit omnia bona opera, quæ faciunt Christiani, sed prædicationem Euangelij, quæ dicitur noua, non simpliciter, sed comparatè, quia videlicet clarior & illustrior est in noua lege, quàm in veteri.

Sed hic auctor sibi repugnat. Nam paulo post *part.* 214. expressè docet omnes pios ac fideles N. Test. offerre Deo sacrificium mundum, de quo loquitur Malachias. Constat autem non omnes prædicare Euangelium. Ergo de prædicatione Euangelij non loquitur Malachias. Deinde repugnat aliis Lutheranis & Caluinistis, qui non solam prædicationem Euangelij, sed omnia alia bona opera volunt intelligi.

Quarto, probatur, quia sicut Malachias dicit sacrificium Iudæorum fuisse pollutum, & sacrificium Ecclesiæ fore mundum ; Sic etiam dicit, Nomen

Dei per sacrificium Iudæorum fuisse contemptum & despectum, & per sacrificium Ecclesiæ glorificandum. At contemptum fuit in publico & visibili sacrificio. Ergo etiam glorificari debet in publico & visibili sacrificio. Hoc autem non fit per bona opera, quæ sæpe sunt spiritualia & occulta.

Resp. Hutterus, *part.*212. hoc fieri per prædicationem verbi non solum ex parte prædicantium, sed etiam ex parte audientium, quia sicut illi docendo, sic hi credendo Nomen Dei glorificant. Et hoc sensu ait omnes Christianos esse Sacerdotes. Sed contrà, quia actus credendi est internus. Ergo per eum publicè non glorificatur nomen Dei. Externa autem professio fidei quæ publicè fieri solet, non minùs est obnoxia pollutioni, quàm sacrificia Iudæorum, quia sæpè fit ex hypocrisi. Ergo non potest vocari oblatio munda, prout opponitur sacrificiis Iudæorum.

Quinto probatur, quia sacrificium Christianorum non offertur ab omnibus, sed à solis sacerdotibus, qui ex reliquo populo electi & segregati sunt, iuxta illud Esa.66.*vers.*21. *Assumam ex iis sacerdotes.* Et Heb. 5. *vers.*4. *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo tanquam Aaron.* Ergo sacrificium Christianorum non consistit in bonis operibus, quæ ab omnibus offerri possunt. Sexto probatur ex Patribus explicantibus locum Malachiæ de sacrificio Missæ. Iren.*l.*4.*c.*32. Chrys. *Ps.*95. Euseb. *lib.*1 *Dem. Euang. cap. vlt.* August. *lib.*1. *contra aduersarium legis & Prophet. cap.*20. Damasc. *lib.*4. *cap.*14. Et Iust. Mart. *in dialogo cum Triphone contra Iudæos*; vbi eos sic alloquitur: *De nostris Gentium, quæ in omni loco offeruntur, sacrificiis, hoc est, pane Eucharistiæ & poculo similiter Eucharistiæ, iam tum locutus Malachias prædixit nos quidem glorificare Nomen, vos autem profanare.*

10. Secunda Conclusio. Non solum Prophetæ in V. Test. sed etiam Christus in Euangelio, prædixit fore aliquod verum & propriè dictum sacrificium in Ecclesia, vt patet ex illo Ioan.4. vers.21. *Mulier crede mihi, quia venit hora quando neque in monte hoc, neque Hierosolymis adorabitis Patrem.* Et vers. 23. *Venit hora, & nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu & veritate.*

Hoc loco videtur Christus allusisse ad Vaticinium Malachiæ, & notauit Euseb. *lib.* 1. *demonst. Euang.* Theodoretus & Rupertus, *in com. Mal.* Sed quicquid de hoc sit, constat eum loqui non de quacunque adoratione, sed de solemni & publica per sacrificium propiè dictum: vt bene aduertit Maldonatus hic.

11. Antequam hoc probem, notandum vsitatum esse in scripturis vt per adorationem intelligatur sacrificium. Et patet Ioan. 12. ver. 20. *Erant quidem gentiles ex his, qui ascenderant vt adorarent in die festo.* Et Act. 8. ver. 27. *Eunuchus venerat adorare in Hierusalem.* In his locis adorare est idem quod sacrificare. Ideo enim ex remotis regionibus veniebant homines in Hierusalem, quia non licebat alio loco sacrificium offerre. Adoratio a. simplex, sicut etiam preces, poterant vbique fieri. Idem patet ex verbis Abraham, qui cum iussus esset sacrificare filium suum, & iam instructus gladio & igne ad sacrificandum procederet, dixit famulis, Gen. 22. ver. 5. *Expectate hic cum asino: Ego autem & Puer illuc vsque properantes, postquam adorauerimus, reuertemur ad vos.* Vbi etiam adorare est idem quod sacrificare, quia loquitur de adoratione illi à Deo imperata. Deus a. imperauerat illi sacrificium propriè dictum.

Nunc, quod Christus eodem modo loquatur de publica adoratione per sacrificium, probatur ex scopo totius sermonis. Mulier Samaritana proposuerat Christi quæstionem de schismate Iudæorum & Samarit. v.19. ita *Domine, video quia Propheta es tu: Patres nostri in monte hoc adorauerunt. Et vos dicitis, quia Hierosolymis est locus vbi adorare oportet.*

Hæc mulieris quæstio necessario intelligenda est de adoratione per sacrificium, quia, vt scribit Ioseph. *l.* 11. *Antiq. c.* 7. & 8. Schisma Iudæorum & Samaritanorum inde natum est, quod Samaritani, post captiuitatem Babylonicam ædificauerint templũ in monte Garizim propè vrbem Sichimorum, & ibi sacrificandũ esse contenderint: Iudæi autem contradicebant in solo templo Hierosolymitano legitimè sacrificari posse. Hanc ergo quæstionem, quæ tunc vigebat, Samaritana proposuit Christo, tanquam Prophetæ.

Secundo idem probatur ex verbis Samaritanæ, quia loquitur de adoratione certo loco alligata, & quæ alibi legitimè fieri non poterat. *Vos*, inquit, *dicitis quia Hierosolymis est locus vbi adorare oportet.* At nunquam dixere Iudæi adorationem oportere fieri Hierosolymis, nisi ratione sacrificij, quia simplex adoratio vbique erat licita. Ergo Samaritana loquitur de adoratione per sacrificium. Hinc sequitur Christum etiam respondisse de tali adoratione, cum dixit; *Venit hora, quando neq; in monte hoc, neque Hieros.* &c. id est, veniet tempus, quando adoratio per sacrificium neque in hoc monte, neque Hierosolymis, sed in omni loco offeretur Deo sacrificium. Et hoc est quod prædixit Malach. *In omni loco offertur nomini meo oblatio munda.*

Tertio, probatur, quia cum Christus dicit: *Venit hora, & nunc est*, manifestè significat se loqui de adoratione noua, quæ antea non erat, & quæ ab ipso haberet initium. Ergo non loquitur de adoratione simplici, aut de precibus & adorationibus quæ semper fuere in vsu: sed de adoratione per sacrificium ab ipso instituendum.

Dices: Christus videtur loqui de interna & spirituali adoratione, vt patet ex his: *Veri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu & Veritate.* Resp. illa verba optimè explicātur de adoratione externa per sacrificium, hoc modo: *Veri adoratores.* i. qui verum Deum legitimè colent, nempe Christiani, &c. *adorabunt Patrem*, id est, Deo sacrificabunt. *In spiritu & Veritate*, id est, sacrificio spirituali & vero, non carnali & typico, vt Iudæi faciebant.

12. Vbi nota spiritum opponi carni & veritatem figuræ. Iudæi adorabant Deum in carne & figura, quia eorum sacrificia erant carnalia, quatenus consistebant in mactatione carnis animalium: & simul erant figuræ seu typi futurorum, quatenus præfigurabant sacrificium nouæ legis. At Christiani adorant Deum in spiritu & veritate, quia illorum sacrificium est spirituale quatenus Spiritus S. virtute per verba consecrationis efficitur: & simul est verum, quatenus in eo figuræ impletæ sunt.

Hinc patet etiã bonos Iudæos non adorasse Deum in spiritu & veritate iuxta sensum explicatum, quia illorũ sacrificia erant carnalia, & vmbræ futurorum. Licet alio sensu adorarint in spiritu & veritate, quatenus interna fide & sincero corde Deum coluerunt.

13. Tertia Conclusio. Hoc sacrificium nouæ legis, de quo Prophetæ & Christus prædixerunt, consistit in mysterio Eucharistiæ, prout in Ecclesia Christi conficitur & celebratur. Probatur Primo ex dictis, quia Prophetæ & Christus de illo solo possunt intelligi. Secundo, ex sacrificio Melchisedech, quod fuit figura sacrificij nouæ legis.

14. Vbi nota duplex fuisse sacerdotium ante Christum vnum Melchisedechi, alterum Aaronis, quæ duo partim conueniunt, partim discrepant. Conueniunt

in eo quod vtrumque fuit figura & typus sacerdotij Christiani, & quod sacrificium vtriusque repræsentauerit sacrificium nouæ legis. In eo discrepant, quod Melchisedech perfectiore modo fuerit figura Christi, quàm Aaron, adeo vt Apostol. *Hebr.* 7. dicat Christum esse sacerdotem secundum ordinem Melchisedechi, non Aaronis.

Ac Primo, Melchisedech fuit figura Christi in notatione nominis. Dicitur n. Melchisedech, id est, rex iustitiæ. At Christus est verus rex iustitiæ non solum quia iudicat populum in iustitia *Ps.* 71. v. 2. sed etiam quia ex perfecta iustitia pro nobis Deo satisfecit. Secundo, in notatione officij. Nam Melchisedech fuit rex Salem, i. rex pacis: quod optimè conuenit Christo, *Eph.* 2. v. 14. *Ipse enim est pax nostra, qui fecit vtraque vnum.* Et *Col.* 1. v. 20. *Pacificans per sanguinem crucis siue quæ in terris, siue quæ in cœlis sunt. Tertio*, in origine, nã Melchisedech introducitur sine patre & matre, ad significandam Christi diuinitaté & humanitatem, quia Christus vt homo non habuit patrem, & vt Deus non habuit matrem. Quarto, in duratione, quia Melchisedech introducitur, neque initium dierum, neque finem habens, ideoque repræsentat æternitatem sacerdotij Christi, cui aliud sacerdotium successurum non est.

In hac repræsentatione deficit sacerdotium Aaronis, quia fuit temporale, & abrogatum est per successionem sacerdotij Christiani.

Quinto, in oblatione, quia Melchisedech obtulit panem & vinum, & sic fuit figura sacrificij incruenti, quod Christus in cœna instituit, & quod semper in Ecclesia vsurpabitur. Aaron a. obtulit animalia occisa, & sic fuit figura sacrificij crucis, quod semel tantum oblatum est. *Sexto*, in præstantia, quia Melchisedech benedixit Abrahæ Gen. 14. v. 19. *Sine vlla autem contradictione, quod minus est à meliore benedicitur*, vt Apost. ait Hebr. 7. v. 7. E conuerso auté Abraham obtulit decimas Melchisedecho tanquam superiori, v. 19. *In Abraham autem decimata est tribus Leui, quia in illius lumbis continebatur.* Hebr. 7. v. 9. Vnde sequitur Aaronem, qui fuit de tribu Leui fuisse inferiorem Melchisedecho: & consequenter sacerdotium Aaronicum fuisse inferius sacerdotio ipsius Melchisedechi.

15. Ex dictis sic concludo: Melchisedech in oblatione panis & vini perfectissimè repræsentauit Christum offerentem corpus & sanguinem suum in sacrificio in vltima cœna. Atqui Melchisedech obtulit panem & vinum tanquam sacerdos Dei altissimi. Ideoque verè sacrificauit. Ergo etiam Christus in vltima cœna verè sacrificauit: alioqui non exactè figuram illam impleuisset.

Secunda Conclusio: Melchisedech non solum repræsentauit Christum offerentem sacrificium, sed etiam iugiter ac perpetuò offerentem. At Christus non offert perpetuò sacrificium cruentum in cruce, quia hoc semel tantum obtulit per se. Ergo debet esse incruentum sacrificium, quod perpetuò offerat per suos Ministros, quia sacerdotium non potest dici perpetuum & æternum, nisi actus sacrificandi esset perpetuus, alioqui sacerdotium esset otiosum. Confirmatur: quia sacerdotium Christi vocatur æternum duplici titulo. Primo, quia durauit ab origine mundi. Secundo, quia durabit vsque ad finem mundi. Hoc enim significauit Apost. Hebr. 7. v. 3. cum ait: *Neque initium dierum, neque finem vitæ habens.* Sicut ergo propter hanc sacerdotij æternitatem necesse fuit vt Christus ante Incarnationem sacrificaret per figuras & typos: ita necesse est vt post mortem sacrificet per suos Ministros, ne sacerdotium vllo vnquam tempore sit otiosum.

Lutherani & Caluinistæ, vt vim vtriusque argumenti euadant, concedunt quidem Melchisedech fuisse sacerdotem & figuram Christi: negant tamen obtulisse panem & vinum in sacrificium. Vnde consequenter negant sacerdotium Christi, quod est secundum ordinem Melchisedech, consistere in oblatione panis & vini Eucharistici. Ita Caluin. *lib.* 4. *Inst. cap.* 18. §. 2. Pless. *lib.* 3. *de Euch. cap.* 2. Kemnit. *in* 2. *p. Exam.* & Hutt. *in triumph. contra Bell. p.* 59. asserentes Melchis. protulisse panem & vinum ad reficiendos milites Abrahæ, qui fatigati ex prælio redibant. Sed hæc Responsio apertè repugnat scripturæ. Sic enim legimus, Genes. 14. vers. 18. *At vero Melchisedech Rex Salem proferens panem & vinum, (erat enim sacerdos Dei altissimi) benedixit ei, & ait: Benedictus Abraham Deo excelso*, &c. Hoc loco proferre panem est idem, quod offerre, vt patet ex illa particula: *Erat enim sacerdos Dei altissimi.* Non enim protulit panem vt hospes aut amicus, sed vt sacerdos. Ergo protulit ad sacrificandum.

Et hoc sensu explicant Patres. Clem. Alex. *lib.* 4. *strom. circa finem*, sic habet: *Melchisedech Rex Salem, sacerdos Dei altissimi, vinum & panem sanctificatum dedit in typum Eucharistiæ.* Cyprian. *lib.* 2. *Epist.* 3. explicans illud Psalmi. *Tu es sacerdos in æternum secundum ord.* &c. ita subiungit: *Qui ordo inde descendit, quod Melchisedech, sacerdos Dei fuit, qui panem & vinum obtulit: nam quis magis sacerdos Dei summi, quàm Christus, qui sacrificium vero Patri obtulit, & obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est, panem & vinum, suum sc. corpus & sanguinem?* Et Euseb. Cæsar. *lib.* 1. *demonst. Euang. cap.* 3. ait. *Quemadmodum Melchisedech, qui sacerdos gentium erat, nusquam videtur sacrificiis corporalibus solis functus, (animalium) sed solo pane & vino: Ita Saluator noster, & qui perfecti sunt sacerdotes in omnibus gentibus, vino & pane corporis illius & sanguinis mysteria repræsentant.*

Augustin. *epist.* 95. *ad Innocen. Papam* ait: *Melchisedech prolato sacramento mensæ Dominicæ nouit æternum eius sacerdotium figurare.* Hier. *in epist. ad Marcellam: Recurrere ad Genesin, & inuenies Melchisedech Regem Salem, qui iam tunc in typo Christi panem & vinum obtulit, & mysterium Christianum in Saluatoris corpore & sanguine dedicauit.* Similia habent Ambr. *lib.* 5. *de Sacram. cap.* 1. Epiph. *hær.* 55. Chrysost. *hom.* 36. *in Gen.* Theodor. & Arnobius *in Psal.* 109. Eucherius *lib.* 2. *in Genesin, cap.* 18. & alij passim.

16. Confirmatur, quia nulla erat causa cur Melchisedech præberet militibus Abrahæ refectionem corporalem. Vt enim ex textu colligo, Abraham rediit ex prælio cum ingenti præda, ex qua non solùm milites suos refecerat, sed etiam decimas obtulit Melchisedecho.

Obiiciunt Aduersarij. *Primo*, Latinam editionem esse corruptam, quæ sic habet: *Erat enim sacerdos Dei altissimi.* Nam in Hebræo non est particula causalis: Enim; sed coniunctiua, Et. Vnde Calu. & Kem. ita vertunt: *Melchisedech protulit panem & vinum. Erat autem sacerdos Dei altissimi, & benedixit Abrahæ:* Et sic distinguunt duas actiones Melchisedechi, quarum vna conueniat illi vt regi, scil. liberalis refectio in pane & vino. altera vt sacerdoti, nempe benedictio quam Abrahæ ob victoriam impertiebat.

Respond. licet in Hebræo non sit particula causalis (enim) sed coniunctiua. (Et) tamen hæc ponitur pro causali, vt frequenter fit in scrip. Ratio est, quia non solum in textu Græco & Latino, sed etiam in Hebræo & Chaldæo terminatur periodus post illa verba: *Erat sacerdos Dei altissimi.* Ergo officium sacerdotis non refertur ad benedictionem quæ sequitur, sed ad oblationem panis & vini, quæ præcedit. Imò ad benedicendum non est opus officio sacerdotis

quia non soli sacerdotes, sed omnes maiores possunt benedicere. Sic Salomon rex benedixit populo, 3. *Reg.* 8. & Dauid similiter, 2. *Reg.* 6. & Iosue, *c.* 8. & 22. Non igitur Melchisedech, quia sacerdos erat, benedixit Abrahæ, sed quia maior erat, vt patet *ex Hebr.* 7. vbi ex eo, quod Melchisedech benedixit Abrahæ, non colligit Melchisedechum fuisse sacerdotem, sed Abrahamo maiorem fuisse.

17. Obiiciunt Secundo, Si Melchisedech fuisset figura Christi in oblatione panis & vini, certè Apostolus hoc non omisisset, cum tam accuratè descripserit omnia quæ ad illam figuram pertinere videbantur. Resp. ob duas causas omisit Apostolus mentionem panis & vini. Primo, quia nihil ad propositum faciebat. Propositum eius erat, vt ostenderet excellentiam sacerdotij Christi super sacerdotes Leuiticos. Eam sic ostendit: Melchisedech fuit excellentior Aarone. Sed Christus est sacerdos secundum ordinem Melchisedech. Ergo sacerdotiũ Christi est excellentius sacerdotio Aaronico.

Maiorem probat tripliciter. Primo, quia Melchisedech benedixit Abrahæ, & consequenter Aaroni qui erat in lumbis Abrahæ, maior autem benedixit minori. Secundo, quia accepit decimas ab Abrahamo & consequenter ab Aarone. Tertio, quia non legitur habuisse initium dierum aut finem. Porro inter has causas non ponit oblationem panis & vini, quia videtur per se parum facere ad commendandam excellentiam sacerdotalem. Non enim videtur plus esse offerre panem & vinum, quàm offerre sacrificia Mosaica, in quibus præter panem & vinum offerebantur etiam animalia.

Altera causa est ex parte Hebr. qui nondum erant apti ad capiendum mysterium Eucharistiæ, quod per oblationem panis & vini præfiguratum fuit. Hoc indicat Apost. *cap.* 5. v. 11. cum ait: *De quo* (Melchisedecho) *nobis grandis sermo & in interpretabilis ad dicendum, quoniam imbecilles facti estis ad audiendum.*

18. Obiiciunt Tertio, Ex figuris non sunt fabricanda dogmata secundum Kemn. nisi in scripturis ex figuræ explicentur. Sed nusquam explicatur figura panis & vini. Ergo ex ea non licet colligere sacrificium Eucharistiæ. Resp. Quamuis scriptura non explicet disertè figuram panis & vini: tamen ita insinuat, vt omnes antiqui Patres & interpretes eam intellexerint. Nam scriptura apertè dicit; Christum esse sacerdotem secundum ordinem Melchisedech. Ergo Christus in sacerdotio debet peculiari modo conuenire cum Melchisedech. 1. debet conuenire in eo, quod est proprium sacerdotij Melchisedech. Sed nihil est proprium illius sacerdotij, nisi forma sacrificandi in pane & vino. Ergo in illa forma debet conuenire.

Minor probatur, quia cætera quæ dicuntur de Melchisedech, non sunt illi propria quatenus sacerdos est, cuiusmodi sunt benedicere, decimas accipere, non succedere alteri, non habere successorem, & genealogiam. Hæc enim omnia conueniunt aliis præter Melchisedech. Nam etiam Leuitici sacerdotes benedicebant & decimas accipiebant. Abel nec alteri successit, nec habuit successorem. Helias non legitur habuisse genealogiam. Nihil ergo proprium est Melchisedecho, nisi oblatio panis & vini. Ergo in hoc consistit figura Christi sacerdotij.

Dices: Ergo Apostolus, *Hebr.* 7. malè explicat hanc figuram, quia non dicit illam consistere in oblatione panis & vini, sed in aliis rebus. Resp. Apostolus figuram non explicat, sed solùm ostendit excellentiam Christi super Aaronem.

Dices Secundo. Oblatio panis & vini non fuit propria Melchisedecho, quia repetiebatur etiam in Aaronico sacrificio, vt patet *Exod.* 29. & *Num.* 28. Resp. Oblatio panis & vini, quatenus erat principale & integrum sacrificium, fuit propria Melchisedechi. Nam in sacrificiis Aaronicis non adhibebatur tanquam integrum.

19. Obiiciunt quarto, Si Melchisedech nihil aliud obtulit, nisi panem & vinum. Ergo non repræsentat oblationem Christi in cruce, ac proinde Christus non potest dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech. Resp. duo sunt sacrificia Christi, vnum in cruce cruentum, alterum in cœna incruentum. Prius non est secundum ordinem Melchisedech, nec Aaronis; posterius est secundum ordinem Melchisedech, non tamen secundum ordinem Aaronis.

Et quidem quod sacrificium crucis non fuerit secundum ordinem Melchisedech, patet, quia fuit cruentum, cum tamen sacrificium Melchisedech fuerit incruentum. Quod etiam non fuerit secundum ordinem Aaron, patet, quia Christus non fuit sacerdos secundum ordinem Aaron, cum non fuerit de tribu Leui, sed de tribu Iuda.

20. Obiiciunt quinto, Christus dicitur esse sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech, non dicitur autem sacerdos in æternum propter oblationem panis & vini, sed propter alias causas. Primo, quia viuit in æternum. Secundo, quia sacrificium crucis est efficax in æternum. Tertio, quia semper in cœlo interpellat pro nobis. Quarto, quia per ipsum semper habemus accessum ad Patrem. Quinto, quia semper potest saluare accedentes per ipsum ad Deum.

Respondeo, Christus reuera dicitur sacerdos in æternum, quia per ministros suos quotidie offert sacrificium Eucharistiæ vsque ad finem mundi. Hoc rectè colligit D. Thom. ex Apostolo *Hebr.* 8. *vers.* 3. vbi dicitur omnem Pontificem debere aliquid offerre, ac proinde Christum cum sit Pontifex in æternum, debere semper aliquid offerre. At non potest dici semper offerre sacrificium, ob illas allatas causas. Ergo ob sacrificium Eucharistiæ, quod quotidie offert per suos ministros. Minor patet, quia reliquæ illæ causæ non sunt sufficientes. Non prima, quia non sufficit vita sola æterna, nisi adsit vsus sacrificandi æternus. Nec secunda, quia aliud est efficaciam alicuius sacrificij esse æternam, aliud est vsum sacrificij esse æternum. Nec tertia, quia interpellatio non est proprium officium sacerdotis. Nec quarta, quia quod per Christum habeamus accessum ad Patrem, non arguit illum esse sacerdotem, sed mediatorem. Nec quinta, quia saluare non est proprium sacerdotis, sed saluatoris.

21. Tertio, probatur conclusio ex figura Agni Paschalis & aliorum sacrificiorum veteris Testamenti, quam Bellarm. *l.* 1. *c.* 7. & 8. fusè explicat. Vis argumenti est hæc, celebratio agni, v.g. Paschalis, fuit expressa figura celebrationis Eucharistiæ in cœna. Sed illa verum sacrificium. Ergo & hæc.

Quarto, probatur conclusio ex Act. 13. v. 2. *Ministrantibus autem illis Domino*; λειτουργούντων, id est, sacrificantibus secundum Bellarm. *cap.* 13. & multos alios. Vide Ioannem Lorinum ibi.

Quinto, probatur ex consensu Ecclesiæ totius.

Sexto, probatur ratione, quia in Eucharistiæ mysterio sunt omnia quæ requiruntur ad sacrificium. Nam Primo, est sacerdos qui offert. Secundo, est Hostia, quæ offertur, nempe Christus sub specie panis & vini. Tertio, est Deus, cui offertur. Quarto, est Ecclesia fidelium, pro qua offertur. Quinto, est altare in quo offertur. Sexto, est actio sacrificandi seu offerendi, de qua plura in sequenti quæstione.

22. PRIMA OBIECTIO. Eucharistia est sacramen-

tum. Ergo non poteſt eſſe ſacrificium, quia hæc duo inter ſe pugnant. Reſp. Quamuis hæc duo formaliter inter ſe diſtinguantur, non tamen ita pugnant, quin poſſint vni rei diuerſa ratione conuenire. Nam Euchariſtia eſt ſacramentum, quatenus eſt viſibile ſignum inuiſibilis gratiæ & refectionis ſpiritualis. Eſt autem ſacrificium quatenus Deus offertur. Addo eſſe etiam Teſtamentum, quatenus eſt publicum & authenticum inſtrumentum diuinæ voluntatis ac promiſſionis.

23. Secunda obiectio: Chriſtus eſt ſacerdos in æternum. Ergo nullos habet ſacerdotes ſucceſſores. Ergo iam in Eccleſia nulli ſunt ſacerdotes. Ergo nec ſunt ſacrificia. Reſp. Chriſtus eſt ſacerdos in æternum, ac proinde non habet ſucceſſores, ſed tantum miniſtros & vicarios qui in eius abſentia offerunt hic viſibile ſacrificium. Imò hac ratione Chriſtus dicitur ſacerdos in æternum, quia ſemper per ſuos Miniſtros ſacrificat.

24. Tertia obiectio: Sacrificium crucis habet vim infinitam. Ergo non egemus alio ſacrificio. Ergo multiplicare tot ſacrificia Miſſæ nil eſt aliud quam negare virtutem & ſufficientiam ſacrificij crucis. Reſp. Sacrificium Miſſæ eſt re idem cum ſacrificio crucis, & ſic non egemus alio ſacrificio, ſed ſolum repetitione eiuſdem.

Dices: Si ſacrificium crucis habet infinitam vim, non ſolum non egemus alio ſacrificio, ſed neque repetitione eiuſdem ſacrificij. Reſp. Repetitio ad hoc requiritur, vt virtus ſacrificij crucis nobis applicetur.

Dices iterum: Ad hanc applicationem ſufficiunt media à Chriſto inſtituta, qualiter prædicatio verbi, & ſacræ cœnæ adminiſtratio. Reſpondeo. Inter hæc media eſt etiam ſacrificium Miſſæ.

QVÆSTIO V.

In quo conſiſtat eſſentia huius Sacrificij ex parte rei oblatæ.

1. DVo ſpectari debent in ſacrificio. Primo, res quæ ſacrificatur & offertur. Secundo, actio ſacrificandi. De priore hic, de poſteriore poſt agetur. Eſt ergo quæſtio, quænam ſit res illa, quæ propriè ſacrificatur in Miſſa, an ſcilicet panis & vinum, an verò corpus & ſanguis Chriſti Domini?

2. Prima opinio eſt ſolum panem & vinum eſſe rem oblatam, non autem corpus & ſanguinem Chriſti. Probatur Primo, quia illud offertur & ſacrificatur, quod immutatur, ſeu deſtruitur in honorem Dei, vt patet in ſacrificiis Moſaicis. At ſolus panis & vinum mutantur & deſtruuntur, non autem corpus & ſanguis Domini. Ergo, &c. Secundo, quia res oblata in ſacrificio ſupponitur actioni ſacrificandi; vt patet in ſacrificio Agni Paſchalis, vbi res oblata eſt agnus viuus, non autem cadauer eius. Sed panis & vinum ſupponitur actioni ſacrificandi: Ergo eſt res oblata. Tertio ex praxi Eccleſiæ, quæ offert panem & vinum: & vocat Hoſtiam, ſeu rem oblatam. Et in quadam Antiphona dicit: *Sacerdos in æternum Chriſtus ſecundum ordinem Melchiſedech, panem & vinum obtulit.* Eodem modo loquuntur Patres Cypr. *epiſt.* 63. *Panem & calicem miſtum vino obtulit.* Alexander I. *epiſt.* 1. ait: *Panis tantum & vinum aqua permiſtum in ſacrificio offerantur.*

3. Secunda Opinio eſt omnino contraria, ſolum Chriſtum eſſe rem oblatam in Miſſæ ſacrificio, quod dupliciter explicari ſolet. Primo, vt Chriſtus, quatenus exiſtit in propria ſpecie, ſit res oblata tanquam materia ſacrificij, quia ſupponitur actioni ſacrificandi; quatenus vero exiſtit ſub ſpeciebus panis & vini, ſit res oblata tanquam terminus ſacrificationis, qui reſultat per actum ſacrificandi.

Secundo, vt Chriſtus, quatenus exiſtit ſub ſpeciebus panis & vini, ſit materia huius ſacrificij, quæ actioni eius ſupponitur: quatenus verò ſumitur & manducatur, ſit res oblata, quæ propriè dicitur ſacrificari. Iuxta quam explicationem conſequenter dicendum eſſet conſecrationem non pertinere intrinſecè ad actionem ſacrificandi, ſed eſſe quaſi præambulum. Sicut Incarnatio non pertinet intrinſecè ad actionem ſacrificij cruenti in Cruce, ſed quaſi materiam præparat ad ſacrificandum.

4. Tertia Opinio eſt, in myſterio Miſſæ duplex eſſe ſacrificium, vnum panis & vini; alterum corporis & ſanguinis Chriſti, prius ordinari ad poſterius tanquam ad id quod primariò intentum eſt, ac proinde vtrumque cenſeri tanquam vnum ſacrificium: in priori rem oblatam eſſe panem & vinum, in poſteriori corpus & ſanguinem Chriſti. Ita Gaſpar Caſſalius lib. 1. *de Sacrif. Miſſ.* c. 10. & Ruard. Tapp. *in defen. art.* 10. *Louan. contra Luth.*

5. PRIMA CONCLVSIO. Res, quæ primò & principaliter offertur in ſacrificio Miſſæ Chriſtus eſt. Probatur Primo, ex his verbis: *Hoc eſt corpus meum, quod pro vobis frangitur: Hic eſt ſanguis meus, qui pro vobis effunditur*: vbi *frangi & effundi* ſumitur pro offerri ſeu ſacrificari, vt multi exponunt. Secundo, ratione, quia ſacrificium Crucis cruentum, & ſacrificium Miſſæ incruentum non differunt quoad rem oblatam. Sed res oblata in ſacrificio Crucis eſt Chriſtus, iuxta illud: 1. *Corint.* 5. *verſ.* 7. *Paſcha noſtrum immolatus eſt Chriſtus.* Ergo etiam res oblata in ſacrificio Miſſæ eſt Chriſtus.

Hinc Concilium Triden. *ſeſſ.* 22. *can.* 2. ait: *In hoc ſacrificio Miſſæ idem ille Chriſtus incruentè immolatur, qui in Ara Crucis ſemel ſeipſum cruentè obtulit.* Et in hac concluſione non licet Catholicum aliquem hominem dubitare.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Chriſtus, vt in propria ſpecie exiſtens nullo modo eſt res oblata in ſacrificio. Probatur, quia dupliciter poteſt aliquid eſſe res oblata. Primo, vt materia, quæ ſupponitur actioni ſacrificandi. Secundo, vt terminus, qui fit aut reſultat per actionem ſacrificandi. Chriſtus, quatenus in propria ſpecie exiſtit, neutro modo poteſt eſſe res oblata. Nam & materia quæ ſupponitur actioni ſacrificandi, & terminus qui reſultat ex illa actione debet eſſe viſibiliter præſens in loco ſacrificij. At Chriſtus in propria ſpecie non eſt præſens in loco ſacrificij. Ergo Chriſtus nec eſt materia, nec terminus.

Dices: Illa eſt materia ſacrificij, circa quam verſatur actio ſacrificandi. Sed conſecratio, quæ eſt actio ſacrificandi, verſatur circa Chriſtum in propria ſpecie exiſtentem, quia adducit eum & conſtituit præſentem ſub ſpeciebus ſacramentalibus. Ergo, &c.

Reſpondeo. Si conſecratio non ſolùm eſt actio adductiua, ſed etiam quaſi ſubſtantialiter productiua, vt aliqui putant, iam non verſatur circa Chriſtum in propria ſpecie exiſtentem, quia eum aliunde non adducit, vt ſub ſpeciebus ſacramentalibus illum conſtituat, ſed per ſe ac ſubſtantialiter illum ponit ſub ſpeciebus.

Si autem eſt actio tantum adductiua, vt alij volunt, iam etiam non verſatur circa Chriſtum in propria ſpecie exiſtentem: ſed partim circa ſubſtantiam panis ac vini tanquam circa terminum à quo, partim circa Chriſtum ſub ſpeciebus panis & vini conſtitutum, tanquam circa terminum ad quem.

7. TERTIA CONCLVSIO. Chriſtus, vt exiſtens

sub speciebus sacramentalibus, est res oblata in hoc sacrificio; non quidem propriè, vt materia, quæ actioni sacrificandi supponitur, sed vt terminus sacrificationis.

Probatur, quia Christus, vt existens sub speciebus sacramentalibus non supponitur actioni consecrationis, vt per se notum est, sed consecratio est essentialiter actio sacrificandi, vt post dicetur. Ergo Christus, vt existens sub speciebus, non est materia, sed terminus sacrificationis.

8. Qvarta Conclvsio. Species sacramentales panis & vini, intrinsecè pertinent ad rem oblatam in hoc sacrificio, ita vt res oblata per modum termini non sit Christus nudè sumptus, sed simul cum speciebus, seu quatenus cum ipsis vnum compositum sacramentale constituit. Colligitur ex Concilio Trid. *sess. 22. can. 1.*

Probatur, quia de ratione visibilis sacrificij est, vt res oblata sit visibilis. Sed sacrificium Missæ est visibile. Ergo res oblata debet esse visibilis. Ergo Christus præcisè sumptus non est res oblata, sed quatenus per species est visibilis.

Dices: Hinc sequitur primo, sacrificium Missæ non esse idem, quoad rem oblatam cum sacrificio Crucis, quia ibi solus Christus fuit res oblata, hic autem compositum ex Christo & speciebus.

Secundo, principalius offerri species sacramentales, quàm Christum quia species præcipuè sunt visibiles, ac proinde potissimè spectant ad rationem visibilis sacrificij.

Tertio, non offerri totum Christum, sed solam carnem sub specie panis, & solum sanguinem sub specie vini, quia nihil aliud significatur per illas species visibiles, nisi caro & sanguis, neque vi verborum aliud ibi continetur.

Respondeo primo, res oblata est eadem substantialiter in sacrificio Crucis & Missæ, licet non sit eadem accidentaliter.

Secundo, Christum principaliter offertur ad honorem Dei; species autem sacramentales sunt quasi extrinseca accidentia rei oblatæ.

Tertio, totus Christus offertur in sacrificio Missæ, sicut totus præsens est sub speciebus sacramentalibus, licet aliquid ipsius sit præsens vi verborum, & aliquid per naturalem concomitantiam: vt suprà explicatum est.

9. Qvinta Conclvsio. Panis & vinum offeruntur in hoc sacrificio tanquam materia ex qua sacrificium conficitur. Nam duo considerari possunt in pane & vino, nempe substantia & accidentia. Substantia potest vocari materia transiens, ex cuius destructione conficitur res oblata per modum termini. Accidentia pertinent ad rem oblatam ex parte termini.

Ad argumenta primæ opinionis Respondeo ex dictis. Si enim spectemus rem oblatam ex parte materiæ quæ actioni sacrificandi supponitur, non est aliud quam panis & vinum. Si autem spectemus rem oblatam ex parte termini, qui offertur & sacrificatur Deo, non est aliud quam Christus existens sub speciebus. Nec inde sequitur esse duo sacrificia, sed esse duos terminos vnius sacrificij, nempe terminum à quo & ad quem, quia substantia panis & vini est terminus, qui destruitur: Christus autem existens sub speciebus, est terminus qui acquiritur.

Est tamen notanda differentia inter hoc sacrificium & Mosaïca. Nam in his materia sacrificij erat res principalis oblata, cuius destructio erat etiam præcipuè intenta in cultum Dei. Sed in illo non materia, sed terminus sacrificationis est res præcipuè oblata; destructio materiæ non est tam per se intenta, quàm effectio termini, quia destructio substantiæ panis est tantum via ad corpus Christi introductionem.

Ratio huius differentiæ sumi debet. Primo, ex dignitate ipsius rei. Secundo, ex modo actionis, quæ magis tendit ad efficiendum quàm destruendum. Tertio, ex intentione offerentis.

QVÆSTIO VI.

In quo consistat essentia huius sacrificij ex parte actionis?

1. Svnt sex actiones in Missa, de quibus dubitari potest an in iis essentialiter ratio sacrificij consistat. Prima, est oblatio panis & vini ante consecrationem. Secunda, est ipsa consecratio. Tertio, est oblatio corporis & sanguinis Christi post consecrationem. Quarta, est fractio & commistio sacramenti. Quinta, est consumptio sacramenti à sacerdote consecrante facta. Sexta, est distributio & sumptio à fidelibus facta. Quæritur ergo, an omnes hæ actiones, an verò aliqua ex iis sit de essentia huius sacrificij?

Bellarminus lib. 1. cap. 27. docet secundam & quintam pertinere ad essentiam sacrificij, reliquas non item.

2. Prima Conclvsio. Oblatio panis & vini, quæ fit ante consecrationem, nullo modo pertinet ad essentiam huius sacrificij, sed est tantum quædam cæremonia accidentalis ab Ecclesia instituta. Alanus *lib. 3. de sacrificio Miss. cap.* 18. & multi recentiores. Probatur primo, quia Christus non legitur hanc oblationem præmisisse ante consecrationem, & tamen obtulit perfectum & integrum sacrificium. Ergo hæc oblatio non est pars sacrificij. Secundo, quia per hanc oblationem nihil fit circa rem oblatam præter extrinsecam quandam orationem. Nam eleuatio quæ fit à sacerdote, aut significatio Crucis, & aliæ similes actiones sunt omnino accidentales, ac proinde si omittantur, nihil fit contra substantiam & perfectionem sacrificij.

3. Secvnda Conclvsio. Oblatio corporis & sanguinis Christi quæ fit post consecrationem, non est etiam de essentia huius sacrificij. Probatur primo, quia talem oblationem Christus non adhibuit, quia statim facta consecratione distribuit corpus & sanguinem suum discipulis. Secundo, Nec Apostoli eam in principio adhibuerunt secundum S. Greg. l. 7. ep. 63. vbi scribit Apostolos solam orationem Dominicam adhibuisse ad verba consecrationis. Tertio, quia hoc sacrificium principaliter offertur in persona Christi. At verba huius oblationis non dicuntur in persona Christi, sed ministri & totius Ecclesiæ, vt patet ex illis verbis: *Vnde & memores nos serui tui*, &c. Quarto, quia non est de essentia sacrificij, vt offerens verbo explicet oblationem: sed satis est, quod opere illam exerceat, ex intentione colendi Deum. Ergo verbalis oblatio non pertinet ad essentiam, sed oblatio realis quæ sufficienter fit per consecrationem, vt paulo post dicetur.

Quæres. Cur ergo adhibetur hæc oblatio, si non pertineat ad essentiam? Respondeo, vt sit quædam testificatio, quod tota Ecclesia consentiat in oblationem à Christo factam.

4. Tertia Conclvsio. Fractio & commistio huius sacramenti non pertinet etiam ad essentiam huius sacrificij. Ita S. Thom. quæst. 83. art. 6. ad 6. vbi dicit; Si contingat fractionem omitti, non propterea fieri imperfectum sacrificium. Probatur, quia Christus non adhibuit hanc actionem. Quam-

tis enim fregerit panem, non tamen fregit ad certum mysterium significandum, sed ad distribuendum. Neque post fractionem miscuit cum vino consecrato, vt nos facimus, sed immediatè porrexit manducandum Discipulis. Non ergo fuit fractio mystica, vt nostra, sed vsualis. Nec satis constat, an facta sit ante consecrationem, an postea.

Dices, Christus legitur intinctum panem porrexisse Iudæ? Respondeo. Ille panis non fuit consecratus, nec intinctus in vino, sed iusculo.

5. QVARTA CONCLVSIO. Distributio seu dispensatio Eucharistiæ quæ fit in communicatione Laïcorum, non est de essentia huius sacrificij. Probatur primo, ex praxi Ecclesiæ, quæ frequenter celebrat tale sacrificium sine tali distributione. Secundo, quia frequenter fit talis distributio peracto sacrificio. Tertio, quia tota actio sacrificandi, quæ sacrificio essentialis est, debet immediatè fieri à sacerdote. At distributio potest fieri per Diaconum, & consumptio fit à populo. Ergo nec distributio, nec consumptio Laica est de essentia. Quarto, quia in omni sacrificio participatio victimæ à populo facta supponit sacrificium consummatum, vt colligitur ex 1. *Cor.* 10. *vers.* 18. *Nonne qui edunt Hostias, participes sunt altaris?* Non enim idem est sacrificium offerre, & de altari participare.

6. Quinta Conclusio. Consecratio pertinet ad essentiam huius sacrificij. Ita Bellarm. *loco citato.* Cassalius l. 1. c. 20. & plerique alij, exceptis paucis. Probatur Primo, quia sacrificium Missæ offertur in persona Christi, nihil autem facit sacerdos tam perspicuè in persona Christi, quam consecrationem in qua dicit; *Hoc est corpus meum.* Secundo, quia Christus nihil aliud fecisse legitur, nisi acceptum panem consecrasse & distribuisse. At verò non sacrificauit distribuendo, vt dixi antè, sed consecrando. Tertio, probatur, quia Apostoli si nihil addebant ad verba consecrationis præter orationem Dominicam, necessariò debuerunt sacrificare consecrando, quia constat orationem Dominicam non esse verum sacrificium.

Quarto, quia potestas consecrandi est de essentia sacerdotij nouæ legis. Ergo & ipsa consecratio est de essentia sacrificij. Antecedens patet quia forma quæ essentialiter constituit sacerdotem nouæ legis, est character sacerdotalis. Sed hic per se primo est potestas consecrandi. Sequela patet, quia sacerdotium per se primò est ob sacrificium. Ergo illa actio ad quam per se primò datur potestas sacerdotalis, erit etiam primariò de essentia sacrificij.

Quinto, quia antiqui Patres ita sentiunt, quia docent oblationem seu immolationem, quæ est propriè sacrificatio, consistere in consecratione. Irenæus lib. 4. cap. 32. dicit Christum tunc docuisse oblationem noui Testamenti, cùm dixit: *Hoc est corpus meum.* Cyprianus *in serm. de Cœna Domini*, dicit: *Tunc Eucharistiam fieri Holocaustum, quando verbis consecrationis panis benedicitur.* Chrysostomus: *de proditione Iudæ*, dicit verba Christi: *Hoc est corpus meum*, vsque ad consummationem mundi præstare sacrificio firmitatem. Vide etiam Ambrosium *Psal.* 39. & Gregorium, *lib.* 4. *dial.* c. 58.

7. Prima Obiectio. Ita se habet consecratio ad sacrificium incruentum, sicut ipsa incarnatio ad cruentum. Sed hæc non est pars sacrificij. Ergo nec illa. Maior patet, quia sicut Deus factus Homo per Incarnationem, postea est in Cruce oblatus, Ita Christus factus panis vitæ per consecrationem, postea offertur in altari. Confirmatur ex veteribus sacrificiis. Nam productio Agni Paschalis non erat pars sacrificij sed effectio rei sacrificandæ. Ergo similiter consecratio non est pars; sed præparatio rei offerendæ.

Respondeo, hoc argumentum procederet, si Christus in hoc sacrificio esset res oblata per modum materiæ, quæ actioni sacrificandi supponitur: nunc autem est res oblata per modum termini, qui ex sacrificatione resultat. Vnde consecratio non est præparatio materiæ, sed est ipsa actio sacrificandi. Aliter se res habet in sacrificio Crucis & Agni Paschalis. Nam Christus, vt homo viuus fuit materia sacrificij cruenti, sicut agnus viuus materia Mosaici sacrificij.

8. Secunda Obiectio. In die Parasceues offertur verum sacrificium sine consecratione, quia fit oblatio ex præsanctificatis. Ergo consecratio non est de essentia sacrificij. Antecedens probatur primo ex oratione, quam Ecclesia in officio illius diei profert, dicens: *In spiritu humilitatis & in animo contrito suscipiamur à te Domine. & sic fiat sacrificium nostrum in tuo conspectu hodie, vt placeat tibi Deus.* Et post. *Orate fratres, vt meum & vestrum sacrificium*, &c. Secundo ex S. August. epist. 118. c. 2. vbi ait: *Omnibus diebus offertur Deo sacrificium in Ecclesia.*

Respondeo. In die Parasceues non offertur Deo sacrificium Missæ incruentum, vt docet sanctus Thomas *quæst.* 83. *art.* 2. *ad* 2. quia eo die cruentum sacrificium oblatum est in cruce. Idem sentiunt Scholastici plerique *in* 4. *distinct.* 13. & Rabanus noster *in lib. de institut. cleric. cap.* 67. vbi hoc confirmat ex figura huius mysterij, quia in veteri lege eo die, quo semel intrando summus Sacerdos intrabat in Sancta Sanctorum alij Sacerdotes non sacrificabant, Vnde Hugo de sancto Victore *lib.* 3. *Miscellaneorum*, *cap.* 43. sic habet: *Non sacrificant amici, dum trucidant inimici.*

Et ratio est, quia nullum potest fieri sacrificium nouæ legis, nisi in persona Christi, qui est principalis offerens. At in Parasceue, quando celebratur officium, nihil fit in persona Christi. Ergo tunc non offertur sacrificium. Et confirmatur, quia non est conueniens, vt Christus eo die introducatur loquens & offerens, quo mortuus recolitur.

Quando ergo in officio Parasceues sacrificium nominatur, vel latè sumitur pro quocunque mysterio, vel significatur ipsa Hostia consecrata, quia non solum actio sacrificandi, sed etiam victima sacrificata potest sacrificij nomine appellari. Quod autem generatim dicit S. Augustin. *Omnibus diebus*, &c. non excludit singularem exceptionem vnius diei.

9. SEXTA CONCLVSIO. Probabile est, non solam consecrationem, sed etiam sumptionem Sacerdotalem esse de essentia huius sacrificij, non quidem quatenus est qualiscunque vsus sacramenti, sed quatenus est perfecta consumptio & immutatio victimæ oblatæ. Ita Dominicus Sotus in 4. distinct. 13. qu. 1. art. 6. Bellarm. lib. 1. cap. 27. Et quidam alij, quibus fauet D. Thom. quæst. 83. art. 6. ad 3. vbi dicit: *Si contingat post consecrationem vtriusque speciei aliquid mortiferum reperiri in calice, propter quod non possit à Sacerdote sumi, debere iterum vinum apponi & consecrari, vt sacrificium perficiatur.* Ergo sentit sumptionem sacerdotalem pertinere ad essentiam sacrificij, quia si sola consecratio sufficeret, iam sacrificium esset perfectum ante sumptionem.

Probatur conclusio. Primo, quia de ratione sacrificij generatim est, vt sacerdos sacrificans de victima oblata participet; vt docet D. Thom. *quæst.* 82. *art.* 4. *ex Conc.* 12. *Toletano*, & *ex Dionysio & Augustino*

quos ille citat. Ergo necesse est, vt sacerdos participet Eucharistiam in Missa, alioqui non erit Missa perfectum sacrificium.

Secundo, quia de essentia sacrificij est, & præsertim Holocausti, vt tota victima consumatur, & realiter immutetur, sed hoc non fit in hoc sacrificio, nisi per sumptionem Sacerdotis, quia ante sumptionem Christus manet realiter sub speciebus tanquam victima sacrificanda. Ergo sumptio, per quam perfectè immutatur, & amittit esse sacramentale, pertinet ad essentiam sacrificij.

10. Septima Conclusio. Probabilius est sumptionem sacerdotalem non esse de essentia huius sacrificij, sed esse posterius, quod pertineat ad perfectionem tantum accidentalem, ac proinde totam essentiam sacrificij in consecratione consistere. Ita D. Th. *q.* 79. *art.* 5. vbi dicit, Eucharistiam habere rationem sacrificij, in quantum sumitur. Et *q.* 82. *art.* 4. *ad* 1. vbi dicit, quod consecratio Chrismatis, vel cuiuscunque alterius materiæ, non sit sacrificium, sicut est consecratio Eucharistiæ. Et *qu.* 83. *art.* 4. vbi inter cætera prolixè sic ait: *Quarto petit Sacerdos hoc sacrificium peractum, esse Deo acceptum cum dicit; Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris*, &c. Hanc autem orationem profert Sacerdos statim post consecrationem. Ergo tunc peractum est sacrificium ex sententia D. Th. Alios Patres omitto & Scholasticos.

Hæc conclusio probatur *Primo*, quia Christus in Euangelio non legitur sumpsisse Eucharistiam. Ergo ex Euangelio non constat sumptionem pertinere ad essentiam sacrificij.

Secundo, quia Patres docent sola consecratione contineri hoc sacrificium, vt Ambros. *in Psal.* 39. Cyprian. *de Cœna Domini*. Gregor. *l.* 4. *Dialog. cap.* 56. Nyssenus *orat.* 1. *de Resurrectione*, & Conc. Tolet. 12. *c.* 5. Apud Gratianum, *cap. Relatum, de consecratione, dist.* 2.

Tertio, probatur, quia in hoc sacrificio principalis offerens est Christus, ergo sola illa actio est essentialis oblatio huius sacrificij, quæ fit in persona Christi: sed hæc est sola consecratio, ergo non sumptio: quia Sacerdos consecrat in persona Christi, & sumit Eucharistiam consecratam in persona propria vel Ecclesiæ. Et confirmatur, quia in sumptione duo spectari possunt, videlicet collatio sacramenti, & acceptio. Collatio potest fieri à Diacono, acceptio ab omnibus fidelibus. Vnde neutra fit in persona Christi.

Quarto, quia sola consecratio est sufficiens actio ad sacrificandum, quia in illa fundari tota potest significatio, mystica & moralis, quæ sufficiat ad sacrificium. De mystica patet, quia hoc sacrificium ordinatum est ad repræsentandam mortem & passionem Christi. Sed hæc sufficienter repræsentatur per solam consecrationem, quatenus in eo seorsim corpus & seorsim sanguis Christi consecratur, ad repræsentandam effusionem sanguinis Christi in Cruce, & eiusdem sanguinis à corpore separationem.

De morali significatione similiter patet, quia omnia sacrificia sunt ordinata ab recognitionem supremi cultus Deo debiti, tanquam omnium rerum auctori. At hæc recognitio optimè fit per consecrationem, quatenus per eam fit mirabilis & supernaturalis rerum mutatio in hunc finem, vt res omnium nobilissima, nempe Christus Dominus offeratur, seu præsens sit in altari ad honorem Dei testificandum.

11. Prima Obiectio. De essentia sacrificij est, vt victima realiter immutetur, & à Sacerdote participetur, vt ostensum est *in* 6. *conclus*. Sed Christus, qui est victima huius sacrificij nec immutatur, nec participatur à Sacerdote per solam consecrationem. Ergo consecratio non est de essentia.

Respondeo primo, de essentia sacrificij est, vt res oblata aut destruatur realiter, aut immutetur. Res autem oblata est duplex. *Altera*, supponitur actioni sacrificandi, vt materia: *altera*, ex illa actione resultat, vt terminus. In antiquis sacrificiis materia erat principalis res oblata, quæ debebat realiter immutari. In nostro sacrificio terminus resultans per realem immutationem est principalis res oblata.

Respondeo secundo, non est de essentia sacrificij, vt Sacerdos participet de victima, vt expressè patet in Holocausto, de quo nemo participabat in veteri lege.

12. Secunda Obiectio. Realis immutatio, quæ fit in visibili sacrificio, debet esse sensibilis. At illa mutatio aut transsubstantiatio, quæ fit per ipsam consecrationem non est sensibilis, sed occulta. Ergo non sufficit ad rationem sacrificij visibilis. Respondeo. Consecratio, quatenus externo verbo perficitur, est sufficienter sensibilis. Sic etiam Christus, quatenus per externam speciem panis & vini repræsentatur, censetur esse visibilis victima in hoc sacrificio.

13. Tertia Obiectio. Si sacrificium Missæ perficeretur sola consecratione, iam in sola consecratione fieret perfecta oblatio pro viuis & defunctis. Ergo tum statim haberet suum effectum ex opere operato. Sed hoc falsum est, quia post consecrationem factam, solet Ecclesia facere commemorationem pro defunctis.

Respondeo. Applicatio sacrificij, quoad effectum ex opere operato, quæ non fit nisi per intentionem offerentis, debet fieri ante consecrationem, siue viuentibus, siue defunctis applicetur, *quia effectus ex opere operato non debet esse quasi suspensus, sed debet statim dari*, quando sacrificium perficitur: quod fit in consecratione vtriusque speciei. Non posset autem tunc dari, nisi præcessisset vel tempore, vel natura intentio applicantis.

Neque ex ritu Ecclesiæ, quem seruat in Missa, aliud colligi potest. Nam quando Sacerdos post consecrationem orat Deum, vt sacrificium prosit viuis ac defunctis; hoc ideo facit, quia Hostiam oblatam iam habet præsentem, & ex opere operantis cupit aliis prodesse.

14. Quarta Obiectio: Si sumptio non est essentialis pars sacrificij, iam non est iure diuino necessaria. Sed hoc falsum est, quia Sacerdos sacrificans iure diuino tenetur ad sumendum sacramentum sub vtraque specie, vt docet D. Thom. *quæst.* 84. *art.* 4. Vnde apud Gratian. *cap. Relatum de consecrat. d.* 2. sic legimus: *Quale erit sacrificium, cuius neque ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?* Idem colligitur ex Tridentino *sess.* 13. *c.* 8. vbi dicitur Ecclesiæ morem semper fuisse, vt Sacerdotes communicent seipsos. Et D. Tho. *qu.* 83. *art.* 6. *ad* 1. dicit: *Si contingat Sacerdotem consecrantem non posse sumere Eucharistiam, debere alium eius loco subsistitui, vt perficiat sacrificium*, quod etiam habetur in *regulis Missalis Romani*, & apud Gratianum. *c. Nihil* 7. *q.* 1.

Respondeo primo. Est quidem præceptum, vt Sacerdotes vtramque speciem sumant, non tamen constat, an sit præceptum iuris diuini. Respondeo, secundo, hoc præceptum siue sit iuris diuini, siue humani, non ideo datum est Sacerdotibus, vt per sumptionem vtriusque speciei sacrificent, sed

vt participent de oblato sacrificio, & ipso opere ostendant se consentire sacrificio ad Dei honorem, vt significat D. Thom. *quæst.* 82. *art.* 4. Vnde non sequitur sumptionem pertinere ad actionem sacrificandi essentialiter, sed tantùm pertinere ad vsum sacrificij.

15. OCTAVA CONCLVSIO. In consecratione quam solam diximus esse de essentia huius sacrificij, tria spectari possunt. Primo, destructio panis & vini facta in cultum & honorem Dei. Secundo, adductio seu præsentia Christi sub speciebus panis & vini, quæ etiam fit ad cultum & honorem Dei. Tertio, mystica mactatio, quæ fit per consecrationem vtriusque speciei, quatenus ex vi verborum corpus & sanguis Christi sacramentaliter separantur, licet reipsa coniuncta sint per naturalem concomitantiam. Est ergo quæstio, an consecratio habeat rationem sacrificij quatenus est destructio panis & vini, an verò quatenus est adductio seu præsentia Christi, an denique, quatenus spectatur sub ratione mysticæ mactationis. Huic annexa est alia quæstio, an ad rationem sacrificij requiratur consecratio vtriusque speciei, an sufficiat consecratio vnius.

Aliqui putant, consecrationem cuiuscunque speciei per se sumptam quatenus includit destructionem panis & adductionem corporis Christi, aut destructionem vini, & adductionem sanguinis Christi, sufficienter & essentialiter esse veram significationem, nulla habita ratione mysticæ mactationis. Ita Ruardus & Cassal *loc. cit.* Ratio, quia in consecratione vnius speciei non solum reperitur actio sacrificandi, sed etiam perfecta victima quæ sacrificatur & offertur nempe Christus sub specie sacramentali.

Aliqui contrà sentiunt, consecrationem vtriusque speciei necessariam esse, non quatenus est destructio panis & vini, & adductio corporis & sanguinis Christi, sed quatenus est mystica mactatio, seu quatenus est expressa repræsentatio mortis & passionis Christi. Ita Alanus *l.* 2. *de sacrificio*, *cap.* 19. & 20. quem sequitur Sebastianus Episc. Oxoniensis *in tractatu de sacrificio*, *cap.* 11. & 14. Ratio, est quia destructio panis non potest per se pertinere ad essentiam sacrificij cum neque per se intenta sit, neque fiat ad placandum Deum, neque panis sit res principaliter oblata. Præsentia autem corporis & sanguinis Christi pertinet ad rationem sacramenti, quia ratio sacramenti consistit in reali præsentia corporis & sanguinis Christi sub speciebus sacramentalibus. Ratio autem sacrificij debet esse distincta à ratione sacramenti.

Superest ergo vt essentia sacrificij consistat in mystica mactatione, quæ supponat consecrationem vtriusque speciei. Sed neutra opinio videtur sufficiens.

16. Dico ergo Primò: Hoc sacrificium essentialiter includere consecrationem vtriusque specie sub ratione mysticæ mactationis. Ita præter Alanum & Sebastianum citatos Bellarm. *l.* 4. *de Eucharistia*, *c.* 22. Et fauet D. Th. *q.* 80. *a.* 12. *ad* 3. vbi dicit, repræsentationem Dominicæ Passionis in consecratione peragi, ideoque non posse corpus sine sanguine consecrari. Et *q.* 83. *a.* 1. vbi dicit in mysterio Eucharistiæ immolari Christum quatenus continet expressam repræsentationem cruenti sacrificij. Vnde sic argumentor. Hoc sacrificium incruentum debet esse repræsentatio sacrificij cruenti. Ergo debet includere consecrationem vtriusque speciei quatenus habet rationem mysticæ mactationis, id est, quatenus expressè repræsentat mortem & passionem Christi. Hoc sensu loquitur S. August. *in can. Semel. de consec. d.* 2. cum ait: *Semel oblatus est Christus in seipso, & quotidie immolatur in sacramento.* Et Ambros. *ibid. cap. in Christo*, vbi dicit. Hoc sacrificium esse exemplum illius quo Christus in cruce oblatus est.

17. Dico secundo: hoc sacrificium essentialiter includere consecrationem non modo sub ratione mysticæ mactationis, sed etiam prout continet realem conuersionem panis & vini in corpus & sanguinem Christi. Ratio est quia hoc sacrificium est reale: Ergo requirit sacrificationem. Hæc autem realis sacrificatio non potest consistere in mera significatione & repræsentatione. Ergo debet consistere in reali consecratione; quatenus est repræsentatiua mortis & passionis Christi.

Confirmatur à simili, quia sicut sacramentum nouæ legis non est sola significatio, sed est res, vel actio significans: ita sacrificium Missę non est nuda repræsentatio mortis Christi, sed est consecratio aut transsubstantatio repræsentatio mortem seu passionem Christi.

Dices; Hæc similitudo solùm probat externam prolationem verborum quibus fit consecratio, esse de essentia huius sacrificij, non autem occultam transsubstantiationem. Respondeo. Ex eo quod sensibilis consecratio est necessaria, sequitur etiam necessariam esse transsubstantiationem, quatenus aliquo modo fit sensibilis per externam consecrationem. Ratio est, quia mystica mactatio non fit per nuda signa, sed verè & realiter præsentando ac offerendo res illas quæ mysticè separari dicuntur.

Hoc constat ex fide Catholica, quia fide credimus in hoc sacrificio corpus & sanguinem Christi offerri non tantum significatiuè, sed verè & realiter. Ergo requiritur actio consecrandi, non solum quatenus est externa & sensibillis, sed etiam quatenus facit Christum Dominum realiter præsentem.

QVÆSTIO VII.

An sacrificium Missæ essentialiter differat ab omnibus alijs sacrificijs?

1. EXposui hactenus, in quo consistat essentia huius sacrificij tum ex parte rei oblatæ seu victimæ, tum ex parte actions sacrificandi. Vnde hinc facile constabit, an essentialiter differat ab alijs sacrificij. Primo, ab incruento sacrificio vltimæ cœnæ. Secundo, à cruento sacrificio crucis Tertio, à sacrificijs veteris Testamenti. Vlterius constabit, an sit essentialiter perfectius sacrificium illis omnibus.

2. Prima Conclusio. Sacrificium Missæ non differt specie & essentia, sed tantum numero & accidentaliter à sacrificio vltimæ cœnæ. *Prius* patet, quia illa duo sacrificia conueniunt tum ex parte rei oblatæ, tum ex parte actionis sacrificandi. Ergo conueniunt essentialiter. *Posterius* propatur, quia differunt in multis conditionibus accidentalibus. Primo, in qualitate rei oblatæ, quia in cœna Christus mortalis est oblatus: nunc autem offertur immortalis & gloriosus. Hæc differentia respectu sacrificij est accidentalis, quia nec substantiam rei oblatæ, nec dignitatem & valorem ipsius mutat.

Secundo, differunt in offerente proximo & immediato, quia in vltima cœna Christus per se obtulit, nunc offert per ministrum. Hæc etiam differentia accidentalis est, quia quando principale offerens est idem, tunc, siue per se, siue per Ministrum offerat, non variatur essentialiter actio sacrificandi seu offerendi, sed tantum accidentaliter. Potest enim dupliciter talis actio spectari. Primò, quoad valorem moralem. Secundò, quoad speciem & entitatem physicam. Neutro modo variatur essentialiter. Non Primo, quia sicut largitio eleemosynæ est eiusdem

valoris siue immediatè fiat à Domino, siue mediante famulo: sic etiam oblatio sacrificij: idque cæteris paribus. Nec Secundo, quia actio sacrificādi nihil aliud est physicè, quam externa consecratio & occulta Transsubstantiatio. Externa consecratio consistit in prolatione verborum, quatenus fit humana voce. Hæc autem prolatio est eiusdem rationis, siue fiat à Petro, siue à Paulo. Occulta Transsubstantiatio fit à solo Deo: ac proinde semper est eiusdem speciei secundum entitatem physicam.

Tertio, differunt in effectu morali, quia sacrificium in vltima cœna fuit meritorium & satisfactorium ex parte personæ Christi, nunc autem non est tale, quia persona Christi iam non est in statu merendi & satisfaciendi. Quamuis autem non sit satisfactorium & meritorium ex parte personæ Christi, est tamen morale instrumentum, quo applicatur nobis effectus meriti Christi & satisfactionis eius. Et hæc etiam differentia quoad priorem partem est tantum accidentalis, quia tantum oritur ex diuerso statu principalis offerentis, ita tamen, vt seruetur quædam proportio, quia etiam nunc proximus offerens meretur & satisfacit per eam actionem ex opere operantis, si fuerit in statu gratiæ.

Quarto, differunt in significando, quia sacrificium vltimæ cœnæ significabat mortem Christi futuram, nunc autem significat præteritam. Hæc differentia non oritur ex parte signorum, sed ex statu & conditione rei significatæ. Nam quando signa consistunt in rebus, & non in verbis tunc simpliciter rem repræsentant sine circumstantia temporis præteriti aut futuri. Sicut imago Crucifixi simpliciter repræsentat Christum sine circumstantia temporis.

Quinto, differunt, quia sacrificium cœnæ non fuit imago alterius sacrificij incruenti, sed potius veritas respectu præteritorum sacrificiorum, præsertim Melchisedechi, & exemplar respectu nostri sacrificij. Nostrum autem quamuis sit etiam veritas respectu antiquorum, est tamen vera imago & repræsentatio sacrificij cœnæ. Hæc differentia est etiam accidentalis, quia spectat ad originem extrinsecam siue causalitatem, non ad naturæ diuersitatem: sicut filius est imago patris; & vna imago potest esse exemplar alterius, licet sint eiusdem rationis.

Sexto, differunt in circumstantiis temporis, materiæ, panis & vini, & in aliis similibus.

3. Secunda Conclusio. Sacrificium Missæ conuenit cum sacrificio Crucis in re oblata, differt tamen in actione sacrificandi, & in quibusdam aliis dicendis. Ita Trident. *sess.* 22. *can.* 2. *Prius* patet ex dictis, quia Christus est res oblata in vtroque sacrificio. Posterius probatur, quia sacrificium Crucis per realem passionem & mortem oblatum est: nostrum autem per consecrationem & per Transsubstantiationem perficitur. Differunt ergo in actione sacrificandi.

Hinc oritur secunda differentia in mystica significatione, quia sacrificium Crucis non fuit repræsentatio vel imago alterius sacrificij, sed potius prototypon omnium; nostrum autem est repræsentatio illius.

Septimo, differunt in effectu, quia sacrificium Crucis operatum est nostram redemptionem; quoad sufficientiam: nostrum autem applicat fructum illius, quoad efficaciam.

4. Quæres; An hæ tres differentiæ sint essentiales? Resp. duæ posteriores sine dubio sunt accidentales, vt colligitur *ex præcedenti conclusione*. De prima, quæ sumitur ex actione sacrificandi, potest dubitari, quia alij putant esse accidentalem. Primo, quia non audent defendere hæc duo sacrificia distingui specie & essentialiter, cum Apostolus ad Hebræos, per multa capita doceat in Ecclesia Christi non esse aliud sacrificium præter illud, quod Christus obtulit, id est, non esse aliud specie & essentia distinctum, quamuis sit aliud numero & accidentaliter distinctum. Secundo, quia essentia sacrificij potissimum sumenda est ex re oblata & motiuo offerendi. Sed in his non differunt hæc duo sacrificia. Ergo non differunt essentialiter. Ergo illa differentia, quæ sumitur ex actione sacrificandi, est accidentalis. Minor patet, quia Sacrificium est actus religionis. Ergo ex obiecto & motiuo debet sumere speciem atque essentiam.

Alij contra sentiunt esse differentiam essentialem, & allata argumenta non conuincere. Primo, quia Apostolus solum docet in Ecclesia Christi non esse aliud sacrificium oblatum ad perficiendam nostram redemptionem præter id quod Christus obtulit. Quod verissimum est. Secundo, quia si allata ratio probaret actionem sacrificandi nihil facere ad differentiam: probaret etiam non oblatam nihil ad eam facere.

Quod sic ostendo, quia actus virtutis sumit speciem suam ex motiuo operandi, non autem ex obiecto materiali, circa quod versatur. Sed sacrificium est actus virtutis. Ergo non sumit suam speciem ex re oblata, quæ sacrificatur, sed ex motiuo offerendi. Maior patet, quia actus Eleemosynæ non sumit diuersam speciem ex diuerso obiecto materiali, v. g. ex pecunia, pane, vino, &c. sed ex diuerso motiuo virtutis. Si enim fiat ex motiuo misericordiæ, erit essentialiter actus misericordiæ; si ex motiuo charitatis, erit essentialiter actus charitatis, & sic deinceps.

Hinc vlterius sequeretur nostrum sacrificium non differre specie ac essentia à veteribus, si sub eodem motiuo virtutis consideretur; quod tamen videtur absurdum, quia nostrum sacerdotium essentialiter differt à veteri sacerdotio.

Ego vero respondeo cum distinctione, quia sacrificium potest dupliciter spectari. Primo, quatenus est actus virtutis. Secundò, quatenus est externum & sensibile signum in Dei cultum & honorem ordinatum. Si priori modo spectetur, tunc certum est sacrificia non differre specie, quando est idem motiuum offerendi. Nam imperatus actus virtutis sumit suam speciem essentialem ex motiuo operandi, vt bene dictum est. Si posteriori spectetur modo dicendum est sacrificij essentiam pendere tum ex re sensibili, quæ offertur & ad significandum proponitur; tum etiam ex actione & ritu sacrificandi. Hoc modo essentialiter differunt holocausta nouæ & veteris legis, tametsi in motiuo virtutis possint conuenire, quia & res oblata, & actio sacrificandi est diuersa. Eodem modo essentialiter inter se differunt sacramenta nouæ legis, quia licet ex eodem motiuo possint conferri, aut suscipi, tamen ex parte materiæ sensibilis & externæ actionis diuersa sunt.

5. Tertia Conclusio. Sacrificium Missæ differt essentialiter à veteribus sacrificiis, si hæc spectentur, quatenus sunt externa & sensibilia signa ad cultum Dei ordinata. Ac Primo differunt in re oblata. Secundo, in actione sacrificante. Tertio, in principali offerente, quia olim Aaron, nunc Christus est. Quarto, in valore & efficacia, quæ omnia patent partim ex dictis, partim etiam ex dicendis.

Ex dictis colligitur sacrificiū Missæ essentialiter perfectius esse omnibus sacrificiis antiquæ legis, nō tamen essentialiter perfectius esse sacrificio cœnæ & crucis, quia conueniunt in principali re oblata.

QVÆ-

QVÆSTIO VIII.

An sacrificium Missæ essentialiter differat à Sacramento Eucharistiæ?

1. CErta sunt duo. Primo, eandem esse actionem realem in vtroque mysterio, quia est vna eademque actio, qua conficitur sacramentum Eucharistiæ, & qua fit consecratio, seu oblatio sacrificij. Secundo, vtrobique esse eundem terminum actionis, nimirum Christum sub specie panis & vini. Quæritur ergo an sit etiam vna eademque essentia vtriusque mysterij, an potius alia sit ratio seu essentia sacrificij & alia Sacramenti; Deinde, si sint duæ rationes seu essentiæ distinctæ, vtra earum sit prior ordine temporis, naturæ & perfectionis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Essentia sacrificij Missæ distincta est ab essentia Sacramenti Eucharistiæ. Primo, quia essentia sacrificij partim consistit in actione sacrificandi, partim in victima sacrificata & oblata. At essentia sacraměti Eucharistiæ nullo modo cōsistit in actione, sed in sola re permanente, quæ resultat ex actione. Secundo, Essentia sacrificij Missæ requirit consecrationem vtriusque speciei ad repræsentandam mortem & Passionem Christi. At essentia sacramenti saluatur sub vna etiam specie. Tertio, Sacrificium per se & immediatè ad cultum Dei ordinatur: Sacramentum autem ad nostram iustificationem.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Essentia sacramenti prius tempore perficitur, quàm essentia sacrificij. Patet ex dictis, quia sacramentum essentialiter perficitur per consecrationem vnius speciei, at sacrificium per consecrationem vtriusque. Constat autem consecrationem vnius speciei ordine temporis priorem esse consecratione vtriusque speciei.

Quæres: An idem ordo seruetur in effectu sacramenti & sacrificij? Resp. in effectu seruatur contrarius ordo. Nam effectus sacrificij confertur peracta consecratione vtriusque speciei: effectus autem sacramenti confertur in vsu seu sumptione Eucharistiæ, quæ ordine temporis sequitur ipsam consecrationem. Et hoc clarum est.

4. TERTIA CONCLVSIO. Ordo naturæ seu causalitatis potest esse duplex in hoc mysterio, nempe intentionis & executionis. Ordine intentionis prior est ratio seu essentia sacrificii, quam sacramenti, quia principalius intenditur cultus & honor Dei, quam nostra vtilitas. Vnde potestas sacerdotalis primariò refertur ad sacrificium Deo offerendum, & secundariò ad sacramentum conficiendum. At ordine executionis essentia sacrificij est posterior, quia ex parte rei oblatæ supponit totum id, quod pertinet ad rationem sacramenti, & vltra hoc requirit aliquid aliud ad rationem sacrificij, nempe mactationem mysticam & consecrationem vtriusque speciei. Ergo supponit quodammodo rationem sacramenti in genere causæ materialis.

5. Dices primo, ergo ratio sacrificij essentialiter includit rationem sacramenti, quod est absurdum, quia sunt duæ rationes specificæ, quarum vna non potest aliam includere, aut contrahere. Resp. Si sacrificium sumatur pro re oblata, tunc includit rationem sacramenti, & aliquid superaddit. Si sumatur pro actione sacrificandi, tunc non includit rationem sacramenti, sed tamen dicit ordinem & respectum ad sacramentum Eucharistiæ, tanquam ad rem oblatam & sacrificatam, idque sub vtraque specie.

6. Dices Secundo, hinc sequitur sacramentum Eucharistiæ posse reipsa separari à sacrificio per intentionem consecrantis, quia, si sacrificium supponit rationem sacramenti, & aliquid superaddit, poterit minister conficere sacramentum, & relinquere illud aliud, quod vlterius requiritur ad rationem sacrificij. Resp. hoc verum est, si minister consecraret vnam tantum speciem: quia tunc efficeret verum sacramentum, & non sacrificium. Si tamen consecraret vtramque speciem, tunc non posset separare sacramentum à sacrificio, etiamsi intenderet separare. Nam sicut ex institutione Christi, necessariò connexum est sacramentum cum effectu sacramenti in subiecto sufficienter disposito, adeo vt minister sua intentione non possit impedire effectum sacramenti, si velit efficere sacramentum: Sic etiam consecratio vtriusque speciei & actio sacrificandi connexa sunt, vt alterum sine altero non possit existere. Vnde si minister velit consecrare vtramque speciem, necessario debet offerre sacrificium, etiamsi actu cogitet se id nolle facere.

Et ratio, quia quicquid hic facit minister, hoc facit in persona Christi, sed intentio Christi est, vt per consecrationem vtriusque speciei offerat seipsum Deo ad repræsentandam suam mortem. Ergo, quando minister operatur in persona Christi, totum id præstat quod Christus intendit. Ergo per suam priuatam intentionem non potest separare vnum ab alio, sed vel vtrumque facere, vel neutrum. Si enim intendit agere in persona Christi, totum facit, si non intendit, nihil facit.

7. Quarta Conclusio. Dignitas & perfectio vtriusque mysterij dupliciter spectari potest. Primo, physicè seu in esse rei. Secundo, moraliter seu in esse virtutis. Si priori modo comparatio fiat, tunc est eadem dignitas sacrificij Missæ, & Sacramenti Eucharistiæ, tam ex parte actionis, quàm termini, quia vtrobique est eadem actio & idem terminus actionis, vt suprà dixi. Si posteriori, tunc maior perfectio est sacrificij, quam sacramenti: quia melius est in ratione virtutis conficere Eucharistiam ad Dei cultum & honorem, quàm ad nostram vtilitatem.

8. Dices Primo, Sicut sacrificium ordinatur ad cultum & honorem Dei, sic etiam sacramentum. Rursum, sicut sacramentum ordinatur ad nostram vtilitatem, sic etiam sacrificium. Ergo vtrobique est par ratio. Imò plus prodest nobis sacramentum, quàm sacrificium, quia per sacramentum confertur gratia iustificans ex opere operato, non tamen per sacrificium. Resp. Sacrificium per se & principaliter ordinatur ad cultum & honorem Dei, secundario autem ad nostram vtilitatem. At contrà fit in sacramento, quia hoc per se institutum est ad nostram sanctificationem, & consequenter ad Dei gloriam. Vnde per se & ex vi institutionis præstantius est sacrificium in ratione virtutis, quàm sacramentum.

Nec obstat, quod sacramentum fortasse plus prosit nobis, quàm sacrificium, quia hoc non pendet ex perfectione & honestate actionis, sed ex voluntate ex institutione Christi, qui voluit & instituit, vt per actum minus præstantem ratione virtutis daretur maior effectus. Et hoc potest facere. Sicut fit in aqua Baptismi, cum aqua per se sit vile elementum. Quamquam adhuc dubium est an maior effectus sit sacramenti, quàm sacrificij; de quo postea.

9. Dices. Secundo, Sacrificium ordinatur ad vsum sacramenti, tanquam ad suum finem. Finis autem est perfectior, quàm medium ad finem. Ergo sacramentum est perfectius, quàm sacrificium. Resp. sacrificium per se primariò ordinatur ad cultum & honorem Dei, per accidens autem & secundariò ad vsum sacramenti. Deinde sæpe fit vt res magis perfecta ordinetur ad minus perfectam quo pacto Incarnatio Verbi ordinatur ad nostram redemptionem, quæ per se minor est, cum consistat in salute aliquot hominum.

QVÆSTIO IX.

Quis sit principalis offerens in sacrificio Missæ?

1. HOc etiam aliquo modo spectat ad essentiam huius sacrificij explicandum, quæ tametsi potissimum consistat tum in actione sacrificandi, tum in re oblata, tamen suo modo pendet etiam à principali offerente.

Ratio. Primo, quia actio sacrificandi non solum à re oblata, sed etiam à principali offerente habet suum valorem ac dignitatem. Secundo, quia cum sacrificium & sacerdotium sint essentialiter connexa, non potest perfectè explicari tota ratio sacrificij, nisi constet de principali sacerdote, quia ad illud offerendum ordinatur. Est ergo quæstio, quis sit principalis offerens in sacrificio Missæ, Bellarm. *lib. 2. de Missa, cap.* 4. distinguit triplicem offerentem, nempe Christum, Ministrum, & ipsam Ecclesiam. Addit Christum esse primarium sacerdotem, & offerre per alios sacerdotes, tanquam per ministros, Ecclesiam autem offerre vt populum per ipsum sacerdotem.

2. PRIMA CONCLVSIO. Christus est summus sacerdos, qui principaliter offert sacrificium Missæ in Ecclesia per sacerdotes alios vt Ministros. Ita D. Th. *quæst. 82. art. 7. ad 3. & qu. 83. art. 1. ad 3.* Et Conc. Later. *in cap. Firmiter de Summa Trinit. & fide Cathol.* vbi dicit Christum in hoc mysterio simul esse sacerdotem & sacrificium. Et Trid. *sess. 22. cap. 1. & 2.* vbi dicit eundem Christum, qui in cœna & cruce obtulit, esse in hoc mysterio principalem offerentem, ac proinde oblationem hanc esse mundam, nec propter sacerdotum offerentium iniquitatem posse inquinari.

Probatur Primo, ex Hebr. 7. vers. 17. vbi Paulus dicit Christum esse sacerdotem æternum secundum ordinem Melchisedech, quia scilicet perpetuò sub specie panis & vini offert sacrificium per suos Ministros. Hoc sensu distinguit Apostolus inter legem nouam & veterem, quod in illa plures essent sacerdotes offerentes, quorum vnus alteri succedebat: nunc autem vnus sit sacerdos, qui nullos habeat successores, sed tantum Ministros.

Secundo, probatur ratione, quia sacrificium Missæ, sicut ex parte rei oblatæ est mundum & purum: sic etiam ex parte principalis offerentis debet esse tale. Ergo principalis offerens non potest esse homo obnoxius peccatis, sed solus Christus, qui nunquam fecit peccatum. Confirmatur, quia sacrificium consistit partim in actione offerendi, partim in re oblata. Ergo vt sit omninò purum & sanctum, non satis est, quod res oblata sit pura, sed prætereà requirit vt persona offerens sit pura; quia alioqui actio offerendi non esset omnino pura. Huc refertur illud Malach. 1. vers. 11. *In omni loco sacrificatur & offertur Nomini meo oblatio munda*: non solum ex parte rei oblatæ, sed etiam ex parte principalis offerentis, non tamen ex parte aliorum hominum offerentium.

3. Hinc patet discrimen inter sacrificia vetera & nostrum. Nam illa poterant esse polluta & immunda dupliciter. Primo, ex parte rei oblatæ, secundum Malachiam *cap. 1. vers.* 8. *Si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum est?* Secundo, ex parte principalis offerentis, secundum Esai. *cap. 1. vers. 13. Ne offeratis vltra sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi: Manus enim vestræ sanguine plenæ sunt: lauamini, mundi estote*, &c. At nostrum sacrificium nec ex parte rei oblatæ, nec ex parte principalis offerentis potest esse immundum, quia Christus simul est res oblata & principalis offerens.

Quod autem aliquando Ministri Christi sint immundi, hoc non obest sacrificio, quia oblatio illius semper fit in persona Christi.

Quæres autem, quo sensu dicatur Christus esse principalis offerens in sacrificio Missæ: an quia ipse sacrificium hoc instituit? an verò, quia tota vis & efficacia huius sacrificij fundatur in meritis Christi? an potius quia Christus per Humanitatem physicè concurrit ad actionem sacrificandi? an denique, quia sacerdos in persona Christi offert & consecrat? Resp. *per sequentes conclusiones*.

4. Secunda Conclusio. Non ideo Christus dicitur præcisè principalis offerens, quia ipse hoc sacrificium instituit in memoriam suæ Mortis ac Passionis. Primo, quia aliud est instituere sacrificium, & aliud offerre. Deus instituit Mosaica sacrificia, non tamen ideò fuit principalis offerens. Secundo, quia hoc non est satis, vt oblatio sit munda & Deo grata ex parte offerentis. Nam Mosaica sacrificia erant à Deo instituta, & tamen quando ab iniquis offerebantur, non erant grata & munda. Ergo ad munditiam illorum non sufficit institutio, sed requiritur mundities offerentis.

Tertio, quia sacrificium Crucis dicitur habere infinitum valorem à principali offerente. Hoc enim non potest dici ratione solius institutionis. Ergo ratione oblationis. Minor patet, quia Mosaica sacrificia, tametsi essent à Deo instituta, non tamen habebant infinitum valorem.

5. Tertia Conclusio. Nec ideò præcisè dicitur Christus principalis offerens, quia virtus & efficacia huius sacrificij fundatur in meritis Christi. Hoc enim non sufficit ad rationem offerentis.

Primo, quia sacrificia Mosaica habuerunt etiam vim suam ex meritis Christi, & tamen non idcirco Christus erat principalis offerens in veteri lege.

Secundo, quia virtus & efficacia Baptismi & aliorum sacramentorum fundatur etiam in meritis Christi, nec tamen Christus est principalis minister Baptismi.

Tertio, quia Deus posset instituere aliquam obligationem cum æquali efficacia, non ex meritis Christi, sed ex solo suo beneplacito, tamen Deus non ideo diceretur principalis offerens.

Quarto, quia sacrificium Missæ dicitur esse æquale sacrificio Cœnæ & Crucis ex parte offerentis. At hæc duo non fuerunt infiniti valoris, quia niterentur meritis Christi infinitis; sed potius, contra, quia persona offerens erat infinita, ideo ipsa sacrificia erant infiniti meriti & valoris.

6. QVARTA CONCLVSIO: Nec ideò præcisè dicitur Christus esse principalis offerens in hoc sacrificio, quia per suam Humanitatem, tanquam per instrumentum Diuinum physicè concurrit ad actionem sacrificandi. Primo, quia multi negant hunc physicum concursum, & vix defendi potest. Secundo, quia Deus non solùm physicè, sed etiam principaliter efficit actionem Transsubstantiationis, tamen non ideo censetur principalis offerens.

Tertio, quia physicè loquendo plus facit minister, quam Christus, Nam minister per actionem physicam concurrit principaliter ad prolationem verborum, quibus fit consecratio; quod Christus non facit. Si ergo non sufficit ministro, vt dicatur principalis offerens, multò minus sufficiet Christus secundum eius sanctissimam Humanitatem.

7. QVINTA CONCLVSIO. Ideo dicitur Christus principalis offerens in sacrificio Missæ, quia minister offert in persona Christi. Nam minister in hoc mysterio se gerit sicut legatus Principis, qui sustinet & repræsentat personam. Ita Diuus Thomas. *in locis citatis*, dicens sacerdotem consecrare in persona Christi, & illius vicem gerere, Et Cy-

prianus *epist.* 63. vbi sic habet: *Sacerdos in altari vice Christi fungitur.*

Ratio est, quia hoc sufficit ad rationem principalis offerentis. Nam qui dat eleemosynam per famulum, rectè dicitur principalis donans, & illa donatio erit Deo grata, si donans sit iustus, etiam si famulus sit iniquus. Ergo similiter dicendum est in proposito.

8. Sexta Conclusio. Solus sacerdos, qui legitimè ordinatus est potest legitimè & validè offerre, sacrificium Missæ in persona Christi. Probatur Primo, ex Concilio Nicæno, *can.* 14. vbi negat Diaconum habere potestatem offerendi hoc sacrificium: Ergo multo minus hanc potestatem habent alij qui sunt Diacono inferiores.

Secundo, ratione; quia sacrificium & sacerdotium necessariò connexa sunt. Ergo vbi est propriè dictum sacrificium, ibi requiritur propriè etiam dictum Sacerdotium.

9. Quæres: An quilibet sacerdos legitimè ordinatus possit legitimè offerre in persona Christi? Aliqui putant eos solos id præstare posse, qui sunt ab Ecclesia tolerati, non autem excommunicatos, suspensos, depositos, degradatos, schismaticos, hæreticos. Hos enim nec legitimè, nec valide offerre sacrificium, etiamsi conentur id facere. Ita Magister *in* 4. *d.* 13. Gratianus *in cap. Quodquidem.* 1. q. 1. Guilielmus Parisiensis. *in tract. de sacram. Ordinis.* Quibus fauet Scotus *in* 4.*d.* 13. q. 1. Ratio Gratiani est, quia Patres docent extra Ecclesiam non esse verum sacrificium. Sed omnes sacerdotes qui non tolerantur ab Ecclesia, sunt extra illam. Ergo non offerunt verum sacrificium.

Resp. hæc sententia potest habere triplicem sensum. Primus est, sacerdos præcisos ab Ecclesia non posse validè consecrare sacramentum Eucharistiæ, & consequenter non posse validum sacrificium offerre. Hic sensus est falsus, quia consecratio facta à vero sacerdote cum debita materia, forma & intentione, semper est valida.

Secundus est, Sacerdotes præcisos ab Ecclesia, licet possint validè consecrare & Sacramentum Eucharistiæ conficere; non tamen posse eam consecrationem efficere sub ratione sacrificij, quia ad rationem sacrificij necesse est vt offeratur à sacerdote, tanquam à Ministro publico & mediatore inter Deum & populum. Sacerdos autem præcisus non potest esse mediator inter Deum & populum, quia nemo potest hoc facere nisi consentiente populo. At populus non consentit vt sacerdos præcisus ab Ecclesia id faciat.

Hic sensus est etiam falsus, quia omnis sacerdos, quamuis ab Ecclesia præcisus, potest validum sacrificium efficere, tametsi licitè & legitimè non faciat. Ita D. Tho. q. 82. *a.* 7. & 8. Ratio est, quia potestas ordinis est indelebilis. Ergo manet in sacerdotibus ab Ecclesia præcisis. Ergo validè possunt sacrificium offerre, licet peccent offerendo.

Tertius, Sacerdotes præcisos ab Ecclesia non posse offerre sacrificium vt Ecclesiæ ministros, & in persona ipsius Ecclesiæ; licet possint offerre vt Ministri Christi, & in persona Christi. Hic sensus potest esse verus si bene explicetur. Nam Primo, certum est tales sacerdotes habere characterem seu potestatem offerendi sacrificium in persona Christi; ac proinde si offerant validum esse sacrificium. Hanc enim potestatem habent vi ordinis, quam nunquam amittunt. Secundo, certum est, eosdem sacerdotes non posse offerre sacrificium in persona Ecclesiæ, nisi ex commissione Ecclesiæ. Ergo si ab Ecclesia præcisi sunt, non censentur habere commissionem Ecclesiæ.

Vbi nota totum officium Missæ constare partim ex substantia sacrificij, partim ex orationibus & cæremoniis. Vnde licet totum fiat à sacerdote vt à publico Ministro, non tamen eodem modo. Nam in substantia sacrificij gerit personam Christi: in aliis personam Ecclesiæ. Igitur Ecclesia non potest illum priuare potestate quam habet ex commissione Christi: potest tamen priuare potestate quam habet ex commissione Ecclesiæ, quod fit per censuras Ecclesiasticas.

10. Quod autem obiicitur ex Patribus, extra Ecclesiam non esse verum sacrificium, potest dupliciter exponi. Primo, non esse sacrificium verum, id est, non esse efficax & fructuosum, siue offerentibus, siue cooperantibus. Ita exponit Glossa *in cap. Extra Ecclesiam.* 1. q. 1. & D. Tho. qu. 82. *a.* 7. *ad* 3. vbi sic habet: *Si sacerdos ab vnitate Ecclesiæ præcisus Missam celebret, quia potestatem Ordinis non amittit, consecrat verum corpus & sanguinem Christi: Sed quia est ab Ecclesiæ vnitate separatus, orationes eius efficaciam non habent.*

Secundo, exponi potest, non esse sacrificium verum extra Ecclesiam, id est, extra ritum quem seruat Ecclesia, vel, vt loquitur Glossa *loco cit.* extra formam Ecclesiæ ipsius.

11. Septima Conclusio. Ecclesia seu fideles, qui sunt in Ecclesia, dicuntur etiam suo modo offerre sacrificium. Vt docet Rupertus *li.* 2. *de diuinis Officiis, c.* 6. Rabanus *li.* 1. *de Inst. Cler. c.* 32. Aug. 10. *ciuit. c.* 20. & alij. Et probatur Primo, quia populus fidelis in veteri Testamento dicebatur offerre sacrificium. Vt *Exod.* 5. *v.* 1. dicitur, *Hæc dicit Dominus Deus Israel: Dimitte populum meum, vt sacrificet mihi in deserto.* Num. 26. *v.* 3. *Hæc sunt sacrificia quæ offerre debetis.* Luc. 23. v. 36. *Offeretis Holocaustum Domino.* Idem patet exemplo Saulis, Dauidis, Salomonis, & aliorum, qui leguntur obtulisse non per se, sed per sacerdotem, vt explicat S. Augustin. *in lib. quæstionum veteris Testamenti, in quæstione* 46.

Secundo, probatur ex canone Missæ, præsertim ex illis verbis: *Et omnium circumstantium pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt:* Item ex illis: *Hanc igitur oblationem seruitutis nostræ, sed & cunctæ familiæ tuæ.*

Tertio, probatur ratione, quia sacrificium est natura sua est cultus publicus & solemnis totius populi; ac proinde nomine totius populi exhibetur Deo per sacerdotem.

12. Quæres: Quo sensu dicatur populus offerre sacrificium? Ratio dubij est, quia nullo modo videtur populus concurrere ad sacrificandum. Vel enim concurrit actu interno per internam deuotionem; vel externo, per externam oblationem. Posterius falsum est. Prius non sufficit, quia sacrificium est oblatio visibilis, & externa. Ergo solo affectu interno non potest perfici.

Respondeo Primo, populus in veteri Testamento dicebatur duplici sensu offerre. Primo, quia offerebat materiam sacrificij: vt oues, capras, turtures, &c. Vnde S. Aug. *loco cit.* vbi sic habet; *ipse enim semper dicitur offerre; cuius oblationes sunt, quas super altare imponit Sacerdos.* Secundo quia sacerdos nomine illius qui afferebat materiam, Deo sacrificabat, vt illi prodesset. Vnde Aug. *ibidem* ait: *Quamuis proprio sacerdos fungatur officio, ille tamen offerre dicitur cuius nomine agit sacerdos; ipsi enim imputatur, cuius munera offeruntur.*

Respondeo Secundo, Fideles in nouo Testamento dicuntur triplici sensu offerre. Primo, generali quadam ratione: quia sunt membra Ecclesiæ, cuius nomine sacerdos offert. Nam totum corpus Ecclesiæ-

quatenus sacerdotem offerentem includit, rectè denominatur offerens, quia offert per membrum suum tanquam per instrumentum ad id deputatum. Secundo, specialiter ratione, quia non solum sunt membra Ecclesiæ, sed etiam exterius cooperantur sacerdoti sacrificanti, quod fit petendo, vel procurando sacrificium, dando stipendium vel eleemosynam sacerdoti, inseruiendo sacrificanti. Tertio, quia interno affectu consentiunt sacrificio, & petunt esse participes fructuum illius.

QVÆSTIO X.

An sacrificium Missæ sit propitiatorium?

1. EXplicata hactenus est essentia huius sacrificij, nunc qualitas explicabitur. Quæritur ergo, quale sit sacrificium. Dixi *suprà* in veteri Lege fuisse quatuor genera sacrificiorum. Primo, *Latreuticum* seu honorarium, quod solum fiebat ad Deum colendum. Secundo, *Eucharisticum*, quod præter Dei cultum fiebat in gratiarum actionem pro beneficiis acceptis. Tertio, *impetratorium*, quod fiebat pro beneficiis accipiendis. Quarto, *propitiatorium*, quod fiebat ad placandum Deum pro commissis peccatis. Primum vocari solet Holocaustum. Secundum & Tertium, Hostia pacifica. Quartum, Hostia pro peccato. Nunc quæstio est sub quo genere comprehendatur sacrificium Missæ. Catholici docent ad omnia reuocari posse. Lutherani & Caluinistæ concedunt reuocari posse ad *Latreuticum & Eucharisticum* (tametsi negent esse sacrificium propriè dictum) non tamen ad propitiatorium & impetratorium.

2. Prima Conclusio. Sacrificium Missæ potest esse latreuticum seu honorarium, quia potest offerri ad solum cultum & honorem Dei, sicut olim holocausta offerebantur. Hoc loco nulla est difficultas.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Potest etiam esse Eucharisticum, seu laudis & gratiarum actionis, vt S. Augustin. *in Enchiridio, cap.* 110. docet, quia potest offerri in gratiarum actionem pro accepto beneficio passionis Christi. Idem August. *lib.* 1. *contra aduersarium legis, & Prophetarum, ca.*18. *circa illud Psal.* 49. *v.* 23. Sacrificium laudis honorabit me. Vbi sic ait: *Quod est autem sacratius laudis sacrificium quàm in actione gratiarum? & vnde maiores Deo agendæ sunt gratiæ, quàm pro ipsius gratia per Christum? Quod totum fideles in Ecclesiæ sacrificio faciunt, cuius vmbræ fuerunt omnia priora genera sacrificiorum.*

4. Tertia Conclusio. Similiter potest esse sacrificium propitiatorium pro peccato, docet Concil. Trid. *sess.*22.*ca.* 2.*&* 3. Et passim antiqui Patres, præsertim qui Liturgias scripsere. Iacobus Apostolus *in Liturgia*, ait: *Offerimus tibi incruentum sacrificium pro peccatis nostris & ignorantiis populi.* Basilius *in Liturgia*, ait; *Effice nos dignos, qui offeramus hoc sacrificium reuerendum ad abluenda delicta nostra, & pro piaculo populi tui.* Chrysost. *in Liturgia: Idoneos nos redde ad offerenda tibi sacrificia pro peccatis nostris, & populi ignorantiis.* Aug. *qu.* 57. *in Leuit.* ait: *Illis sacrificiis,* (antiquis) *quæ pro peccatis offerebantur, vnum hoc sacrificium significabatur, in quo verè fit remissio peccatorum.* Similia habent alij Patres.

Probatur tribus argumentis. Primum sumitur ex veteribus sacrificiis propitiatoriis, quæ fuerunt figuræ nostri sacrificij. Ergo sicut illa offerebantur pro peccatis, ita & nostrum offerri potest; alioqui figuratum non responderet suæ figuræ. Confirmatur, quia nulla causa assignari potest, cur, si illa fuerint propitiatoria nostrum esse non possit.

Nam Primo, Nostrum est verè ac propriè dictum sacrificium non minus quàm illa, vt suprà probaui, Secundo, est commemoratio passionis Christi non minus quàm illa. Tertio, continet hostiam Deo gratiorem quàm illa. Cur ergo non æquè vel magis sit propitiatorium quàm illa.

5. Dices cum Caluinistis, quia iam non indigemus sacrificio propitiatorio, sicut olim indigebant in veteri Testamento, quia sacrificium Crucis abundè sufficit pro tollendis omnibus peccatis. Respondeo. Sicut sacrificium Crucis, quod singulari quodam modo est propitiatorium non impediuit, quo minus vetera sacrificia suo modo fuerint propitiatoria; sic etiam non potest impedire quo minus sacrificium Missæ sit propitiatorium. Nam sacrificium Crucis habuit vim suam ab initio mundi; & habebit vsque ad mundi consummationem. Ergo si impediret sacrificium nostrum, quominus esset propitiatorium, impediuisset etiam vetera; vel, si illa non impediuit, nec nostrum impedire debet.

6. Dices Secundo, Vetera sacrificia non erant verè propitiatoria, quia non habebant vim tollendi peccata & placandi Deum, sed solum dicebantur propitiatoria, quia repræsentabant sacrificium Crucis, quod est verè propitiatorium. Ergo idem dicendum est de sacrificio Missæ. Respondeo, & sacrificium Missæ, & sacrificium Crucis, & sacrificia vetera dicuntur verè propitiatoria, licet non eodem modo & æquè perfectè. Nam vetera erant propitiatoria, non solum quia repræsentabant sacrificium Crucis, quod est verè propitiatorium; sed etiam quia vim habebant ad expiandas maculas legales, & placandum Deum, quoad pœnas temporales. Sacrificium autem Crucis fuit perfectè propitiatorium, quia exhibuit sufficientissimum pretium ad placandum Deum, & redimenda omnia peccata.

Sacrificium Missæ dicitur etiam perfectè propitiatorium, quia applicat illud pretium quod in sacrificio Crucis oblatum est.

7. Secundum argumentum sumitur ex verbis institutionis. *Matth.* 26. *v.* 28. *Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum.* Et Luc. 22. v. 20. iuxta Græcum textum: *Hoc est poculum nouum Testamentum in meo sanguine, quod pro vobis funditur.* Ex his verbis colligo Eucharistiam institutam esse ad peccati remissionem; quod etiam fatentur Lutherani, licet non Caluinistæ, qui textum corruperunt. Vel ergo hoc illi conuenit, vt sacrificium est, vel vt sacramentum est. Non posterius, quia vt sacramentum est, non habet ex institutione vim tollendi peccata, sed nutriendi & conseruandi vitam spiritualem. Vt enim sacramentum est, non prodest nisi sumenti; sumens autem debet seipsum probare antequam accedat. Quia si accederet cum conscientia peccati mortalis iudicium sibi manducaret & biberet 1.*Cor.*11.*v.* 29.

Sequitur ergo Eucharistiam habere vim tollendi peccata & placandi Deum quatenus sacrificium est, non quatenus sacramentum est.

Tertium argumentum sumitur ex illo Heb. 5. *v.* 1. *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum, vt offerat dona & sacrificia pro peccatis.* Vbi docetur præcipuum munus Sacerdotis esse offerre sacrificium pro peccatis. At in lege noua est perfectissimum Sacerdotium. Ergo debet illi respondere sacrificium propitiatorium pro peccatis.

8. QVARTA CONCLVSIO. Sacrificium Missæ est etiam impetratorium, vt patet ex Liturgiis Iacobi, Clementis, Basilij & Chrysostomi, in quibus

iubemur inter offerendum orare pro pace, & copia fructuum, & aliis beneficiis temporalibus. Idem docent alij Patres. Tertullianus *in lib. ad Scapulam*, sic habet, *Sacrificamus pro salute Imperatoris.* Cyrillus *catech. 5. mystag.* ait: *Super ipsa propitiationis Hostia obsecramus Deum pro communi Ecclesiarum pace, pro tranquillitate mundi, pro Regibus & militibus, pro ægrotis & afflictis, & in summa pro omnibus, qui egent auxilio.* Aug. 82. *ciu.* 8. egregium hoc dictum habet: *Vnus ex Presbyteris obtulit ibi* (in domo infestata à Dæmonibus) *sacrificium Corporis Christi, orans, quantum potuit, vt cessaret illa vexatio, & Deo protinus miserante cessauit.* Similia habent Chryf. *hom.* 18. *in Acta Apostolorum*, Greg. *hom.* 37. *in Euangelia.* Beda *l.* 4. *hist. Angl. c.*22.

Probatur Primo, ex veteribus sacrificiis impetratoriis, quæ fuerunt figuræ sacrificij Missæ. Dauid obtulit pacifica pro peste auertenda, & impetrauit. 2. *Reg.* 24. *v.* 25 Onias obtulit Hostiam salutarem pro vita Helidori, quam & impetrauit. 2. *Machab.* 3. *v.* 32. Hebræi immolarunt Hostias pro vita Darij & filiorum eius. 1. *Esdr.* 6 *verf.*10.

Probatur Secundo, ex illo 1. *Tim.* 2. *v.* 1. *Obsecro fieri orationes, postulationes & gratiarum actiones pro omnibus hominibus, vt quietam & tranquillam vitam agamus.* Hunc locum exponunt Patres de publicis orationibus, quæ fiunt in Missa, asserentes Apostolum præcepisse, vt sacrificium etiam offerretur pro temporali pace & tranquillitate Ecclesiæ, vt S.Aug. *epist.* 59. *ad Paulinum.* Chrysost. Theophylact. & Oecumenius *in hunc locum.* Et Ambros. *lib. de sacramentis, c. vlt.*

Tertio, probatur ratione, quia si sacrificium Missæ potest placare Deum, vt condonet peccata inimicis suis; multò magis impetrabit à Deo, vt tribuat beneficia temporalia amicis. Et ex dictis concludo, omnes differentias veterum sacrificiorum vno Eucharistiæ sacrificio contineri: vt docet Trid. *sess.* 22. *ca.* 1. Aug. *lib.* 1. *contra aduer. leg. & proph. c.* 20. Chrysost. *in Psal.* 95. Et Leo Papa *serm.* 8. *de Passione Dom.* Vnde Ecclesia in Missa Dominicæ VI. post Pentecost. sic orat; *Deus, qui legalium differentiam Hostiarum vnius perfectione sacrificij sanxisti, &c.*

QVÆSTIO XI.

An sacrificium Missæ habeat aliquem effectum ex opere operato?

1. Agendum est de valore & effectu huius sacrificij, de quo Bellarm. l. 2. c. 4. generatim ita sentit: Primo, sacrificium Missæ habere vim tum ex opere operantis, tum ex opere operato. Secundo, non tamen habere vim ex operato ad modum sacramentorum, quæ in genere causæ efficientis immediatè ad iustificandum concurrunt, sed per modum impetrationis: ita vt propria eius efficientia sit impetrare. Tertio, valorem illius esse infinitum. Hæc omnia examinanda sunt. Et Primo, quæritur, an hoc sacrificium habeat aliquem effectum ex opere operato.

2. Prima opinio Scholastica simpliciter negat. Primò, quia omnis effectus ex opere operato pendet ex Christi promissione. Sed nulla promissio legitur facta huic esse mysterio, quatenus sacrificium est, sed tantum quatenus sacramentum. Secundo, quia Trid. tribuit singulis sacramentis proprios effectus ex opere operato, & nullum tribuit sacrificio Missæ ex opere operato. Tertio, omnis effectus huius sacrificij magis pendet ex voluntate offerentis, quàm ex dignitate rei oblatæ. S. Thom. *qu.* 97. *art.* 5. At effectus ex opere operato non pendet ex voluntate offerentis.

3. Secunda opinio planè contrarium sentit, nempè hoc sacrificium ex opere operato conferre omnes effectus gratiæ, quos Christus per passionem suam nobis meruit; ac proinde causalitatem eius tam latè patere quàm causalitatem sacrificij crucis. Hoc dicunt hi Authores interesse, quod sacrificium Crucis operetur illos effectus quoad sufficientiam; sacrificium Missæ quoad efficaciam seu applicationem.

Addunt aliqui Primo, cum hæc duo sacrificia Crucis & Missæ sint inter se æqualia tam ex parte principalis offerentis, quam ex parte rei oblatæ, vnum ab altero non pendere in virtute operandi: sed esse tanquam duas causas vniuersales æquè primarias in suo genere, quamuis ex voluntate Christi diuersum vsum habeant, vt dixi, quia vnum ordinatur ad sufficientiam omnium effectuum gratiæ, alterum ad efficaciam. Secundo, addunt sacrificium Missæ non operari immediatè ex opere operato: sed tantum mediantibus sacramentis; ita vt sit vniuersalis causa quæ cum singulis sacramentis concurrat ad applicandos effectus gratiæ, quos Christus per sacrificium crucis meruit. Vide Catharinum Dominicanum in opusc. de sacrificio Missæ, Cui fauet Ruardus Tappetus, *art.* 16. *Louaniensium*, vbi sic habet: *Ad omnia valet sacrificium Altaris, ad quæ valuit victima Crucis.* Et D.Thom. *in cap.* 6. *Ioannis. lect.* 6. cum ait: *Vtilitas huius sacramenti magna est & vniuersalis.* Magna quidem, quia cum sit sacramentum Dominicæ passionis, continet in se Christum passum. Vnde quicquid est effectus Dominicæ passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil enim aliud est hoc sacramentum, quàm applicatio Dominicæ passionis ad nos. Vniuersalis autem, quia vita, quam confert non est vita solum vnius hominis, sed totius mundi. Et paulò post: Alia sacramenta habent singulares effectus: sed in immolatione huius sacramenti est vniuersalis effectus, quia continetur in ipso causa vniuersalis omnium sacramentorum, nempè Christus.

4. Prima Conclvsio. In sacrificio Missæ, quantum ad valorem & effectum attinet, tria spectari possunt. Primo, id, quod habet ex vi actualis oblationis, vt est à Sacerdote tanquam proximo offerente. Secundo, id quod habet ex vi actualis oblationis, vt est ab ipso Christo tanquam principali offerente. Tertio, id quod habet ex vi institutionis aut promissionis Christi. Primo & secundo modo consideratur, quatenus est actus virtutis. Tertio, quatenus est externus Dei cultus, quo profitemur diuinam Maiestatem & nostram subiectionem.

5. Secvnda Conclvsio. Oblatio huius sacrificij quatenus est à proximo offerente, potest esse meritoria, satisfactoria & impetratoria ex opere operantis, si proximus offerens sit in statu gratiæ. Probatur, quia homo iustus, qui existit in statu gratiæ, potest per quodlibet bonum opus meriti satisfacere & impetrare, si adsit debita intentio. Sed oblatio huius sacrificij est opus bonum & religiosum. Ergo proximus potest per illam mereri, satisfacere & impetrare, sicut per alia bona opera, si sit in statu gratiæ.

Hoc interest, quod pro se tantum possit mereri de condigno; satisfacere autem & impetrare etiam pro aliis. Hæc generatim suppono ex materia de merito & satisfactione.

6. Tertia Conclvsio. Oblatio huius sacrificij, quatenus est à Christo principali offerente, non est de nouo meritoria, vel satisfactoria ex opere Christi operantis, sed tantum impetratoria. Probatur, quia Christus non est iam in statu merendi vel satisfaciendi, vt dictum est in materia de Incarnatione;

est tamen in statu orandi & impetrandi, sicut Hebr. 7. v. 27. dicitur: *Semper viuens ad interpellandum pro nobis*. Ergo oblatio sacrificij, quatenus à Christo est, non habet rationem meriti aut satisfactionis, sed impetrationis.

Dices: Hæc impetratio & effectus eius pertinet ad opus operatum. Resp. Non ita est, quia opus operatum pendet ex promissione Christi. Hæc autem impetratio pendet ex actuali oratione, qua Christus impetrat nobis aliquem suæ passionis effectum.

Dices: Ergo hic effectus non est omnino certus & infallibilis. Respondeo. Hoc concedi potest, quia non est omnino certum, Christum nunc in cœlo existentem actu coniungere orationem suam cum qualibet oblatione huius sacrificij, atque illam ad aliquid impetrandum referre seu ordinare. Est tamen certum posse ita fieri. Vnde est etiam verisimile aut semper, aut plerumque fieri. Quoties autem fit, semper habet infallibilem effectum ex opere operantis. Sicut, quoties homo iustus exercet opus meritorium, infallibiliter sortitur effectum ex opere operantis.

7. QVARTA CONCLVSIO. Oblatio huius sacrificij, quatenus est externum signum ad Dei cultum ordinatum, ex vi institutionis & promissionis Christi habet aliquem effectum ex opere operato, vt proxima causa illius. Est contra primam & secundam opinionem. Nam prima negat habere effectum ex opere operato. Secunda negat esse causam proximam illius effectus quem habet ex opere operato.

Probatur. Primo, quia hoc sacrificium ex vi suæ institutionis habet singularem vim & efficaciam applicandi aliquem fructum passionis Christi, vt docet Concilium Tridentium sess. 22. can. 1. & 2. Hæc autem applicatio includit causalitatem ex opere operato, quia fit ex vi institutionis Christi. Nam si solum fieret ex merito vel satisfactione operantis, nihil singulare haberet hoc sacrificium ex vi institutionis. Neque in hac parte superaret sacrificia Mosaica, quæ poterant similem effectum ex opere operantis, vel per modum impetrationis conferre.

Dices: Adhuc superat, quia sacrificium Missæ propter maiorem dignitatem plus potest impetrare quàm Mosaica. Resp. Non solum debet superare in eo, quod ex opere operantis plus impetret, sed potius in eo, quod ex peculiari institutione habet vim applicandi passionem Christi; vt patet ex Tridentino *loc. cit.* Hoc autem pertinet ad opus operatum, non autem ad opus solius operantis.

Probatur Secundo, quia fructus huius sacrificij non pendet ex bonitate Ministri, vt passim docent Theologi. Ergo signum est dari ex opere operato. Si enim daretur ex opere operantis, magis penderet ex sanctitate operantis, quam eius pro quo offertur. Sicut fit in opere satisfactorio.

Dices; Fructus huius sacrificij ideo non pendet ex bonitate Ministri, quia Christus est principalis offerens, cuius personam sustinet Minister, ac proinde satis est, Christum esse sanctum ac iustum, vt sacrificium dicatur habere effectum ex opere operantis. Resp. Effectus sacrificij Missæ non confertur ex eo quod Christus tanquam principalis offerens de nouo satisfaciat, cum non sit in statu satisfaciendi; sed ex eo quod satisfactio Christi, quæ olim facta est, applicetur per sacrificium Missæ, hæc autem applicatio, vt sit certa & infallibilis, debet esse ex opere operato & ex vi institutionis.

Tertio, probatur, quia sacrificium nouæ legis non debet esse minus perfectum in ratione sacrificij, quàm sacramenta in ratione sacramenti. Sed omnia sacramenta nouæ legis habent ex opere operato effectum. Ergo & sacrificium.

Quarto, probatur, quia si sacrificium Missæ non prodest aliis, nisi ex opere operantis, nulla erit differentia ex hac parte inter hoc sacrificium & sumptionem Eucharistiæ, quia etiam sumptio potest hoc modo prodesse aliis, sicut & alia opera Religionis per impetrationem. At consequens falsum est, quia omnes docent sacrificium Missæ posse offerri pro aliis, quod non docent de sumptione Eucharistiæ. Ergo debet esse aliqua diuersitas.

8. QVINTA CONCLVSIO. Sacrificium Missæ non tam latè patet quoad applicationem seu efficaciã effectuum gratiæ ex opere operato, quàm latè patet sacrificium Crucis quoad sufficientiam eorumdem effectuum. Nam sacrificium Crucis multo latius se extendit. Primo, ex parte hominum, quia sufficiens est prodesse omnibus; at sacrificium Missæ nullam efficaciam habere potest in iis, qui Christum præcesserunt: neque in omnibus, qui Christum secuti sunt, potest habere propriam efficaciam ex opere operato; sed solum in baptizatis & iustis.

Secundo, ex parte effectuum gratiæ, quia sufficientia sacrificij Crucis extendit se ad remissionem peccati originalis, ad quam nullo modo extenditur efficacia sacrificij Missæ ex opere operato. Idem est de remissione cuiuscunque peccati mortalis, quoad culpam, & de infusione gratiæ iustificantis, vt *infrà* explicabitur. Idem de charactere Baptismi, Ordinis & Confirmationis.

9. Sexta Conclusio; Non rectè dicitur sacrificium Missæ tanquam causam vniuersalem habere vim applicandi omnes effectus gratiæ Christi; mediantibus sacramentis. Primo, quia falsum est omnes effectus gratiæ applicari per sacramenta. Nam ante Baptismum adultorum præcedunt multæ illuminationes & auxilia gratiæ excitantis, quæ non applicantur per sacramenta, sed ex libera Dei voluntate. Secundo, quia similiter falsum est, sacrificium Missæ cum singulis sacramentis concurrere ex opere operato. Nam sacramenta non nituntur in sacrificio Missæ, sed in merito & satisfactione Christi.

10. Septima Conclusio. Sacrificium Missæ non habet vllum effectum ex opere operato, nisi quatenus nititur in sacrificio Crucis, & ab illo vim & efficaciam habet. Probatur, quia omnis efficacia huius sacrificij debet fundari in aliquo merito & satisfactione Christi. Sed non fundatur in nouo merito & satisfactione. Ergo in antiquo merito & satisfactione sacrificij Crucis.

Confirmatur, quia passio & satisfactio Christi in Cruce est vniuersalis causa omnium effectuum gratiæ, siue per sacramenta, siue per quodcunque aliud instrumentum conferantur. Hoc sensu dicitur, *Hebr.* 10. v. 14. Christus vna oblatione Crucis consummasse sanctificatos; quia ab illa vna pendet omnis gratia & sanctificatio nostra.

Ex dictis sequitur, hæc duo sacrificia, licet æqualia sint in principali offerente & in re oblata, tamen tribus modis differre. Primo, quia alterum altero latius patet. Secundo, quia ordinantur ad diuersos fines, vnum ad sufficientiam, alterum ad efficaciam. Tertio, quia vnum pendet ab alio in virtute operandi. Vnde plures differentias *suprà, quæst. 7. concl.* 2.

11. Octaua Conclusio. Non est de intrinseca ratione huius sacrificij, quatenus sacrificium est, vt habeat aliquem effectum seu potestatem effectuum ex opere operato: sed hoc ei annexum est, ex libera Dei institutione. Vbi nota tria spectari posse circa hoc in hoc sacrificio. Primo, quod sit sacrificium

in communi, & hoc modo moraliter significat cultum Dei, ad quem significandum omnia sacrificia per se ordinantur. Secundo, quod sit tale sacrificium in specie: & hoc modo mysticè significat Christi Passionem, ad quam repræsentandam singulariter institutum est. Tertio, quod habeat virtutem ad conferendum effectum ex opere operato: & hoc est illi annexum ex Christi voluntate. Duo priora sunt illi quasi intrinseca, quia primum est commune & essentiale omni sacrificio: Secundum est essentiale huic sacrificio. Tertium est omnino extrinsecum. Potuisset enim Christus substantialiter instituere sacrificium Missæ, sine vlla virtute conferendi virtutem ex opere operato.

Dices: Essentiale & intrinsecum est sacrificio propitiatorio habere vim placandi Deum, & remittendi peccata. Sed sacrificium Missæ est propitiatorium: ergo est illi essentiale habere talem effectum ex opere operato. Resp. potest esse sacrificium propitiatorium sine effectu ex opere operato, per modum solius impetrationis, vel ex merito operantis.

Dices: licet hoc verum sit de sacrificio propitiatorio in communi; non tamen de hoc in particulari, quod in suo genere perfectum est. Resp. fateor hoc sacrificium in particulari habere effectum ex opere operato, sed ex Christi promissione, non autem intrinsecè & ex natura rei.

12. Ad *Primum* argumentum *primæ* opinionis, Resp. promissionem factam huic sacrificio partim colligi ex traditione Ecclesiæ, partim ex illo: *Hic est sanguis meus, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum.* Nam multi hoc intelligunt de effusione mystica quæ fit in oblatione sacrificij.

Ad secundum, Resp. Concil. Trident. *sess. 22. cap. 2.* satis insinuauit suam mentem, cum dixit per hanc incruentam oblationem vberrimè percipi sacrificium crucis. Quod autem non addiderit illam particulam: *Ex opere operato*, parum refert, quia non est necesse omnes subtilitates Scholasticas in Concilio inuenire & definire.

Ad tertium, Resp. effectum huius sacrificij, qui est ex opere operantis, multùm pendere ex affectu & voluntate proximi offerentis: non autem effectum illum, qui est ex opere operato. Is enim pendet ex Christi institutione & promissione.

QVÆSTIO XII.

An propria efficientia huius sacrificij sit impetrare?

1. EX dictis tria habemus. Primo, hoc sacrificium habere vim ex opere operantis, & ex opere operato. Secundo, ex opere operantis Ministri habere vim merendi, satisfaciendi & impetrandi: ex opere operantis Christi habere solum vim impetrandi. Tertio, ex opere operato habere vim applicandi merita & satisfactionem Christi: Nunc quæritur. Primo, an hæc vis applicandi possit vocari impetratoria. Secundo, an præter hanc vim applicandi ex opere operato habeat aliquam peculiarem vim impetrandi, distinctam ab omni alia virtute, de qua hactenus dictum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Vis applicandi merita Christi ex opere operato, quam habet hoc sacrificium ex Christi institutione, potest quidem vocari vis impetrandi, non tamen propriè. Nam impetratio propriè dicta est, quando quis de nouo aliquid impetrat, quod antea concessum non erat. Hæc autem vis applicandi merita Christi supponit concessionem à Deo factam; & solum actu applicat quod concessum est. Vnde rectius vocari solet solutio, quàm impetratio.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Præter hanc vim applicandi satisfactionem Christi ex opere operato quam habet sacrificium Missæ ex promissione Christi, habet etiam specialem vim impetrandi omnes illos effectus pro quibus obtinendis offertur; quæ vis impetrandi non pendet à bonitate proximi Ministri offerentis; nec fundatur in actuali oratione & oblatione Christi principalis offerentis, sed in antiquo merito & satisfactione eiusdem Christi, tanquam principalis offerentis. Vnde siue Sacerdos sit bonus, siue malus, sacrificium Missæ semper retinet hanc vim impetrandi.

Probatur. Primo, ex vsu Ecclesiæ, quia semper in Ecclesia seruatum est, vt in oblatione Missæ oret Minister pro viuis & defunctis: pro Ecclesiæ pace, & aliis hominum commodis vel necessitatibus. Ergo communis consensus Ecclesiæ est Christum instituisse hoc sacrificium, vt esset nobis aptissimum remedium ad impetrandum à Deo, & ad dandam vim & efficaciam nostris petitionibus.

Secundo, declaratur ratione, quia impetratio potest dupliciter fieri. Primo, propriè per orationem. Secundo, per alia bona opera, quatenus coniunguntur orationi, & fiunt ad Dei obsequium ea intentione, vt illum inclinemus ad id concedendum quod petimus. Cum ergo hoc sacrificium sit magnum Dei obsequium, & possit adiungi alicui petitioni, non est dubium quin plurimum valere possit ad impetrandum.

Quod autem reipsa ita fiat, colligitur Primo, ex dictis, quia Ecclesia ita sentit. Secundo, quia Christus voluit hoc sacrificium semper offerri in sua persona, vt semper haberet valorem impetrandi apud Deum. Tertio, ob eandem causam voluit vt fieret per repræsentationem suæ passionis.

4. Tertia Conclusio. Hæc vis impetrandi, & effectus inde proueniens multis modis differt à virtute applicandi satisfactionem Christi, & ab effectu illius ex opere operato.

Primo, quia posterior hæc virtus fundatur in speciali promissione: Prior autem ex natura talis sacrificij necessariò consequitur. Valor enim ad impetrandum intrinsecè sequitur ex sanctitate & dignitate huius sacrificij, tum ex parte rei oblatæ, tum ex parte principalis offerentis.

Secundo, differt, quia ad effectum ex opere operato, non est necesse, vt offerens specialiter petat & intendat consequi illum effectum, sed satis est si sacrificium validè offerat; sicut fit in sacramentis. Non enim necesse est, vt minister Baptismi intendat remissionem peccati originalis, sed satis est si validè sacramentum ad ministret, & in suscipiente non ponatur obex. Nam effectus ex opere operato non pendet ex voluntate ministri, sed ex Christi promissione. Sicut ergo sacramentum alicui applicatum confert suum effectum infallibiliter ex opere operato, siue minister velit, siue nolit: sic etiam sacrificium alicui applicatum, seu pro aliquo oblatum, absque alia speciali determinatione offerentis, confert suum effectum ex opere operato. At vero effectum per modum operationis nullum confert, nisi ex peculiari intentione sacrificantis, vel offerentis specialiter applicetur ad hoc vel illud beneficium obtinendum. Ratio, quia nullum opus est actualiter impetratorium, nisi quatenus adiungitur orationi. Ergo per orationem debet determinari ad certum effectum impetrandum.

Tertio, differt, quia effectus ex opere operato est infallibilis, cum fundetur in absoluta promissione respectu eius qui non ponit obicem. Alter autem effectus non est infallibilis, quia nec fundatur in speciali promissione, nec debetur ex iustitia, quia nititur in merito proximi offerentis.

5. Dices: fundatur in illa generali promissione: *Pe-*

tite & accipietis. Ergo vi illius est infallibilis. Respondeo, illa promissio facta est orationi habenti omnes conditiones requisitas. Si ergo talis oratio coniungatur cum sacrificio, tunc quidem impetratio erit infallibilis, non tamen vi sacrificij, sed vi orationis cui promissio facta est. Si autem oratio non habet omnes conditiones requisitas, tunc impetratio non erit infallibilis nec vi sacrificij nec orationis.

6. Dices secundo, erit infallibilis vi principalis offerentis, quia scilicet fundatur in Christo, qui infallibiliter impetrat quod petit. Resp. Primo petitio Christi potest esse duplex. Vna perfecta ex absoluta & efficaci voluntate, & hæc infallibiliter impetrat. Altera ex inefficaci & antecedenti voluntate, & hæc non semper impetrat, quia impetratio accommodatur voluntati.

Resp. Secundo, persona Christi potest dupliciter spectari in hoc sacrificio. Primo, quatenus solùm repræsentatur in persona Ministri ex vi primæ institutionis. Secundo, quatenus actu offert per nouam & propriam voluntatis actionem. Impetratio ergo de qua nunc agimus, solum fundatur in persona Christi, priore modo considerata, & sic non includit absolutam voluntatem Christi de effectu impetrando, quia Christus in intentione huius sacrificij non voluit absolutè, vt quicquid per ipsum peteretur, haberet infallibilem effectum. De tali enim voluntate nil constat ex scriptura aut traditione: Voluit tamen vt hoc sacrificium ex se haberet valorem impetrandi ea quæ petuntur, non autem necessitatem imponendi.

7. Dices Tertio, si ex se habet valorem impetrandi, quare ergo non semper ac infallibiliter impetrat; Resp. potest prouenire ex solo Dei beneplacito, qui vult vni cōcedere, quod petit; alteri negare vel absolutè ex mero suo arbitrio; vel quia prouidet vni profuturum, quod alteri noceret, si daretur.

8. Quarto, differt, quia vis impetrandi latiùs patet, quàm vis causandi ex opere operato, cum ex parte hominum, tum ex parte effectuum, vt *infrà* explicabitur.

QVÆSTIO XIII.

Quos effectus habeat hoc sacrificium?

1. EX dictis constat hoc sacrificium tribus modis prodesse. Primo, ex opere operantis. Secundo, ex opere operato. Tertio, per modum impetrationis: nunc quæritur, quos effectus habeat circa illos tres modos allegatos?

2. PRIMA CONCLVSIO. Hoc sacrificium ex opere operantis potest habere eosdem effectus, quos potest habere iustus homo in quolibet opere bono, vt suprà insinuaui. Homo autem iustus potest tria spectare in quolibet opere bono. Primo, potest pro se de condigno mereri augmentum gratiæ & gloriæ. Item auxilia gratiæ actualis, quæ requiruntur ad perseuerantiam. Secundo, potest non solum pro se, sed etiam pro aliis satisfacere quoad pœnam temporalem. Tertio, potest similiter pro se & aliis multa impetrare à Deo. Hæc omnia potest etiam præstare sacerdos existens in gratia per sacrificium Missæ, seu per opus religionis bonum & honestum.

3. Secunda Conclusio. Hoc sacrificium ex opere operato habet vnum effectum, nempè remissionem peccatorum quoad pœnam temporalem, non tamen quoad culpam. Prius patet, quia ex opere operato habet vim applicandi Christi satisfactionem per modum solutionis pro nostris peccatis, quoad pœnam temporalem, vt patet in sacrificio, quod offertur pro defunctis. Non enim potest illis prodesse nisi applicando satisfactionem Christi pro pœna temporali, quam deberent pati in Purgatorio.

Posterius patet, quia culpa, præsertim mortalis, non tollitur nisi duobus modis. Primo, per contritionem extra sacramentum. Secundo, per attritionem in sacramento Baptismi aut Pœnitentiæ, alias sequeretur peccatorem posse iustificari per sacrificium Missæ sine contritione & sacramento, quod est inauditum.

4. TERTIA CONCLVSIO. Hoc sacrificium per modum impetrationis potest habere eosdem effectus qui habentur per orationem. Quicquid enim sacerdos potest pro se vel aliis impetrare per orationem, extra sacrificium Missæ, potest facilius multo impetrare per orationem coniunctam cum sacrificio Missæ.

5. Dices: Hic modus impetrandi non videtur distingui ab opere operantis, de quo dictum *in 1. conclusione*. Resp. multum distinguitur, quia non requirit sanctitatem ministri, quam requirit opus operantis. Vbi nota sacerdotem dupliciter spectari. Primo, ratione propriæ sanctitatis, quatenus est vir iustus. Secundo, ratione officij, quatenus est minister Christi, nulla habita ratione propriæ sanctitatis. Priore modo impetrat ex opere operantis: posteriore ex Christi institutione. Vnde sequitur sacerdotem bonum duplici titulo posse aliquid impetrare per sacrificium. Primo, quatenus vir bonus. Secundo, quatenus minister Christi est.

QVÆSTIO XIV.

An valor & effectus huius sacrificij sit infinitus?

1. QVidam affirmant, alij negant. Nota: Valorem sacrificij distingui ab effectu. Nam valor significat moralem dignitatem, quam habet tum ex parte offerentis, tum ex parte rei oblatæ. Effectus autem id quod de facto datur intuitu illius dignitatis.

2. Prima Conclusio. Hoc sacrificium, quatenus à suo principali offerente offertur, est infiniti valoris ad impetrandum, & tamen effectus illius est finitus. *Prius* patet, quia tum ex parte rei oblatæ tum ex parte principalis offerentis habet infinitam dignitatem, non minus quàm sacrificium Crucis. *Posterius*: patet, quia effectus, præsertim qui liberè sequitur, non debet mensurari secundum valorem & dignitatem sacrificij, sed secundum voluntatem & promissionem Christi. Sicut enim merita Christi secundum se fuerunt infiniti valoris; & tamen habuerunt effectum finitum ex Dei ordinatione: sic etiam in proposito dicendum est.

3. Secunda Conclusio. Hoc sacrificium, quatenus offertur in persona Ecclesiæ, habet effectum & valorem finitum ad impetrandum. Nam hic valor consideratur & fundatur in sanctitate Ecclesiæ, quæ est finita. Vnde sequitur hunc valorem posse nunc esse maiorem, nunc minorem prout est maior vel minor sanctitas in Ecclesia.

4. TERTIA CONCLVSIO. Valor & fructus huius sacrificij, vt est ex opere operantis, respectu sacerdotis, vel cuiuscunque alterius offerentis priuati, est finitus, tum in ratione meriti, quia non meretur nisi certos gradus gratiæ & gloriæ; tum in ratione satisfactionis, quia non tollit nisi certam & finitam pœnam, id est temporalem: tum etiam in ratione impetrationis, quia persona sic offerens est finita, ac proinde eius actio est finiti valoris.

5. Dices: res oblata est infinita, Ergo oblatio est infiniti valoris. Confirmatur, quia dignitas rei oblatæ aliquid confert ad valorem oblationis. Ergo maior dignitas plus confert. Ergo infinita dignitas confert infinitum valorem. Respondeo, valor actionis non tam crescit ex dignitate obiecti circa quod versatur, quàm ex persona operantis.

6. Hoc patet *primo*, exemplo viduæ Euangelicæ, quæ

minus offerebat quàm reliqui, & tamen eius oblatio erat Deo gratior propter maiorem sanctitatem personæ offerentis. Secundò, patet exemplo Christi, cuius singulæ actiones erant infiniti valoris, tametsi multæ versarentur circa obiectum finitum, vt latius dicitur *in materia de Incarnatione*. Tertio, patet, quia actus fidei, spei,& charitatis,qui à nobis eliciuntur, sunt finiti valoris; & tamen obiectum eorum est infinitum. Ergo valor actionis non crescit simpliciter ex dignitate obiecti, sed tantum secundum quid.

QVÆSTIO XV.

An hoc sacrificium offerri possit pro omnibus viuentibus?

1. PRIMA CONCLVSIO. Potest offerri pro iis omnibus qui sunt intra Ecclesiam, siue iusti sint, siue peccatores; & reipsa quotidie pro illis offertur, vt patet ex Canone Missæ verbis hisce: *Pro omnibus Orthodoxis & Catholicæ atque Apost. fidei cultoribus*. Ratio, quia sacerdos offert nomine totius populi Christiani,cum sit quasi mediator & intercessor apud Deum pro ipsa Ecclesia.

2. Quæres primo, an sacerdos possit aliquem excludere ab hac generali oblatione? Resp. non potest. Primò, quia faceret contra communem vsum & intentionem Ecclesiæ. Secundo, quia si palam faceret, esset scandalosum; si occultè, signum esset occulti odij.

3. Quæres secundò,quis fructus ex hac quasi oblatione proueniat tum vniuersæ Ecclesiæ, tum singulis eius membris? Respondeo, Si loquamur de effectu ex opere operato, nempè de remissione pœnæ temporalis: certum est eum omnibus conferri qui non habent culpam mortalem, sed tantum reatum pœnæ temporalis. Illi enim soli capaces sunt. Si autem loquamur de effectu ex opere operantis, vel per modum impetrationis, is pendet partim ex intentione offerentis, partim ex dispositione eorum, pro quibus fit oblatio, partim ex libera Dei voluntate.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Potest etiam offerri pro omnibus, qui sunt extra Ecclesiam, exceptis excommunicatis maiore excommunicatione. Pro his enim non licet publicè offerre, quia hoc prohibitum est iure Ecclesiastico, *in cap. A nobis, de sententia excommunicationis*. Pro aliis omnibus licet. Primò,quia nulla extat prohibitio. Secundò, quia in veteri Testamento offerebantur sacrificia pro Gentilibus, qui erant extra Synagogam, vt pro Dario Rege, 1. *Esdr. 6*.v.10. Pro Spartiatis, 1. *Mach*.11.v.11. Pro Heliodoro, 2. *Machab*. 3. v. 32. Tertio, quia idem factum est semper in nouo Testamento. Clemens *lib*. 8. *Constit. cap*.18. docet Apostolos obtulisse sacrificium pro Regibus sui temporis, qui erant Gentiles. *Et in Liturgia Iacobi* fit expressa oratio pro extirpatione hæresum. Similiter Chrysost. & Basil. *in Liturgia* orant pro toto orbe terrarum, & nominatim pro errantibus vt reuocentur ab errore. Idem Chrysost. *homil. 6. in* 1. *ad Tim*. dicit pro Rege Gentili esse offerendum. Et Tertul. *in lib. ad Scapulam* ait: *Sacrificamus pro salute Imperatoris*.

His omnibus fauet Apostolus 1. *Timoth*.2. vbi præcipit publicas orationes fieri pro omnibus. Et ratio est, quia sicut Christus pro omnibus est mortuus: ita pro omnibus offerri potest sacrificium, quod repræsentat ipsius mortem.

Obiectio: præter excommunicatos videntur esse multi alij, pro quibus non liceat offerre sacrificium. Primo, quia S. August. *lib*.1. *de origine animæ, cap*.9. excludit omnes peccatores, cum ait: *Quis offerat sacrificium corporis Christi, nisi pro his, qui sunt membra Christi?* Secundo, quia in Concilio Elibertino, *can*. 29. prohibemur offerre pro energumenis seu vexatis à dæmone. Tertio, quia *in Concilio Braccarensi* 1. *can*.35. prohibetur oblatio pro Catechumenis.

Respondeo primo, S. August. loquitur de oblatione pro defunctis, quibus non prodest sacrificium,nisi sint membra Christi, vt post dicetur. Secundo, *in Concilio Elibertino* solùm prohibemur recitare nomina energumenorum in publica oblatione. Tertio, *in Concilio Braccarensi* prohibetur oblatio pro Catechumenis, qui sine Baptismo defuncti sunt. Nos autem disputamus de viuentibus.

QVÆSTIO XVI.

An hoc sacrificium offerri possit pro omnibus defunctis?

1. DEfuncti vel sunt in cœlo, vel in inferno, vel in purgatorio; de singulis dicendum est. Potest autem sacrificium quatuor modis spectari, vt suprà, Primo,prout est λατρευτικὸν, id est, honorarium. Secundo prout est εὐχαριστικὸν. Tertio, vt est propitiatorium. Quarto, vt impetratorium.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si loquamur de beatis in cœlo existentibus, tria certa sunt, vnum incertum. Primo,certum est hoc sacrificium,vt est λατρευτικὸν,non posse principaliter offerri Sanctis, sed soli Deo, vt dicetur *in quæst*.18. Secundò, certum est hoc sacrificium, vt est εὐχαριστικὸν, posse offerri Deo pro Sanctis, vt docet S. August. *in Enchirid. cap*. 110. quia possumus Deo gratias agere pro beneficiis in eos collatis. Tertio, certum est hoc sacrificium, vt est propitiatorium, non posse pro illis offerri, quia sunt liberi ab omni peccato quoad culpam & pœnam. At incertum est, an hoc sacrificium, quatenus est impetratorium, possit etiam offerri pro Sanctis.

3. Prima opinio affirmat, quia possumus illis impetrare nouam reuelationem aliquam & gaudium, aut extrinsecam gloriam & honorem. Hoc confirmat vsus Ecclesiæ, quia in oblatione ante consecrationem quotidie oramus, vt Sanctis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem. Et in quadam collecta post communionem sic habetur: *Sumpsimus Domine sancta mysteria; quæ sicut Sanctis tuis prosunt ad gloriam: ita nobis quæsumus, proficiant ad medelam*. Item in oratione Missæ Leonis Papæ petimus, vt illum beata retributio comitetur. Denique S.Chrysost. *hom*. 33. *in Matth*. dicit posse nos aliquid facere pro Sanctis,ad mercedis & retributionis adiectionem.

4. Secunda opinio negat, quia non videtur consentaneum, vt nos oremus pro Sanctis in cœlo existentibus, sed potius,vt ipsi orent pro nobis. Vnde Innocentius *in cap. Cum Marthæ, de celebrat. Missar*. dicit, Sanctos non indigere orationibus nostris; quia cum sint perfectè beati, omnia illis secundum vota succedunt. Et ideo mutatum esse modum orandi in quadam oratione B. Leonis. Nam in antiquis Missalibus sic habetur: *Annue nobis, Domine vt animæ famuli tui Leonis hæc prosit oblatio*. Et confirmatur ex illo S. Augustini: *Iniuriam facit Martyri, qui orat pro Martyre*. Est autem eadem ratio de aliis Sanctis in cœlo existentibus.

5. Tertia opinio distinguit. Nam tria spectari possunt in Beatis. Primo, essentialis beatitudo, quæ consistit in visione Dei. Secundo, accidentalis beatitudo inhærens, quæ consistit in nouis reuelationibus & gaudiis. Tertio, accidentalis beatitudo extrinseca, quæ consistit in externo honore & gloria. Duo priora non possumus impetrare Sanctis. Nam essentialem beatitudinem iam habent,& in ea non possunt crescere & proficere. Ratione autem huius beatitudinis debentur omnes illæ reuelationes,& gaudia,quæ ad illorum statum pertinent. Itaque non est opus, vt nos quicquam co-

tum ipsis impetremus.

Porro externum honorem & gloriam possumus illis impetrare, quia cum hoc facimus, magis pro nobis ipsis & proximis censemur orare, quàm Sanctis, vt rectè notat Innocent. *loc. cit.* Nam hæc oratio eò spectat, vt Sancti quotidie à nobis magis magisque glorificentur, quod fit, quando eorum virtutes imitamur. Simile quid facimus dicentes in oratione Dominica, *Sanctificetur nomen tuum* (quod fit quando benè viuimus.)

6. Secvnda Conclvsio. Si loquamur de damnatis qui sunt in inferno, certum est hoc sacrificium, quatenus est propitiatorium aut impetratorium, non posse pro illis offerri, quia nec culpa, nec pœna potest eis remitti, nec aliquid impetrari, quod culpam aut pœnam mitigare possit. Sunt enim in perpetuo statu damnationis & vindictæ. Vide S. August. *in Enchirid. cap.* 110. *& l.* 1. *de origine animæ, cap.* 9. *&* 10.

Dices: Glossa *in cap. Tempus,* 13. *qu.* 2. docet duplices esse damnatos; quosdam valdè malos, qui magna & multa peccata commiserunt alios mediocriter malos, qui pauciora & leniora perpetrarunt, & pro his posse sacrificium offerri non ad plenam liberationem, sed ad relaxationem quandam pœnæ. Fauet S. August. *in Enchirid. cap.* 110. vbi sic ait: *Quibus autem prosunt suffragia, aut ad hoc prosunt, vt plena sit remissio; aut certè tolerabilior fiat ipsa damnatio.* Et *cap.* 112. *Pœnas damnatorum certis temporum interuallis existimem, si hoc eis.* Origenistis, *placet aliquatenus mitigare; Etiam sic quippe intelligi potest manere in illis damnatio.* Et S. Chrysostomus, *hom.* 3. *in Epist. ad Philippenses.* postquam dixerat, orandum esse pro defunctis, ita subdit: *Verùm istud quidem de illis dicimus qui in fide abscesserunt: Cathecumeni vero neque hac digni consolatione censentur, sed omni hoc sunt auxilio destituti, præter vnum solum. Quod autem illud? Pauperibus eorum nomine dare licet. Vnde eis nonnihil refrigerij accedit.* Et Damasc. *in orat. de defunctis*, refert de Traiano & Falconilla, quod ex inferno liberati sint per orationes Gregorij & Teclæ. Addit ex historia Palladij ad Lausum S. Machario aliquando percunctanti cranium aridum cuiusdam idololatræ, an eis prodessent preces viuentium? responsum fuisse ex cranio: *Quando pro mortuis offers preces, nos interim aliquid leuamenti sentimus.* Et Prudent, *in hymno de nouo lumine Paschalis Sabbati*, ait: *Sunt & spiritibus sæpè nocentibus pœnarum celebres sub styge feriæ.* Denique Innocent. III. *loco cit.* dicit quosdam ex mortuis esse valdè bonos, qui non egent suffragiis: quosdam valdè malos, qui non possunt iuuari: quosdam mediocriter bonos, quibus suffragia prosunt ad expiationem: quosdam mediocriter malos, quibus prosunt ad propitiationem. Vide Sixtum Senen. *l.* 6. *Bibliot. sanctæ, annot.* 47. vbi refert quosdam Catholicos, nominatim Præpositum Leodiensis Ecclesiæ Presbyterum, Gilbertum Pictauorum, Guiliel. Altissiodorensem, & Rupert. Lincolniensem Episcopos, qui hanc sententiam secuti sunt.

Aliqui etiam Scholastici putant sacrificium Missæ prodesse posse homini (viatori) existenti in peccato mortali ad remissionem pœnæ temporalis, cuius reatus remansit ex peccatis prioribus remissis. Similiter Scotus docet huiusmodi pœnam debitam propter peccata remissa, vel etiam ob venialia posse in inferno finiri; atque ex hac parte diminui inferni pœnam. Ergo secundum Scotum posset hoc sacrificium prodesse damnatis ad remissionem huiusmodi pœnæ temporalis.

Resp. Sententia illius Glossæ est omnino falsa & à Theologis reiecta *in* 4. *dist.* 45. quia in inferno non est locus misericordiæ, sed iustitiæ & vindictæ. Porro S. August. *in Enchir. cap.* 110. cum ait: *quibusdam prodesse suffragia, vt plena sit remissio, aliis autem vt tolerabilior fiat damnatio*, loquitur de iis, qui sunt in Purgatorio, quorum aliqui per hoc sacrificium statim liberantur; alij aliquam pœnæ diminutionem consequuntur. *In cap.* autem 112. solum docet non esse erroneum concedere damnatos puniri citra condignum, vt clarius docet 21. *de ciuit. cap.* 24.

S. Chrysostomus solum videtur negare orandum esse publicè pro Catechumenis defunctis; quod etiam definiuit Conc. Braccar. primum, *cap.* 35. vt suprà dixi. Et quæ Damascenus refert, putantur esse fabulosa. Prudentius vsus est licentia poëtica. Innocent. III. videtur memoria lapsus, & ex trimembri diuisione S. August. fecisse quadrimembrem. Quidquid tamen sit, duo posteriora membra diuisionis possunt rectè intelligi de iis qui sunt in purgatorio, quorum aliqui sunt mediocriter boni, quia in hac vita benè vixerunt, & habent leuem aliquem reatum pœnæ, quibus prodesse dicitur hoc sacrificium ad expiationem, quia per illud facilè possunt à Purgatorio liberari. Alij sunt mediocriter mali, quia in hac vita malè vixerunt, & tandem à reatu culpæ liberati cum magno reatu pœnæ discesserunt, quibus hoc sacrificium rarò ad perfectam expiationem, (vna vice) frequentius verò ad propitiationem, id est, ad pœnarum mitigationem solet id ipsum valere.

Quod ad Scotum & alios quosdam Scholasticos attinet, eorum sententia falsa est, vt alibi constat, scilicet in materia de peccatis.

7. Tertia Conclvsio. Si loquamur de iis qui in Purgatorio existunt, tria certa sunt, & vnum incertum. Primo, certum est hoc sacrificium vtiliter offerri pro illis, vt partim patet ex perpetuo vsu & traditione Ecclesiæ: partim ex 2. *Machab.* 12. *v.* 26. *Sancta & salubris est cogitatio pro defunctis exorare, vt peccatis soluantur.* Ex quo loco nominatim probat S. August. *lib. de cura pro mortuis, cap.* 1. *& lib.* 1. *de origine animæ, cap.* 11. defunctis prodesse sacrificia pro eis oblata.

Secundo, certum est communia suffragia, quæ generatim fiunt pro omnibus defunctis, prodesse singulis & omnibus, quia nulla causa est cur aliqui excludatur.

Tertio, certum est, dupliciter hæc communia suffragia iis prodesse, tum in ratione noui gaudij, tum in ratione satisfactionis pro pœna temporali. At dubium & incertum est de suffragiis particularibus.

Nam Caietanus *tom.* 1. *opusc. tract.* 16. *quæst.* 5. docet, ea tantum prodesse illis, qui in hac vita peculiariter meruêre, vt sibi prodessent; Eos autem peculiariter hoc meruisse, qui habuerunt specialem deuotionem ad claues Ecclesiæ, & solliciti fuerunt pro animabus aliorum. Hoc probat S. August. qui *Enchir. cap.* 110. sic ait: *Eis hæc prosunt, qui cum viuerent, vt hæc sibi postea prodesse possent, meruerunt.*

Alij vero, quos citat D. Thom. *in* 4. *dist.* 45. *qu.* 2. *art.* 4. docent suffragia, quæ fiūt pro vno, non ei solum prodesse, sed etiam omnibus aliis; nec minus aliis, quàm illi. Sicut lucerna accensa pro Principe non minus famulos astantes, quam ipsum Principem illuminat. Alij rectius sentiunt, suffragia peculiaria illis omnibus & solis prodesse in ratione satisfactionis, pro quibus offeruntur.

Quod prosint omnibus, probatur contra Caiet. quia fundamentum communicationis suffragiorum non est aliquod peculiare meritum, sed status gratiæ. Et ita intelligatur S. August. dicens: *Eis prodesse suffragia, qui, cum viuerent, meruerunt vt sibi prodesse possent.* Non enim loquitur de aliquo peculiari merito, vt vult Caiet. sed de vita bene exacta. Vnde quotquot moriuntur in statu gratiæ, merentur secundum S. August. vt ipsis prodesse possint suffragia viuorum.

Quod autem prosint illis solis pro quibus offeruntur, probatur, quia non prosunt nisi per applicationem satisfactionis Christi. Hæc autem satisfactio applicatur ex intentione offerentis. Vnde suffragia particularia non debent comparari lucernæ omnibus lucenti; sed potius pecuniæ quæ soluitur ab vno pro aliis. Huc spectat illud S. Aug. *in l. de cura pro mort. c.* 4. vbi dicit, Ecclesiam aliquando orare pro defunctis omnibus in genere, idque propterea, vt illi, quibus desunt parentes vel amici, qui pro illis orent, habeant saltem auxilium à communi matre, quæ est Ecclesia.

QVÆSTIO XVII.
An æquè prosit hoc Sacrificium siue pro multis, siue pro paucis offeratur?

1. SI spectemus fructum ex opere operato, duæ sunt opiniones probabiles. Prima, quando idem sacrificium offertur à sacerdote pro viuis vel defunctis, tantò plus prodesse singulis, quantò pro paucioribus offertur; Ratio, quia effectus huius sacrificij ex opere operato est certus & determinatus. Ergo, quod diuiditur in plures personas, eò fit minor. Confirmatur, quia hic effectus consistit in applicatione satisfactionis Christi pro pœna temporali. At hæc satisfactio plus prodest alicui, si illi tota applicetur, quàm si in multos diuidatur. Simile est in satisfactione pecuniæ. Chirographum enim, quod habet vim satisfaciendi pro 10. florenis, plus prodest alicui, si huic detur soli, quàm si pluribus detur.

Secunda, opinio est contraria, quando idem sacrificium offertur à sacerdote pro aliis, æquè multum prodesse singulis, siue sint multi, siue pauci, pro quibus offertur. Ratio est, quia si fieri posset, vt plures homines sumerent eandem Hostiam consecratam, singuli perciperent tantum fructum sacramentalem ex opere operato, quantum si vnus solus perciperet, &c. Similiter si idem numero baptismus applicatur duobus infantibus, non minus prodesset singulis, quam si vni tantum. Ergo eodem modo dici potest de sacrificio Missæ. Et confirmatur exemplo naturali, quia si vna anima rationalis informaret duo corpora, non minus conferret vtrique, quam vni tantum.

QVÆSTIO XVIII.
An liceat celebrare Missas in honorem Sanctorum?

1. PRima Conclusio. Sacrificium Missæ per se institutum est ad Deum colendum, non autem ad sanctos honorandos: ac proinde non offertur sanctis, sed soli Deo. Trid. *sess.* 22. *can.* 3. Et S. August. 8. *ciu.* 27. vbi sic ait: *Nos Martyribus non construimus Templa, Sacerdotia, Sacra & sacrificia, quoniam non ipsi* (Martyres) *sed Deus eorum nobis est Deus.* Et infrà: *Quis audiuit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare dicere in precibus: Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, vel Cypriane?* Ratio, quia sacrificia & altaria pertinent ad cultum latriæ, qui soli Deo debetur.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Tametsi sacrificium Missæ per se & primariò offeratur ad honorem Dei, potest tamen secundariò & consequenter pertinere ad cultum & honorem sanctorum. Ita sanctus Aug. *loco citato.* Et ratio est, quia ex eo quod aguntur Deo gratiæ pro victoriis sanctorum, consequitur honor sanctorum. Ergo saltem secundariò honorantur sancti.

3. Quæres: An possint etiam sancti in sacrificio Missæ inuocari?

Respondeo, hoc tripliciter intelligi potest. Primo, vt ipsa oblatio sacrificij, quæ est tacita quædam inuocatio, fiat & offeratur sanctis; Et sic non licet eos inuocare, vt patet ex 1. *Concil.* 2. Secundo, vt aliqua oratio ad sanctos dirigatur. Hoc etiam non solet fieri in Missa, quamquam si fieret, non malè fieret. Tertio, vt oratio ad solum Deum dirigatur, quia ipsum oremus, vt intercedentibus sanctis nos iuuet. Hoc licet, & quotidie fit.

QVÆSTIO XIX.
An liceat celebrare Missas priuatas?

1. ADuersarij reiiciunt Missas priuatas in duplici potissimum sensu. Primo, quæ fiunt in priuato aliquo sacello vel oratorio. Secundo, in quibus solus sacerdos communicat, & nullus alius.

2. Prima Conclusio. Licitum est celebrare Missas in priuato sacello vel oratorio, Primò, quia Christus in priuata domo Missam instituit. Secundo, quia Apostoli frangebant panem circa domos. Tertio, quia sancti Pontifices tempore persecutionis non tantum in domibus priuatis, sed etiam in cryptis & foraminibus terræ Sacra faciebant. Quarto, quia Sozom. 7. h. c. 5. testatur Gregorium Nazianz. in exigua cellula extructo oratorio solitum fuisse celebrare. Similiter Ambrosius teste Paulino in eius vita, in domo cuiusdam fœminæ sacrificium obtulit. Et S. Augustinus 22. *ciu. Dei.* 8. refert, quendam è Presbyteris in domo rustica sacrificium Corporis Christi obtulisse.

3. Secunda Conclusio. Licitum est etiam celebrare Missas, etiamsi nemo communicet præter sacerdotem. Primo, quia nullum extat præceptum in contrarium. Secundo, quia olim in primitiua Ecclesia ita factum est vt colligitur. Primo, ex Concil. Nannetensi, c. 30. vbi iubentur Presbyteri non celebrare solum Missam, nisi habeant saltem vnum secum qui respondeant. Secundo, quia multi initiabantur sacris sine vlla cura animarum, qui proinde non poterant aliis sacramenta administrare. Talis fuit S. Paulinus Nolanus, vt describit *in epi. 6. ad Seuerum. Tertio,* quia Chysostomus *hom. 3. in epist. ad Ephesios*, conqueritur populum suo tempore tam parum fuisse deuotum, vt cum quotidie fieret officium, nemo tamen communicaret.

QVÆSTIO XX.
An Missa celebranda sit lingua vulgari?

1. TRia pertinent ad Missam, de quibus potest esse quæstio. Primo, lectio scripturarum, & publica oratio. Secundo, consecratio & dispensatio Eucharistiæ. Tertio, oblatio sacrificij.

2. Prima Conclusio. Lectio scripturarum in publico & communi vsu Ecclesiæ non debet fieri vulgari lingua, sed vel Latina, vel Græca, vel Hebraica pro diuersitate regionum. Probatur ex vsu vniuersalis Ecclesiæ. Bellarm. *lib. 2. de Verbo Dei, c.* 15. Huc referantur, si quæ dicta sunt *in prolegomenis in scripturam.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Consecratio & dispensatio Eucharistiæ in Ecclesia Latina debet fieri Latinè. Probatur etiam ex communi vsu Ecclesiæ, quia omnia sacramenta semper administrata sunt Latinè, excepto matrimonio & confessione. Bellarminus, *lib. 2. de Sacramentis in genere, cap.* 31.

4. TERTIA CONCLVSIO. Oblatio sacrificij nullo modo requirit linguam vulgarem, sed fieri potest lingua Latina in Ecclesia Latina. Probatur, quia illa oblatio dirigitur ad Deum, non ad populum; Ergo impertinens est, qua lingua fiat, quia Deus omnes linguas intelligit.

QVÆSTIO XXI.
An tota Missa debeat recitari alta voce?

1. PRima Conclusio. Nullum extat præceptum diuinum, quo teneamur vel altè, vel submissè recitare Missam; ac proinde iure diuino liberum est hoc vel illo modo fieri.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Nihilominus rectè

fit, quod quædam legantur submissa voce. Primo, ob reuerentiam tanti mysterij. Vt enim rectè docet Basilius, *in lib. de Spiritu sancto, cap. 27.* multum confert ad dignitatem & reuerentiam mysteriorum conseruandam, vt non omnia effetantur ad aures vulgi. Secundò, ob antiquam Ecclesiæ consuetudinem, vt patet *ex Lithurgiis Basilij & Chrysostomi.* Tertiò, ob exemplum legis Mosaicæ, Nam *Leuit. 16.* iubetur solus sacerdos intra velum ingredi, & solemne sacrificium offerre, omnibus aliis foris expectantibus, & non tantum non audientibus, sed nec videntibus sacerdotem. Hoc etiam ritu sacrificasse Zachariam patet apud Lucam, *cap. 1.*

II. PARS DE MISSA.

De Moralibus & casibus conscientiæ.

QVÆSTIO I.

An Sacerdotes teneantur aliquando Missam dicere?

1. SVppono sacerdotes teneri ad communicandum, saltem semel in anno, tempore Paschatis, quia ad hoc tenentur omnes fideles. Vnde hæc obligatio non cadit in sacerdotes, quatenus sacerdotes sunt, sed quatenus sunt fideles, adulti & baptizati. Quæstio ergo est, an ratione muneris sacerdotalis teneantur sacerdotes aliquando dicere Missam.

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est, nullum esse præceptum obligans singulos sacerdotes sub mortali peccato, vt aliquando Missam celebrent. Ita Alex. Alens. 4. *part. quæst.* 51. *memb.* 2. Bonauent. *in* 4. *dist.* 12 *part.* 2. *art.* 2. *quæst.* 2. Gabriel. *lect.* 87. *in Canon.* Richardus *in* 4. *dist.* 13. *art.* 2. *quæst.* 2. Palladius, *ibid. disp.* 2. Franciscus Victoria *in sum. num.* 24. Caietanus expunctus est è Codice Romano iam. Ratio, quia nullum extat præceptum nec humanum, nec diuinum, quod obliget singulos sacerdotes.

Dices: extat præceptum diuinum in his verbis Christi: *Hoc facite in meam commemorationem.* Responderi potest, hoc præceptum non obligare singulos sacerdotes, sed totam Ecclesiam in communi, vel saltem Prælatos & Pastores Ecclesiæ.

Dices Secundò, consuetudo Ecclesiastica habet vim præcepti. Resp. consuetudo potius contrarium obtinet, quia multi sacerdotes non sacrificant.

Dices Tertio, & si nullum extet præceptum, tamen obligatio sacrificandi velut ex natura rei consequitur ex munere sacerdotali. Resp. illa consecutio non potest sufficiente ratione extendi. Licet enim sacerdotibus ex vi sui muneris detur potestas sacrificandi: tamen ex potestate non oritur necessitas. Sicut ex potestate remittendi peccata non oritur necessitas audiendi confessiones.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Est etiam probabile, & fortasse magis securum & pium asserere quemlibet sacerdotem teneri sub peccato mortali ad sacrificandum aliquando & aliquoties, nisi aliquo legitimo impedimento excusetur. D. Th. *in* 4. *dist.* 13. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 1. *ad* 2. Durand. *ibid. quæst.* 2. Palud. *dist.* 11. *quæst.* 2. Maior *quæst.* 5. Antonin. 3. *part. tit.* 13. *cap.* 16. §. 12. Silu. *verbo Missa.* 1. *quæst.* 7. Angelus *ibid. num.* 44. Nauarr. *cap.* 25. *num.* 48.

Probatur Primò, quia sacerdos ex vi sui officij accipit onus intercedendi pro populo apud Deum, & offerendi dona & sacrificia pro peccatis. Ergo nunquam exequendo suum officium peccat. Secundò, quia præter charitatem esse videtur priuare Ecclesiam magno illo fructu quem ex hoc sacrificio participat. Tertiò, quia inordinatum est, suscipere potestatem consecrandi, & illa non vti. Quartò, quia Trid. *sess.* 22. *can.* 1. dicit Christum illis verbis: *Hoc facite in meam commemorationem*; præcepisse Apostolis & eorum successoribus, vt offerrent. Ergo iam habemus præceptum diuinum obligans sacerdotes.

Dices: Hoc præceptum pertinet in communi ad Ecclesiam aut ad Parochos qui habent curam animarum, non autem ad singulos & simplices sacerdotes. Resp. hoc quidem probabiliter dici potest, sed tamen videtur verbis Concilij consentaneum obligari singulos sacerdotes.

4. TERTIA CONCLVSIO. Quamquam magis securum & pium sit asserere sacerdotes aliquando teneri ad sacrificandum: tamen contraria sententia non est damnanda. Ratio, quia non potest solidè refutari. Nullum enim est intrinsecum principium, ex quo euidenter deducamus præceptum obligans singulos sacerdotes ad sacrificandum: sunt tamen extrinseca principia: scilicet, aliorum scandalum: proprium spiritale detrimentum: periculum liberius peccandi, & similia.

QVÆSTIO II.

Quoties in anno teneatur Sacerdos sacrificare ad vitandam culpam?

1. SYluester & Antonius referũt, quosdam Iuris periti tos asseruisse, teneri sacerdotes ad sacrificandum quotidie. D. Thom. dicit illos teneri in præcipuis festis, in quibus fideles communicare consueuerunt. Nauarrus putat eos teneri ter vel quater in anno. Nota: aliud est loqui de singulis sacerdotibus, & aliud de tota Ecclesia, aut de singulis Ecclesiis vel Cathedralibus, vel Parochialibus, vel Conuentualibus. Item: aliud est loqui de iure Diuino, aliud de Ecclesiastico.

2. PRIMA CONCLVSIO. Stando in solo iure diuino, nec singulis sacerdotibus, nec singulis Ecclesiis, nec toti Ecclesiæ præceptum est quotidie sacrificare. Est communis sententia Theologorum, quia nullibi extat talis determinatio temporis iure diuino facta.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Iure Ecclesiastico in singulis Ecclesiis, Cathedralibus, Parochialibus, & Conuentualibus debet quotidie sacrificium Missæ offerri, si conueniens sit, seu mediocris sacerdotum numerus. Est communis sententia. Et colligitur *primo ex Capitulo, Cum creatura. Extra, de celebrat. Miss.* Secundo, patet ex consuetudine Ecclesiæ, quæ habet vim legis. Hæc tamen obligatio per se pertinet ad Rectores Ecclesiarum, quia licet ipsi non teneantur per se quotidie celebrare, tenentur tamen curare in suis Ecclesiis, vt non desit sacrificium. Hoc enim est vnum ex muneribus, propter quod à fidelibus aluntur.

Addunt aliqui, in Parochialibus Ecclesiis, si sit sufficiens sacerdotum numerus, dicendas esse quotidie duas Missas, vnam pro viuis & aliam pro defunctis. Et colligunt ex *dicto Cap. Cum creatura.* Sed non rectè inde colligunt, quia ibi solum dicitur, quod præter Missam defunctorum non sit omittenda Conuentualis Missa de feria; nec è contrario: sed quod vtraque dicenda sit, quando occurrit Missa defunctorum: non tamen imponit absolutam obligationem quotidie sacrificandi pro defunctis.

4. TERTIA CONCLVSIO. Singuli Sacerdotes nec iure Diuino, nec Ecclesiastico tenentur quotidie celebrare, per se loquendo. Est communis sententia Theologorum: quia nullibi extat tale ius, & multi pij ac timorati sacerdotes aliquando vno aut altero die intermittunt sacrificium. Imò aliqui etiam hoc consulunt ob maiorem sacrificij reuerentiam.

5. Quæres: An hoc intelligendum sit de sacerdote simplici, an etiam Parocho? Respondeo de vtroque, quia

quia sicut sacerdos non tenetur ex vi ordinis quotidie celebrare, ita nec Parochus ex vi parochialis beneficij. Satisfaciet enim suæ obligationi, si curet in sua parochia per alium fieri sacrificium. Deinde si solus Parochus sit, non est cogendus quotidie sacrificare, quia esset nimis rigida & onerosa obligatio. Quamuis teneatur frequenter id præstare, & regulariter non omittere sine aliqua causa.

6. Quarta Conclusio. Singuli sacerdotes iure positiuo tenentur aliquoties in anno celebrare, secundum Nauarrum; & videtur colligi ex *cap. Dolentes; de celebrat. Miss.* Ratio, quia multa possunt oriri incommoda, si sacerdos non celebret aliquoties in anno, cuiusmodi sunt: scandalum populi, proprium detrimentum spirituale, periculum liberius peccandi, & similia, quæ tenemur euitare.

QVÆSTIO III.

An aliquando liceat eodem die plures Missas facere?

1. PRima Conclusio. Communi ac ordinario iure non licet sacerdotibus nisi semel tantum in die celebrare. Hoc autem ius non est naturale, quia non sequitur intrinsecè ex institutione huius sacrificij. Neque est diuinum, quia neque in Scriptura habetur, neque Traditione constat à Christo esse datum: sed est præceptum Ecclesiasticum quòd primum latum est ab Alexandro II. *cap. sufficit de consecr. dist. 1.* & postea confirmatum ab Innocentio III. *cap. Consuluisti.* & ab Honorio III. *cap. Referente, de celebrat. Missarum.* Et ratio est, vt repræsentetur sufficientia vnici sacrificij cruenti Christi.

2. Secunda Conclusio. Ab hoc communi præcepto sunt aliquæ exceptiones. Prima, est de die Natiuitatis, in qua licitum est sacerdotibus tres Missas dicere ad significandum triplicem Christi generationem, quarum Prima, est æterna & diuina. Secunda, temporalis ac humana. Tertia, spiritalis, quæ oritur tanquam lucifer in cordibus nostris. Alij dicunt per has tres Missas significari tres status hominum, ante, in & post legem.

Secunda exceptio habetur *in citat. c. Sufficit*, his verbis. *Quidam tamen pro defunctis vnam, faciunt, & alteram de die* (festo seu feria occurrente) *si necesse fuerit*: Tertia, exceptio generaliter fit ab Innocentio III. *c. Consuluisti*, ita: *Nisi causa necessitatis suadeat.* Hæc necessitas solet explicari in quibusdam casibus. Primus est, si postquam sacerdos semel celebrauit, superueniat mors alicuius; quem oporteat sepelire, facta tamen prius Missa. Secundus casus est, si dicta Missa superueniat aliqua magna persona, quæ velit Missam audire. Alij cautius dicunt si teneatur audire Missam, quod etiam fieri posset priuato. Tertius casus est, si occurrat necessitas communicandi infirmum. Quartus est, si necessarium sit ad benedicendas nuptias, ne id fiat sine Sacro. Quintus, est, si eodem die occurrat duplex officium, vt verbi gratia, vnum de festo, & aliud de vigilia, vel rogationibus. Sextus, est, quando Sacerdos habet duas Ecclesias parochiales, & non potest commodè habere coadiutorem, & in vtraque parochia est populus qui auditurus est Missam, (hunc omnes libenter concedunt.) Septimus est, si sit consuetudo in Ecclesia, vt duo fiant sacra à duobus sacerdotibus, & contingat alterum ægrotare; tunc alter potest supplere, & duo sacra dicere. Octauus, si propter paupertatem Ecclesiæ vel sacerdotis, iudicio prudentum id censeatur necessarium. Nonus, est, si ob solennem festiuitatem tam numerosus sit populi conuentus, vt vna Basilica eum simul capere non possit. Tunc enim si sit vnus tantum sacerdos, potest bis celebrare, vt omnes Missam audiant. Vide authores quos ego legi: *Gloss. in c. Consuluisti*, Palud. *in 4. dist. 12. q. 1.* Antonium 3. p. 13. c. 6. §. 5. Nauar. *in Manuali, c. 25. n.* 87. Syluestrum & Angelum *verbo Missa.* Durandum *in rationali diuinorum officiorum, l. 4. c. 1.* vbi refert Leonem Papam vna die aliquando septies aut nouies celebrasse Missam.

QVÆSTIO IV.

Qua hora licitum sit celebrare?

1. PRIMA CONCLVSIO. Ante initium auroræ non licet regulariter Missam inchoare. Ita D. Th. *q. 83. art. 2. ad 4.* & alij Scholastici *in 4. distinct. 13.* & patet ex consuetudine Ecclesiæ, & ex regulis in Missali. Ratio mystica est, quia in sacrificio Missæ offertur Christus, qui est candor lucis æternæ. Ratio literalis seu humana est, quia ante auroram non sunt homines communiter dispositi ad tam pium opus.

2. Secunda Conclusio. Ab illo puncto diei, quo incipit aurora licitum est Missam dicere. Ita authores citati. Et patet ex consuetudine Ecclesiæ. Ratio, quia illud tempus matutinum est aptum ad hoc ministerium; Est etiam tempus lucis in quo Christus, qui vera lux est, offerri potest.

Dices: Telesphorus Papa *in epist. decretali, c. 2.* dicit Missas non esse celebrandas ante horam tertiam diei, quia & illa hora Dominus crucifixus est, & ad Apostolos Spiritus Sanctus descendisse legitur, *c. Nocte sancta, de consecr. d. 1.* At verò hora tertia longè distat ab aurora. Respondeo. Telesphorus loquitur de Missis solennibus seu conuentualibus, de quibus est peculiaris ratio. At si loquatur generatim, per contrariam consuetudinem, id est, iam reuocatum.

3. Tertia Conclusio. Nomine auroræ non intelligunt Doctores ortum Solis, id est, ascensum corporis solaris supra nostrum horizontem; sed initium crepusculi diei, seu primam lucis irradiationem. Vnde sequitur licere Missam facere vna hora & dimidia ante ortum Solis.

4. Quarta Conclusio. Ab hac generali lege sunt aliquæ exceptiones. Prima, est de nocte Natiuitatis, quia tunc licet primam Missam dicere statim post mediam noctem completo matutino. Secunda, est de nocte Resurrectionis: in qua secundum antiquam consuetudinem iam oblatam, Missa noctu dicebatur, quia Christus in nocte resurrexit; nunc illa consuetudo cessauit, & dicitur illa Missa in Sabbato Sancto, paulo ante meridiem.

Tertia, exceptio est particularis, quia ex priuilegio aliquibus concessum est, vt vna vel duabus horis ante auroram celebrare possint.

5. Quinta Conclusio. Missa non debet regulariter inchoari post meridiem, sed ante. Est securior sententia, & probatur ex *Rubr. Missalis*, vbi dicitur Missas priuatas dicendas esse ab aurora vsque ad meridiem. Et ita consuetudo obtinuit, quæ iam vim legis habet. Non desunt tamen graues authores, qui putant licere Missam dicere vsque ad tertiam horam post meridiem, vt Nauarrus *c. 25. num. 85.* & alij. Addit Nauarrus se frequenter celebrasse post prandium, præsertim quando erat in itinere diebus festis, & non poterat citius ad aliquem locum peruenire, in quo celebraret.

QVÆSTIO V.

An non liceat celebrare, nisi in loco sacro?

1. PRIMA CONCLVSIO. Ordinario & communi iure non potest licitè Missa celebrari extra Ecclesiam, seu locum sacrum ad hoc peculiariter deputatum. Ita Scholastici *in 4. d. 13.* quia ita est in iure Ecclesiastico statutum & præceptum, vt constat partim ex antiquis Conciliis, partim ex Tridentino, *sess. 22.* Ratio est, quia sic visum est Ecclesiæ expedire, tum ob debitam reuerentiam huius sacramenti,

tum ob maiorem fidelium deuotionem.

2. Secunda Conclusio. Ab hoc ordinario iure sunt aliquæ exceptiones.

Prima, quod licentia Episcopi possit aliquis celebrare extra Ecclesiam in domo priuata, seu oratorio, nec consecrato, nec benedicto, *cap. Missarum, de consecr. d. 1.* & *cap. Hic ergo, ibidem.* & *cap. In his, tit. de priuilegiis.* Vnde rectè colligunt Doctores posse Episcopum hanc facultatem dare absque vlla necessitate; quia non est dispensatio in lege, sed est vsus propriæ potestatis & iurisdictionis.

Secunda exceptio est in casu necessitatis, quia tunc licet Missam dicere extra Ecclesiam & orationem: Imo etiam sub dio, extra domum, in quocunque terræ loco decente, *cap. Concedimus, de consecr.* apud Gratianum, *dist. 1.* Et iam consuetudine receptum est. Et ratio est, quia necessitas non habet legem.

Tertia, exceptio potest esse ex aliquo priuilegio, quale habent Prædicatores & Minores celebrandi in quocunque loco honesto cum altari portatili, *c. In his tit. de priuilegiis.* Hæc tamen priuilegia reuocata sunt per Trident. *sess. 22.* ac proinde non licet illis vti, nisi renouentur.

Hic diligenter considerandum est, an eiusmodi priuilegia dirigantur ad personas tantum religiosorum, an verò ad loca ipsorum. Nam si primo modo concessa sint, non possunt ad alios extendi. Verbi gratia, post Tridentinum concessum est Societati nostræ priuilegium, vt sacerdotes eius in Missionibus possint vti altari portatili vbique gentium, & ibi Eucharistiam ministrare. Hoc ergo priuilegio ita possunt vti, vt tamen aliis sacerdotibus, etiam si socij itineris essent, non liceat in eiusmodi altari alicubi erecto ex tali priuilegio Missam celebrare. Si secundo modo concessa sint, extenduntur etiam ad alios. Sic aliud priuilegium eidem Societati concessum est, vt in suis collegiis in priuato oratorio à Prouinciali approbato, possit Missa celebrari sine alia Episcopi approbatione. In huiusmodi ergo loco possunt & ipsi sacrum facere, & alij quilibet sacerdotes.

QVÆSTIO VI.

An liceat celebrare in Ecclesia violata?

1. PRima Conclusio. Ecclesia sex modis violatur. Primo, per homicidium voluntarium & iniuriosum, *cap. Si motum de consecrat. distinct. 1.* & *cap. Proposuisti, de consecrat. Ecclesiæ.* Secundo, per iniuriosam sanguinis effusionem, *cap. Si Ecclesia, de consecrat. Eccles.* &c. *Ecclesiis, de consecrat. distinct. 1.* Tertio, per humani seminis effusionem, nisi sit occulta, *ibidem.* Quarto, per sepulturam fidelis excommunicati, *cap. Consuluisti de consec. Ecclesiæ. Quinto,* per sepulturam pagani seu infidelis, *can. Ecclesiam. 1. de consec. d. 1. Sexto,* quando parietes Ecclesiæ comburuntur, vel ita destruuntur, vt integrè reædificari oporteat. Tunc enim iterum consecranda est, quia consecratio perditur destructa re in qua fundatur, *c. Ligneis, de consecr. Eccles.*

2. SECVNDA CONCLVSIO. Ex suo genere peccatum mortale est celebrare Missam in Ecclesia, antequam purificetur. Ita Scholastici *in 4. dist. 18.* Ratio, quia est contra præceptum Ecclesiasticum in re graui. Potest tamen de licentia Episcopi fieri sacrum in violata Ecclesia. Si enim potest Episcopus dare licentiam celebrandi in loco non consecrato. Ergo etiam in loco nondum reconciliato.

Excusantur etiam, qui in his regionibus Septentrionalibus celebrant in locis in quibus sunt hæretici sepulti, quia necessitate coguntur, cum alibi commodè celebrare non possint; vel etiam Episcopi videntes & consentientes, facultatem præbere censentur.

3. Tertia Conclusio. Qui contra Canones Ecclesiæ celebrat in Ecclesia violata, licet peccet mortaliter, (nisi excusetur) non tamen incurrit censuram aut irregularitatem, quia de tali pœna non est quicquam in iure expressum, vt habetur *in cap. 15. Qui de sententia excom. in 6.*

Dices, qui celebrat in loco interdicto fit irregularis. Sed Ecclesia violata est interdicta. Ergo celebrans in illa fit irregularis. Resp. locus violatus non est propriè loquendo, interdictus, vt colligitur ex *cit. c. 15. Quia.* Nam in illo capite dicitur fieri irregularis, qui celebrat in loco interdicto, non autem qui in Ecclesia violata. Ergò distinguit illa duo.

4. Quarta Conclusio. Si contingat Ecclesiam violari, quando sacerdos actu celebrat, si violatio fit post Canonem inceptum, debet absoluere Missam sine interruptione. Si ante Canonem, debet cessare, donec Ecclesia reconciliata sit. Quod si Ecclesia sit tantum benedicta, & non consecrata, potest ipse sacerdos statim eam reconciliare per aspersionem aquæ benedictæ, & alias quasquam cæremonias in cæremoniali Ecclesiastico. Si autem sit consecrata, non potest nisi ab Episcopo reconciliari.

QVÆSTIO VII.

An requirantur, Ornamenta & Vestes?

1. PRIMA CONCLVSIO. Omnino necessarium est altare, quia hoc ad omne sacrificium offerendum requiritur. Debet autem esse lapideum consecratum altare, siue illud fixum sit, siue portatile. Et in hoc non potest dispensare Episcopus, neque Pontifex legitur vnquam id fecisse, licet ipse facere possit.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Super altare debent esse varia ornamenta: ac Primo, debet extendi linteum aliquod, quo tegatur superior altaris superficies. Secundo, requiritur palla linea, super quam immediatè extendatur corporale, ita vt sub corporali vt minimum duæ pallæ sint extensæ super altare, vel vna saltem plicata. Tertio, requiritur ipsum corporale benedictum, quod debet esse lineum, & ab Episcopo consecratum. Quarto, debet esse lumen seu lucerna aliqua ardens, sine qua Missam dicere semper sit peccatum mortale. Quinto, liber Missalis, qui sufficienter contineat ea, quæ in Missa dicenda sunt, saltem integrum Canonem. Sexto, putant aliqui necessariam esse crucem in ipso altari.

3. TERTIA CONCLVSIO. Præter ornamenta altaris, de quibus dixi, requiruntur etiam alia quædam ad sacrificium, vt calix & patena, vtrumque consecratum, materia horum fuit olim lignea. Postea Seuerinus Papa cœpit vti vitreis vasis. Tandem Vrbanus Papa fecit argentea. Nunc vsus obtinuit, vt vel aurea sint vel argentea, vel aliquando stannea, quod tamen rarum est.

4. QVARTA CONCLVSIO. Sex sunt vestes præcipuæ quibus vtitur sacerdos in Missa, amictus, alba, cingulum, manipulus, stola, casula; vt patet ex Concilio Remensi apud Burcardum l. 2. c. 50. Circa materiam horum vestimentorum seruanda est consuetudo Ecclesiæ.

QVÆSTIO VIII.

Quomodo sint cauendi vel supplendi defectus substantiales huius sacrificij?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si in materia vel forma commissus sit essentialis defectus, omnino suppleri debet, quia facere sacrificium mutilum & imperfectum, intrincesè malum est.

Quæres: quomodo supplendus sit hic defectus. Verbi gratia, quando sacerdos consecrauit calicem cum sola aqua, quid debet facere cum aduertit defectum? Resp.

Si sacerdos ante sumptionem corporis intelligat huiusmodi defectum, debet statim vinum apponere & sanguinem conficere; & sic consummare sacrificium. Si verò sumpto iam corpore sentit defectum, tunc secundum D. Thom. & Paludanum, non debet solum vinum apponere & consecrare, sed iterum nouam hostiam apponere & consecrare simul cum sanguine, & seruare omnes cæremonias: At secundum alios sufficit calicem iterum consecrare, & statim sumere absque repetitione aliarum cæremoniarum. Et hoc magis probandum est in praxi ad vitandum scandalum: neque derogat veritati & perfectioni sacrificij.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si post consecrationem ritè, secundum materiam & formam factam accidat, vt inueniatur defectus sumptionem impediens, curandum est vt tollatur, & sacramentum sumatur. Quod si id fieri non possit, necessarium regulariter erit repetere consecrationem, & supplere defectum.

Potest autem variis modis tale impedimentum contingere. Primo, si materiæ panis aut vini admixtum sit venenum; & tunc non sunt sumendæ species consecratæ, vt est omnium sententia, quia sacramentum vitæ non est sumendum cum periculo mortis.

3. Quæres; quid tunc agendum sit tam circa species consecratas, quàm circa sacrificium? Respond. Primo, species illas conseruandas donec corrumpantur & exsiccentur, & postea in sacram piscinam proiiciendæ sunt, quia tunc Christus non amplius adest sub illis speciebus. Additur autem in Missali Romano, si fuerint species vini infectæ, in panno lineo vel stupa esse inuoluendas donec desiccentur & comburantur. Respondeo. Secundo, si vtraque species veneno infecta sit, debet vtraque species denuò consecrari & postea sumi. Si altera tantum, satis est alteram consecrare.

Secundo, potest accidere vt post consecrationem aliquod animal in sanguinem cadat: & tunc si sacerdos potest sine graui detrimento & sine periculo vomitus totum sumere, id erit optimum consilium. Si non potest, primum extrahatur animal, deinde lauetur & postea comburatur. Et ablutio cum cineribus in sacrarium mittatur. Si animal fuerit venenosum, & ideo timeatur calicem infectum esse, fiat quod in præcedenti casu dictum est. Si vero in calice nullum relinquitur venenum, sumendus est, nisi sacerdos horrorem sentiat, & timeat vomitum. Tunc enim vel sumendus est sanguis ab alio sacerdote, vel consecrandus erit alius sanguis, & ab eodem sacerdote sumendus, ne sacrificium maneat imperfectum. Alius verò calix conseruandus erit, donec vel ab alio sacerdote, qui vomitum non timet, consumi possit: vel certè naturaliter corrumpetur, iuxta dicta *in præcedenti casu*.

Tertio, potest accidere, vt post consecrationem calix congeletur, & tunc extrinsecus ignis adhibendus, est quousque calefiat.

Quarto, post consecrationem potest timeri incursus hostium, priusquam consumatur sacramentum, & tunc sacerdos nullo modo debet fugere ob periculum mortis relicto sacrificio imperfecto; sed debet perficere sacrificium. Potest tamen, si necessarium fuerit, accelerare sumptionem sacramenti, prætermissis intermediis.

Quinto, potest Hostia consecrata disparere miraculosè, aut certè in ea apparere Caro & Sanguis, ita vt sumi non possit. Et tunc consecranda est noua Hostia, vt sacrificium perficiatur.

Sexto, potest accidere vt sanguis effundatur. Et quidem si aliquid post effusionem mansit in calice, quod sumi possit, etiamsi parum sit, illud sufficiet ad perfectionem sacrificij. Si vero nihil mansit, iteranda est consecratio. Quid autem agendum sit de sanguine effuso, statutum est à Pio Papa. *cap. Si negligentiam. De consf. dist.* 2. Aut enim effusio est vsque ad terram, aut tantum super altare. Rursum quando cadit super terram vel super tabulam, vel immediatè in terram ipsam cadit. Si super tabulam, lingua lambetur, & tabula radetur. Si super terram, debet corradi, & rasura igne consumi, & cineres intra altare recondi. At quando sanguis cadit super altare aut mappam, debet sacerdos ter illam partem mappæ abluere supposito calice, & aquam ablutionis reponere in piscina sacra.

4. QVARTA CONCLVSIO. Quando defectus substantialis non potest ab eodem sacerdote suppleri, debet fieri per alium. *Cap. Nihil. 7. quæst.* 1. vt, v.g. si sacerdos, qui sacrificium inchoauit, & vt minimum alteram speciem consecrauit, non possit pergere vel ob mortem, vel ob morbum, aut ob aliud impedimentum, tunc alius debet succedere, qui sacrificium perficiat. Si alius non adsit, sacramentum reuerenter seruandum erit.

QVÆSTIO IX.

Quomodo accidentales defectus sint supplendi.

1. PRIMA CONCLVSIO. Generatim loquendo, defectus accidentales præcauendi sunt quantum fieri potest, per moralem diligentiam. At postquam commissi sunt, non necessariò debet suppleri, repetendo aliquid aut præpostero ordine dicendo, aut faciendo quod prius faciendum erat. Ratio est, quia hæc non sunt de substantia sacrificij, & quando non dicuntur aut fiunt debito tempore ac ordine, potius impediunt, quam augeant splendorem sacrificij, ob quem instituta sunt.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Particulatim loquendo possunt tales defectus tripliciter contingere. Primo, si panis esset fermentatus, vel si vino non misceatur aqua. Et hic omnino præcauendus est ante cõsecrationem, post consecrationem autem non potest suppleri nisi dolendo & pœnitendo, quod talis error commissus sit. Secundo, si Hostia non sit omnino integra, aut si maculam habeat, aut si vinum aliquantulum sit acidum, ita tamen vt certũ sit esse verum. Et in his casibus si ab initio præuideatur defectus, & vitari non possit, quia scilicet non potest haberi alia materia, sæpe potest tolerari, si non tanta deformitas vt scandalum generet, vel irreuerentiam præ se ferat. Tertio, si in verbis vel cæremoniis aliquid per obliuionem omittatur, non debet postea, multis aliis interpositis, repeti vel iterari, ne scandalum generetur.

QVÆSTIO X.

Quot modis possit Sacerdos obligari ad sacrificium pro aliquo offerendum?

VAriis modis potest ad hoc obligari. Primo, ex obedientia, vt si superior, qui iurisdictionem habet, præcipiat subdito vt Missam pro aliquo offerat. Secundo, ex charitate, vt si sacerdos videat aliquem esse in magna necessitate, suadet charitas vt pro illo sacrificium offerat; hæc tamen obligatio non est rigorosa. Tertio, ex voto: vt si quis voueat se pro aliquo celebraturum. Quarto, ex simplici promissione, quæ minus obligat quam votum. Quinto, ex iustitia & pacto, quod dupliciter fieri potest. Primo, ex aliquo beneficio ad hoc specialiter instituto. Secundo, ex peculiari stipendio ob hanc causam dato. Vterque modus est in Ecclesia vsitatus.

QVÆSTIO XI.

Quomodo ratione beneficij obligetur Sacerdos ad Missam?

1. PRima Conclusio. In Beneficiis simplicibus attendenda est eorum institutio & finis. Nam quædam directè instituta sunt ad hunc finem, vt pro defunctis Missæ celebrentur, qualia sunt capellaniæ, & huc reuocari possunt anniuersaria. Quædam propter alios fines sunt instituta. Priora inducunt obligationem celebrandi ex iustitia; posteriora non item.

2. Secunda Conclusio. De Beneficiis curatis (parochialibus) est aliqua difficultas. Quidam putant parochos ratione Beneficij teneri quotidie ad offerendum sacrificium pro sibi commissis ouibus. Ita Dom. Sotus *in 6. de Iust. quæst. 3. art. 1.* & *in 4. d. 13. quæst. 2. art. 2.* Ratio eius est, quia Parochus alitur à suis ouibus. Alij rectius docent, Parochos non habere obligationem quotidie celebrandi pro ouibus suis, quia talis obligatio ex nullo iure positiuo potest ostendi. Secundo, quia huiusmodi beneficia curata instituta sunt ad officium pascendi populum subditum. Populus autem pascitur verbo Dei, & sacramentorum administratione, non autem quotidiano sacrificio.

QVÆSTIO XII.

Quomodo ratione stipendij obligetur?

1. RAtio dubij est, quia obligatio ex iustitia non potest oriri nisi intercedat pactum vel conuentio: sed omnis huiusmodi pactio est reprobata à iure. *Cap. Tua nos. De simonia* & *cap. vlt. de pactis.* Ratio est, quia talis pactio videtur esse simoniaca, cum in eo detur spirituale pro temporali. Vnde S. Thom. 2. 2. *qu.* 110. *art.* 2. *ad* 2. dicit, licitè quidem accipere stipendium, dummodo pactum non intercedat, quia tunc esset simonia.

2. Prima Conclusio. Licitum est accipere & dare stipendia pro Missis. Probatur Primo, ex consuetudine Ecclesiæ. Secundo, ex scripturis. Luc. 10. v. 7. *Dignus est operarius mercede sua.* 1. Corinth. 9. *vers.* 13. *Qui altari deseruiunt, cum altari participant.* Et ratio est naturalis, quia vnusquisque meretur ali ab eo cui deseruit, vel in cuius ministerio & officio occupatur.

3. Secunda Conclusio. Negare non possumus quin in hoc negotio aliquod pactum interueniat inter dantem stipendia & sacerdotem. Nam ille dat vt hic faciat: hic verò facit, quia recipit, seu vt recipiat stipendium.

Ad rationem contrariam respondent aliqui, duo spectari posse in Missa. Primo, ipsum sacrificium & fructum eius spiritualem: & hæc non possunt pretio æstimari, aut in pactum deduci. Secundo, corporalem laborem & occupationem: & hæc possunt deduci in pactum.

Alij respondent non dari stipendium, tanquam pretium operis, sed tanquam sustentationem ministri naturali lege debitam: & hoc sensu posse interuenire pactum.

4. TERTIA CONCLVSIO. Sacerdos ratione stipendij tenetur specialiter offerre & applicare sacrificium ei qui stipendium dedit, non quidem applicando suum fructum personalem, quem ipse sacerdos solet capere ex suo sacrificio, quia irrationabile esset obligare sacerdotem vt se priuet omni fructu: Sed applicando fructum illum sacrificij, seu illam portionem satisfactionis, quæ illi sacerdoti tanquam ministro publico ad distribuendum, seu applicandum promissa est.

QVÆSTIO XIII.

Quæ sunt iusta Missarum stipendia?

1. PRima Conclusio. Si stipendia taxata sint à superiore habente potestatem, illa censenda sunt iusta, ita vt maiora non possint iustè exigi. Ratio, quia sicut pretia aliarum rerum possunt communi lege & publica authoritate taxari, ita & hæc stipendia. Vbi nota, quod hæc taxatio stipendiorum, si in aliquo loco facta esset, non impediret, quominus Laïci possint dare maiora stipendia, quàm taxata sint: quia tunc non agunt ex iustitia, sed ex misericordia aut liberalitate. Sacerdotes tamen non possunt maiora exigere, quàm taxata sunt.

2. Secunda Conclusio. Quando stipendium Missarum non est lege taxatum, tunc illud censetur iustum stipendium, quod communi consuetudine communiter receptum & approbatum est, seu quod à viris prudentibus & Deum timentibus communiter peti aut dari solet. Ratio, quia, seclusa lege taxante, hæc est via censendi & iudicandi iusta pretia aliarum rerum. Et confirmatur, quia non debet committi cuiuscunque voluntati, vt suo arbitrio possit stipendium iustum augere vel minuere: hoc enim repugnat rationi iustitiæ. Ergo oportet, vt aliqua publica authoritate hoc sancitum sit. Ergo quando non intercedit lex, ex communi æstimatione & consuetudine, quæ vim legis habere solet, definiendum hoc est.

3. Tertia Conclusio. Non potest sacerdos seruata iustitiæ æquitate, ratione vnius Missæ accipere, nisi vnum adæquatum stipendium, siue ab vna, siue à multis personis. Ratio, quia alioqui excederet terminum à lege, vel à consuetudine taxatum.

QVÆSTIO XIV.

An Sacerdotes diuites possint stipendia pro Missis accipere?

1. MVlti negant, quia hoc stipendium potest solum accipi in sustentiationem, non autem, vt pretium operis. Ergo qui non indiget sustentatione, non potest accipere hoc stipendium.

Nota: Sacerdotem posse esse diuitem vel ex bonis temporalibus & hæreditariis, vel ex reditibus Ecclesiasticis, quorum alij reditus dantur cum obligatione dicendi Missam, alij sine tali obligatione.

2. Prima Conclusio. Quamuis sacerdos habeat proprium patrimonium, seu bona temporalia, quibus sufficienter ali possit: tamen sine iniustitia potest accipere stipendium pro Missa. Ita D. Thom. *quod l.* 6. *a.* 10. Ratio, quia sacerdoti ministranti ex iustitia debetur alimentum. Ergo iustè potest illud accipere, etiamsi alioqui temporaliter diues sit, quia hoc est accidens. Confirmatur à simili quia miles, licet aliàs diues sit iustè accipit stipendium suæ militiæ secundum Apostolum: *Quis militauit suis stipendiis vnquam?*

3. Secunda Conclusio. Sacerdos habens beneficium Ecclesiasticum, quo sufficienter ali potest, si ratione illius non obligatur ad Missas speciali intentione dicendas, potest sine iniustitia stipendia Missarum accipere. Ratio est eadem, quia quod hi reditus sint Ecclesiastici, est omnino impertinens, cùm ratione illorum ministerium Missæ non debeatur.

4. Tertia Conclusio. Sacerdos, qui ex obligatione sui beneficij aut redituum Ecclesiasticorum, tenetur Missam pro aliquo dicere, non potest pro eadem dicenda stipendium ab alio accipere. Ratio, quia non potest duo integra stipendia pro eadem Missa accipere.

Dixi pro eadem, quia licet obligatur aliquoties in hebdomada ad sacrificium pro aliquibus offerendum ratione beneficij, nihilominus aliis diebus quibus non obligatur, potest stipendia accipere, vt ex dictis constat.

5. Quarta Conclusio. Parochi, cum non teneantur quotidie pro subditis celebrare, vt suprà dixi, pro illis diebus quibus non obligantur possent stipendium accipere tam ab extraneis, quàm à propriis ouibus,

Ratio vt suprà, quia quoad illos dies habet Parochus ius suum integrum, ac si beneficium non haberet. Aliis autem diebus quibus obligatur ad Missam pro subditis dicendam, non potest accipere nouum stipendium, quia haberet stipendium duplicatum, quod est contra iustitiam, & tenetur ad restitutionem.

Quod si Parochus aliquo die, quo obligatus est ratione beneficij, rogetur ab aliquo subdito, vt accepto stipendio pro se Missam faciat, debet significare se eo die impeditum esse. Si autem subditus intellecto impedimento, nihilominus paratus sit voluntariè dare stipendium, vt saltem sui sit memor in Missa, tunc Parochus potest accipere.

CAPVT XXVI.

DE SACRAMENTO ORDINIS.

Diuisus est hic Tractatus in duo membra.

1. PONAM Primo, aliquot conclusiones, in quibus tota doctrina huius sacramenti comprehenditur. Deinde separatim disputabo de iis quæ maioris momenti sunt. Quod ad prius attinet, dicam. Primo, quid sit Ordo. Secundo, quot sint Ordines. Tertio, quæ sint officia singulorum Ordinum. Quarto, quæ materia & forma. Quinto, quis effectus. Sexto, quis Minister. Septimo, quis sit capax Ordinum. Octauo, quæ sint cæremoniæ. Nono, quæ annexa, verbi gratia, de cœlibatu ipso.

2. PRIMA CONCLVSIO. Ordo est sacramentum, quo, adhibitis quibusdam verbis ac rebus, confertur alicui potestas spiritualis conficiendi Eucharistiæ sacramentum, vel administrandi in Ordine ad illud conficiendum. Vide Mag. *in 4.d.* 24.& D.Thom.*ibid.* qui sic definiunt; *Ordo est signaculum quoddam Ecclesiæ, quo spiritualis potestas traditur ordinato.*

3. SECVNDA CONCLVSIO. Sunt autem septem Ordines, nempe Sacerdotum, Diaconotum, Subdiaconorum, Acolythorum, Exorcistarum, Lectorum, & Ostiariorum. Ex quibus Ordo sacerdotum duplex est. Sunt enim alij maiores sacerdotes, nempe ipsi Episcopi, alij minores, vt Presbyteri. Hi septem Ordines solent generatim diuidi in duo membra. Nam quatuor illorum minores vocantur & non sacri, vt Acolythorum, Exorcistarum, Lectorum & Ostiariorum. Reliqui tres vocantur maiores & sacri. Primo, quia immediatè versantur circa aliquam rem consecratam. Secundo, quia impediunt Matrimonium contrahendum, & dirimunt contractum. Tertio, qui habent solenne votum castitatis annexum. Prima Tonsura non est Ordo, sed dispositio seu præparatio ad Ordines.

4. TERTIA CONCLVSIO. Officia horum Ordinum sunt hæc: Ostiarij est claues templi conseruare, ianuam custodire, dignos admittere, & indignos excludere, (olim Energumenos & Catechumenos, & canes nunc.) Lectoris est legere ex pulpito in Ecclesia quicquid legendum est ex vtroque Testamento: & fidelibus fidei Christianæ rudimenta proponere. Exorcistæ est super Energumenos nomen Domini inuocare, & Dæmonem adiurare vt egrediatur. Acolythi est Diaconum & Subdiaconum in ministerio sequi, præparare pullas vini & aquæ, & porrigere Subdiacono, ferre cereos ante sacerdotem, & eos seruare sub lectionem Euangelij. Subdiaconi est inseruire Diacono, calicem & vinum præparare, sacerdoti administrare aquam pro abluendis manibus, in Missa Epistolam legere. Diaconi est ministrare sacerdoti panem & vinum in sacro; Episcopum sequi, & concionantem illum custodire; sacerdoti sacrificanti adsistere, Euangelium legere & cantare, & ex commissione prædicare verbum Dei sine solennitate (sine stola) sacerdote impedito. Sacerdotis est consecrare corpus & sanguinem Christi, absoluere à peccatis, pascere subditos opere & doctrina.

5. Quarta Conclusio. Materia est id, per cuius traditionem confertur Ordo. Verbi gratia: Materia sacerdotij est porrectio calicis cum vino, & patenæ cum Hostia: Diaconatus est liber Euangeliorum: Subdiaconatus, liber Epistolarum, & calix vacuus. Ostiariorum claues: Lectorum liber lectionum; Exorcistarum libellus Exorcismorum & Adiurationum; Acolythorum, candelabrum cum candela extincta & vrceolus vacuus.

Forma vero sunt verba Episcopi, per quæ exprimitur actus traditionis & potestas circa rem traditam.

6. QVINTA CONCLVSIO. Effectus sunt duo: nempe gratia & character. Gratia datur, vt quis idoneus sit Minister: character, vt habeat potestatem administrandi. Porro hic character supponit necessariò characterem Baptismi, non tamen Confirmationis. Vnde si quis ordinaretur non baptizatus, Ordo non teneret. *Infra conclusione 7.*

7. Sexta Conclusio; Minister ordinarius est solus Episcopus; possunt tamen Cardinales non Episcopi, & multi Abbates ex commissione, vel priuilegio conferre minores Ordines suis subditis. Quod si Episcopus sine licentia aut literis dimissoriis ordinet alterius subditos, Ordo quidem tenet, sed tamen ordinatus est suspensus.

8. Septima Conclusio. In iis, qui volunt Ordines suscipere, requiruntur hæ conditiones. Prima, sexus masculinus. Secunda, Baptismus. Tertia, scientia tanta, vt quis possit exercere actus sui ordinis rectè. Quarta, sufficiens ætas. Quinta, probitas. Sexta, multi alij prohibentur ordinari à iure, vt bigami, solenniter pœnitentes, Neophyti, curiales, serui, corpore vitiati, illegitimi, infames, excommunicati, suspensi, interdicti, & omnes irregulares. Duæ primæ conditiones requiruntur vt valida sit ordinatio, reliquæ vt licita sit: quamuis si quid desit, peccatum committatur.

9. Octaua Conclusio. Cæremoniæ, quæ adhibentur in ordinatione, sunt sacræ vnctiones, quibus vngitur caput Episcoporum, & manus Presbyterorum. An autem manus impositio sit etiam cæremonia, an potius spectet ad essentiam huius sacramenti, disputabimus *infrà*.

10. Nona Conclusio. Annexa dicuntur, quæ consequuntur ex ordine suscepto. Sunt autem triplicia. Primo, quædam pertinent ad significandum ipsum statum, seu vitæ conditionem Ministri ordinati, vt nomen Clerici, tonsura & habitus clericalis. Secundo, quædam pertinent ad prærogatiuam aliquam & dignitatem Clericorum, vt ius & aptitudo ad beneficia Ecclesiastica, & variæ immunitates, quarum præcipua videtur esse exemptio Clericorum à seculari potestate. Tertio, quædam pertinent ad quoddam onus Clericorum, vt obligatio recitandi horas canonicas, & seruandi castitatem. Hæc generatim ac summatim de Ordinis sacramento.

QVÆSTIO I.

An Ordo sit Sacramentum propriè dictum?

1. NEgant Lutherus *in libro de capt. Babyl.* Illyricus *in confessione Antuerp. cap.* 11. Kemnitius *in* 2. *p. Exam.* Affirmant Catholici, & ex aduersariis Caluinus *lib.*4.*inst.cap.*14.§.20. & *cap.* 19. §. 13? & Melanchthon *in locis postea editis.* Et *in Apolog. Confess. Augu*st*. art.* 3. Nota tria requiri ad sacramentum propriè dictum, vt fatentur aduersarij, nempe symbolum seu ritum externum, promissionem gratiæ, mandatum seu institutionem Diuinam. Videndum ergo est, an hæc tria reperiantur in Ordine.

2. Prima Conclusio. In ordinatione Ministrorum Ecclesiæ reperitur symbolum seu ritus externus, scilicet manuum impositio, vt patet ex Scriptura. Act. 6. *n.* 6. *Hos statuerunt ante conspectum Apostolorum, & oran-*

tes imposuerunt eis manus. Vbi ordinantur Diaconi septem per manus Apostolorum, Act. 13. v. 3. *Tunc ieiunantes & orantes, imponentesque eis manus, dimiserunt illos.* Vbi Paulus & Barnabas ordinantur Episcopi per impositionem manuum. Act. 14. vers. 22. *cum constituissent illis per singulas Ecclesias Presbyteros.* Græcè est χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους id est, cum per manus impositionem creassent illis Presbyteros. 1. Timoth. 4. vers. 4. *Noli negligere gratiam quæ data est tibi, cum impositione manuum* Presbyterij. Ibid. c. 5. v. 22. *Manus citò nemini imposueris neque communicaueris peccatis alienis.* Et 2. Tim. 1. v. 6. *Ressuscita gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum.* Et hæc omnia loca intelliguntur ab omnibus expositoribus, de Ordinatione. Vnde etiam apud Græcos vocari solet χειροθεσία id est, manuum extensio seu impositio.

Respondet Kemnitius, Apostolos solere manus extendere quidem in ordinatione Ministrorum Ecclesiæ, non tamen ideo, vt per eam cæremoniam conferrent sacramentum; sed vt eos Deo commendarent, & pro iis orarent. Sed contrà est. Primo, quia Act. 6. vers. 6. vbi ordinantur Diaconi ab Apostolis, oratio distinguitur ab impositione manuum. Secundo, quia illa verba Apostoli: *Manus cito nemini imposueris, neque communicaueris peccatis alienis*, non possunt explicari de oratione, sed de cæremonia, qua ordinantur Ministri. Non enim communicat peccatis alienis, qui orat pro indigno, sed qui ordinat indignum: & confert illi sacramentum.

3 SECVNDA CONCLVSIO. In ordinatione Ministrorum Ecclesiæ promittitur & confertur gratia, qua idonei redduntur ad obeundum ministerium, vt apertè patet 1. Tim. 4. v. 14. *Noli negligere gratiam, quæ data est tibi cum impositione manuum Presbyterij.* 2. Tim. 1. v. 6. *Ressuscita gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum.*

Resp. Kemnitius, hanc non esse gratiam iustificantem à peccato, quæ necessaria est in sacramento propriè dicto. Sed contrà, quia si Kemnitius putat in quolibet sacramento conferri debere primam gratiam iustificantem, quæ reipsa tollat (tegat secundum illos) peccatum mortale, non poterit defendere Eucharistiam esse sacramentum, quia Eucharistia non est per se instituta ad conferendam primam gratiam & tollendum peccatum mortale, sed potius ad gratiam conseruandam & augendam, & ideo non sumitur nisi ab iis qui iudicantur mundi & puri à peccato, iuxta 1. Cor. 11. v. 28. *Probet seipsum homo, & sic de pane illo edat.* Si autem putat Kemnitius in quolibet sacramento conferri aliquam gratiam iustificantem, siue primam, siue augmentum illius, quatenus distinguitur à gratia gratis data, non potest ipse negare, quod ordinatio sit sacramentum, quia in illa gratia iustificans est distincta à gratia gratis data. Et hoc patet 2. *Tim.* 1. v. 6. vbi, cum dixisset gratiam Timotheo datam esse per impositionem manuum, statim explicat, quæ sit illa gratia, his verbis; *Non enim dedit Deus Spiritum timoris, sed virtutis, & dilectionis, & sobrietatis.* Et apud Ioan. c. 20. vers. 22. cum Christus daret Apostolis potestatem remittendi peccata, quæ est pars quædam sacerdotij, dixit: *Accipite Spiritum Sanctum.* At gratia gratis data quæ potest esse in impiis etiam & peccatoribus non vocatur vnquam absolutè Spiritus Sanctus, sed spiritus & donum linguarum, &c.

4. Tertia Conclusio. Ordinatio Ministrorum Ecclesiæ est à Deo instituta & mandata vt apertè colligitur ex Act. 13. *vers.* 2. *Segregate mihi Paulum & Barnabam in opus ad quod assumpsi eos.* Et Act. 20. v. 28. *In quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei?* quasi dicat, non populus Eph. 14. *vers.* 11. *Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam Prophetas alios autem Pastores & Doctores.*

Respondet Kemnitius extare quidem mandatum, vt Ministri, ordinentur, non tamen, vt certo ritu ordinentur, nempe per manus impositionem, aut per sacram Vnctionem. Contra verò est, quia licet disertis verbis non extet mandatum de manus impositione: tamen euidenter ex Scriptura colligitur. Ratio, quia nullus homo aut Angelus, sed solus Deus potest gratiam alligare certo signo aut instrumento, vt etiam aduersarij concedunt. Atqui gratia aligata est impositioni manuum in ordinatione Ministrorum Ecclesiæ, vt patet ex illis verbis: *Ressuscita gratiam, quæ est in te per impositionem manuum mearum.* Ergo Deus alligauit gratiam impositioni manuum in ordinatione. Ergo vult gratiam conferri per impositionem manus.

Dices: Christus cum ordinauit Apostolos, non legitur illis manus imposuisse. Respondeo. Nec contrarium legitur. Deinde non disputo hoc loco, quid Christus fecerit, qui non erat alligatus sacramentis: sed quid voluerit Apostolos & horum successores facere, qui sunt alligati sacramentis.

QVÆSTIO II.

An ordinatio Episcopalis distinguatur ab ordinatione Presbyterij?

1. ANtiqua quæstio est; An Presbyter iure Diuino sit Episcopo æqualis. Affirmauit olim Aerius hæreticus, Epiphanius *hær.* 75. Augustinus *lib. de hæresibus in tit.* 6. c. 53. Aerius enim, cum esset Presbyter, doleretque quod non posset ordinari Episcopus: cœpit docere Episcopum non esse maiorem Presbytero, vt refert S. Aug. *loco citato.* Idem postea docuit Ioannes Vuiclefius, teste Vualdensi. *lib.* 2. *de doctrina fidei, art.* 3. c. 60. Et nostro tempore Caluinus *l.* 4. *Inst. c.* 4. §. 2. vbi dicit solum iure humano maiorem esse Episcopum, & perinde se habere inter Presbyteros, sicut Consul se habet inter Senatores. Idem sentit Kemn. *in exam. sess.* 23. *Trident.* Et Erasmus *in primam ad Timoth.* c. 4. Verùm iure Diuino Episcopum maiorem esse Presbytero potestate ordinis, ac potestate iurisdictionis, patet ex Concilio Trident. sess. 23. c. 4. & can. 6. & 7. Hoc breuiter explicandum est.

2. PRIMA CONCLVSIO. Episcopus iure Diuino maior est Presbytero, quantum ad potestatem ordinis. Ratio est, quia Episcopus potest ordinare sacerdotes, quod Presbyter facere non potest. Ita enim docent Damasus *in Epistola* 3. Epiphanius *hæres.* 75. Chrysostomus, Theophilactus & Oecumenius *in* 1. *ad Tim.* c. 3. & Leo Papa *Epistola* 88. Et D. Hieronymus *in epistola* 85. *ad Euagrium*, vbi sic ait: *Quid facit Episcopus excepta ordinatione, quod Presbyter non faciat?*

Confirmatur experientia, quia nullus vnquam Sacerdos au Diaconus ordinatus est nisi ab Episcopo. Quod autem hoc sit iuris Diuini, patet, quia ordinatio à Presbytero facta habetur irrita, secundum Damasum *loco citato.* Et Gregorium III. *in epistola ad Bonifacium.* At non esse irrita si Presbyter iure Diuino haberet potestatem ordinandi.

Dices: Etiam si iure Diuino haberet potestatem ordinandi, tamen Ecclesia posset prohibere vsum illius potestatis, & sic ordinatio esset irrita? Respondeo. Prohibitio Ecclesiæ solum facit, vt ordinatio sit illicita, non autem vt sit irrita. Simile est in potestate consecrandi Eucharistiam. Quamuis enim sacerdos ab Ecclesia suspensus vel excommunicatus peccaret consecrando Eucharistiam, tamen consecratio teneret, quia potestas consecrandi est à Deo. Et ideo non potest tolli per pro-

hibitionem Ecclesiæ.

3. Secunda Conclusio. Episcopus etiam iure Diuino maior est Presbytero, quantum ad potestatem iurisdictionis. Probatur Primò, ex figura veteris Testamenti, quia olim iure Diuino tres gradus erant distincti, nempe Pontificum, Sacerdotum & leuitarum, ita vt Pontifex esset maior sacerdotibus, & hi Leuitis: quia & cõsecrationes eorum erant distinctæ, & vestes, & officia Exod. 28. *&* 29. & Leuit. 8. & Num. 3. 4. *&* 8. *& alibi.* At nostri Episcopi respondent Pontificibus, & Presbyteri Sacerdotibus, & Diaconi Leuitis. Ita Damasus *in epistola* 3. S. Hieronymus & Leo Papa *locis citatis.* Concilium Hispalense II. *canone* 7. & multi alij. Ergo nostri Episcopi iure Diuino sunt maiores Presbyteris.

Hoc argumentum non solum procedit de potestate ordinis, sed etiam iurisdictionis, quia constat Pontificem veteris Testamenti vtraque potestate fuisse maiorem sacerdotibus. Primò, potestate Ordinis, quia solus Pontifex consecrabat Sacerdotes & Leuitas, in deserto præsertim, & solus intrabat in Sancta Sanctorum ad aspergendum sanguinem hirci in die expiationis, quæ semel fiebat in anno. Secundò, potestate iurisdictionis, quia constat iurisdictionem in veteri Testamento penes Pontificem fuisse, non autem penes minores sacerdotes, vt patet ex illo Deuterom. 17. 12. *Qui superbierit nolens obedire sacerdotis imperio, ex decreto iudicis morietur.* Hoc etiam fatentur Centuriatores Magdeburg. *cent.* 1. *lib.* 1. *cap.* 7. his verbis: *In Ecclesia populi Iudaici vnus erat tantum lege Diuina sacerdos summus quem omnes cogebantur agnoscere, eique parere?* Ecce iurisdictionem. Caluinus 4. *Inst. c.* 6. §. 2. *Illic vnum Antistitem præfecit, quem omnes respicerent, quo melius in vnitate continerentur.*

Secundo, probatur conclusio ex distinctione duodecim Apostolorum & septuaginta Discipulorum. Nam Apostoli iure Diuino fuerunt maiores septuaginta discipulis, vt colligitur ex diuersa institutione, quia Christus voluit, solum esse duodecim Apostolos, quos vt plurimum secum habebat & priuatim instituebat: Discipulos autem voluit esse septuaginta duos. Deinde solis Apostolis dixit, Ioannis 21. *vers.* 21. *Sicut me misit Pater ita ego mitto vos.* Postremo cum propter defectionem Iudæ numerus duodenarius imminutus esset, assumptus est Matthias cum solenni quadam cæremonia, qui tamen antea erat ex numero Discipulorum: Ergo plus erat esse Apostolum quàm Discipulum. Atqui verò Episcopi succedunt Apostolis, & Presbyteri discipulis, vt constanter docent Damasus *epistola citata* Anacletus *epistola* 2. S. Hieronymus *in epistola ad Marcellam, de erroribus Montani.* Augustinus. *in Psalm.* 44. Leo *epistola* 88. Isidorus, *lib. de Diuinis Officiis.* Beda *in cap.* 10. *Lucæ.* Concilium Neocæsariense, *Can.* 13. & alij passim. Ergo Episcopi iure Diuino sunt maiores sacerdotibus.

Tertiò, probatur ex Act. 20. *vers.* 28. *Attendite vobis & vniuerso gregi, in quo vos Spiritus S. posuit Episcopos regere* (iurisdictio) *Ecclesiam Dei.* Et 1. Timoth. *v.* 19. *Aduersus Presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus.* Ex priori loco colligimus Episcoporum propriam esse curam & gubernationem Ecclesiæ. Ex posteriori Timotheum, qui fuit Episcopus, fuisse iudicem Presbyterorum, ac proinde in potestate iurisdictionis superiorem.

Quarto, probatur ex Patribus, Clemens *in canonibus Apostolorum, can.* 40. ait: *Presbyter & Diaconi præter Episcopum nihil agere pertentent. Nam Domini populus illi commissus est, & pro animabus eorum redditurus est rationem.* Tertull. *in lib. de Baptismo: Ius habet dandi Baptismum summus sacerdos, qui est Episcopus: de hinc Presbyteri & Diaconi, sed non sine Episcopi voluntate.* Similia D. Dionysius *in Hier. Eccle. cap.* 5.

4. Prima obiectio sumitur ex illo ad Phil. 1. *v.* 1. *Paulus & Timotheus serui Iesu Christi omnibus sanctis qui sunt Philippis cum Episcopis & Diaconibus.* Hic per Episcopos debent intelligi Presbyteri, qui si intelligerentur Episcopi, quales nunc sunt, sequeretur fuisse in ciuitate plures Episcopos: quod est absurdum.

Respondeo cum D. Thom. *in* 2. 2. *quæst.* 148. *art.* 6. Illa duo nomina, *Episcopus* & *Presbyter*, tempore Apostolorum fuisse communia omnibus Sacerdotibus: tam maioribus, quos nunc Episcopos vocamus, quàm minoribus, quos Presbyteros appellamus, licet res ipsæ & potestates distinctæ essent. Itaque S. Paulus nomine Episcoporum complexus est omnes sacerdotes.

Eadem solutio adhiberi potest ad alia quæstam testimonia: vbi nunc Episcopi pro Presbyteris, nunc Presbyteri pro Episcopis nominantur: vt v. g. 1. *ad Tit.* 1. *vers.* 5. *Huius gratia reliqui te Cretæ, vt constituas per ciuitates Presbyteros.* Et paulo post explicans, quales debeat constituere Presbyteros, ita subdit: *Oportet Episcopum sine crimine esse.* Vnde patet illum promiscuè vsurpare duo illa nomina, Episcopus & Presbyter.

5. Secunda obiectio sumitur, ex 1. *Tim.* 4. *vers.* 14. *Noli negligere gratiam, quæ data est tibi cum impositione manuum Presbyterij.* Ex quo loco dicit Kemnitius S. Hieronymum demonstrasse Episcopum posse ordinari à Presbyteris: ac proinde Episcopum non esse maiorem Presbytero.

Resp. Kemnitium mentiti. Nam D. Hieron. *in epist. ad Euagrium*, quam citat Kemnitius, expressè docet Presbyteros non posse ordinare. Verba sunt hæc: *Quid facit Episcopus, excepto ordinatione, quod non etiam faciat Presbyter?* Adduxit autem S. Hieron. locum illum S. Pauli, ostendens Episcopos in Scripturis aliquando vocari Presbyteros. Sic enim exposuit illa verba: *Per impositionem manuum Presbyterij, id est, per impositionem manuum, qua Presbyteratum accepisti, vt Presbyteratus sit idem, quod Episcopatus.* Constat enim Timotheum fuisse Episcopum, & non simplicem Presbyterum. Alij tamen nomine Presbyterij intelligunt cœtum Presbyterorum. 1. Episcoporum, qui Timotheo in ordinatione Episcopali manus imposuerant. Ita Chrysost. & alij Græci *in illum locum.*

6. Tertia Obiectio est ex D. Hieronymo, qui *in epist. ad Titum cap.* 1. scribit hoc modo: *Idem Presbyter, qui Episcopus & antequam Diaboli instincti studia in religione fierent & diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ communi Presbyterorum consilio Ecclesiæ gubernabantur: postquam vero vnusquisque eos quos baptizauerat, suos putabat esse, non Christi in toto orbe decretum est, vt vnus de Presbyteris electus super poneretur cæteris; ad quem omnis Ecclesiæ cura pertineret, & schismatum semina tollerentur.* Et infrà: *Sicut ergo Presbyteri sciunt se ex Ecclesiæ consuetudine ei, qui sibi præpositus fuerit, esse subiectos, ita Episcopi nouerint se magis consuetudine, quam dispositionis Dominicæ veritate Presbyteris esse maiores.* Eadem penè verba habent Anselmus & Sedulius in eundem locum S. Pauli.

Resp. Variæ sunt solutiones. *Prima* est D. Th. *in* 2. 2. *quæst.* 184. *a.* 6. *ad* 1. vbi dicit Hieron. loqui de nominibus Episcopi & Presbyteri, non autem de reipsa vel officio. Sed contrà est, quia verba Hieronymi planè contrarium ostendunt. Secunda, est Antonij Delphini *lib. de Ecclesia*, dicentis Hieronymum sentire initio Ecclesiæ nascentis omnes Presbyteros fuisse Episcopos, non quod idem esset Episcopatus & Presbyteratus, sed quod vtraque dignitas omnibus sacerdotibus eo tempore daretur. Postea vero ad euitanda schismata cœpisse aliquos solum Presbyteros ordinari, & ita ex Ec-

clesiæ consuetudine factum esse, vt Episcopi essent maiores Presbyteris. Sed contrà, quia S. Hieron. contendit Episcopatum tanquam rem nouam cœpisse ex consuetudine Ecclesiæ. Hoc autem non esset verum, si omnes olim Presbyteri fuissent simul Episcopi.

Tertia est Michaëlis Medinæ *l. 3. de Sacrorum hominum continentia, cap.* 5. vbi dicit Hieronymum, Anselmum, Sedulium & alios Patres fuisse planè in errore Aërij: Ecclesiam tamen in illis non damnasse eum errorem, sed tolerasse, eò quod essent aliàs Catholici. Damnasse autem eundem errorem in Aërio, quia ipse in multis aliis punctis erat hæreticus. Sed contrà, quia hoc est iniuriam facere antiquis Patribus & toti Ecclesiæ, quasi illa vnum eundemque errorem damnaret in vno, & toleraret in aliis.

Quarta est nostra, Hieronymum sensisse, quod Episcopus, licet iure Diuino sit maior Presbytero, quoad potestatem Ordinis; non tamen sit maior, quoad potestatem iurisdictionis. Et hoc valde est conforme verbis S. Hieronymi.

7. Quinta obiectio sumitur ex S. August. *Epist. 19. ad Hieronymum*, vbi sic ait: *Quamuis secundum honorum vocabula, quæ iam Ecclesiæ] vsus obtinuit, Episcopatus maior sit Presbyterio; in multis tamen rebus Augustinus Hieronymo minor est.* Resp. illa verba: *vsus Ecclesiæ* possunt dupliciter exponi. Primo, in principio nascentis Ecclesiæ Episcopi & Presbyteri erant æquales, sed iam vsus obtinuit vt Episcopatus sit maior Presbyterio. Secundo, sic; Antequam Ecclesia Christi institueretur, nomina ista, Episcopus & Presbyter, non erant honoris vocabula, sed officij, vel ætatis: nunc autem honoris ac dignitatis nomina sunt. Et secundum hæc nomina, Augustinus maior est Hieronymo, quamuis in multis aliis rebus sit minor. Hoc secundo sensu intelligenda sunt illa S. Augustini verba.

8. Sexta obiectio. Christus ordinauit Presbyteros in vltima cœna, secundum omnes Catholicos. At nusquam legitur ordinasse Episcopos. Ergo Episcopatus non est introductus iure Diuino. Resp. Petrus à Christo fuit ordinatus Episcopus, & à Petro, Iacobus & Ioannes, & ab his cæteri Apostoli, vt copiosè ostendit Ioannes de Turrecremata *l. Summæ Eccles. c.* 32. Bellarm. *lib. 1. de Pontifice, cap.* 23.

QVÆSTIO III.

An ordinatio Episcopalis sit Sacramentum?

1. NEgat Dom. Sot. *l. 4. de inst. & iust. quæst.* 1. *art.* 2. & aliqui antiquiores Scholastici *in 4. d.* 24. Affirmant Ioannes Minor, Scotus, Paludanus *in 4. distinctione* 24. Petrus Scotus *lectione 4. de Sacramento Ordinis*, Caietanus *tom. 1. opuscul. cap.* 11. & multi Canonistæ, *cap. Perlectis distinctione* 25.

2. Vnica conclusio. Probabilius est ordinationem Episcopalem esse propriè sacramentum. Probatur Primo ex Patribus antiquis, qui vt plurimum loquuntur de Episcopatu, quando dicunt Ordinem esse sacramentum. Secundo, quia scripturæ, quibus Catholici probant Ordinem esse sacramentum, intelliguntur de ordinatione Episcopali, vt 1. *Tim.* 4. & 2. *Tim.* 1. patet. Nam in his duobus solis locis ponitur symbolum externum cum promissione gratiæ. At in his agitur de ordinatione Timothei, qui fuit Episcopus à Paulo ordinatus, vt omnes docent interpretes in hos locos. Similiter. *Act.* 13. agitur de ordinatione Episcopali Pauli & Barnabæ. Quare si ordinatio Episcopalis non est sacramentum, non possumus ex scripturis apertè probare Ordinem esse sacramentum. Tertio, probatur, quia ordinatio Episcopalis est externa cæremonia conferens gratiam, & imprimens characterem spiritualem. Ergo est propriè sacramentum. Prius patet ex illo 2. *Tim. 1. v. 6. Resuscita gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum.* Posterius probatur. Primo, quia Episcopalis ordinatio non potest repeti. Secundo, quia Episcopus potest conferre duo sacramenta, Confirmationem & sacerdotium, quæ non possunt vlli alij ordines inferiores conferre. Ergo Episcopus ex sua ordinatione habet spiritalem potestatem sibi propriam, & consequenter characterem. An autem hic character sit omnino nouus & distinctus; an verò extensio characteris Presbyteralis, parum ad rem facit.

3. Prima obiectio. Episcopatus non est ordo nouus; alioqui essent plures ordines quam septem. Ergo etiam non est nouum & distinctum sacramentum. Respondeo. Episcopatus & Presbyteratus faciunt vnum ordinem vnitate generica qui diuiditur in duas species, quarum vna includit aliam.

4. Secunda obiectio. Si Episcopatus esset sacramentum, sequeretur aliquem posse ordinari Episcopum, qui non esset Presbyter, vt patet in simili. Nam si aliquis ordinaretur Presbyter, qui antea non fuisset Diaconus, ille esset verè ordinatus. Respondeo, *non est* simile, quia Presbyteratus non includit essentialiter Diaconatum, sicut Episcopatus includit Presbyteratum.

5. Tertia obiectio. Vel character Episcopalis est maior Presbyterali, vel non. Si maior: Ergo est aliquid maius potestate consecrandi Eucharistiam; quod omnes negant. Si non est maior: Ergo Episcopus vt Episcopus, non est maior Presbytero, quod est contra dicta superius. Resp. si præcisè spectetur Episcopalis character, minor est charactere Presbyterali. Si autem spectetur integer character, qui est in Episcopo, quatenus continet Episcopalem & Presbyteralem, tunc est maior solo Presbyterali.

QVÆSTIO IV.

An impositio manuum sit de essentia Ordinis?

1. IN ordinatione Presbyteri & Diaconi est duplex symbolum externum, impositio manuum, & porrectio calicis, aut alterius instrumenti. Est autem quæstio vtrum horum sit essentialis materia huius Sacramenti.

2. Prima opinio est, solam porrectionem instrumentorum esse materiam essentialem. Ita Dom. Soto. *in 4. d. 24. q. 1. art.* 4. Greg. de Val. *q. 1. de Sacramento Ordinis, puncto* 5. & quidam alij. Probatur. Primo, quia in Conc. Florent. non assignatur alia materia nisi porrectio instrumentorum. Secundo, quia Innocentius III. *cap. Pastoralis. De Sacramentis non iterandis.* Et Gregor. IX. *ibid. cap. Presbyter*, dicunt non debere iterari ordinationem factam sine manus impositione, sed supplendum esse quod omissum est. Addit Greg. IX. impositionem manuum esse ritum ab Apostolis inductum. Tertio, quia tunc aliquis fit Sacerdos, cum dicitur: Accipe potestatem offerendi Sacrificium. Sed tunc non imponuntur manus, sed tantùm calix cum vino, & patena cum pane porrigitur. Ergo impositio manus post accedens, non pertinet ad essentiam Ordinis.

3. Secunda Opinio est, non solam instrumentorum porrectionem, sed etiam manus impositionem esse materiam essentialem. Ita Do. Soto *lect. 5 de Sacramento Ordinis.* Mart. Ledesm. *in 4. q. 36. a 4. ad.* 1. Hosius *in Conf. Polonica, c.* 50. Bellarm. *de Sacramento Ordinis. c.* 9. Henriquez *de Sacramento Ordinis. c.* 6. Quibus fauet D. Th. *in 4. d. 25. q.* 1. Bonauentura, Scotus & Paludanus *in 4. d.* 24. & Altisiodorensis *in 4. parte Summæ Theologicæ.*

Probatur hæc opinio Primo, quia Scripturæ pro externo symbolo ordinationis passim tradunt impo-

fitionem manuum, vt *suprà* citaui. Secundo, idem faciunt antiqua Concil. Pontifices & Patres. Conc. Nicænum primum, *Can.* 9. Antiochenum, *Can.* 10. *&* 17. Carthaginense quartum. *Can.* 3. *&* 4. Clemens *lib.* 8. *constit. c.* 2. Damasus *Epistol.* 4. Innocentius I. *Epist.* 22. *ad Episc. Macedoniæ.* Leo I. *Epist.* 87. *ad Episc. Africæ.* Ambrosius *lib. de dignitate Sacerdotali*, *cap.* 5. vbi sic habet: *Homo manum imponit, & Deus largitur gratiam.* D. Hieron. *in cap.* 58. *Isaiæ*, vbi ait; *Ordinatio non solum ad imprecationem vocis, sed etiam ad impositionem manuum impletur.* Hinc Græci, vt dictum *suprà*, vocant ordinationem χειροτονίαν, id est manus impositionem.

4. Prima Conclusio: In ordinatione Presbyterorum, de qua potissimum disputatur, conferuntur duæ potestates. Vna consecrandi Eucharistiam: altera absoluendi à peccatis. Christus diuisit has potestates duas, cum ordinauit Apostolos, & vnam tradidit in vltima cœna dicens; *Hoc facite*: Alteram post resurrectionem dicens: *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis*, &c.

5. Secunda Conclusio. Hoc tempore confertur hæc duplex potestas cum duplici cæremonia externa, & cum duplici forma verborum. *Prior* potestas, scilicet consecrandi Eucharistiam, confertur cum porrectione instrumentorum, & cum hac forma: *Accipe potestatem offerendi Sacrificium pro viuis & defunctis. Posterior* confertur cum impositione manuum, & cum hac forma. *Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis.* Quæstio est an vtraque cæremonia sit essentialis, & à Christo instituta? Authores secundæ opinionis affirmant.

6. Tertia Conclusio. Impositio manuum videtur esse materia essentialis huius Sacramenti, & à Christo instituta: porrectio verò instrumentorum videtur esse accidentalis, & ab Ecclesia introducta. Probatur. Primo, quia nec in Scripturis, nec in antiquis PP. & CC. fit vlla mentio porrectionis instrumentorum, sed tantum impositionis manuum.

Dices; Christus in vltima cœna legitur Apostolis porrexisse calicem. Resp. porrexit calicem cum sanguine, non cum vino, vt nunc fit. Deinde non legitur porrexisse patenam, sed tantum panem fractum & consecratum. Secundo, probatur, quia Diaconis hoc tempore porrigitur liber Euangeliorum, qui non potuit porrigi Apostolorum tempore, cum nondum extaret talis liber. Idem dici potest de quibusdam instrumentis, vt de libro Exorcismorum, de clauibus templi, de candelabro & similibus, quia non est verisimile huiusmodi instrumenta fuisse porrecta tempore Apostolorum, cùm nec Scriptura, nec antiqui Patres id affirment.

7. Ad 1. argumentum Primæ opinionis Resp. Conc. Florent. in instructione Armenorum solùm meminisse materiæ accidentalis, quæ ab Ecclesia fuit instituta: non autem substantialis, quam Christus præscripsit, quia hæc ex Scripturis & antiquis PP. erat satis cognita, non autem illa. Addo, si hoc argumentum valeret, posse optimè retorqueri ita; Antiqua Concilia non assignant aliam materiam nisi impositionem manuum. Ergo, &c.

Nota: antiqua Concilia assignasse materiam à Christo institutam: Florentinum verò materiam assignasse, quam Ecclesia introduxit.

Ad Secundum, Resp. Innocentium & Gregorium nihil aliud dicere, quàm impositionem manuum, si omissa sit in Ordinatione, supplendam esse, quod est pro nobis, quia hinc sequitur ordinationem non esse perfectam sine manuum impositione. Quod addit Gregorius, manuum impositionem esse ritum ab Apostolis introductum, non sic debet accipi, quasi Apostoli hunc ritum instituerint, sed quia illi primi cœperunt illum vsurpare in ordinationibus.

Ad Tertium. Resp. Tunc aliquem fieri perfectè Sacerdotem, quando accipit omnem potestatem sacerdotalem & gratiam sanctificantem. Est enim duplex potestas, vna consecrandi Eucharistiam, altera absoluendi à peccatis. Authores primæ opinionis putant vtramque simul dari, quando fit porrectio instrumentorum, longè antè impositionem manuum. Putant enim porrectionem esse materiam essentialem qua perficitur Sacramentum, ac proinde impositionem manuum, quæ postea sequitur, esse planè extrinsecam. Effectus enim Sacramenti non pendet ab extrinseco, sed ab ipsa substantia Sacramenti.

Authores autem secundæ opinionis putant priorem potestatem dari per porrectionem instrumentorum, & posteriorem per impositionem manuum. Et hoc necessario dicendum esset, si ponamus vtramque cæremoniam esse essentialem, & præterea Sacramenta physicè concurrere ad effectum, & non tantùm concurrere moraliter.

At secundum nostra principia dicendum est vtramque potestatem conferri per moralem efficientiam, ac proinde parum referre siue materia & forma Sacramenti sit physicè præsens quando effectus confertur, siue sit absens.

QVÆSTIO V.

Cuius sit ordinare Ministros Ecclesiæ.

1. HIc tria distinguenda, electio, ordinatio, & vocatio seu missio. Electio nihil aliud est quàm designatio certæ personæ ad ministerium Ecclesiasticum. Ordinatio est externa cæremonia, qua certo ritu ordinatur & consecratur minister Ecclesiæ. Missio seu vocatio tribuit iurisdictionem in actu secundo, & reipsa facit Episcopum & Pastorem populi. Hoc posito quæstio est inter Catholicos & aduersarios, quis in Ecclesia habeat ius præsentandi, eligendi, ordinandi, & mittendi.

2. Prima opinio est, solius Dei esse eligere Pastores Ecclesiæ. Ita Wiclef. & Huss. teste Waldensi *lib.* 2. *Doctrinæ fidei. cap.* 39. *&* 40. Fundamentum illorum est, quia soli prædestinati possunt esse Pastores & Episcopi in Ecclesia, cùm Ecclesia constet ex solis prædestinatis. At solus Deus nouit, qui sint prædestinati. Ergo solus Deus potest eligere Pastores & Episcopos. Vide Conc. Constantiense *sess.* 8. *&* 15. vbi recitantur articuli illorum.

3. Secunda opinio est Lutheranorum & Caluinistarum, qui duo docent. Primo, electionem & remissionem iure Diuino spectare ad totam Ecclesiam, id est, ad Clerum & populum, ita vt electio aut missio nulla sit, quæ sine populi consensu & suffragio facta est. Ratio est, quia populus iure Diuino non tenetur accipere pastorem, quem non nouit, neque cupit. Secundo, docent ordinationem, quæ per manus impositionem fieri solet, solis pastoribus tribuendam esse, quoad externam cæremoniam: quia non potest commode fieri vt totus populus imponat alicui manus. Non tamen solis pastoribus, quoad vim ac valorem, quia pastores id faciunt nomine totius Cleri & populi; ita vt verè dici possit ac debet, totum Clerum & populum non solum eligere & mittere, sed etiam ordinare ministros Ecclesiæ. Vide Lutherum *in libro de potestate Papæ.* Caluin. 4. *Instit.* 3. §. 15. Kemn. *in Exam. Conc. Trident. sess.* 2. & alios passim.

Hinc inferunt apud Pontificios nullum esse legitimum Episcopum aut pastorem, quia in eligendo

Episcopo & pastore excluditur populus à ferendo suffragio.

4. Tertia sententia est Catholicorum, qui similiter duo docent. Primo, ius ordinandi & mittendi Ministros nullo modo pertinere ad plebem. Secundo, ius eligendi fuisse aliquando & aliquo modo penes populum, non tamen lege Diuina, sed concessione vel conniuentia Pontificum. Hæc sententia breuiter explicanda est, & dicendum. Primo, de Electione. Secundo, de Ordinatione. Tertio, de Missione seu Vocatione.

5. PRIMA CONCLVSIO. Electio Ministrorum Ecclesiæ non fit à solo Deo. Est contra Wiclef. & Huss. putantes solos prædestinatos eligi posse ad ministerium, ac proinde à solo Deo id fieri oportere, qui solus nouit, qui sunt prædestinati: Hoc facilè refellitur. Primo, exemplo ipsius Dei, qui elegit Saulem in Regem, qui tamen fuit reprobus. Secundo, exemplo Christi, qui elegit Iudam proditorem, Ioan. 6. v. 70. *Nonne ego vos duodecim elegi, & ex vobis vnus diabolus est?* Tertio, exemplo Apostolorum, qui Act. 6. vers. 5. elegerunt septem Diaconos, inter quos fuit Nicolaus, qui postea fuit hæresiarcha. Quarto, ex Patribus. Orig. *homil. 4. in lib. Iudicum*, docet sæpè Deum ad puniendа populi peccata permittere, vt impij regant Ecclesiam. Chrysost. *hom. vlt. in epist. ad Heb.* August. *lib. 2. contra exemplum Parmeniani, cap. 4.* & Bernard. *serm. 66. in Cantica*, docent homines malos posse esse veros Episcopos: quod confirmat Bernardus ex illo testimonio de Caïpha, Ioan. 11. v. 51. *Cum esset Pontifex anni illius, prophetauit, quod Iesus moriturus erat pro gente.* Caïphas enim licet iniquus & reprobus, fuit tamen verus Pontifex, quia Deus ratione illius officij dedit illi donum prophetandi.

Quinto, probatur ratione directa, quia si solus Deus eligeret ministros Ecclesiæ, vel id faceret sola interna voluntate, sine vllo signo externo, vel certè visibili & externo aliquo signo: Si *primum* frustra esset talis electio, quia nihil de ea nobis constaret: Si *secundum*, vel signum id esset miraculosum, v. g. descensus columbæ; vel loco signi accipiendæ essent sortes, vt factum est Actor. 1. *vers.* 26. in electione. S. Matthiæ. At miraculosa signa sunt valdè rara; & hoc tempore nusquam apparent in electione ministrorum. Vti autem sortibus, quando humano consilio res transigi potest, nullo modo licet. Nam directio sortium vel expectatur à casu, vel à cœlo, vt Mathematici, vel à diabolo, vel à Deo. Si à casu stultum est electionem pastorum committere temeritati fortunæ, quando maturo consilio potest definiri. Si à cœlo, superstitiosum est, quia cœlum non habet vim moderandi liberas hominum actiones, qualis est electio ministrorum. Si à diabolo, impium ac sacrilegum est, quia non debemus illum præficere rebus sacris. Si tandem à Deo, peccatum est tentationis Dei petere & expectare ab eo vt dirigat sortes, quando neque ipse se id facturum promisit; neque deest humanum consilium, quo res sine sortibus possit transigi. Vnde Ecclesia meritò improbauit electionem Prælatorum per sortes, vt patet, *cap. Ecclesia. De Sortilegiis.* Vide etiam S. Hieron. *in cap. 1. Ionæ*, & V. Bedam *in cap. 1. Actorum*.

6. Dices 1. Salomon affirmat sortes à Deo gubernari, Prou. 16. *vers.* 13. dicens. *Sortes mittuntur in sinum, & à Domino temperantur.* Resp. Salomon loquitur de communi illa Dei prouidentia, quæ cernitur in omnibus rebus & euentibus, siue deliberatis, siue fortuitis. Deus enim per suam prouidētiam ita gubernat omnia, vt quocunque modo res cadat, nouerit eam dirigere ad bonum aliquem finem. Hoc modo gubernat etiam electioné per sortes. Siue enim bonus siuè malus eligatur, Deus nouit electionem illam in bonum exitum conuertere. Non autem loquitur Salomon de aliqua peculiari Dei prouidentia, qua ita dirigat sortes, vt semper optimus quisque eligatur.

7. Dices Secundo, Cur ergo Apostoli elegerunt Matthiam per sortes, si non putauerint Deum peculiari quadam prouidentia sortes gubernare? *Resp.* exemplum particulare non facit regulam communem. Apostoli potuerunt ex Diuina inspiratione eligere per sortes, quod aliis sine tali inspiratione non licet. Hoc sensu dixit S. Hieron. *loco citat. Priuilegium vnius non debere trahi in exemplum ordinariæ electionis.* Secundo, Respondeo etiamsi nullo priuilegio aut inspiratione vsi fuissent Apostoli in electione per sortes, tamen rectè fecissent, quia Matthias & Barnabas, ex quibus alterum volebant eligere, adeò erant pares sanctitate & doctrina, vt humano iudicio discerni non posset, vter esset præponendus. In eiusmodi autem casu licitum est vti sortibus, tum quia non tentatur Deus, quando aliquid ab eo exquiritur, quod humano consilio determinari non potest; tum quia nullum est periculum in euentu, quando pares sunt, de quorum electione agitur: tum denique, quia neutri parti fit iniuria, & omnis querimoniarum materia præscinditur. Vide S. Augustinum. *Epist. 180. ad Honoratum*, vbi in simili casu quærit, quid agendum sit, quando tempore persecutionis est disceptatio inter Ministros Ecclesiæ quis eorum maneat, ne deseratur Ecclesia. Et respondet cùm talis disceptatio fit inter Ministros bonos & feruentes charitate, si iudicio humano non possit terminari, sorte eligendos esse, qui maneant, & fugiant. Idem *lib. 1. Doctr. Christi cap.* 28. ponit alium casum his verbis. *Si tibi abundaret aliquid, quod dari oporteret ei, qui non haberet, nec pluribus dari posset si tibi occurrerent duo quorum neuter alium vel indigentia, vel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil iustius faceres, quam vt sorte eligeres, cui dandum esset, quod dari vtrique non posset.*

Videntur idem fecisse Iudæi, quando ex multis Sacerdotibus eligebatur vnus, qui certo tempore thus Domino adoleret, vt colligitur ex illo Luc. 1. v. 6. *Sorte exiit Zacharias, vt incensum poneret.* Legatur ibi Maldonatus.

8. SECVNDA CONCLVSIO. Electio Ministrorum Ecclesiæ, vt v. g. Pontificis, Episcoporum, aut Pastorum iure Diuino non conuenit toti populo, nec ex eius consensu & suffragio dependet. Est contra Lutheranos & Caluinistas. Probatur Primo, exemplo Aaronis, qui à solo Moyse fuit electus in Pontificem, sine vllo consensu vel consilio multitudinis. Scribitur autem. *Heb.* 5. *v.* 4. alios eodem modo eligendos esse.

Secundo, probatur exemplo Christi, qui sine vllo populi suffragio elegit Apostolos 12. & 72. Discipulos. Tertio, exemplo Apostolorum, qui eodem modo elegerunt Apostolos, vt constat ex eo, quia Episcopos à se creatos mittebant ad populum absentem & infidelem, cuius consensum in electione non habuerant.

Respondet Kemnitius, Episcopos missos ad infideles fuisse electos à plebe illius Ecclesiæ vbi ordinabantur. Sed contrà, Primo, quia hoc non probari potest ex scripturis, ideo gratis dicitur. Secundo, quia vnus populus non habet ius eligendi Episcopum pro alio populo. Tertio, quia aduersarij dicunt ideo electionem Episcopi pertinere ad populum iure Diuino, ne populi accipiant pastorem, quem neque volunt nec norunt. Ergo volunt electionem pastoris pertinere ad illum populum cui præficiendus est pastor. Hoc autem ostendi

falsum esse exemplo Apostolorum.

Quarto, probatur conclusio exemplis & testimoniis veterum. Ruff. *lib.* 10. *hist. c.* 9. scribit, Frumentium ab Athanasio creatum Episcopum Indorum, Indis ipsis ea de re nihil scientibus aut cogitantibus. Gregorius II. ordinauit sanctum nostrum Bonifacium Episcopum Germanorum, sine horum scitu & consensu, vt patet ex eius vita.

Quinto probatur ex antiquis Conciliis. Laodicense *can.* 13. sic habet: *Non est permittendum turbis electionem eorum facere, qui sunt ad sacerdotium promouendi.* Concil. Nicæno II. *can.* 3. *Omnem electionem Episcopi, vel presbyteri, vel Diaconi, quæ fit à Magistratibus irritam manere decernimus: oportet enim eum qui est promouendus ad Episcopatum, ab Episcopis eligi.* Concil. Constantinopol. IV. *can.* 22. ait: *Sancta & vniuersalis Synodus definit neminem Laicorum Principum vel Potentum semet inserere electioni vel promotioni Patriarchæ vel Metropolitani, aut cuiuslibet Episcopi, præsertim cum nullam in talibus potestatem quemlibet Laicorum habere conueniat.*

Sexto, ratione probatur, quia multa incommoda sequuntur ex electione populari. Primo, quia cum populus plerumque sit imperitus, non posset iudicare, an aliquis sit aptus & idoneus ad Ecclesiam regendam, necne. Vnde Valentinianus Imperator, cum Episcopi deferrent ad eum electionem Episcopi Mediolanensis, respondit: *Maior res est, quàm vt nobis conueniat: vos autem gratia Diuina præditi melius eligetis.* Ita Theodoretus refert 4. *histor. cap.* 6.

Secundo, in populo plures passim sunt mali quàm boni, & plures stulti quàm sapientes. Ergo si ex pluralitate votorum populi eligeretur Episcopus, semper quisque ineptissimus eligeretur. Vnde Chrysostomus *lib.* 3. *de Sacerdotio*, grauiter conqueritur, quod suo tempore electiones Episcoporum essent in arbitrio populi, & ideo dicit non esse mirum si mali præficiantur, & boni negligantur.

Tertio, quia ex electione populari sequuntur seditiones, teste Augustino *epist.* 110. & 115. referunt que etiam Ruffinus, *lib.* 11. *cap.* 10. & S. Hieron. *in Chronico*, in electione Damasi tanto furore concurrisse partes populares, vt in quodam templo 117. homines fuerint occisi.

9. Tertia Conclvsio. Ordinatio Episcoporum & aliorum Ministrorum Ecclesiæ non pertinet ad plebem, sed ad solos Episcopos. Probatur Primo, quia solus Moyses, qui erat Sacerdos & Pontifex, ordinauit Aaronem & filios in Sacerdotes. Secundo, quia impositio manuum, per quam ordinantur Ministri, vt aduersarij fatentur, nusquam tribuitur plebi, sed Apostolis & aliis Episcopis, vt patet ex locis citatis. Tertio, ex Conciliis, præsertim Nicæno primo, *can.* 4. & Carthaginensi secundo, *can.* 12. & aliis. Quarto, ex Patribus, qui constanter docent solius Episcopi esse ordinare Diaconos, Presbyteros & Episcopos. Quinto, ex perpetua Ecclesiæ consuetudine quæ etiam seruatur apud Lutheranos & Caluinistas; vbi illi soli imponunt manus, qui habentur & vocantur Pastores & Episcopi, licet reuera non sint.

10. Dices: Pastores id faciunt Episcopi nomine, & authoritate totius populi. Respondeo. Hoc dupliciter intelligi potest. Primo, vt in ipso populo sit vera potestas ordinandi. Secundo, vt in eo non quidem sit potestas ordinis, sit tamen potestas iurisdictionis, qua possint imperare Pastoribus & Episcopis, vt certis hominibus à se designatis manus imponant. Neutro modo verum est. Non Primo, quia potestas Ordinis non confertur nisi per ordinationem. Constat autem totum populum non esse ordinatum. Nec Secundo, quia potestas iurisdictionis Ecclesiasticæ non est nisi in Prælatis Ecclesiæ, vt *infra* ostendam.

Ex hac conclusione sequitur apud aduersarios nec veram Ecclesiam, nec veros Episcopos & pastores reperiri, quod sic ostendo: Non est vera Ecclesia vbi non sunt veri pastores; Caluinus 4. *Instit. cap.* 1. §. 11. & *cap.* 3. §. 4. Non sunt autem veri pastores, qui non sunt per impositionem manuum à veris pastoribus ordinati. Caluinus *lib.* 4. *ca.* 3. §. 16. At Lutherus, Zuinglius & Caluinus non per manus impositionem fuerunt à veris pastoribus ordinati. Ergo non sunt veri pastores. Minor probatur, quia nec à suis, nec à nostris sunt ordinati. Non à suis, quia ipsi fuere primi inter suos (sues) Nec à nostris, quia ipsi contemnunt nostram ordinationem ceu inualidam. Caluinus *lib.* 4. *capite* 5. §. 3. de nostra ordinatione sic ait: *Ordinatio nihil aliud est quàm merum ludibrium.*

Hinc concludo: Si primi Lutheranorum & Caluinistarum pastores nec à suis, nec à nostris, legitimè ordinati fuere; non potuisse etiam alios, qui secuti sunt legitimè ordinari.

Respondet Caluinus *libro* 4. *capite* 3. §. 4. Quando Ecclesia est semel bene constituta, tunc pastores non posse ordinari, nisi à pastoribus quando autem Ecclesia vel primum constituitur; vel certè renouatur ac restituitur; tunc solere Deum extraordinario modo excitare Apostolos & Euangelistas, in quorum numero se & Lutherum sine dubio collocat.

Contrà Primo, quia Ecclesia à Christo semel instituta non potest deficere, cum sit fundata supra firmam petram. Ergo non indiget nouis architectis & reformatoribus. Secundo, quia noui Apostoli non solent mitti à Deo, nisi cum signis & miraculis, & in eo distinguuntur à nouis Hæreticis qui à diabolo mittuntur.

11. Qvarta Conclvsio. Missio seu vocatio Ministrorum non pertinet ad populum, sed ad Episcopos, & potissimum ad summum Pontificem. Ratio, quia hæc missio est actus iurisdictionis Ecclesiasticæ. Hæc autem iurisdictio non est in populo, sed in Prælatis Ecclesiæ, Non enim populo dictum: *Tibi dabo claues*: aut, *Pasce oues meas*: aut, *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.*

Confirmatur Primo, quia tempore Apostolorum non mittebantur Ministri nisi ab Apostolis & Episcopis, vt fatentur Centuriatores *centuria* 1. *lib.* 2. *cap.* 2. Et colligitur ex *capite* 14. *Actorum, vers.* 22. vbi Paulus & Barnabas constituebant per ciuitates Presbyteros. Et ex Apostolo *ad Tit.* 1. *vers.* 5. vbi ait: *Huius rei gratia reliqui te Cretæ, vt constituas per ciuitates presbyteros, sicut & ego disposui tibi.*

Secundo confirmatur, quia si electio non pertinet ad populum iure Diuino, vt probatum est, multo minus missio & vocatio, quia ipsa electio non requirit iurisdictionem.

13. Prima Obiectio; Claues regni Cœlorum non soli Papæ & Episcopis, sed toti Ecclesiæ datæ sunt. Ergo tota Ecclesia habet potestatem iurisdictionis. Antecedens probatur, quia quod Matthæi 16. *vers.* 19. *Tibi dabo claues regni Cœlorum*, hoc dicitur Petro, quatenus gerit personam Ecclesiæ, vt explicat S. Augustinus *tractatu* 124. *in Ioannem.* Similiter toti populo dicitur, Matthæi 18. *vers.* 18. *Quæcunque alligaueritis super terram, erunt ligata & in Cœlo.* Illis enim dicitur hoc, quibus paulo ante dicitur: *Si peccauerit in te frater tuus, corripe eum.*

Respondeo. Illa verba: *Tibi dabo claues*, &c. ideo

dicuntur dicta Petro in persona totius Ecclesiæ, quia Petrus in commodum & vtilitatem totius Ecclesiæ claues accepit. Similiter illa: *Quæcunque alligaueritis*, &c. dicuntur Ecclesiæ, id est, Prælatis Ecclesiæ. Ecclesia enim dicitur habere potestatem soluendi & ligandi, quia Prælati Ecclesiæ illam habent. Eodem sensu intelligitur illud. *Dic Ecclesiæ*.

14. Secunda Obiectio: Christus *Ioan.* 10. mandat, vt non audiamus vocem aliorum. Et *Matth.* 7. vt fugiamus falsos Prophetas. Ergo populus Christianus habet Christi mandatum, quo tenetur bonos pastores quærere & vocare, & malos reiicere. Respondeo. Aliud est attendere, an noui Concionatores dicant aliquid falsum & contrarium illi doctrinæ, quam antecessores tradiderant: aliud verò habere potestatem iurisdictionis vocandi aut deponendi Ministros Ecclesiæ. Illud prius pertinet ad totum populum; hoc posterius ad Prælatos Ecclesiæ.

15. Tertia Obiectio: Episcopi dicuntur esse Ministri Ecclesiæ, non Domini. 1. *Corinth.* 3. *vers.* 5. 1. *Petri* 5. *v.* 3. Ergo summum tribunal est penes Ecclesiam & non Episcopos. Ergo Ecclesia potest eligere & vocare Ministros. Respondeo, Episcopi dicuntur Ecclesiæ Ministri, non quod obediant Ecclesiæ, sed quia hanc regunt & præsident. Vnde non habent se sicut serui respectu Dominorum, sed sicut magistratus respectu subditorum. Hoc patet Act. 20. *vers.* 28. *Attendite vniuerso gregi*, &c. *regere Ecclesiam Dei*.

16. Quarta Obiectio: Non soli Apostoli, sed tota Ecclesia elegit Matthiam & Barnabam, vt ex iis Deus vnum assumeret. Resp. Non est contra nos, quia non dicimus populum ex concessione non posse admitti ad electionem, (quia hoc factum est frequenter) sed dicimus non esse iuris Diuini, vt populus habeat suffragium. Si enim esset iuris Diuini, iam nulla electio esset iuris Diuini, in quam populus non consentit; quod est apertè falsum, vt ex dictis patet.

17. Quinta Obiectio: Totus populus elegit Stephanum. Act. 6. *vers.* 5. *Placuit sermo coram omni multitudine, & elegerunt Stephanum, & statuerunt ante conspectum Apostolorum*. Respondeo. Iam dixi hoc posse fieri ex concessu Prælatorum. Apostoli autem concesserunt multitudini, vt eligeret septem viros plenos Spiritu Sancto.

18. Sexta Obiectio. Cyprianus *lib.* 1. *epist.* 4. sic ait: *Plebs maximè habet potestatem eligendi sacerdotes, & indignos recusandi, quod & ipsum videmus de Diuina authoritate descendere*. Resp. Cyprian. *per Diuinam authoritatem* non intelligit ius Diuinum, sed exempla Diuinarum Scripturarum. Itaque non dicit descendere ex Diuino iure, vt Episcopus à populo eligatur, sed ab exemplis Diuinæ Scripturæ. Adducit autem tria exempla Scripturæ; Eleazari, *Num.* 11. Matthiæ, *Act.* 1. septem Diaconorum, *Act.* 6. qui omnes coram populo ordinati sunt. Exempla autem Scripturarum non faciunt rem esse de iure Diuino, sed hoc faciunt præcepta Dei.

Secundo, respondeo. Cyprianus non dicit populum habere potestatem eligendi & suffragandi per calculum, sed tantum per testimonium, quia potest testari ordinandum esse bonum vel malum, & sic testimonio suo efficere, vt vel eligatur, vel non.

QVÆSTIO VI.

De potestate Ministrorum Ecclesiæ.

1. PRima Conclusio. Triplex est potestas Ecclesiastica Ordinis, iurisdictionis interioris, & iurisdictionis exterioris. Prima, refertur ad sacramenta conficienda & ministranda. Secunda, ad populum Christianum regendum in foro conscientiæ. Tertia, ad eundem populum regendum in foro exteriori.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Ad potestatem ordinis spectat. Primo, consecrare Eucharistiam. Secundo, conferre sacramentum Confirmationis. Tertio, ordinare Diaconos, Presbyteros & Episcopos. Quarto, chrisma conficere. Quinto, oleum infirmorum sacrare. Sexto, consecrare virgines, templa, sacella, altaria, vasa & vestes. Hæc omnia potest præstare Episcopus potestate ordinis. Et quidem priora quinque conueniunt illi iure Diuino, sextum humano. Presbyter potest consecrare Eucharistiam, reliqua non item.

Vnde patet potestatem Ordinis in Episcopo maiorem esse quàm in Presbytero.

3. Tertia Conclusio. Ad potestatem iurisdictionis interioris spectat ius dicere in foro conscientiæ, quod fit absoluendo à peccatis, vel ligando. Hæc potestas significatur nomine clauium, iuxta illud Matt. 16. v. 19. *Tibi dabo claues regni Cælorum, & quodcunque ligaueris super terram*, &c. Quamuis claues, ad plura se extendant, quia non significant tantum potestatem soluendi & ligandi in foro conscientiæ, sed etiam in foro exteriore, vt ex sequentibus patebit.

4. QVARTA CONCLVSIO. Ad potestatem iurisdictionis exterioris spectat excommunicare, suspendere, interdicere, visitare diœcesin, corrigere, punire, Synodum conuocare, constitutiones concedere, beneficia conferre, Ecclesias minores coniungere & annectere, voti & iuriurandi vincula soluere, causas audire & cognoscere, quorundam peccatorum absolutiones sibi reseruare, (licet non sit sacerdos) impedimenta quædam Matrimonij remouere, dies festos instituere, Indulgentias conferre, Clericos è gradu deiicere. Hæc omnia potest facere Episcopus in sua diœcesi.

Præter hæc, sunt illi quædam commissa in Tridentino, circa Religiosos & eorum Monasteria, Ecclesias & Capellas, tum ratione sui muneris & officij: tum ex delegatione summi Pontificis. Ac Primo, potest compellere Religiosos, vt in suis Ecclesiis seruent interdicta & censuras ab eo latas, colant dies festos, & vocati conueniant ad publicas supplicationes, iis tantum exceptis, qui in strictiore clausura perpetuo viuunt. *sess.* 25. *cap.* 12. *&* 13. *de Regularibus*.

Secundo, potest Episcopus examinare & approbare confessores & concionatores à superioribus Religiosorum electos & sibi oblatos. *sess.* 23. *c.* 15. *& sess.* 5. *cap.* 2. *de Reformatione*.

Tertio, potest visitare Capellas Religiosorum, vel Ecclesias curam populi habentes. *sess.* 25. *cap.* 8. *de Reformatione*.

Quarto, potest punire Religiosum extra claustra notoriè & cum aliorum offensione delinquentem, si à superiore intra tempus ab Episcopo præfixum punitus non fuerit. *sess.* 25. *cap.* 14. *de Regularibus*. Et hæc sunt iuris Episcopi.

Quinto, vt delegatus Romani Pontificis potest compellere Monasteria, (si Abbates negligant) vt aliquem habeant sacræ scripturæ interpretem & Doctorem. *sess.* 5. *cap.* 1. Item vt Ecclesiis suis Parochialibus prouideant. *Ibid. cap.* 2.

Sexto, potest Commendata Monasteria, Abbatias, Prioratus & Præpositura, in quibus religiosa disciplina non viget, quot annis visitare, instaurare, reficere. *sess.* 21. *c.* 8. *de Reformatione*.

Septimo, potest etiam, vt delegatus, gubernare monasteria Monialium, quæ Sedi Apostolicæ immediatè subiecta sunt. *sess.* 25. *c.* 9. *de Reformatione*. De mediatè subiectis certum est esse iuris eius.

QVÆSTIO

QVÆSTIO VII.

Vnde sacerdotes habeant potestatem iurisdictionis interioris?

1. APud Theologicos certum est potestatem Ordinis immediatè conferri à Deo in ordinatione sacramentali. At dubium est de potestate remittendi peccata, quod pertinet ad iurisdictionem interiorem.

2. Prima opinio est, hanc potestatem conferri ab Ecclesia. Ita Melchior Canus *Relect.* 5. *parte.* Ioannes de Turrecrem. *lib.* 1. *de Ecclesia, c.* 98. Durandus *in* 4. *d.* 19. *quæst.* 2. Bonauent. *ibid. art.* 3. *quæst.* 1. *ad* 2. Ioannes Medina. *C. de Confessione.* Fundamentum est, quia videmus iurisdictionem limitari ab Ecclesia, quod fieri non posset, nisi ab Ecclesia deriuaretur. Hæc tamen sententia, nisi fortè intelligatur eo modo quo dicetur *in conclusione.* 1. falsa est. Primo, quia in ordinatione sacerdotes non tantum accipiunt potestatem ordinis ad consecrandum, sed etiam constituuntur iudices, cùm illis dicitur: *Accipite Spiritum Sanctum: quorum,* &c. Ergo accipiunt potestatem ad ferendam sententiam. Ergo accipiunt iurisdictionem, quia iurisdictio est potestas ius dicendi. Secundo, falsa est, quia si acciperent totam iurisdictionem ab Ecclesia, optimè possent dicere cum absoluunt à peccatis: Ego te absoluo authoritate Ecclesiæ, cum tamen dicere debeant; Ego te absoluo authoritate Christi. Confirmatur à simili, quia in excommunicatione potest dicere Iudex: *Ego te absoluo authoritate Ecclesiastica*, quia potest totam iurisdictionem exteriorem accipere ab Ecclesia. Tertio, falsa est, quia secundum hanc sententiam non potest commodè explicari quomodo Pontifex possit sibi eligere confessarium. Non enim videtur posse alicui conferre iurisdictionem supra seipsum.

2. Secunda opinio est Nauar. *in Manual. c.* 4. *n.* 2. *&* 3. vbi docet sacerdotes in sua ordinatione accipere iurisdictionem habitualem; ab Ecclesia verò tantum actualem. Hoc clarius explicat *in c. Placuit. d.* 6. *de pœn.* vbi dicit duo esse in iurisdictione, scil. potestatem ex parte sacerdotis, & materiam circa quam versatur potestas. Itaque sacerdotes in sua ordinatione accipere potestatem, quæ diuino iure extendat se ad omnes homines, quamdiu ab Ecclesia non impeditur. Posse autem impediri ab Ecclesia, si materia illi subtrahatur. Adfert simile, quia Ecclesia, licet non tollat potestatem consecrandi, potest tamen tollere materiam consecrationis, & ita nullum erit exercitium huius potestatis.

Ex hac doctrina duo colligit. Primo, sacerdotes in Ecclesia primitiua vsque ad tempora Vrbani II. habuisse potestatem actualem in quoslibet pœnitentes, quia iure diuino in sua ordinatione accipiebant potestatem absque vllo impedimento ex parte materiæ: Vrbanus autem subtraxit materiam. Secundo, colligit, Pontificem posse sibi eligere confessarium: non quod tradat illi potestatem aut iurisdictionem supra se, (illam enim habet sacerdos iure diuino respectu cuiuscunque pœnitentis) sed ex eo solum, quod non impedit potestatem illius, quam posset impedire subtrahendo materiam.

Hæc sententia etiam falsa est, quia si sacerdotes in sua ordinatione acciperent potestatem in quemlibet pœnitentem, ita vt quilibet pœnitens iure diuino esset assignata materia huic potestati, Ecclesia non posset hanc potestatem sua lege impedire. Patet in simili, quia non potest impedire potestatem consecrandi vt factum non teneat prohibendo materiam panis, idque propterea, quia iure diuino assignata est illi materia panis. Potest quidem Ecclesia, imo quilibet homo, corporaliter subtrahere materiam panis, vt non fiat consecratio, sed non potest efficere, vt consecratio non valeat si sacerdos consecret panem iure Diuino assignatum. Idem ergo dicendum esset de potestate absoluendi, si diuino iure quilibet pœnitens esset eius materia. Tunc enim Ecclesia non posset efficere, vt absolutio esset irrita, quando sacerdos aliquem à peccatis absolueret, quamquam corporaliter posset impedire, vt non haberet sacerdos quem absolueret.

Quod autem Nauarr. dicit de primitiua Ecclesia ante tempora Vrbani, falsum est, quia Vrbanus non primus prohibuit sacerdotibus, ne quemlibet pœnitentem absoluerent, sed ante hunc prohibuerunt hoc Dionysius & Calixtus 1. vt habetur apud Gratian. 13. q. 1. c. 1. & 9. q. 2. c. 1. Imo constat ab initio Ecclesiæ fuisse diuisos Episcopatus & Parochias & consequenter diuisam fuisse iurisdictionem. Sed fortè aliquis abusus irrepsit, vt Presbyteri aliquando absoluerint alienos parochianos, ideo à tribus citatis Pontificibus decretum est, ne aliquis alienum parochianum absolueret; non quod Pontifices nouum aliquod ius statuerent, sed potius declararent antiquum & semper seruatum Ecclesiæ ius.

Quod Secundo, addit, etiam falsum est. Pontifex enim, quando eligit sibi confessarium, non eligit ex eo tantum quod non impediat sacerdotis potestatem, sed reuera confert illi aliquid, vt *infrà* dicam.

3. Tertia obiectio est Caiet. tom. 1. Opusc. tr. 7. vbi dicit iurisdictionem dupliciter accipi posse. Primo, ex parte principij actiui, ita vt potestas ipsa iurisdictionis sit principium iudicij, sicut in naturalibus calor est principium calefaciendi, & in politicis potestas Principis est principium puniendi. Secundo, inuenitur iurisdictio ex parte eius rei, qui iudicandus est, & talis iurisdictio est in iudicis arbitrio, qui cum non habeat potestatem ex parte principij actiui, qualem solent habere iudices ordinarij, aut delegati, accipit iurisdictionem ex parte materiæ per voluntatem litigantium, qua se illius iudicio subiiciunt.

Hoc posito, dicit Caietanus in sacerdote ad absoluendum per se non esse necessariam iurisdictionem ex parte principij actiui, sed solum ex parte materiæ. Ratio, quia sacramentalis absolutionis principium non est potestas iurisdictionis, sed ordinis. Potestas autem iurisdictionis concomitanter se habet ad hoc tantum, vt sacerdos habeat materiam sibi subditam.

Hanc sententiam impugnat Nauar. *in cap. Placuit. De pœnitentia, dist.* 6. quia in iudice arbitro non dicitur esse aliqua iurisdictio, sed tantum notio, quæ illi competit ex conuentione partium. *l. ait prætor ff. de re iudicata. Et l. notionem. ff. de verborum significationibus.* Sed siue vocemus notionem, siue iurisdictionem, hoc certum est, non tantum esse iurisdictionem ex parte materiæ; sed etiam ex parte principij actiui ad ferendam sententiam tam in iudice arbitro, quàm in ordinario & delegato. Et ratio est, quia iurisdictio passiua necessariò refertur ad actiuam, sicut patiens ad agens. Ergo vbicumque conceditur passiua iurisdictio, concedi debet in iudice actiua ad ferendam sententiam.

4. Quarta opinio est Antonini 3. *p. tit.* 17. *cap.* 4. Angeli *verb. confessio* 3. *n.* 4. Ioannis Maioris *in* 4. *d.* 19. *quæst.* 9. *circa finem,* & aliorum, quam deinceps explicabimus.

5. Prima Conclusio. In iurisdictione, quæ requiritur ad absolutionem sacramentalem, duo sunt: *Vnum* est potestas absoluendi ex parte sacerdotis, & hæc immediatè confertur à Christo in ordinatione sacerdotis: *Alterum* est applicatio materiæ huic potestati, & hæc est ab Ecclesia. Ex his duobus nascitur perfecta & integra iurisdictio: quæ dici potest actualis iurisdictio, vt vocat illam Nauarrus, quia est potestas expedita ad operandum, quando habet debitam ma-

teriam applicatam. Poteſtas autem ex parte ſacerdotis tantum, dici poteſt iuriſdictio habitualis, quia eſt impedita, neque poteſt exire in actum ob defectum applicationis materiæ.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Applicatio materiæ fit dupliciter. Primo, via ordinaria. Secundo, ex commiſſione. Via ordinaria eſt, quãdo v.g. aliquis conſtituitur Epiſcopus alicuius diœceſis, aut Parochus alicuius parœchiæ. Hæc autem ſemper facta eſt expreſſa vel tacita authoritate Pontificis approbantis electionem Epiſcoporum & Parochorum. Solus Pontifex habet hanc materiam applicatam iure Diuino, & olim omnes Apoſtoli, qui immediatè ordinati fuerunt à Chriſto. Secundo, fit ex commiſſione, quando ſcil. proprius paſtor propriam ouem alteri committit, non conſtituendo ipſum paſtorem ex officio, ſed vices ſuas illi conferendo.

Et hoc facere poteſt Pontifex in toto orbe Chriſtiano, Epiſcopus in ſua diœceſi: Parochus in ſua Parœchia.

7. TERTIA CONCLVSIO. Eſt tamen differentia inter vtramque aſſignationem materiæ, quia quando eſt aſſignata via ordinaria, non poteſt auferri aut impediri actus iuriſdictionis ſine iuſta cauſa, & ſi de facto impediretur, factum non teneret, quia proprius paſtor ſemper exercere poteſt officium, niſi iuſta de cauſa à ſuperiore impediatur. Quando vero applicatur materia ex commiſſione, tunc ita pendet ex nutu committentis, vt ſine vlla cauſa impediri aut auferri poſſit pro libitu & arbitrio.

QVÆSTIO VIII.

Vnde Epiſcopi habeant poteſtatem Iuriſdictionis exterioris?

1. PRima opinio eſt, Epiſcopos eam habere immediatè à Pontifice. Ita Caiet. *tom.* 1. *Opuſc. tract.* 1. Herilæus *in l. de poteſt. Papæ* Gabriel. *lect.* 3. *in Canonem Miſſæ*, Bellarm. *l.* 4. *de Pontif. c.* 22. Probatur Primo, ex figura veteris Teſtamenti, quia *num.* 21. Deus iuſſit vt ſeptuaginta ſeniores acciperent de ſpiritu Moyſis, & iuuarent illum in regendo populo. Quo Deus ſignificare voluit in Moyſe reſidere totam authoritatem, & alios, ſi quam habent, à Moyſe habere. At Pontifex in Eccleſia tenet eum locum, quem tenuit Moyſes in populo Iudæorum. Secundo, quia Regimen Eccleſiaſticum eſt Monarchicum. Ergo omnis authoritas eſt in vno, & ab hoc in alios deriuatur. Tertio, quia Cyprianus *in lib. de Vnitate Eccleſiæ*, comparat ſedem Pontificiam Capiti, Radici, Fonti & Soli. At in omni corpore virtus membrorum deriuatur à capite: & in omni arbore virtus ramorum oritur ex radice: & in omnibus riuis aqua fluit ex fonte, & omnium radiorum lux eſt à ſole: Ergo omnis iuriſdictio Eccleſiaſtica eſt à Pontifice. Quarto, quia ſi Deus immediatè conferret Epiſcopis iuriſdictionem, omnes hi haberent illam æqualem, quod falſum eſt. Quinto, Pontifex non poſſet illam auferre aut mutare, quod tamen ſæpe facit, vt patet ex D. Bernardo *Epiſt.* 131. *ad Mediolanenſes.* Sexto quia Innocentius 1. *in Epiſtola ad Carthagin. Concilium*, & Leo Papa *Serm.* 3. *de aſſumptione ſua ad Pontificatum*, fauent huic ſententiæ.

2. Secunda opinio eſt, Epiſcopos ſuam iuriſdictionem immediatè habere à Deo. Ita Franc. Victoria *in Relігione* 2. *de poteſt. Eccleſ. q.* 2. Alphonſus à Caſtro *lib.* 2. *de iuſta hæreticorum punitione, cap.* 24. Petrus Soto *lectione* 5. *de Confeſſione.* Dom. Soto *lib.* 1. *de iuſt. q.* 1. *art.* 4. & Ioan. Maior. *in* 4. *diſt.* 17. *quæſt.* 7.

Probatur. Primo, ex illo Actor. 20. v. 28. *In quo vos Spiritus ſanctus poſuit Epiſcopos regere Eccleſiam Dei.* Epheſ. 4. v. 11. *Ipſe dedit quoſdam Apoſtolos, alios autem Paſtores & Doctores.* Secundo, ex Patribus, Dionyſ. *hier. Eccleſ. cap.* 6. dicit, Epiſcoporum hierarchiam immediatè terminari in Chriſtum, ſicut inferiores ordines Presbyterorum & Diaconorum terminantur in Epiſcopum. Cyprian. *l.* 3. *ep.* 9. *ad Rog.* dicit Epiſcopos à Chriſto fieri, à quo Apoſtoli creati ſunt. Bernard. *lib.* 3. *de conſideratione ad Eugenium*, dicit: Erras ſi, vt ſummam, ita & ſolam inſtitutam à Deo æſtimas veſtram Apoſtolicam poteſtatem. Tertio, ratione, quia Epiſcopi ſuccedunt Apoſtolis, ſed Apoſtoli acceperunt ſuam iuriſdictionem immediatè à Chriſto: Ergo, &c. Quarto, ſi Epiſcopi à Pontifice haberent iuriſdictionem, iam mortuo Pontifice expiraret illa iuriſdictio, quod tamen falſum eſt. Quinto, & melius: ad ordinem Epiſcopatus exercendum neceſſaria eſt iuriſdictio: Ergo Deus, qui confert etiam iuriſdictionem. Confirmatur ex formula qua creantur Epiſcopi, & eſt hæc. *Prouidemus Eccleſiæ tali de tali perſona, & præficimus eam in Patrem & Paſtorem ac Epiſcopum eiuſdem Eccleſiæ, committentes ei adminiſtrationem in temporalibus & ſpiritualibus. In nomine Patris, Filij, & Spiritus ſancti, Amen.*

3. PRIMA CONCLVSIO. Sicut in iuriſdictione interiore, ſic etiam in hac exteriore duo ſunt. Primo, poteſtas regendi & gubernandi Eccleſiam. Secundo, applicatio materiæ. Poteſtas regendi dupliciter conferri poteſt. Primo à ſummo Pontifice, quo pacto confertur Epiſcopo electo & confirmato, nondum tamen conſecrato. Secundo, à Deo, quo pacto confertur in conſecratione, Applicatio materiæ iam ſemper confertur ab ipſo Pontifice vel Eccleſia, niſi quod Pontifex facta electione immediatè eam accipiat à Chriſto.

4. Secunda Concluſio. Quando poteſtas illa confertur à Pontifice ante conſecrationem, auferri & mutari poteſt: quando autem confertur à Deo in conſecratione, non poteſt auferri, licet vſus poſſit impediri per ſubtractionem materiæ. Argumenta vtriuſque opinionis non ſoluam, quia nihil videntur concludere contra noſtram diſtinctionem.

QVÆSTIO IX.

An Miniſtri Eccleſiæ exempti ſint à poteſtate ſeculari?

1. EXterna Iuriſdictio duplex eſt: Vna Eccleſiaſtica, de qua dictum eſt: altera laïca ſeu ſecularis, qualis eſt in imperatore, Regibus, Principibus, & Magiſtratibus politicis. Conſtat Clericos ſubiectos eſſe iuriſdictioni Eccleſiaſticæ, quæſtio eſt an etiam ſubiecti ſint ſeculari, an verò ſint ab ea liberi & exempti, & quo iure?

2. Prima opinio eſt, Clericos iure Diuino ſubiectos eſſe Magiſtratibus ſecularibus, non ſolum in ſoluendis tributis, & in cauſis ac iudicis ciuilibus, ſed etiam in cauſis merè Eccleſiaſticis. Ita Ioan. Brentius *in prolegomenis contra Petrum Soto.* Philippus *in Locis, cap. de Magiſtratu.* Dauid Paræus *in præfatione ad Oſeam Prophet.* His fauent aliqui, qui haberi volunt Catholici, vt Ioannes Marſilius Neapolitanus, Paulus Venetus Seruita, & quidam alij, de quibus vide Adamum Danerum *in defenſione Eccleſiaſticæ libertatis, lib.* 1. *cap.* 1.

3. Secunda opinio eſt, Clericos iure diuino ſubiectos eſſe poteſtati ſeculari in cauſis ciuilibus: non tamen in cauſis merè Eccleſiaſticis. Ita Caluinus *l.* 4. *Inſtit. cap.* 11. §. 15. Et Petrus Martyr *in cap.* 13. *ad Romanos*, vbi etiam addit Principes non potuiſſe concedere Clericis exemptionem in rebus ciuilibus, cùm id ſit contra ius Diuinum, Et ideo, non obſtante conceſſione Principum, debere Clericos ſubiectos eſſe ſecularibus Magiſtratibus. Fauent Marſilius Patauinus, & Ioannes de Ianduno, qui docuerunt nec ipſum Chriſtum fuiſſe liberum à ſoluendis tributis, ac proinde cum

soluit tributum, *Matth.* 17. id fecisse non voluntate, sed necessitate. Vnde Alb. Pigium *lib.* 5. *hier. Ecclesiastica*, vbi Marsilium refutat.

4. Tertia opinio est Catholicorum, Clericos liberos & exemptos esse à potestate seculari non solum in causis Ecclesiasticis, sed etiam in ciuilibus: Est tamen quæstio, an sint exempti iure Diuino, an tantum humano? Aliqui docent iure Diuino exemptos esse tam in ciuilibus, quam in Ecclesiasticis, vt multi Canonistæ cum *Glossa in c. Tributum.* 23. *quæst.* 8. & *in c. Quamuis, de censibus, in sexto.* Alij distinguunt, asserentes iure Diuino exemptos esse in causis Ecclesiasticis, & iure humano in causis ciuilibus. Ita plerique Theologi, præsertim Francisc. Victoria *in Relect.* 1. *de potest. Ecclesiastica, quæst. vlt.* Dom. Soto *in* 4. *dist.* 25. *quæst.* 2. *a.* 2. Bell. *in lib. de Clericis, cap.* 28. Et ex Canonistis, Couarruuias *in lib. practicarum quæst. cap.* 31.

5. PRIMA CONCLVSIO. Clerici exempti sunt à potestate Principum secularium tribus modis. Primo, quoad personas suas, quia si delinquant contra leges ciuiles, aut Ecclesiasticas, non possunt puniri à Magistratu ciuili, sed tantum ab Ecclesiastico. Secundo, quoad bona temporalia siue Ecclesiastica, siue alia, v.g. patrimonialia, &c. quia illa libera sunt à tributis & oneribus ciuilibus. Tertio, quoad causas seu controuersias tam ciuiles, quàm Ecclesiasticas, quia illæ non trahuntur ad tribunal seculare. An autem tota hæc exemptio sit iuris Diuini, an partim Diuini, an humani, deinceps videbimus.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Clerici, quoad personas suas, si delinquant contra leges Ecclesiasticas, iure Diuino exempti sunt à iurisdictione seculari, ita vt à Magistratu vel Principe seculari non possint puniri. Si autem delinquant contra leges ciuiles, iure tantum humano exempti sunt.

Prima pars probatur, quia iurisdictio Ecclesiastica iure Diuino introducta est, & distincta à iurisdictione seculari, & altioris ordinis. Ergo leges Ecclesiasticæ iure Diuino pertinent ad iurisdictionem Ecclesiasticam, non autem ad secularem. Ergo Clerici peccantes contra leges Ecclesiasticas debent puniri à Magistratu Ecclesiastico, non autem à seculari.

Antecedens patet, quia iurisdictio Ecclesiastica data est Petro, cum illi dictum est: *Pasce oues meas.* Ergo omnes laici sunt oues Petri. Ergo sunt subiecti iurisdictioni Ecclesiasticæ. Ergo ipsorum non est punire delinquentes contra leges Ecclesiasticas.

Secunda pars intelligenda est de legibus ciuilibus, quæ non repugnant statui vel libertati Clericali, sed ad bonam Reipublicæ administrationem pertinent, quales sunt, quibus pretia frumenti, vini & aliarum rerum constituuntur, aut quibus prohibetur talis & talis ratio ædificandi, aut aliquid statuitur circa modum succedendi in hæreditate, aut aliæ similes, quæ omnibus ciuibus communes sunt.

Clerici ergo, tametsi non sint exempti ab obligatione harum legum, quia tenentur in conscientia eas seruare, sunt tamen exempti à punitione secularis Magistratus. Verbi gratia, si Clericus contra legem ciuilem cariori pretio vendat res suas, quam oportet, tum quidem peccat & tenetur restituere, non tamen potest accusari apud iudicem secularem, sed tantum apud Episcopum; vel huius Vicarium. Hoc autem partim Iure Canonico, partim ciuili constitutum est. De iure Canonico patet ex variis Concil. & Pontif. decretis. Vide Conc. Chalcedonense *can.* 9. Agatense *can.* 23. Carthagin. III *can.* 9. Toletan. III *can.* 13. Caium Pontif. *in epist. ad Felicem Episc.* Marcellinum *in epist.* 2. Grego. Magnum l. 1. c. 14. & alios.

De iure ciuili patet ex Constitutionibus Impp. Iustinianus enim exemit Clericos & Monachos à seculari iudicio, in Nouel. *Const.* 79. 83. & 123. Licet non exemerit in causis criminalibus, sed solum in ciuilibus. In criminalibus autem voluit à Prætore cognosci causam, non tamen condemnari Clericum, nisi prius ab Episcopo fuerit degradatus.

At nihilominus lex Canonica exemit eos simpliciter etiam in causis criminalibus, cui cedere debet lex Imperialis, quia Pontifex potest iubere Imperatoribus in iis quæ ad Ecclesiæ authoritatem spectant. Et rectè id factum est, quia non decet, vt Episcopi & Pastores animarum iudicentur & puniantur à suis ouibus, quod fieret si iudicarentur & punirentur à Magistratu seculari.

Obiectio Caluini: Constantinus Imp. *in epist. ad Nicomedienses* scribit, se Eusebium Nicomediensem Episcopum ejecisse in exilium, ac deinde subiungit hæc verba: *Si quis Episcopum inconsultè tumultuatus sit, Ministri Dei, hoc est, mea executione coërcebitur.* Resp. Episcop. ille prius fuerat à Concilio Nicæno depositus & degradatus ob hæresin, & sic poterat puniri à Magistratu ciuili. Verba autem Constantini, quæ Caluinus subiungit, ab ipso Caluino deprauata sunt. Non enim scribit Constantinus se velle coërcere Episcopos, sed laicos si velint recipere Episcopum à Concilio damnatum.

7. Tertia Conclusio. Clerici quoad bona temporalia, siue Ecclesiastica, siue alia, non sunt iure Diuino exempti à tributis & oneribus ciuilibus, sed tantum iure humano, idque rationabiliter factum est. Primo, quod non exempti sint iure Diuino, probatur ex illo Rom. 13. v. 1. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*, & *vers.* 6. *Ideo & tributa præstatis*, vbi hoc: *omnis anima*, includit etiam Clericos teste Chrysostomo. Ergo & illud; *Ideo tributa præstatis*, similiter includit Clericos. Ergo Clerici, nisi eximantur priuilegio Principum, tenentur soluere tributa, vt argumentatur S. Thom. *in eund. locum.* Secundo, probatur testimoniis Patrum & Pontificum. Nam Vrban. XIII. q. 8. c. *Tributum*, sic ait: *Tributum in ore piscis, piscante Petro, inuentum est, quia de exterioribus suis Ecclesia tributum reddit.* Et Ambr. *in orat. de trad. Basil. Si tributum petit, non negabo: agri Ecclesiæ soluunt tributum.* Et Valent. Senior *in epist. ad Episc. Asiæ* dicit: *Bonos Episco. tributa pensitare Regibus*, secundum Theodor. *lib.* 4. *hist. cap.* 7. Hinc colligo Ecclesiasticos iure Diuino non esse exemptos à tributis soluendis.

Secunda pars, quod Clerici iure humano sint exempti, patet Primo, ex iure Canonico; præsertim ex Conc. Lateran. sub Innoc. III. *can.* 46. *& ex c. Quamquam, de censib. in* 6. *& ex c. Quia nonnulli*, & *c. Clericis, de immu. Eccl. in* 6. Deinde ex iure ciuili, præsertim ex legibus Principum, quæ habentur *in C. l. sancimus, c. de Sacros. Eccl.* & alibi. Nota tamen ante Iustiniani tempora legibus piorum Principum immunes fuisse Clericos à tributis personalibus, vt etiam indicat S. Hieron. *ad cap.* 17. *Matthæi*, non tamen à tributis realibus, vt colligitur ex S. Amb. *loco cit.*

Tertia pars, quod illa exemptio rationabiliter facta sit, probatur, quia rectæ rationi consentaneum est, vt bona Ecclesiast. quæ Deo consecrata sunt, & ideo bona Dominica vocantur in Canonib. Apostol. *can.* 40. sint libera ab exactionibus Principum, ne Deus ipse videatur obligari ad soluenda tributa. Hac de causa voluit Ioseph, vt omnes Ægyptij darent tributa Pharaoni, exceptis sacerdotibus, quos iudicabat liberos esse oportere, *Gen.* 47. *vers.* 26.

8. Obiectio Canonistarum ex Matt. 17. v. 25. *Quid tibi videtur Simon? Reges gentium, à quibus accipiunt tributum, à suis, an ab alienis? Respondet Simon: ab alienis. Ait*

Dominus. Ergo liberi sunt filij. Vnde colligunt Canonistæ, Clericos, qui sunt maximè filij & domestici summi Regis, iure diuino liberos esse à soluendis tributis. Et confirmatur ex S. Aug. *l. 1. quæst. Euang. q. 23.* vbi sic ait: *In omni regno intelligendum esse liberos esse filios*, id est non esse vectigales: *Multo ergo magis liberi esse debent in omni regno terreno filij illius sub quo omnia regna terræ sunt.* Similia S. Hier. *in comm. huius loci.*

Resp. Christus ibi solum loquitur de naturalibus filiis regum, qui neque parentibus suis soluunt tributum, cum sint filij; neque aliis Regibus, cum non sint eis subiecti. Vnde rectè colligit Christus, se liberum esse à tributo, cum sit naturalis filius summi Regis, non autem inde sequitur Ecclesiasticos esse liberos, quia non sunt naturales Dei filij. S. autem August. & Hieron. non volunt dicere, quod Ecclesiastici ex vi illius Christi sententiæ sunt liberi iure Diuino, sed quod rectè & conuenienter illi sententiæ iure humano exempti sint.

9. Secunda obiectio sumitur ex c. *Quanquam, de censib. in 6.* vbi Bonifacius VIII. dicit Clericos iure humano & diuino liberos esse ab exactionib. Resp. Fortè Bonifacius fuit in illa Canonistarum opinione, nihil tamen de hac re definiuit, sed tantum obiter & ex occasione suam sententiam insinuauit.

Tertia obiectio. Si solum est de iure humano, vt Clerici non soluant tributum, neque trahantur ad tribunalia secularia, iam potuerant Principes contrarium statuere. Resp. non sequitur; quia non soli Reges ac Principes seculares, sed etiam Pontifices & Concilia hanc exemptionem Clericis tribuerunt, & totus orbis Christianus consensit: ac proinde Principes nihil possunt hac in re immutare, nisi iterum omnes consenserint.

10. Quarta Conclusio. Clerici, quoad causas merè Ecclesiasticas, iure Diuino liberi sunt à potestate Principum secularium; quoad causas verò ciuiles, iure humano. Prima pars patet Primo, ex dictis quia iure Diuino tribunal Ecclesiasticum distinctum est à politico, & altioris ordinis. Ergo causæ Ecclesiasticæ non debent iudicari apud tribunal politicum. Secundo, ex Concil. Mileuit. *can.* 19. vbi grauiter puniuntur Clerici, qui causam Ecclesiasticam ad iudicium Imperatoris deferunt. Tertia ex Patribus, Ambros. *epist.* 78. *ad Theop.* & Aug. *ep.* 162. reprehendunt eos, qui causam Ecclesiæ iudicibus terræ deferunt. Quarto, exemplo Apostolorum, qui gubernarunt Ecclesiam, cum adhuc nulli essent seculares Principes Christiani. Ergo saltem ad Principes Christianos non deferre poterant causas Ecclesiæ iudicandas. Sed neque ad gentiles Principes deferebant, vt patet 1. *Cor.* 1. Iubet enim Apostolus ne lites, etiam ciuiles Christianorum, ad iudicium gentilium deferrentur. Ergo multò minus deferri permisisset causas Ecclesiasticas.

Secunda pars probatur ex dictis *in 1. conclus. part.* 2.

Sed quæres: quid in hac tota quæstione sentiendum sit de summo Pontifice: Quamuis enim ostensum sit, alios Clericos partim Diuino, partim humano iure exemptos esse à potestate seculari, tamen de Pontifice videtur esse specialis difficultas.

Molina *tract.* 2. *de iure & iust. disp.* 31. *conclus.* 4. putat Pontificem iure Diuino exemptum esse à potestate omni seculari in omnibus rebus. Cui fauet Ioan. Driedo. *lib.* 1. *de libert. Christ.* c. 15. vbi dicit, Pontificem à nulla terrena potestate iudicari aut puniri posse extra casum hæresis: Et sicut seipsum non potest interficere, ita nec posse alteri dare potestatem vt eum interficiat, ac proinde à nemine pro quocunque crimine posse interfici, etiam si sponte sua se vellet aliorum iudicio submittere. Fauent etiam alij docentes Pontificem, extra casum hæresis à nemine posse deponi à Pontificatu, aut puniri, eò quod iure diuino ab omnibus exemptus sit.

Idque probant Primo, quia Pontifex est caput Reip. Christianæ, cui omnes & Clerici & seculares subesse debent. Ergo æquum est, vt ab omnium aliorum iurisdictione sit exemptus. Secundo, quia Christus illam exemptionem & immunitatem habuit. Cum ergo Pontifex sit Vicarius Christi, verisimile est, habere illum eandem immunitatem, Et hoc videtur colligi ex c. 17. *Matth.* vbi Christus solum ad vitandum scandalum iussit dari tributum pro se ac Petro. Ergo voluit significare se & suum Vicarium non teneri ad tributum, nisi ratione scandali.

QVÆSTIO X.

An cœlibatus iure Diuino sit annexus sacris Ordinibus?

1. EST certum, vt minimum lege Ecclesiastica, cœlibatum esse annexum sacris Ordinibus, & illam legem ad tria obligare. Primo, Vt nemo coniugatus sacris Ordinibus initietur, nisi vxor voueat perpetuam castitatem. Secundo, Vt nemo, postquam initiatus est sacris Ordinibus, vxorem ducat. Tertio, Vt qui sacris ordinibus initiatus est perpetuam seruet continentiam, Et hoc est præcipuum, ad quod obligat lex cœlibatus. Nunc quæritur, an non solum iure Ecclesiastico, sed etiam diuino obliget illa lex, vel vt alij loquuntur, an votum solenne continentiæ sit annexum sacris Ordinibus, non tantum iure Ecclesiastico, sed etiam diuino.

2. Prima opinio est Ioannis Maioris *in* 4. *dist.* 24. *q.* 2. Michaëlis Medinæ *lib.* 5. *de sacrorum hominum continentia, cap.* 99. & aliorum, qui docent legem cœlibatus esse iuris Diuini. Probatur primo, ex illo Lucæ 21. *v.* 34. *Attendite vobis, ne forte grauentur corda vestra crapula & ebrietate, & curis huius vitæ.* Ergo Ministri Ecclesiæ ad quos maximè spectant hæc verba, teste Leone, *sermone* 8. de ieiunio decimi mensis, iure diuino debent cauere à curis huius vitæ, & consequenter à matrimonio cui tales curæ annexæ sunt. Secundo probatur ex illo *priori ad Timoth.* 3. *v.* 2. *Oportet Episcopum habere filios subditos cum omni castitate*, vbi hæc particula, *cum omni castitate*, refertur ad Episcopum, vt patet ex alio ad Titum 1. *v.* 7. *Oportet Episcopum esse sanctum, iustum, & continentem.* Tertio, ex secunda ad Timoth. *v.* 4. *Nemo militans Deo, implicat se negotiis secularibus.* Et ad Titum, v. 12. *Abnegantes negotia secularia sobriè*, &c. *viuamus.* Quarto, ex illo Deut. 33. *v.* 9. *Nescierunt filios suos.* Loquitur de Leuitis, qui dicuntur nescire filios, non quod ipsi filios non habuerint, sed quod repræsentauerint sacerdotes noui Testamenti, qui non debent habere filios.

3. Secunda opinio contraria, legem cœlibatus esse tantum iuris Ecclesiastici. Ita D. Thom. *in* 2. 2. *qu.* 88. *a.* 11. Magister *in* 4. *dist.* 34. Et plerique alij Scholast. ibid.

4. Tertia opinio est Clictouei *ibid. in lib. de contin. Sacerdotum*, c. 4. vbi cum distinctione respondet legem cœlibatus esse iuris diuini quoad secundum punctum; vt scilicet qui sacris initiatus est, vxorem non ducat. Esse autem tantum iuris Ecclesiastici quoad primum & tertium punctum. Fundamentum Clictouei est, quia nunquam licuit post susceptos ordines vxorem ducere. Ergo signum est iure diuino id esse prohibitum.

Contra verò constat; multos olim fuisse Episcopos, qui ante ordines susceptos habuerunt vxores, quas postea retinuerunt & cohabitarunt. Ergo non est iuris diuini, vt quis matrimonio ante ordinationem contracto non vtatur. Confirmatur ex 1. Tim. 3. vers. *Oportet Episc. irreprehensibilem esse, vnius vxoris virum, sue*

domui bene præpositum, filios habentem pudicos. Hinc enim colligitur, Episcopos tempore Apostolorum domi habuisse vxores & liberos.

Hæc sententia non videtur consequenter loqui, cum dicit non esse iuris Diuini continere ab vxore ducta ante ordinationem, & tamen esse iuris Diuini, ne quis post ordinationem ducat vxorem. Nam si prius verum est, posterius necessariò debet esse falsum. Ideo enim prohibitum est, ne quis post ordinationem vtatur vxore. Non enim illis, qui sunt in sacris ordinibus, prohibetur matrimonium propter actum contrahendi & ducendi vxorem, cum is actus sit bonus & sacramentalis, sed propter vsum matrimonij, qui non videtur decere homines in sacris ordinibus constitutos. Si ergo vsus matrimonij non est iure Diuino prohibitus secundum Clictoueum; multo minus actus ducendi vxorem Diuino iure prohibitus erit.

Ad fundamentum Clictouei Resp. etiamsi nulli vnquam licuerit vxorem ducere post ordinationem, inde non colligi prohibitum esse iure Diuino, quia potuit prohibitum esse iure humano, quod cum ipso nascentis Ecclesiæ principio inceperit. Quod addit olim multos Episcopos habuisse vxores, verum est; sed nego vsos fuisse vxoribus post ordinationem. Hoc enim probari non potest.

5. Prima Conclusio. Cœlibatus iure tantum Ecclesiastico annexus est sacris ordinibus. Probatur primo, quia nullum extat præceptum Diuinum de hac re, neque ex lumine naturali colligi potest. Quamuis enim ratio naturalis dictet, esse valde consentaneum, vt sacri homines abstineant ab vsu matrimonij; non tamen dictat esse necessarium, alioquin Sacerdotes veteris Testamenti non potuissent habere vxores. Secundo, quia Ecclesia Romana multis iam seculis concessit Græcis Sacerdotibus vsum matrimonij ante ordinationem contracti, vt patet *in cap. Cum olim, in decretal. de Clericis coniugatis.*

Tertio probatur, quia D. Greg. *l. 1. Registri, epist. 42.* concessit Subdiaconis Siciliæ, vt possent vti vxoribus ante ordinationem ductis, licet in posterum prohibuerit tales ordinari, nisi vna cum vxoribus continentiam vouerent. Quarto, quia ex Conc. Ancyrano, *can. 10.* colligitur, potuisse olim Diaconos, etiam post ordinationem ducere vxores, si haberent facultatem ab Episcopis. Hoc autem Concilium fuit approbatum à Leone IV. *dist. 20. canone, de libellis.*

6. SECVNDA CONCLVSIO. Lex cœlibatus non est noua, sed antiqua & Apostolica. Probatur Primo, ex variis testimoniis D. Pauli, quæ pro Prima opinione sunt allata. Si enim aliquid probant, hoc solum probant, cœlibatum lege Apostolica annexum esse sacris Ordinibus. Secundo, ex Conc. Carthag. II. can. 2. qui sic habet: *Placuit & condecet, sacro-sanctos Antistites & Dei Sacerdotes, nec non & Leuitas, qui sacramentis diuinis inseruiunt, continentes esse in omnibus, vt quod Apostoli docuerunt, & ipsa seruauit antiquitas, nos quoque custodiamus.* Et ibidem: *Omnibus placet, vt Episcopi, Presbyteri, Diaconi, vel qui sacramenta contrectant, pudicitiæ custodes etiam ab vxoribus se abstineant.* Vnde plura apud Bellarmin. *lib. de Cleric. cap. 19. & seq.*

CAPVT XXVII.

De Extrema Vnctione.

Dicam Primo, an sit Sacramentum. Secundo, de materia illius. Tertio, de forma. Quarto, de effectu. Quinto, de Ministro. Sexto, de suscipiente. Septimo, de necessitate; quæ aliquot dubiis explicabo. Vocatur autem hoc Sacramentum, Extrema Vnctio, tum quia per quandam vnctionem confertur, tum quia est extremum omnium Sacramentorum, & in extremo vitæ periculo adhibetur.

QVÆSTIO I.

An hoc sacramentum probari possit ex Diui Marci Euangelio?

1. Loca Scripturæ duo pro hoc sacramento afferri solent, alter ex S. Marco, alter ex epistola S. Iacobi. Prior habetur Marci 6. v. 13. vbi de Apostolis sic legimus: *Vngebant oleo multos ægros & sanabantur.* Nunc quæstio est, an hoc intelligatur de vnctione sacramentali.

2. Prima Conclusio. Probabile est Marcum loqui de vnctione sacramentali. Ita Vvaldensis *tom. 2. de Sacramentis, cap. 163.* Alphonsus à Castro *lib. de hæresib. v. Extrema Vnctio.* Petrus Sotus *lect. 1. de hoc Sacramento*, & Maldon. *in comm. eius loci.* Et probatur Primo, quia Beda, Theophylactus, & OEcumenius dicunt Marcum loqui de illa vnctione de qua loquitur Iacobus *in epist. Can. cap 15.* At Iacobus loquitur de vnctione sacramentali vt omnes Catholici fatentur. Ergo & Marcus. Secundo, probatur, quia nulla est ratio cur dicamus Iacobum loqui de Sacramento, non autem Marcum. Tertio, quia definitio sacramenti non minus conuenit vnctioni, de qua loquitur Marc. quam alteri de qua loquitur Iacobus.

3. Secunda Conclusio. Probabilius est vnctionem illam, de qua apud Marcum, non fuisse sacramentum; sed tantum figuram & quasi præuiam adumbrationem sacramenti Vnctionis. Ita Ruardus, Iansenius, Dom. Soto & Bellar. *de Extrema vnct. cap. 2.* & probatur Primo quia sacramenta per se ac primariò pertinent ad salutem animæ. At illa vnctio, de qua loquitur Marcus, solum pertinet ad sanitatem corporis, vt ex contextu patet.

Secundo, quia sacramentum Vnctionis non potest conferri nisi à sacerdotibus, vt infra dicetur. Sed Apostoli nondum erant sacerdotes, quando vngebant & sanabant. Facti enim sunt sacerdotes in vltima cœna, vt Conc. Trid. sess. 22. c. 1. Ergo illorum vnctio non erat sacramentalis. Tertio, probatur, qui Apostoli promiscuè vngebant quoslibet ægrotos, vt cæcos, claudos. At sacramentum Vnctionis non datur nisi illis qui sunt in periculo vitæ.

Quarto, probatur, quia Apostoli vngebant omnes ægrotos etiam non baptizatos & infideles. At sacramentum vnctionis supponit Baptismum. Quinto Conc. Trident. *sess. 14. cap. 1. de extrema vnctione*, dicit, hoc sacramentum apud Marcum esse insinuatum, & per Iacobum promulgatum. Dicitur autem id insinuari, quod non expressè proponitur, sed adumbratur & obscurè indicatur.

QVÆSTIO II.

An hoc sacramentum probari possit ex Diui Iacobi Epistola Canonica?

1. Iacobus *cap. 5. vers. 14.* sic habet: *Infirmatur quis in vobis? inducat Presbyteros Ecclesiæ, & orent super eum, vngentes eum oleo in nomine Domini, & oratio fidei saluabit infirmum; & alleuiabit eum Dominus, & si in peccatis sit, remittentur ei.* Nunc quæstio est, an hinc probari possit vnctionem esse sacramentum. Affirmant Catholici. Negant alij plerique Lutherani & Caluinistæ.

2. Conclusio vnica: Ex verbis Iacobi euidenter conuincitur, Extremam vnctionem esse sacramentum. Ratio est, quia aduersarij tria requirunt ad sacramentum nempe symbolum externum, promissionem gratiæ, & diuinam institutionem.

Nam Primo, symbolum externum est vnctio cum oratione fidei. Secundo, promissio gratiæ continetur illis verbis: *Si in peccatis fuerit, remittentur ei.* Hæc enim remissio vel est tantum mortalium, vel tantum venialium, vel vtrorumque. Si primum vel tertium,

habetur infusio gratiæ. Si secundum, non quidem infertur necessario infusio gratiæ. Sed de solis venialibus Iacobum nō loqui, postea probabo. Licet hac probatione contra hæreticos non sit opus; tum quia Caluinistæ nulla volunt esse peccata venialia, tum etiam, quia dicunt, dare gratiam, nihil aliud esse, quàm peccata remittere, seu non imputare. Non enim ponunt gratiam in aliqua reali qualitate inhærente, sed in externo fauore ac beneuolentia, qua Deus vult & statuit non imputare nobis peccata nostra. Tertio, institutio diuina necessariò colligitur ex promissione gratiæ, quia Iacobus non promitteret ægroto remissionem per extremam vnctionem, nisi Deus instituisset vt talis vnctio haberet vim remittendi peccata. Hoc enim non pendet ex voluntate aut potestate humana aut Angelica, sed solùm ex Diuina.

QVÆSTIO III.

Quæ sit materia huius sacramenti?

1. PRima Conclusio. Materia remota huius sacramenti est oleum oliuæ ab Episcopo benedictum. Ita Conc. Florent. *in instr. Armenorum*, & Trident. *sess.* 14. c. 1. *de extrema vnctione*. Quæritur autem, an sit de necessitate sacramenti, vt oleum sit benedictum. Constat esse de necessitate præcepti. Aliqui tamen negant esse de necessitate sacramenti, ita Victoria *in Summ. de Sacramentis, num.* 116. quia Iacobus, *cap.* 5. solùm dicit, *vngentes eum oleo*, non autem addit, *oleo benedicto*: Ergo oleum simplex & naturale est essentialis materia. Confirmatur Primo, quia simili argumento colligimus essentialem materiam Baptismi esse simplicem aquam naturalem, quia scriptura simpliciter aquam requirit. Ita Actor. 18. *vers.* 36. *Ecce aqua, quis prohibet me baptizari?* Nec refert illud Iacobi: *Vngentes eum oleo in nomine Domini*, quia non est sensus, quod oleum debet esse benedictum aut sanctificatum in nomine Domini, sed quod ipsa vnctio debeat fieri in nomine Domini. Confirmatur Secundo, quia licet aliqua Concilia vel Decreta antiqua dicant oleum debere esse consecratum, non tamen dicunt consecrationem esse de necessitate sacramenti, sed solum explicant consuetudinem Ecclesiæ Romanæ, quæ ex præcepto seruanda est.

Alij Theologi passim contrarium docent. Vt D.Th. Bonauent. Palud. Durandus. *in* 4. *dist.* 23. Bellarm. 7. *de extrema vnct.* Ratio est, quia Conc. Florent. & Trident. dicunt materiam huius sacramenti esse oleum benedictum; materiam autem Baptismi esse aquam simplicem. Hoc autem habetur ex vsu & Traditione Ecclesiæ, nec ex sola scriptura sufficienter conuinci potest.

2. Secunda Conclusio. Materia proxima huius sacramenti est vnctio, vt colligitur ex hoc: *Vngentes eum oleo*. Ratio, quia omnia sacramenta, præter Eucharistiam consistunt in vsu. Ergo hoc sacramentum non est essentialiter ipsum oleum, sed vnctio facta per oleum: sicut Baptismus non est aqua, sed ablutio per aquam facta. Aliqui addunt hanc rationem quia illud essentialiter est sacramentum, quod est efficax signum gratiæ. Sed vnctio est efficax signum gratiæ, non autem oleum: Ergo vnctio est sacramentum. Minor patet, quia oleum per se non confert efficaciter gratiam, sed vnctio. Hæc tamen ratio non videtur conuincere, quia simili modo probaretur Eucharistiam non esse sacramentum, sed sumptionem Eucharistiæ. Non enim Eucharistia confert gratiam nisi in sumptione.

3. Quæres Primo, qualis debeat esse hæc vnctio. Aliqui putant debere fieri in figura Crucis. Ita Glossa *in cap. Nunc de consecrat. distinct.* 5. Et hoc vsus confirmat. Resp. tamen hoc non esse de necessitate sacramenti, quia neque ex scriptura, neque ex Conciliis, aut Traditione colligi potest talis necessitas. Imò Conc. Florent. potius indicat vnctionem per modum Crucis solùm requiri in sacramento Confirmationis, quia in forma illius sacramenti sic dicitur: *Signo te signo Crucis*. At in forma huius sacramenti solùm dicitur: *Per istam sanctam vnctionem*, &c. Ratio differentiæ est, quia in Confirmatione vngitur quis, vt Christi miles, ad portandam & confitendam eius Crucem coram Regibus & Tyrannis. Per hanc vero Extremam Vnctionem solùm vngitur per modum medicinæ ad recuperandam sanitatem. Addo, non videri hoc sic signum esse de necessitate præcepti, saltem sub culpa graui, secluso contempu & scandalo, quia nullum est expressè latum præceptum de hac re, neque constat consuetudinem sub hac existimatione introductam esse. Quare si ex iusta causa omittatur, nullum erit peccatum. Præstat tamen seruare piam Ecclesiæ consuetudinem.

4. Quæres Secundo, quotuplex debeat esse vnctio. Concilium Trid. numerat septem, scilicet in oculis, in auribus, in naribus, in ore, in manibus, in pedibus, & in renibus, ob libidinem. Quæritur, an omnes sint de necessitate præcepti vel sacramenti. Aliqui recentiores putant vnicam sufficere ad valorem sacramenti in quacunque corporis parte fiat. Aliqui verò Scolastici *in* 4. *distinct.* 24. putant plures requiri, saltem quinque illas, quibus quinque sensus inunguntur, vt D. Thomas, Durandus, Bonauentura, Richardus, Paludanus & alij. Ratio seu congruentia Diui Thomæ est, quia hoc sacramentum adhibetur tanquam medicina ad tollendas sordes & reliquias peccatorum, quorum radix est in quinque sensibus. Ergo ibi debet applicari medicina dicta. Sed de hac re plura in sequentibus; scilicet vnam interdum sufficere ob necessitatem moribundi.

QVÆSTIO IV.

Quæ sit forma huius sacramenti?

1. PRima Conclusio. Forma verborum est hæc. *Per istam sanctam aut sacram vnctionem, & suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus quicquid deliquisti per visum*, &c. Quæritur, an hæc forma ita necessaria sit, vt nequeat mutari. Ratio dubij, quia forma sacramenti solum colligitur ex illis verbis Iacobi: *Orent super eum, & oratio fidei saluabit infirmum*. Sed ex his verbis non colligitur forma determinata, sed solùm in genere requiritur oratio sacerdotis. Ergo si fiat aliqua oratio, quibuscunque verbis fiat, sufficiet ad effectum huius sacramenti. Confirmatur ex varietate formarum. Nam tempore D. Ambrosij in Ecclesia Mediolanensi erat hæc forma in vsu: *Vngo te oleo sanctificato in nomine Patris & Filij, & Spiritus sancti, vt more militis vncti præparatus ad certamen, aëreas possis superare potestates*. Ita refert Bonauentura *in* 4. *dist.* 23. *part.* 1. *art.* 1. *q.* 4. & alij, ibid. At in Ecclesia Veneta fuit olim hæc forma: *Vngo te oleo sancto, vt hac vnctione protectus, fortiter stare valeas aduersus aëreas cateruas, in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti*. Ita Michael Palatinus refert *in* 4. *distinct.* 23. ex libro sacramentali Venetorum, à Leone X. approbato. Ecclesia autem Romana vtitur forma posita *in conclusione nostra*. Porro ex hac formarum diuersitate videtur colligi non esse quicquam iure diuino determinatum.

Nihilominus dicendum est, omnes formas, etiam nouas, reducendas esse ad Romanam, non quidem quo ad verba, sed quo ad sensum; quia Romana est approbata in Conc. Flor. & Trident. & habetur ex antiqua Traditione, quæ est optima interpres verborum Diui Iacobi.

2. SECVNDA CONCLVSIO. In illa forma Ecclesiæ Romanæ explicantur omnia, quæ in forma sacra-

mentali debent explicari. Primo, causa principalis, quæ est Dei misericordia. Secundo, causa instrumentalis, quæ est sacra vnctio. Tertio, effectus, qui est remissio peccati, & consequenter sanitas corporis, quæ pendet ex perfecta peccati remissione, sicut morbus ex peccato vt plurimum oriri solet, iuxta illud Ioan. 5. v. 14. *Ecce sanus factus es; iam noli peccare, ne deterius tibi aliquid contingat.*

3. Quæres: An necesse sit formam huius sacramenti esse deprecatoriam. Multi affirmant, quia Primo, Iacobus dicit: *Orent super eum.* Secundo, forma Romana est deprecatoria. Alij negant. Primo, quia forma Ambrosiana & Veneta non est deprecatoria, & tamen est sufficiens. Secunda, quia ex illis verbis: *Baptizantes eos*, &c. colligit Ecclesia hanc formam: *Ego te bapti*[*z*]*o*: Ergo similiter ex illis: *Vngentes illum*, potest colligi hæc forma: *Ego te vngo.* Tertio, quia in sacramento Confirmationis sufficiens est hæc forma: *Consigno te chrismate.* Ergo similiter in hoc sacramento: *Vngo te oleo.* Quarto, quia sacramentalis forma, etiamsi per modum indicatiuum proferatur, solet à SS. Patribus vocari oratio, quo pacto Leo Papa, & alij multi absolutionem sacramentalem vocant orationem sacerdotis. Ergo quamuis in hoc sacramento proferatur forma per modum indicatiui, sufficiens erit illud Iacobi ad saluandum: *Orent super eum.*

QVÆSTIO V.

An præcipuus effectus huius Sacramenti sit remißio peccatorum venialium?

1. Affirmant Bonauentura, Richardus, Durandus. Ioan. Maior, Scotus, Almaynus, Carthusianus *in 4. dist. 23.* Alensis 4. *p. quæst.* 5. *membro.* 7. *art.* 2. Altisiodorensis, *lib.* 4. *Summæ cap. De Extr. Vnct. quæst.* 2. Abulensis *super cap.* 8. *Matthæi qu.* 8. Nauarr. in Manu. *cap.* 22. *num.* 13. & plures. Ratio, quia hoc sacramentum primariò institutum est ad remissionem, non mortalium, ergo venialium peccatorum. Maior patet ex Iacobo. *Si in peccatis fuerit, remittentur illi.* Et ex verbis formæ: *Per istam vnctionem indulgeat tibi Deus quicquid deliquisti.* Forma autem debet explicare præcipuum effectum sacramenti. Item ex Trid. *sess.* 14. *cap.* 2. vbi inter varios effectus huius sacramenti, primo, loco ponitur remissio peccatorum.

Quod autem non sit remissio mortalium, probatur, quia ad mortalia tollenda institutum est sacramentum Pœnitentiæ. Duo autem sacramenta non instituuntur ad eundem effectum principalem. Confirmatur Primo, quia sacramentum Pœnitentiæ est necessariũ medium ad remissionem mortalium, vt Theologi docent. At non esset necessarium medium, si mortalia primariò tollerentur per Extremam Vnctionem. Secundo, quia tria sunt peccatorum genera, originale, mortale, & veniale. Sed ad tollendum originale per se institutus est Baptismus, & ad mortale Confessio. Ergo ad tollendum veniale debet esse aliud institutum, quod est hoc sacramentum Extremæ Vnctionis.

Hæc opinio duobus modis explicari solet. Aliqui dicunt hoc sacramentum non delere peccata venialia immediatè, sed mediante gratia excitante, per quam elicitur actus contritionis vel dilectionis, quo sufficienter tollitur peccatum veniale. Ita Durandus & Bonauentura. Alij dicunt hoc sacramentum per se & immediatè tollere venialia in eo qui non ponit obicem, id est, qui non habet actualem vel virtualem complacentiam venialium.

Nota aliud est, an hoc sacramentum deleat peccata venialia; aliud, an sit primariò ad hunc finem institutum. Hoc posterius hoc loco disputatur. Dicam tamen aliquid etiam de priore.

2. Prima Conclusio. Certum est apud omnes hoc sacramentum posse delere peccata venialia; quia hoc est commune omnibus sacramentis. Quomodo autem id fiat, quæstio est. Primo, an immediatè sine vlla infusione gratiæ. Secundo, an mediante gratia habituali. Tertio, an mediante actuali. Hic tertius modus placet, vt in materia de effectu Eucharistiæ, cap. 22. qu. 4. ostensum est.

3. Secunda Conclusio. Hoc sacramentum non est principaliter institutum ad tollenda peccata venialia. Ita D. Thom. *in* 4. *distinct.* 23. *quæst.* 1. *art.* 2. Paludanus, Capreolus, Domin. Soto & Ledesmus, *ibid.* Ferrariensis *lib.* 4. *contra Gentes. cap.* 73. Victoria *in Summa, de Sacramentis, num.* 197.

Probatur Primo, quia sacramenta nouæ legis primariò instituta sunt ad conferendam gratiam habitualem. S. Th. 3. p. q. 65. ar. 1. ad 8. Ergo nullum primariò institutum est ad tollenda venialia, quia ad hæc tollenda non requiritur infusio gratiæ habitualis, vt ait D. Th. ibid.

Secundo, quia si hoc sacramentum per se primò institutum esset ad hunc finem, non oporteret expectare tempus infirmitatis ad illud recipiendum; sed deberet recipi quando multa commissa essent venialia: Sicut sacramentum absolutionis tunc recipitur quando multa mortalia commissa sunt. Nec debet in his expectari periculum mortis.

Respondent aliqui, hoc sacramentum institutum esse ad perfectam curationem venialium, quæ in hac vita non potest haberi, quia quamdiu viuimus, semper obnoxij sumus peccatis venialibus. Potest autem haberi in fine vitæ. Et ideo hoc sacramentum institutum est vt in exitu huius vitæ perfectè sanet hominẽ à venialibus.

Sed contrà est. Primo, quia sequeretur hoc sacramentum non esse recipiendum nisi præcisè in vltimo articulo vitæ, quia si vel vnus dies, vel vna hora supersit, poterit homo venialiter peccare. Et sic non perfectè sanabitur, quod est contra suppositionem illius responsionis.

Secundo, quia quando instituitur aliquod remedium ad remissionem peccatorum, non respicit per se tempus futurum, sed præteritum. Ergo vt tale remedium applicetur, non necesse est, vt iterum non possint committi peccata, sed satis est, quod sint commissa & possint deleri.

Alij respondent, hoc sacramentum non esse institutum propter remissionem venialium secundum se, sed solum, quatenus impedimento esse possunt, ne statim homo recipiatur in cœlum. At sub hac ratione non consideratur proximè, nisi quando homo est in periculo mortis, & ideo pro illo tempore, & propter hunc finem principaliter est hoc sacramentum institutum.

Sed contrà, Primo, quia non solum peccatum veniale, sed etiam reatus pœnæ temporalis impedimentum est ne homo statim recipiatur in cœlum, Ergo eadem ratione dicendum esset hoc sacramentum principaliter institutum esse ad remissionem pœnæ temporalis.

Secundo, quia inde sequeretur, in omni mortis periculo sumendum esse hoc sacramentum, quod tamen est falsum. Non enim sumitur ab iis qui extremo supplicio afficiuntur, sed tantum ab iis, qui ex morbo decumbunt.

Tertio, quia in periculo mortis potest applicari sacramentum Pœnitentiæ, per quod perfectè tollantur omnia peccata. Ergo non est necesse aliud sacramentum ad hunc finem principaliter institutum esse. Ad argumenta initio posita dicemus postea.

QVÆSTIO VI.

An præcipuus effectus sacramenti sit tollere reliquias peccatorum.

1. Affirmant D. Thom. *in 4. d.24.q.2.art.2.q.1.* Albertus & Capreolus, *ibid.* Dom. Soto & Ledesmus *supra* citati, Antonius 3. p. tit. 14. c.8. Ratio est, quia hoc sacramentum institutum est ad tollenda peccata, vt patet ex forma verborum: Sed non est institutum ad tollenda ipsa peccata secundum se, quia ad hoc sunt alia remedia, vt dictum est. Ergo institutum est ad tollendas reliquias peccatorum. Quid autem nomine reliquiarum intelligatur, variè exponitur.

Aliqui enim intelligunt illa peccata, quæ interdum reliquuntur in anima, etiam quoad culpam, post alia sacramenta suscepta, siue quia per obliuionem omissa sunt, siue quia postea sunt commissa. Et hoc accidit frequentius in venialibus, quàm in mortalibus peccatis. Et ideo magis solent venialia comprehendi sub his reliquiis, quam mortalia. Hæc explicatio vera esset si loqueremur de secundario effectu & concomitante, vt infrà dicam: nunc autem agimus de primario, vbi illa explicatio secundum mentem Diui Thom. applicari non potest. Ipsi enim distinguunt reliquias peccatorum ab ipsis peccatis commissis. Quamuis ergo peccata vel per præcedentem absolutionem non dimissa vel post illam commissa dici possint relicta, seu adhuc durantia; non tamen propriè dici possunt reliquiæ, secundum mentem D. Thomæ.

Alij ergo per reliquias peccatorum intelligunt reatum pœnæ temporalis. Sed contrà, quia ad pœnam temporalem tollendam nullum sacramentum per se institutum est, nec fuit necessarium. Primo, quia talis effectus per se non requirit gratiam. Secundo, quia ille est proprius effectus sacrificij Missæ ex opere operato. Tertio, quia sunt multa alia remedia, quibus hæc pœna tolli potest.

Alij intelligunt prauos habitus ex peccatis relictos. Hoc minus placet, quia illi non tolluntur per infusionem gratiæ, quantumuis perfectam, & non magis tolluntur per hoc sacramentum, quam per alia. Secundo, quia experientia docet eos, qui suscepto hoc sacramento conualescunt ex morbo, sentire, eosdem habitus & propensiones quas antea sentiebant. Tertio quia forma verborum non potest accommodari his habitibus.

Alij denique cum D.Th.& Alberto dicunt reliquias peccatorum esse pronitatem ad malum, ac torporem & difficultatem operandi bonum, quæ relinquitur ex peccato. Hoc etiam aliquibus non placet, quia ex peccato originali, seclusa culpa & pœna, nihil aliud relinquitur nisi fomes: ex actualibus vero nihil nisi praui habitus & phantasmata, ex quibus prouenit torpor ad bonum, & pronitas ad malum. At fomes non tollitur per sacramentum, vt docet experientia, nec etiam praui habitus, vt dictum est. Ergo nec torpor in bono, & pronitas ad malum.

2. Prima Conclvsio. Hoc sacramentum est primario institutum ad confortandum animum hominis ægrotantis contra facultates illi occurrentes in articulo mortis, vt colligitur ex hoc Iacobi: *Et alleniabit eum Dominus.* Probatur *Primo*, quia hoc sacramentum institutum est pro iis qui ægrotant vsque ad periculum mortis. Ergo est institutum propter specialem aliquam necessitatem quæ occurrat in tali articulo. At nulla alia fingi potest, quàm quæ dicta est. Ergo, &c.

Probatur *Secundo*, quia in omnibus aliis necessitatibus sufficienter prospectum est homini per alia sacramenta. Ergo hoc sacramentum debet esse pro necessitate in articulo mortis, vt tunc non succumbat homo tentationibus.

Probatur Tertio, quia hoc significat exterior vnctio per oleum, cuius virtus est corroborare & disponere luctatores ad pugnam.

Hinc sequitur specialem gratiam sacramentalem huius sacramenti non consistere in sola remissione seu expulsione alicuius mali culpæ, aut pœnæ, sed præcipuè in collatione auxiliorum gratiæ, quibus homo in tali casu iuuetur & corroboretur. Primo, quidem ad bene sperandum de misericordia Dei. Secundo, ad hilaritatem animi concipiendam. Tertio, ad tentationes superandas.

3. Secvnda Conclvsio. Hoc sacramentum est secundariò institutum ad disponendam & præparandam animam, quantum in ipso sacramento est, ad introitum gloriæ, vt colligitur ex Tridentino, *sess.14. in proœmio de hoc Sacramento.* Nota ergo duo esse, quibus potest homo proximè præparari ad introitum gloriæ. Vnum, perfecta animæ sanctificatio, quæ præter gratiam sanctificantem consistit in ablatione omnis mali ex peccato prouenientis. Alterum est perseuerantia in bono vsque ad mortem. Hoc posterius confertur per auxilia gratiæ, quæ explicaui *in prima conclusione.* Prius autem confertur, quantum est ex parte sacramenti, per hanc conclusionem.

Si enim non ponatur obex in homine ægrotante, tollitur omne malum quod posset impedire aut retardare introitū gloriæ. Et hinc sequitur, Primo, per hoc sacramentum (saltem secundariò) tolli peccata quoad culpam, si quæ fortè relicta sint post alia sacramenta suscepta, vt partim colligitur ex S. Iacobi verbis: *Si in peccatis sit, remittentur ei*, partim ex illis: *Indulgeat tibi Deus quicquid deliquisti*, partim denique ex Trident. *sess.14.cap.2.* vbi sic ait: *Delicta, si quæ sint adhuc expianda, abstergit.*

Secundo, sequitur per hoc sacramentum remitti etiam reatum pœnæ temporalis, qui relictus est ex peccatis prius quoad culpam remissis. Nam etiam hic reatus potest impedire aut retardare introitum gloriæ. An autem remittatur totus reatus, vel aliqua pars per hoc sacramentum, non constat. Probabile est id fieri iuxta dispositionem & deuotionem recipientis.

Tertio, sequitur, quomodo hoc sacramentum dicatur tollere reliquias peccatorum. Non enim hoc facit tollendo fomitem, aut prauos habitus, aut phantasmata, aut mutando corporis dispositionem, sed dando robur & vigorem contra hæc omnia per auxilia gratiæ suprà explicata.

Quarto, sequitur, hoc sacramentum posse aliquando facere hominem de attrito contritum, & conferre primam gratiam sanctificantem. Nam, vt ostensum est, potest aliquando delere peccata mortalia, si quæ fortè sint relicta in homine ægrotante.

Et quamuis aliqui probabiliter putent hoc conuenire omnibus Sacramentis in aliquo casu: tamen certius est conuenire huic, quàm cæteris, excepto Baptismo & Pœnitentia, tum quia non conuenit cæteris sacramentis ex propria institutione, sed tantum ex generali quadam ratione, tum etiam, quia de cæteris est tantum pia & probabilis coniectura: de hoc autem sacramento habemus testimonium Iacobi & Concilij Tridentini.

Dices: Ergo non est necessaria confessio, vel sacramentum Pœnitentiæ. Respondeo, Si ægrotus sciat se esse in peccato mortali, tenetur confiteri, si potest: aut saltem tenetur habere contritionem, si nō habeat confessarium: nec sufficit sacramentum Extremæ Vnctionis cum sola attritione. Si autem nesciat per vehementiam morbi & turbationem capitis, &c. se esse in peccato mortali, vel si hoc quidem sciat, tamen bona fide putet se esse contritum, cum tantum sit attritus,

tunc sufficit hoc sacramentum, nec est necessaria confessio, nisi in voto, si haberi non potest, si autem haberi potest, in re ipsa.

QVÆSTIO VII.

Quando hoc Sacramentum conferat suum effectum?

1. LOquor de effectu gratiæ habitualis & remissionis peccati, quia proprius & specialis effectus, nempe confortatio animæ contra tentationes, non datur certo aliquo instanti, sed toto tempore morbi, quando opportunum aut necessarium est. Gratia autem habitualis & remissio peccati datur in vno aliquo instanti. Quæritur ergo, cum in hoc sacramento sint multæ vnctiones & formæ, an tota gratia detur post primam vnctionem, an post omnes simul sumptas?

2. Prima Opinio est, totam gratiam dari per primam vnctionem, & per sequentes vnctiones perfici quidem sacramentum, non tamen conferri nouum gradum gratiæ, vi sacramenti, nisi fortè per accidens propter meliorem suscipientis dispositionem. Sicut aliqui dicunt in Eucharistia totam gratiam dari in sumptione vnius speciei, & in sumptione alterius perfici Sacrificium, non tamen nouam gratiam conferri. Ratio, quia sicut in Eucharistia singulæ species sufficienter significant gratiam refectionis spiritualis; ita in hoc sacramento singulæ vnctiones significant gratiam confortationis. Ergo sicut ibi datur tota gratia in prima sumptione, ita hìc in prima vnctione.

3. Secunda Opinio est, per singulas vnctiones dari singulos gradus seu portiones gratiæ: ac proinde, sicut quinque sunt vnctiones partiales, quæ constituunt integrum sacramentū, ita quinque vicibus conferri quinque gradus gratiæ, qui constituant adæquatum effectum huius sacramenti.

Vnde sequitur. Primo, si homo moriatur suscepta vna vnctione, fore vt discedat cum vno gradu vel vna portione gratiæ. Secundo, videtur sequi per singulas vnctiones remitti illa peccata venialia, quæ per illum sensum commissa sunt, itemque pœnam temporalem, quæ ratione illius sensus debita est. Tertio, omnia peccata venialia, si quæ sunt, tolli per primam vnctionem, quia omnia tolluntur per primam gratiam habitualem, quæ confertur in prima vnctione.

Addi potest quædam mortalia peccata tolli per se & ex vi formæ, nimirum ea, quæ per talem sensum commissa sunt, alia verò quasi per accidens, & concomitanter ratione gratiæ cum qua consistere non possunt. Ratio autem huius opinionis sumi potest ex contrario fundamento præcedentis opinionis, quia sicut in Eucharistia datur vna pars gratiæ per sumptionem vnius speciei, & altera pars per sumptionem alterius: sic etiam seruata proportione fit hic.

4. Tertia Opinio est, gratiam habitualem non conferri nisi per vltimam vnctionem, id est, per eam quæ re ipsa est vltima ex intentione Ministri vngentis. Vnde, si Minister ministrare vult hoc per septem vnctiones, effectus gratiæ non dabitur, nisi post septimam. Si vero per quinque vult, gratia dabitur in fine quintæ vnctionis. Ita D. Soto *in 4. d. 23. q. 2. art. vlt.*

Sed non loquitur consequenter Sotus. Nam duæ postremæ vnctiones inter septem, vel sunt de essentia sacramenti, vel non. Si sunt de essentia, non potest Minister per suam intentionem facere vt omittantur, & nihilominus sacramentum sit integrum & perfectum. Si non sunt de essentia, non potest Minister efficere vt sacramentum essentialiter perfectum non conferat suum effectum, donec addantur duæ vnctiones, quæ ad essentiam & necessitatem non spectant.

5. Quarta sententia est, effectum gratiæ conferri in eo instanti, in quo essentialiter perficitur hoc sacramentum, perfici autem, quando quinque vnctiones cum quinque formis sibi correspondentibus perficiuntur.

6. Prima Conclusio: Tametsi plures vnctiones fiant in hoc sacramento; tamen videtur vna sufficere ad essentiam sacramenti, siue fiat in capite, siue in pectore, &c. Probatur. Primo, quia nec ex scriptura, nec ex vniuersali traditione Ecclesiæ aliud colligi potest. Secundo, quia forma Ambrosiana & Veneta non significant nisi vnam vnctionem. Tertio, quia sicut in Baptismo sufficit vna immersio; & in Eucharistia, vna species; ita hìc sufficit vna vnctio.

Dices. In Concilio Florentino ponuntur plures vnctiones. Resp. Ibi ponuntur septem, & tamen certum est, non omnes esse necessarias. Ergo inde nihil conuinci potest. Sicut & in multis Conciliis tres immersiones, & duæ species in Eucharistia ponebantur. Et confirmatur, quia si aliquis non habuisset oculos, non esset necesse eum vngere super oculos, aut dicere: *Indulgeat tibi, &c. quidquid deliquisti per oculos.* Ergo numerus vnctionum non est de essentia huius sacramenti.

7. Secunda Conclusio: Hoc sacramentum statim confert gratiam, quando vnica vnctio peracta est cum sufficiente verborum forma. Sequitur ex dictis. Reliquæ tamen vnctiones ob receptam consuetudinem non facilè sunt omittendæ. Si autem omittantur, fit sine detrimento sacramenti & effectus illius.

QVÆSTIO VIII.

An hoc Sacramentum aliquando tribuat sanitatem corporis?

1. PRimo, certum est sanitatem corporis aliquando conferri per hoc sacramentum, vt colligitur ex Iacobo, *Oratio fidei saluabit infirmum. Secundo*, certum est non semper conferri, vt docet experientia. Quæstio ergo est, quando conferatur. Plerique docent tunc conferri, quando expedit saluti animæ. Sicut enim bona temporalia non conferuntur sanctis, nisi in ordine ad salutem animæ, ita de sanitate sentiendum est.

Dices: Sæpe fit vt sanentur illi, quorum animæ saluti non expedit; & contrà, vt moriantur illi, quos expediret viuere. Resp. Primo, Tametsi aliqui sanentur post acceptam extremam Vnctionem, qui postea malè viuunt; non tamen certum est, sanatos esse vi Sacramenti, quia potuerunt sanari per media naturalia, præsertim si morbus non fuerit lethalis. Secundo, licet malè postea vixerint, tamen eo tempore, quo sanati sunt, potuit illis prodesse sanitas ad salutem animæ; quia non omnes perseuerant in bono quod semel adepti sunt. Resp. Secundo, quando aliqui boni viri moriuntur post extremam Vnctionem, tametsi tales fuerint, vt secundum humanam æstimationem potuissent adhuc multa bona facere: tamen coram Deo sæpe res aliter habet. Vnde, cum dicimus per hoc sacramentum conferri sanitatem, si expediat saluti animæ, intelligas, si expediat iuxta Diuinam præscientiam & ordinationem, non autem secundum humanam imaginationem.

QVÆSTIO IX.

Quis sit Minister huius Sacramenti?

1. SOlus sacerdos est legitimus Minister huius sacramenti, nec ab alio validè confici potest, vt est communis sententia, & colligitur ex Iacobo: *Inducat Presbyteros Ecclesiæ.*

Dices: Innocentius I. *in epist. 1. c. 8.* dicit: *Oleo sancto potest vti non solus Sacerdos, sed etiam laicus in sua ac suorum necessitate.* Quam sententiam totidem verbis recitat venerabilis Beda *in c. 6. Marci* & Concilium Wormatiense *can. 62.* Respondeo: Innocentius non loquitur de Ministro, sed de recipiente. Ita Iansenius *in c. 6. Marci*, & Bellarm. *c. 9. de extrema Vnct.*

QVÆSTIO X.

Quis possit suscipere hoc Sacramentum?

Conditiones sex requiruntur in suscipiente. *Prima*, vt sit Christianus & baptizatus. *Secunda*, vt infirmus, quia qui bene valent, possunt agere pœnitentiam. Extrema enim vnctio est specialis misericordia, quæ exhibetur ægrotis qui non possunt agere pœnitentiam, nec subire satisfactionem externam. Tertia, vt sit grauiter infirmus, ita vt de vita periclitetur. Ita passim Concilia. Quarta, vt sit adultus & qui vsum habuerit rationis. Infantes enim, & qui semper amentes fuerunt, non habent reliquias peccatorum quæ abstergantur: nec sunt capaces corroborationis contra tentationes diaboli. Quinta, vt non sit excommunicatus. *Sexta*, vt si scienter est in peccato mortali, prius confitatur, si potest, & absoluatur, vt docet Innocentius *loco citato*.

QVÆSTIO XI.

An hoc Sacramentum, sit necessarium ad salutem?

1. PRimo, certum est, non esse necessarium necessitate medij, vt est communis sententia, quia potest aliquis sufficienter per sacramentum Pœnitentiæ & Eucharistiæ sanctificari & saluari. Secundo, probabilius etiam est non esse necessarium necessitate præcepti. Est communis sententia, excepto vno & altero. Ratio est, quia nec tale præceptum inuenitur in scriptura, neque in Conciliis; nec habetur ex sufficiente aliqua traditione aut consuetudine. Confirmatur, quia Ecclesia tempore interdicti permittit ministrari ea sacramenta, quæ sunt necessaria; non autem permittit hoc sacramentum, vt patet *in cap. Quod in te, de pœnitentiis & remiss.* Ergo iudicat hoc sacramentum non esse necessarium ex præcepto naturali & Diuino. Constat autem nullum Ecclesiasticum præceptum extare.

Dices: Concilium Coloniense celebratum anno. 1536. *parte 7. ca. 50.* sic ait: *Est autem vnctio impendenda cum expositione vnctionis, & mandati Apostolici, quod sic habet: Infirmatur quis in vobis?* &c. Respondeo. Nomen mandati accipitur ibi latè includens quamcunque admonitionem.

CAPVT XXVIII.

DE INDVLGENTIIS.

DIcam. *Primo*, an sint Indulgentiæ. *Secundo*, quid sint. *Tertio*, quales sint. *Quarto*, propter quid sint. Quinto, quis dare possit. Sexto, quis suscipere. Hæc omnia breuiter de Indulgentiis, hic Moguntiæ, vbi orta est controuersia cum Nouatoribus, tractabo.

QVÆSTIO I.

An sint Indulgentiæ?

HÆc quæstio pendet ex aliis duabus. Primo, an extet in Ecclesia Thesaurus aliquis satisfactionum Christi, & Sanctorum, qui possit applicari eis, qui sunt rei pœnæ temporalis post culpam in sacramento Pœnitentiæ remissam. *Secundo*, an in Pontifice sit potestas applicandi hunc Thesaurum, & eo modo absoluendi homines à reatu pœnæ temporalis. Hæc enim duo videntur esse necessaria ad indulgentias constituendas, quales à Catholicis defenduntur.

PRIOR PARS.

An extet talis Thesaurus in Ecclesia?

1. FRanciscus Mayronis *in 4. d. 19. q. 2.* dubitat de Thesauro satisfactionum Christi superfluentium, & apud Ecclesiam reconditarum. Durand. vero *in 4. d. 20. q. 3.* dubitat an ad hunc Thesaurum pertineant satisfactiones Sanctorum. Vterque tamen se subiecit iudicio Ecclesiæ. Suppono. Primo, in bonis operibus iustorum duplicem valorem assignari posse, scilic. meriti & satisfactionis. Vnum enim idemque opus potest esse meritorum quatenus procedit ex charitate; & satisfactorium, quatenus est laboriosum & pœnale. Secundo, suppono, bonum opus, quatenus satisfactorium est, posse applicari aliis, non autem quatenus meritorium est. Prima pars est D. Thom. 3. p. q. 48. art. 2. ad. 1. Ratio est, quia satisfactio est compensatio pœnæ, vel solutio debiti. Potest autem vnus pro alio compensare pœnam, vel soluere debitum. Secunda pars est etiam D. Thom. *p. 2. q. vlt. art. 6.* & D. Aug. *lib. 1. de peccatorum meritis, cap. 14.* Ratio est, quia solus Christus habuit gratiam capitis per se ordinatam ad bonum aliorum. Ergo ille solus potest aliis mereri.

2. PRIMA CONCLVSIO. Extat in Ecclesia infinitus Thesaurus satisfactionum ex passionibus Christi, qui nunquam exhauriri poterit. Ita Clement. VI. *in Extra. Vnigenitus de pœnit. & remiss.* Probatur, quia passio Christi fuit pretij infiniti, cum esset passio infinitæ personæ. Ergo exhauriri non potest. Secundo, quia Christus pro omnibus mortuus est, & pro omnibus cumulatè satisfecit. At satisfactio eius non est omnibus applicata, quia multi damnati sunt. Ergo adhuc multum illius pretij superest, quod semper applicari possit.

3. Prima obiectio: Sicut satisfactio Christi fuit infinita, sic etiam peccatum pro quo satisfecit, fuit infinitum quoad offensionem, quia fuit contra personam infinitam. Ergo satisfactio Christi fuit exhausta in diluendo peccato. Ergo nihil amplius superfluum est.

Respondeo. Vnumquodque opus satisfactorium Christi fuit simpliciter infinitum in ratione satisfactionis & meriti, quia immediatè erat à persona simpliciter infinita. Peccatum autem mortale, licet sit infinitum secundum quid, & quasi actiuè, quia scilicet offendit Deum infinitum; non tamen est infinitum simpliciter, quia est ab homine, cuius actio est simpliciter finita. Vide Suarez *in tom. 1. p. 3. qu. 1. disp. 4. sect. 3.* Et colligitur ex illo Roman. 5. vers. 15. *Non sicut delictum, ita & donum.* Et infrà: *Vbi abundauit delictum, superabundauit & gratia*: quasi dicat, Potentius fuit donum & passio Christi quàm peccatum Adami. Vnde etiam Clemens VI. *loc. cit.* dicit vnam guttam sanguinis Christi propter vnionem hypostaticam, toti mundo reconciliando satis esse potuisse.

4. Secunda obiectio Mayronis. Deus reddidit Christo cumulatum præmium pro passione. Ergo nihil superest quod in thesauro recondatur. Antecedens ex *Philip. cap. 2.* patet: *Humiliauit se*, &c. *propter quod & Deus exaltauit eum, &c.* Respondeo. Hoc argumentum non est ad rem, quia procedit de passione Christi quatenus est meritoria: nos autem loquimur de illa, quatenus est satisfactoria. Nam Christus sua passione meruit sibi exaltationem sui nominis, non tamen satisfecit pro se, quia cum esset expers omnis peccati, non indigebat satisfactione pro se. Totus ergo valor satisfactionis nobis reseruatus est.

Deinde, nec meritum Christi exhaustum esse potest: quia exaltatio nominis, & gloria corporis, quam Christus sibi meruit, est finita, ac proinde non potest exhaurire meritum infinitum. Idem dicendum est de omnibus donis gratiæ & gloriæ quæ nobis meritus est, quia omnia finita sunt.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Ad hunc Thesaurum superfluentium satisfactionum Christi pertinent etiam satisfactiones sanctorum, qui plus passi sunt in hac vita, quam eorum peccata requirerent. Ita Clemens VI. *loco cit.* Et patet Primo, in Beata Virgine Maria, quæ multa passa est, & tamen patiendo non satisfecit pro suis peccatis, cum non haberet peccata. Ergo necesse est vt ipsius satisfactio fuerit recondita in Thesauro Ecclesiæ.

Secundo, idem patet in Ioanne Baptista, in Apostolis,

& in Martyribus, qui plus passi sunt, quàm eguerint.

6. Sed obiicitur Primo, Satisfactio Christi est infinita & exhauriri non potest, vt dictum est. Ergo superfluæ sunt satisfactiones sanctorum. Respondeo. Hoc argumento rectè probatur satisfactiones sanctorum non esse necessarias pro nobis, quia satisfactio Christi cum sit infinita per se sufficit: hinc tamen non sequitur esse superfluas, quia possunt adiungi Thesauro satisfactionum Christi, ne videantur esse inanes coram Deo. Hoc enim & ipsis sanctis perhonorificum est, & Christo etiam gloriosum, à quo satisfactio sanctorum habet suum valorem.

Quæres. Quomodo satisfactiones sanctorum adiungantur Christi satisfactioni, vt non sint inanes, & effectu careant. Ratio dubitandi est, quia quando Pontifex vult applicare alicui pro pœna temporali satisfactionem ex Thesauro Ecclesiæ, vel applicat solam passionem Christi; & tunc superflua est passio sanctorum, vel sumit aliquid ex passione Christi, & aliquid ex passione sanctorum; & hoc est etiam superuacaneum, quia sola passio Christi sufficit.

Resp. Primo, probabile est, quod per indulgentias applicetur certus & limitatus gradus satisfactionis Christi, cui deinde addatur aliqua pars satisfactionis Sanctorum. Sicut enim in sacramentis & sacrificio Missæ applicatur nobis meritum Christi finito modo, licet in se sit infinitum; ita & satisfactio Christi, licet in se infinita sit, potest nobis applicari finito modo & consequenter potest illi aliquid superaddi ex satisfactione Sanctorum. Ita noster Henriquez.

Resp. *Secundo*, probabile quoque est, quod licet satisfactio Christi per se sufficiat, non tamen superflua sit satisfactio sanctorum, quia potest pluribus titulis satisfieri pro vno debito. *Tertio*, dici potest satisfactionem Christi concurrere vt causam vniuersalem, satisfactionem vero sanctorum, vt causam particularem, quæ in virtute Christi causat immediatè totum effectum indulgentiæ.

7. Secunda obiectio. Omnes sancti receperunt plenam mercedem suorum laborum, imò etiam supra condignum. Luc. 6. v. 38. *Mensuram bonam & confertam, & coagitatam, & supereffluentem dabunt in sinum vestrum.* Rom. 8. vers. 18. *Non sunt condignæ passiones huius temporis*, &c.

Resp. Hoc argumentum procedit de merito, non de satisfactione. Merita Sanctorum habent suum præmium, sed aliquæ satisfactiones reseruantur in communi thesauro, quibus illi non indiguerunt.

8. Tertia obiectio: Sancti nihil fecerunt vel passi sunt ob Deum, quod facere vel pati non tenerentur: Ergo nihil illis superest, quod cum aliis communicare possint. Antecedens patet, Luc. 17. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt*, &c. *quod debuimus facere, fecimus.*

Respondeo, Christus ibi solum loquitur de præceptis Decalogi quæ tenemur seruare, & quando ea seruamus, vult nos non gloriari quasi aliquid peculiare fecerimus, quando quidem id solum fecimus, quod facere debuimus. Nihilominus præter obseruationem præceptorum possumus alia multa præstare, quæ non sunt præcepta, & ex iis potest aliquid superesse quod cum aliis communicemus. Sancti multa passi sunt, quæ ex præcepto non tenebantur pati, potest enim eorum passio etiam prodesse aliis per modum satisfactionis.

Dices: Hoc fieri non potest, quia cum fatuæ virgines peterent à prudentibus aliquid de suo oleo communicari, responderunt hæ, *ne forte non sufficiat nobis & vobis.* Vnde colligitur satisfactiones sanctorum non sufficere aliis. Resp. Virgines prudentes non loquuntur de satisfactione, sed de oleo gratiæ & charitatis, sine quo salui esse non possumus: quod quidem oleum vnusquisque retinet sibi, neque in alios potest effundere. Et hæc est gratia & charitas habitualis.

9. Quarta obiectio: Si sanctorum passionibus expiari possent nostra peccata, possemus eos vocare nostros Redemptores, saltem ex parte. At solus Christus est Redemptor generis humani. Propter hoc argumentum docuerunt aliqui passiones sanctorum non ita nobis applicari per indulgentias, vt sint veræ satisfactiones pro pœna temporali quam Deo debemus; sed solum mouere Deum, vt nobis applicet satisfactionem Christi.

Hæc tamen opinio reprobata est à Pio V. qui damnauit multos articulos quorumdam Louaniensium, quorum vnus erat, Solius Christi satisfactionibus remitti pœnam temporalem; sanctorum autem passiones offerri Deo, vt Deus illarum intuitu applicet nobis merita Christi.

Resp. ergo, solum Christum propriè & absolutè loquendo esse Redemptorem nostrum. Ille enim propriè & absolutè dicitur Redemptor, qui redimit à captiuitate; non autem ille qui soluit pro aliquo debitum aliquod parui momenti. Dicimur autem captiui, quando sumus in peccato mortali, aut originali, à quo liberat nos solus Christus, non autem Sancti.

POSTERIOR PARS,

QVÆSTIONIS PRIMÆ.

An in Ecclesia sit potestas hæc applicandi thesaurum, & ita concedendi Indulgentias?

10. Prima Conclusio. Satisfactiones Christi & Sanctorum possunt applicari aliis pro reatu pœnæ temporalis. Probatur primo ex articulo Symboli Apostolici, quia in Ecclesia est communio sanctorum. In quo autem consistat hæc communio, optimè explicatur. *Rom.* 12. *v.* 4. & 1. *Cor.* 12. *v.* 12. similitudine membrorum vnius corporis. Sicut enim viua membra vnius corporis se inuicem iuuant, ita fideles inter se sua bona communicant, præsertim cum ea, quæ vni superflua sunt, alteri possint esse necessaria aut vtilia.

Et ratio sumitur ex natura & vi charitatis, quâ membra Ecclesiæ sunt sibi inuicem vnita. Hinc enim fit, vt quod vnus facit, prosit etiam aliis quibus per charitatem vnitus est, iuxta Psal. 118. v. 63. *Particeps ego sum omnium timentium te, & custodientium mandata tua.*

Secundo, probatur ex illo Coloss. 1. vers. 24. *Gaudeo in passionibus pro vobis, & adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius quod est Ecclesia.* In hunc locum scribens D. August. *in Psal.* 61. dicit passiones sanctorum conferri in commune bonum Ecclesiæ.

Et confirmatur; quia S. Paulus cupiebat suis passionibus prodesse ipsi Ecclesiæ omnibus modis quibus id fieri poterat. Potuit autem prodesse communicando passiones suas ad expiandum reatum pœnæ temporalis.

11. SECVNDA CONCLVSIO. Pastores Ecclesiæ habent à Deo potestatem dispensandi thesaurum satisfactionum Christi & sanctorum, atque adeo concedendi indulgentias. Probatur Primo, ex illo Matth. 16. v. 19. *Quodcunque solueris super terram, erit solutum & in cælis.* Hæc enim promissio est generalis, quia promittitur potestas D. Petro soluendi omnia vincula, quæ impedire possunt homines à consecutione salutis æternæ.

Sunt autem huiusmodi vincula varia, v. g. culpæ, pœnæ, censuræ, legis, voti, iuramenti. Et ab his omnibus potest soluere S. Petrus & eius successores, licet non sit idem modus soluendi ab omnibus. Nam vinculum cul-

pæ soluitur in sacramento Pœnitentiæ. Vinculum pœnæ temporalis tum in sacramento Pœnitentiæ, per satisfactionem, tum extra sacramentum per applicationem satisfactionum ipsius Christi. Vinculum excommunicationis soluitur per absolutionem iudicialem extra sacramentum. Vinculum legis, voti ac iuramenti soluitur per ipsam dispensationem. Sed.

Dices: Vnde constat Christum loqui de potestate soluendi ab his omnibus vinculis. Resp. ex eo, quia Christus non astringit sua verba ad aliquod vinculum in particulari.

Dices: Ergo etiam poterit soluere à vinculo Matrimonij consummati, quod tamen falsum est. Respond. non sequitur, quia vinculum Matrimonij consummati est omnino indissolubile, cætera autem vincula sunt solubilia. Christus ergo locutus est de solubilibus.

Confirmatur, quia Christus promittebat D. Petro supremum tribunal Ecclesiasticæ potestatis vt loco Christi posset regere ac iudicare omnes Christianos, quod illi postea exhibuit, Ioan. 21. *Pasce oues meas.* Sicut ergo Petrus, tanquam supremus Iudex & Christi Vicarius, potest absoluere homines à peccatis in sacramento Baptismi & Pœnitentiæ per applicationem meritorum Christi, ita potest eosdem absoluere à pœna temporali extra sacramentum applicando satisfactione Christi.

12. Quæres: Cur reatus culpæ soluatur in sacramento, reatus autem pœnæ extra sacramentum, cum potestas soluendi sit vna & eadem; Respon. vnum quodque debet solui prout exigit eius natura. Peccatum mortale non soluitur sine infusione gratiæ. Infusio autem gratiæ non datur ministerio humano nisi per sacramenta. Pœna autem temporalis, quæ remanet post dimissam culpam, soluitur extra sacramentum, quia non requirit nouam infusionem gratiæ, sed eam præsupponit.

Secundo, probatur conclusio ex praxi & perpetuo vsu Ecclesiæ. Nam ab ipsis temporibus Apostolorum huc vsque semper fuerunt concessæ indulgentiæ. Ac Primò, de temporibus Apostolorum patet ex 2. *Corint.* 2. *vers.* 10. *Cui aliquid donastis, & ego: nam ego, quod donaui, si quid donaui propter vos in persona Christi, vt non circumueniamur à Satana.* Vbi agit de incestuoso quem Satanæ dederat. Hoc, inquam, loco agit D. Paulus de indulgentia quam concesserat incestuoso excommunicato.

Dices: Paulus condonauit Corinthio illam pœnam quam debebat in foro externo, non quam in foro conscientiæ coram Deo. Resp. hoc falsum est, quia loquitur de illa pœna quam illi inflixerat, 1. Cor. 5. v. 3. quæ certè est intelligenda de foro conscientiæ, & coram Deo, vt patet ex eodem capite.

Post autem tempora Apostolorum perseuerauit Vsus indulgentiarum vsque ad nostra tempora. Vide Valent. 3. *p. disp.* 7. *q.* 20. *punct.* 2. *Tertio*, Probatur conclusio ex Conciliis generalibus, Lateran. 1. & IV. Lugdunensi, Viennensi, Constantiensi & Tridentino; in quibus indulgentiæ vel conceduntur, vel approbatur. *Quarto*, probatur ratione petita ab iis signis quibus internoscuntur Catholica dogmata ab hæreticis. Nam Catholicorum dogmatum hoc est proprium, vt non inueniatur eorum origo, nisi ad Euangelium vel Apostolos ascendamus. Hæreticorum autem dogmatum potest semper certus author, locus & tempus, in quo exoriri cœperunt, assignari. Iam vero nullus hactenus indicare potuit authorem indulgentiarum, neque locum vel tempus in quo prædicari cœperint. Omnes enim loquuntur, de indulgentiis tanquam re vsitata & recepta. Initium autem hæresis contra indulgentias est notissimum, scilicet à primis Waldensibus. Quinto, probatur ratione ducta à simili. Nam in omni Repub. bene instituta pertinet ad Principem, vel Magistratum dispensare bona communia, & admittere satisfactionem vnius pro altero, si ita expediat. Resp Ergo idem potest fieri in Republica Ecclesiastica.

13. Tertia Conclusio. Pastores Ecclesiæ possunt dispensare passionem Christi tum per ipsa sacramenta, tum per indulgentias. Passiones autem Sanctorum nonnisi per indulgentias. Prius patet, quia passio Christi aliquando dispensatur pro remissione culpæ, quod non potest fieri nisi per sacramenta, cum talis remissio non fiat sine gratia quæ à Prælatis non datur nisi per sacramenta: aliquando pro remissione pœnæ temporalis, quod potest fieri per sacramenta & per indulgentias.

Posterius patet, quia sacramenta sunt instrumenta solius passionis Christi, nec vllam vim habent à passionibus Sanctorum, cum ipsi etiam Sancti per sacramenta sanctificati sint. Ergo passiones Sanctorum non possunt dispensari per sacramenta, sed per solas indulgentias.

QVÆSTIO II.

Quid sit Indulgentia?

1. HIc quæruntur duo. Primo, an indulgentia propriè sit absolutio, an solutio. Secundo, cuius debiti sit solutio: vel à quo debito sit absolutio.

2. Prima Conclusio. Indulgentia propriè est absolutio iudiciaria annexam habens solutionem ex thesauro. *Prius* probatur ex hoc Matth. 16. *vers.* 19. *Quodcunque solueris super terram*: quod intelligitur de potestate iudiciaria absoluendi. Secundo, ex Canonibus, quia Alex. III. *in Epistola ad Archiepisc. Centuariensem*, docet neminem posse concedere indulgentias nisi propriis subditis. Et rationem addit, quia non potest nisi proprius iudex absoluere vel ligare. Vult ergo Alexander concessionem indulgentiæ esse actum iurisdictionis. Vide in Decretalibus, *cap. Quod autem, de Pœnitentiis & remissionibus*. Tertio, probatur ratione, quia indulgentiæ non conceduntur pro defunctis nisi per modum suffragij. At huius rei non est alia causa, nisi quod defuncti propriè non possint iudicialiter absolui. Ergo signum est, quod indulgentia, quæ viuentibus simpliciter datur, & non per modum suffragij, sit absolutio iudiciaria. Vid. Nauarr. *de Iubileo, notab.* 20. *num.* 7.

Quarto, probatur, quia si non esset necessaria iurisdictio ad indulgentias concedendas, quilibet diceretur concedere indulgentiam, quia applicaret alteri suam satisfactionem, quod est inauditum.

Posterius probatur authoritate Clement. VI. *in Extr. Vnigenitus*, vbi ita docet apertè. Et ratio est, quia Iudex, quatenus est Iudex, debet satisfacere iustitiæ. Sed prælati Ecclesiæ sunt à Deo constituti iudices in concedendis indulgentiis. Ergo debent satisfacere iustitiæ. Ergo non possunt suo arbitrio sine vlla compensatione condonare pœnam temporalem, sed debent aliquid soluere ex communi thesauro ad æqualitatem.

3. Secunda Conclusio. Quamuis in indulgentiis ordinariè coniungatur absolutio cum solutione; posset tamen Pontifex concedere indulgentiam per solam solutionem; non tamen per solam absolutionem. *Prius* de sola solutione patet ex indulgentiis quæ dantur pro defunctis. Nam sicut defunctis indulgentiæ conceduntur per hoc solum, quod Pontifex applicat ex thesauro Ecclesiæ, quantum satis est ad compensandam pœnam quam illi in Purgatorio luituri erant: sic etiam posset alicui viuenti applicare satisfactionem ex thesauro Ecclesiæ, & eo modo illum liberare à debito

pœnæ, etiamsi non propriè eum absoluerit. Cæterum ista non esset eiusdem rationis indulgentia cum ea quæ ordinariè viuentibus datur.

Posterius probatur, quia Pontifex est constitutus à Deo Iudex in hac causa. Ergo debet satisfacere iustitiæ. Ergo non potest aliquem absoluere sine solutione, sed compensatione ex communi thesauro Ecclesiæ desumpta.

4. Prima obiectio. Si indulgentia esset absolutio iudicialis, iam Pontifex non posset esse particeps vllius indulgentiæ, quia nō potest seipsum iudicialiter absoluere, & multò minus aliquis inferior Pontifice. Idem argumentum fieri potest Episcopis, quando ipsi in sua diœcesi concedunt indulgentiam subditis. Aliqui concedunt Pontificem non posse frui indulgentiis, vt Archid. *in cap. Indulgentiæ, in 6. Decr. de Pœnit. & remiss.* Alij ferè omnes contrarium docent, sed valdè laborant in soluendo hoc argumento.

Quidam respondent, Pontificem & Episcopos erga alios vti absolutione simul & solutione; erga se verò solutione tantum. Hæc responsio conformis est sec. conclusioni. Tantum tamen sequitur illos esse deterioris conditionis, quam alij. Alij dicunt Pontificem posse dare potestatem confessario suo, non solùm vt ipsum à peccatis absoluat in sacramento Pœnitentiæ; sed etiam vt conferat indulgentiam extra sacramentum. Ita Caiet. *tom. 1. Opusc. tract. 15.*

Alij putant Pontificem posse sibi ipsi dare indulgentias, cum non habeat superiorem in terris; ac proinde posse exercere iurisdictionem in seipsum, præsertim cum hæc iurisdictio sit fauorabilis, nec requirat vllam vim coactiuam. Ita Henriquez. *cap. 32. de indulg. num. 3.*

Alij denique respondent Pontificem indirectè posse fieri participem indulgentiarum, si videlicet ea præstet, quæ ab aliis requiruntur ad eas consequendas. Tunc enim se habet non vt pastor, sed veluti vnus de grege, & velut per accidens sibi ipsi subiectus.

5. Secunda Obiectio. Absolutio iudicialis potest dari etiam inuito, vt patet de absolutione ab excommunicatione. Sed indulgentia non potest dari inuito. Ergo non est absolutio iudicialis. Resp. non omnis absolutio potest dari inuito; sed ea sola, quæ non requirit aliquam actionem, vel dispositionem in eo cui datur, v. g. absolutio ab excommunicatione & ab aliis censuris potest dari inuito, quia non pendet necessariò nisi à voluntate Prælati. Absolutio autem à peccatis non potest dari inuito, quia requirit attritionem seu contritionem & confessionem in suscipiente.

Idem est de Indulgentia, quæ requirit vt suscipiens sit in statu gratiæ, & faciat illa quæ præscribuntur in Bulla, seu literis indulgentiæ.

6. Tertia obiectio. Absolutio iudicialis requirit cognitionem causæ, sed indulgentia non requirit cognitionem causæ, quia sæpe datur in communi iis omnibus qui hoc aut illud præstiterint, non cognitis eorum causis. Ergo indulgentia non est absolutio iudiciaria.

Resp. duplex est absolutio: vna particularis & absoluta, quæ fertur secundùm allegata & probata; & hæc requirit particularem cognitionem causæ: altera est generalis & conditionata, quæ non requirit conditionem causæ nisi generatim. Prior absolutio dicitur sententia ab homine. Posterior, à iure. Itaque indulgentia, quæ datur singulis pœnitentibus, & olim vsitatissima erat, similis est priori absolutioni; & ideo requirit cognitionem causæ in particulari. Indulgentia vero quæ datur omnibus generatim, & cum conditione certi operis faciendi, similis est posteriori absolutioni. Et ideo satis est Papam cognoscere adesse iustam causam concedendi talem indulgentiam.

7. Quarta obiectio. Archiepiscopus potest concedere indulgentias per totam suam Prouinciam, *cap. Nostro. De pœnit. & remiss.* At non omnes Prouinciales sunt propriè subiecti Archiepiscopo, sed ij soli qui ad eius diœcesin pertinent. Ergo indulgentia non requirit iurisdictionem, ac proinde non est absolutio propriè dicta.

Respondeo, non sunt quidem omnes Prouinciales absolutè subiecti Archiepiscopo, cum habeant suos proprios Episcopos aut Suffraganeos: sunt tamen omnes subiecti illi in casibus certis, quorum vnus est indulgentiarum largitio. Vide Ioannem Andr. *cap. Rom. De pœnitent. & remiss. in 6.*

8. Tertia Conclusio. Per indulgentias non absoluimur, neque soluimur à reatu vllius culpæ, siue mortalis, siue venialis. De mortali certum est, quia peccatum mortale non tollitur sine infusione gratiæ, & gratia non infunditur ministerio humano nisi per sacramenta. De veniali non ita certum est; quia Paludanus putat tolli per indulgentias. Alij tamen rectius negant, quia indulgentia supplet locum satisfactionis pœnitentialis & ideo solum tollit pœnam temporalem.

9. Quarta Conclusio. Per indulgentiam liberamur à pœna temporali, quam debemus in foro Pœnitentiæ post remissionem culpæ. Hæc autem pœna duplex est; vna iniuncta à Confessario, altera non iniuncta, sed tamen debita coram Deo. Quæritur an vtraque tollatur per indulgentiam.

Opus est in hac re distinctione. Nam quando in forma indulgentiæ palam exprimitur concedi remissionem pœnitentiæ iniunctæ, non intelligitur concedi remissio nisi eius pœnitentiæ quam sacerdos in Confessione iniunxit. Ratio est, quia indulgentiæ valent quantum sonant. Quando verò non fit mentio iniunctarum pœnitentiarum, sed absolutè conceduntur indulgentiæ, intelligendum est condonari omnes pœnitentias, siue iniunctæ sint, siue iniungi potuerint. Ita D. Th. *in 4. dist. 20. q. 5. art. 3.*

Ratio huius est, quia vbi lex & priuilegium non distinguit, nec nos distinguere debemus. Sed.

10. Obiicies Primo. Concessio indulgentiarum semper explicari debet secundum formam iuris: Sed in iure Canonico, cum agitur de indulgentiis concedendis, additur particula, *de iniunctis.* Ergo illa particula subintelligi debet etiam cum non exprimitur. Confirmatur ex forma indulgentiarum, quæ in Sacello Pontificio promulgantur: in qua dicuntur dari indulgentiæ secundum formam Ecclesiæ consuetam.

Respondeo, illa particula, *De iniunctis*, aliquando quidem additur in iure Canonico, sed tamen sæpe non additur, vt patet *in Extrauaganti, Antiquorum, & in Extrauag. Vnigenitus: & in Extrauag. Quemadmodum, de Pœnit. & remissione*: In quibus nulla fit mentio illius particulæ. Itaque negandum est, quod illa particula sit addenda secundum formam iuris Canonici. Ad confirmationem respondeo, per formam Ecclesiæ consuetam non significari indulgentiam de iniunctis, sed consuetudinem quæ seruatur in Ecclesia in suscipiendis Indulgentiis, nempe vt suscipiens sit in statu gratiæ, & faciat ea quæ præscribuntur.

11. Obiicies. Secundo, Per indulgentias remittuntur pœnitentiæ certorum dierum vel annorum. Ergo remittuntur solum iniunctæ pœnitentiæ. Si enim non essent ab aliquo iniunctæ, quomodo essent certorum annorum aut dierum?

Resp. Consuetudo concedendi & condonandi certum numerum annorum vel dierum pœnitentiæ, relicta est ex antiquo Ecclesiæ vsu. Olim enim certus numerus dierum vel annorum ipsis pœnitentibus iniungebatur,

vt eo tempore se exercerent in operibus laboriosis ac pœnalibus. Ac ideo quando fiebat condonatio illorum pœnalium, concedebatur talis condonatio pro illo numero dierum, vel annorum, quibus pœnitentes debuissent agere pœnitentiam.

Hoc autem tempore, licet non iniungantur pœnitentiæ certorum dierum vel annorum; dantur tamen indulgentiæ certorum annorum vel dierum, quia remittitur pœna, pro qua alioqui certis annis vel diebus satisfacere nos sanè debuissemus.

QVÆSTIO III.

Qualis, & quàm varia sit Indulgentia?

1. PRima Conclusio. Indulgentiæ solent variis modis concedi. Interdum enim conceduntur aliquot dies vel anni Indulgentiarum. Interdum quadragenæ dierum. Interdum tertia, vel quarta, vel alia peccatorum pars. Interdum datur indulgentia plenaria. Inuenitur etiam indulgentia plena, plenior & plenissima, in forma Iubilæi. Et rursum hæc omnia vel conceduntur in vita, vel in articulo mortis. Et denique vel sunt indulgentiæ temporariæ, vel perpetuæ, de quibus omnibus & singulis dicam breuiter.

2. Secunda Conclusio. Indulgentia tot dierum, vel annorum, secundum veriorem sententiam significat remissionem pœnitentiæ, quæ peragenda fuisset tot diebus, vel annis secundum Ecclesiæ ritum. Nam in primitiua Ecclesia solebat sæpe imponi pœnitentibus, vt feria secunda, quarta & sexta ieiunarent, vt abstinerent à balneo, equitatione, sacra communione & aliis similibus, vt constat ex Tertulliano *in lib. de Pœnitentia, cap. 9.* vbi hæc verba habentur. *Itaque exomologesis prosternendi & humilificandi hominis disciplina est, conuersationem iniungens misericordiæ illicem. De ipso quoque habitu atque victu mãdat, sacco & cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum mœroribus deiicere, &c. Cæterum pastum & potum pura nosse, non ventris scilicet, sed animæ causa: plerumque vero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lachrymari, & mugire dies noctesque ad Dominum.* Et clarius ex Concilio Tributiensi, can. 34. & ex lib. 19. Burkardi. Itaque per indulgentiam fiebat aliquando condonatio illius pœnæ per aliquot dies vel annos, prout Pastori Ecclesiæ videbatur, & res ipsa exigebat.

3. Tertia Conclusio. Indulgentia Quadragenæ significat remissionem pœnitentiæ, quæ quadraginta continuatis diebus in ieiuniis & aliis laboriosis operibus agenda fuisset. Hæc quadragena, si acrior esset, ita vt pœnitens solo pane & aqua contentus esse deberet per 40. dies, Carena dicebatur, quia scilicet continebat carentiam omnium ferè ciborum. Eiusmodi Carenam præmitti solitam ante septennem pœnitentiam testantur Conc. Triburiense, & Burkardus locis citatis.

4. Quarta Conclusio. Quando indulgentia condonat aliquam partem, v.g. tertiam, aut quartam peccatorum, nihil aliud significatur, nisi remitti pœnitentiam, quæ pro tanta parte pœnæ peccatis debitę expianda fuisset. Indulgentia verò plenaria tollit totum reatum pœnæ, qui post culpam remissam fortè remansit. Quid autem sit indulgentia plena, plenior, & plenissima, non satis constat. Aliqui sic distinguunt, quod *Plena* referatur ad solam pœnam peccatis mortalibus debitam: *Plenior* addat remissionem pœnæ debitæ venialibus. *Plenissima* addat absolutionem non solum a tota pœna, sed etiam à culpa saltem veniali.

Verisimilius est, quod Bonifacius, qui primus vsus est illis vocibus, retulerit *Plenam* ad remissionem totius pœnitentiæ iniunctæ à Sacerdote: *Pleniorem* ad remissionem totius pœnitentiæ, quæ secundum Canones iniungi debuisset; *Plenissimam* ad remissionem totius pœnitentiæ, quæ à diuino iudicio posset exigi.

5. Quinta Conclusio. Indulgentiæ conceduntur aliquando in vita, & aliquando in articulo mortis. Sed quid est articulus mortis? Respondeo. Si in literis Pontificis exprimatur verus articulus mortis, tunc non conceditur indulgentia nisi ei qui reuera statim moritur post acceptam indulgentiam. Si verò non exprimatur, sed generatim dicatur, in mortis articulo, tunc communior sententia est, indulgentiam obtineri etiam in articulo mortis præsumpto, quamuis reuera mors non sequatur.

6. Sexta Conclusio. Indulgentiæ temporariæ dicuntur, quæ conceduntur definito spatio temporum, quo indulgentia percipi potest, vt cum determinantur 24. horæ, vel vna, aut altera hebdomada, vel integer annus, vt in Iubilæo. Perpetuæ dicuntur, quæ sunt alligatæ certis locis, vt Ecclesiis, aut altaribus, aut etiam rebus mobilibus, vt Rosariis, seu granis benedictis, sine vlla determinatione temporis.

QVÆSTIO IV.

Ad quid vtilis sit Indulgentia?

INdulgentiæ non solum vtiles sunt ad remissionem pœnæ temporalis, sed etiam ad alia commoda, præsertim in Iubilæo. Primo, quia in hoc datur facultas eligendi Confessarium approbatum. Secundo, datur authoritas Confessariis absoluendi à multis casibus reseruatis, & à multis censuris Ecclesiasticis; itemque commutandi quædam vota in alia pia opera.

Quæres: Si quis tempore Iubilæi absolutionem accipiat à casibus reseruatis, & postea negligat perficere quæ ad consequendam indulgentiam necessaria sunt, an absolutio illa sit rata? Respondeo, ratam esse, quia absolutio (Sacramentalis) debet esse absoluta, & non pendere à futura conditione.

QVÆSTIO V.

Quis possit Indulgentias concedere?

1. DVo requiruntur in eo qui concedit indulgentias, nempe authoritas legitima, & causa iusta. Hæc authoritas potissimum residet in summo Pontifice, ac proinde potest ipse indulgentiam etiam plenariam omnibus fidelibus elargiri. Episcopi autem & Metropolitani possunt dare indulgentiam in sua diœcesi & prouincia; ita tamen vt indulgentiam vnius anni in die Dedicationis Ecclesiæ, vel quadraginta dierum aliis temporibus de iniunctis pœnitentiis non excedant. *cap. Cum ex eo, & cap. Nostro. de Pœnit. & remiss.*

2. Porro Abbates, Parochi, & alij sacerdotes Episcopis inferiores, iure communi non possunt concedere indulgentias; sed solum ex commissione Pontificis, vel Episcoporum, *c. Excedentib. de excessib. Prælatorum.* An autem Concilium generale possit dare plenariam indulgentiam, dubitatur. Affirmant Panormitanus, Felinus, D. Sotus, Nauarrus, & Cordubensis. Alij rectius negant, quia Concilium, secluso Papâ, non habet Papalem authoritatem, sed tantùm Episcopalem. Ergo secluso Papâ non potest dare plenariam indulgentiam, quia hoc propriè spectat ad authoritatem Pontificis.

QVÆSTIO VI.

Quis possit Indulgentiam suscipere?

1. DVo requiruntur in suscipiente. Primo, vt sit in statu gratiæ; quia Papa non potest alicui remittere pœnam coram Deo, qui adhuc est hostis & inimicus Dei. Secundo, vt perficiat id quod pro indulgentia fuerit iniunctum.

2. Quæres: Quo tempore debent esse in statu gratiæ; Resp. Certum est debere esse eo tempore, quo indulgentiam percipit. An autē etiam eo tēpore quo iniunctum opus perficit, controuersum est. Palud. Antonin. & Cordubensis putant non esse necessarium. Ratio, quia indulgentia non nititur nostra satisfactione, sed Christi. Ergo non est necesse, vt opus iniunctum sit viuum & meritorium. Alij contrà sentiunt, quia in literis Pontificiis, vt plurimum exprimitur, indulgentiam concedi iis, qui verè pœnitentes Ecclesiam visitauerint, aut tale vel tale opus fecerint. Hæc sententia tutior est, & certa in vno casu, scil. quando opus iniunctum in literis Pontificiis expresse iubetur fieri in statu gratię. Deinde verior est, etiamsi in literis Pōtificiis id nō exprimatur, quando opus iniunctum tale est, vt non conferat ad finem consequendarum indulgentiarum, nisi fiat in statu gratiæ. Vt si finis sit indulgentiæ placare Deum Christiano populo, & ideo iniungātur preces, ieiunia eleemosynæ, visitationes Ecclesiarum, &c. Ratio, quia Deus nō placatur per opera mortua. Ergo necesse est, vt fiant in statu gratiæ, alioqui non conferrent ad finem ad quem ordinantur. Quod si opus iniunctum tale esset, quod, etiamsi non esset factum in statu gratię, tamen cōferret ad consequendum finem pro quo datur indulgētia; tunc probabile est, indulgentiam posse habere suū effectum, vt verbi gratia: Si finis sit ædificatio templi, aut subuentio pauperum, aut recuperatio Terræ sanctæ. Huiusmodi enim finis potest obtineri etiam per opera facta à peccatore.

QVÆSTIO VII.

An Indulgentiæ prosint etiam Defunctis?

AFfirmant Catholici, & probant ex duobus principiis. Primum est. Fideles Defunctos ita coniunctos esse cum fidelibus viuentibus per vinculum fidei & charitatis, vt vnam Ecclesiam & vnum corpus efficiant. Secundum, Defunctos posse iuuari per preces, & alia pia opera viuentium, sicut membra vnius corporis à se mutuò iuuantur. Reliqua petenda sunt ex authoribus citatis.

CAPVT XXIX.

De Sacramento Pœnitentiæ.

NOmen Pœnitentiæ sumitur dupliciter. Primo pro virtute pœnitentiæ, quæ consistit in contritione seu detestatione peccati, vel certè in aliquo simili actu, vt infrà videbimus. Secundo, pro sacramento Pœnitentiæ, quod consistit in cōtritione seu detestatione peccati, quatenus manifestatur per externam confessionem, absolutionem & satisfactionem. De hac Pœnitentia quæritur. Primo, an sit Sacramentum. Secundo, an sit Sacramentum distinctum à Baptismo. Tertio, quæ sit materia & forma illius. Quarto, quæ partes.

QVÆSTIO I.

An Pœnitentia sit Sacramentum?

1. LVtherani & Caluinistæ aut negant esse Sacramentum, aut putant non distingui à Baptismo. Sit ergo.

2. PRIMA CONCLVSIO. Pœnitentia est Sacramentum nouæ legis à Christo institutum pro resurrectione, cum dixit Apostolis. Ioan. 20. *vers.* 22. *Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remissa sunt eis; & quorum retinueritis, retenta sunt.* Ita Concilium Trident. *sess.* 14. *cap.* 1. & *can.* 1. Ratio est, quia tria sufficiunt ad Sacramentum, nempe symbolum externum à Christo institutum, promissio gratiæ, & mandatum. Hæc tria sunt in Pœnitentia. Symbolum externum est confessio, & absolutio, quam Christus instituit, cum dedit Apostolis potestatem remittendi peccata. Non enim poterant Apostoli remittere, aut retinere aliorum peccata, nisi per externam confessionem ea cognoscerent; nec alij poterant scire remitti sibi peccata ab Apostolis, nisi externo signo absoluerentur. Promissio gratiæ includitur in promissione remissionis peccatorum. Non enim remittuntur peccata mortalia, nisi per infusionem gratiæ iustificantis. De mandato dicam *infrà, qu.* 1. *cap.* 8.

3. Secunda Conclusio. In hoc sacramento distingui possunt hæc tria: sacramentum tantum, res tantum, sacramentum & res simul: Ita D. Thom. *quæst.* 84. *art.* 1. *ad* 3. Sacramentum tantum est confessio & absolutio, quia significat & non significatur. Res tantum est remissio peccati, quia significatur & non significat. Res & sacramentum simul est contritio, quia ratione confessionis, quæ exprimitur, significat remissionem peccati; & per externam confessionem & absolutionem significatur.

4. Quæres: Quo sensu dicit S. Thom. *ibid.* Confessionem & Absolutionem esse causam contritionis, cum potius contritio sit causa confessionis & absolutionis? Respond. Contritio potest dupliciter spectari. Primo, quoad substantiam actus, & sic est causa disponens ad confessionem & absolutionem. Secundo, quoad vim & efficaciam sacramentalem, & sic est quodammodo effectus & confessionis & absolutionis; quia non potest sacramentaliter remittere peccata, nisi in virtute confessionis & absolutionis.

5. Prima Obiectio: In nouo Testamento non est alia pœnitentia, quàm in veteri. Sed in veteri non erat sacramentum. Concilium Trid. *sess.* 14. *can.* 1. Ergo nec in nouo. Maior patet Actorum 10. *v.* 43. vbi S. Petrus dicit, se illam pœnitentiam docere, quæ à Prophetis testimonium habet. Et Actor. 20. *v.* 20. vbi S. Paulus recitans summam suæ doctrinæ de Pœnitentia dicit, se nihil docuisse extra ea quæ Prophetæ locuti sunt. Respondeo. Virtus pœnitentiæ est eadem in nouo & veteri Testamento, non autem sacramentum pœnitentiæ. Nam contritio, quatenus manifestatur per confessionem externam singulorum peccatorum in particulari, & per iudiciariam absolutionem Sacerdotis, non fuit instituta in veteri Testamento, sed tantum in nouo. Tunc enim nondum erat dictum: *Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata.* Porro S. Petrus, *Act.* 10. solum dicit omnes Prophetas Christo perhibere testimonium, quod in ipsius nomine accepturi sint remissionem peccatorum, qui credunt in illum: quod nihil contra nos facit. S. Paulus autem loquitur de Pœnitentia, quæ Baptismum adultorum præcedit, quam fatemur non esse sacramentum. Quod vero addit, se nihil locutum esse extra ea, quæ Prophetæ prædixerunt futura, non refertur ad doctrinam de pœnitentia, sed de Christi Aduentu, Passione & Resurrectione, vt apertè constat ex ipso textu.

6. Secunda Obiectio. Pœnitentia noui Testamenti prædicata est à Christo, & à Ioanne Baptista. Sed pœnitentia ab illis prædicata non est, sacramentum, vt concedit Trident. Ergo Pœnitentia noui Testamenti non est sacramentum. Respond. Maior vera est de virtute pœnitentiæ, non autem de sacramento Pœnitentiæ. Nam Christus & Ioannes Baptista prædicarunt pœnitentiam, quæ necessaria est ante baptismum. Sa-

cramentum autem pœnitentiæ non poterat tunc prædicari, quia nondum erat institutum. Non enim ante, sed post mortem & Resurrectionem Christi institutum est.

7. Tertia Obiectio: Quando Christus dixit Apostolis, *Quorum remiseritis peccata*, &c. dedit illis potestatem remittendi peccata, non fidelium, sed infidelium, vt patet ex Luca, qui *capite vlt.* de eadē re sic loquitur: *Oportebat in nomine eius prædicari pœnitentiam & remissionem peccatorum in omnes Gentes.* Ergo inde non potest probari sacramentum pœnitentiæ ad remittenda peccata fidelium post baptismum commissa. Resp. Christus dedit illis potestatem remittendi peccata fidelium, vt patet ex 2. Cor. 5. v. 18. *Deus dedit nobis mysterium reconciliationis. Et infrà: Posuit in nobis verbum reconciliationis*: nempe cum dixit: *Quorum remiseritis peccata*, &c. Loquitur autem Apostolus de ministerio reconciliationis inter fideles, vt patet ex textu, & fatetur Caluin. 4. *Inst.* 1. §. 22. Nec verum est, quod Lucas fatetur de eadem re, de qua Christus loquitur, quia Christus dat Apostolis potestatem remittendi peccata: Lucas autem refert prædictum fuisse à Prophetis prædicandam esse pœnitentiam & remissionem peccatorum in nomine Christi per omnes Gentes; quod longè aliud est.

QVÆSTIO II.

An hoc sacramentum sit distinctum à Baptismo?

1. CErtum est lapsos post baptismum posse Deo reconciliari; quæstio est, per quod sacramentum reconcilientur: Catholici docent id fieri per sacramentum Pœnitentiæ distinctum à Baptismo, & hoc sacramentum vocant secundam post naufragium tabulam, quia facto naufragio per peccatum post Baptismum, non superest aliud remedium, nisi pœnitentia, quam veluti tabulam debemus arripere si volumus euadere. Hæretici autem dicunt lapsos post Baptismum reconciliari per ipsum Baptismum, non quidem reipsa, sed apprehensione & memoria repetitum. Et hac ratione vocant Baptismum sacramentum Pœnitentiæ. Hinc consequenter asserunt non rectè vocari pœnitentiam naufragij tabulam, quia non est opus tabula, cum liceat redire ad ipsam nauem baptismi, quæ integra semper manet, & nos redeuntes expectat.

2. PRIMA CONCLVSIO. Sacramentum Pœnitentiæ est planè distinctum à sacramento Baptismi. Ita Trid. *sess.* 14. c. 2. & *can.* 2. Probatur. Primo, quia habet distinctam materiam & formam. Secundo, quia Minister pœnitentię debet esse Sacerdos & Iudex, baptismi autem Minister potest esse Laicus. Tertio per baptismū delentur omnia peccata, quoad culpam & pœnam: post pœnitentiam sæpe restat pœna luenda temporalis vt infra dicetur. Quarto, alius est finis baptismi, alius pœnitentiæ. Baptismus ordinatur ab tollenda solum ea peccata, quæ ante baptismum commissa sunt, & ideo repeti non potest; Pœnitentia verò ad tollenda peccata post baptismum commissa.

Huc spectat illud Heb. 6. v. 4. *Impossibile est eos, qui semel sunt illuminati* (Baptizati) *& prolapsi sunt, rursum renouari ad pœnitentiā.* Vbi non negat Apostolus lapsos post baptismum posse Deo per Ecclesiam reconciliari, vt falsò colligunt Nouatiani; quia constat incestuosum Corinthium reconciliatum esse; sed negant posse renouari per baptismū, vt est cōmunis expositio Patrum, & ex ipso textu satis patet.

Respondent aduersarij, non posse quidem lapsos renouari per Baptismum reipsa repetitum, cum nō liceat rebaptizare; posse tamen per Baptismum cogitatione & memoriâ repetitum. Sed contra, quia inde sequeretur, lapsos per Baptismum facilius renouari quàm ante baptismum lapsos, cum facilius sit cogitare de Baptismo, quam reipsa eum suscipere. Hoc autem est contra Apostolum, qui volens baptizatos deterrere à peccatis, dicit eos non posse amplius eadem facilitate reconciliari. Hinc etiam Patres vocant Pœnitentiam, Baptismum laboris & lacrymarum. Trident. *sess.* 14. *can.* 2. *in fine.*

Confirmatur primo, quia contra rationem est Deum facilius ignoscere iis qui scienter post fidem & Baptismum peccant, quàm qui ignoranter in incredulitate peccarunt, iuxta hoc Lucæ 12. v. 47. *Seruus, qui cognouit voluntatem Domini sui, & non fecit, vapulabit plagis multis: Qui autem non cognouit, & fecit digna plagis, vapulabit paucis.* Confirmatur secundo, quia sententia aduersariorum procedit ex falsis principiis. Primo, solam fidem iustificare & peccata delere. Secundo, Sacramenta non aliter deseruire ad tollenda peccata, quam excitando fidem. Tertio, sacramenta excitare fidem subiiciendo ante oculos mentis promissionem Dei de remittendis peccatis per Christum. Ex quibus falsis principiis refutatis alibi, colligunt primo, nō opus esse sacramēto pœnitentiæ distincto à Baptismo. Nam sicut ipse Baptismus subiicit ante oculos promissionem Dei, & hoc modo fidem excitat; sic etiam memoria Baptismi. Ergo similiter colligerem non esse opus Eucharistia, vel Baptismo, quia sola prædicatio Euangelij sufficit ad excitandam fidem.

Secundo, colligunt aduersarij eandē esse vim Baptismi reipsa suscepti & memoria repetiti; ac proinde sicut Baptismus reipsa susceptus tollit omnia peccata, non solum quoad culpam, sed etiam quoad pœnā; sic etiam Baptismus memoria repetitus. Hinc reiiciunt Satisfactionem, Indulgentias, & Purgatorium, quia locum non habent, si nulla pœna temporalis restat luenda. Poterant eodem modo tollere Baptismum & Eucharistiam, quia fides potest excitari per solam prædicationem Euangelij. Si ergo sola fides tolit omnem culpam & pœnam, quid opus est sacramentis?

3. Secunda Conclusio. Hoc sacramentum Pœnitentiæ rectè à Catholicis vocatur Tabula naufragij, vel secunda post naufragium tabula. Ita vocat D. Hieron. *in cap.* 3. *Isaiæ, & in epist. ad Demetr.* D. Ambrosius *in l. ad virginem lapsam.* Tertullianus *in lib. de pœnitentia.* Scholastici *in* 4. *d.* 14. D. Thom. *q.* 84. *a.* 6. Trid. *sess.* 14. *can.* 2. Ratio patet ex dictis, quia qui peccant post Baptismum, non possunt aliter saluari, quam arripiendo pœnitentiam tanquam tabulam, ne submergantur.

4. Quæres: Quare vocatur secunda tabula? Respondeo, *duas* esse celebres opiniones; *Vna*, Magistri & multorum Scolasticorum in 4. d. 14. qui dicunt hanc vitam esse quasi mare quoddam inquietum ob varios tentationum fluxus: in hoc mari fuisse nauem integram & bene compactam, qua facillimè ad portum æternæ beatitudinis vehi potuissemus; nempe statum innocentiæ seu iustitiam originalem in paradiso. Hac naui fracta per peccatum Adami, duas superesse tabulas, quibus enatemus, nimirum Baptismum & Pœnitentiam, ita vt Baptismus sit prima tabula, & pœnitentia secunda.

5. *Altera* expositio est D. Thomæ, *loc. cit.* qui dicit Baptismum esse nauim integram, & Pœnitentiam esse tabulam naufragij: ac proinde pœnitentiam non tam dici secundam tabulam, quam secundum remedium. Hanc expositionem probat Domin. Soto. *in* 4. *d.* 14. *quæst.* 1. *art.* 6. & priorem tripliciter refutat. Primo, quia status innocentiæ fuit pacatissimus, in

quo nulli erat fluctus aut scopuli. Secundo, quia Baptismus dicitur frangi. Ergo non potest comparari tabulæ, sed naui. Tertio, quia ad tranandum mare huius mundi non sunt alia media nisi sacramenta. Sed in statu innocentiæ nulla erant sacramenta. Ergo in illo statu nihil comparari potest cum aliqua naui.

Prior tamen expositio est probabilior: Primo, quia plures habet authores. Sec. quia facilius explicat, quomodo pœnitētia vocetur secunda tabula. Nec rationes Soti conuincunt. Non Prima, quia status innocentiæ non fuit pacatus à tentatione serpentis: & quamuis fuisset pacatissimus, non exclusisset ideo nauim. Nec Secunda, quia non solum nauis, sed etiam tabula potest frangi. Nec Tertia, quia præter sacramenta fuit aliud medium transeundi hoc mare, nempe iustitia originalis, qua fracta, recurrendum fuit ad tabulas, quæ sunt sacramenta Baptismi & Pœnitentiæ.

5. Prima Obiectio est Caluini: Baptismus per peccatum non deletur. Ergo semper potest esse vtilis si reuocetur ad memoriam; ac proinde non est necessarium sacramentum Pœnitentiæ. Resp. Tria spectari possunt in Baptismo, externa actio baptizandi, gratia iustificās, & character. Actio transit, gratia tollitur per peccatum, characterem Caluinus non admittit. Nihil ergo superest post peccatum in sententia Caluini.

6. Secunda Obiectio est Luth. Licet Baptismus non maneat, tamen fœdus in Baptismo Deum inter & nos initum, est perpetuum. Hoc autem fœdus consistit in hac promissione, Marci 16. v. 16. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit.* Ergo vi huius promissionis semper possumus saluari per Baptismum semel susceptum. Confirmatur, quia hoc modo Iudæi in veteri Testamento poterant reconciliari Deo, si ad memoriam reuocassent exitum de Ægypto. Resp. Illa promissio apud Marcum est quidem perpetua, non tamen absoluta, sed conditionata, hoc sensu, Qui permanserit in fide & fœdere Baptismali, saluus erit; quod si non permanserit, nō saluabitur hoc remedio, sed aliud illi quærendum est. Porrò Iudæi solebant quidem commemorare exitum de Ægypto, non quod ea commemoratione purgarentur à peccatis: sed, vt commemorato tam insigni beneficio agnoscerent suam ingratitudinem erga Deum; & ita se ad pœnitentiam prouocarent. Hoc etiam nos possumus facere quando cogitamus de beneficio Baptismi.

7. Tertia Obiectio est Kemnitij, quando Scriptura loquitur de effectu Baptismi, aliquando describit illum per tempus præteritum, aliquādo per præsens, aliquando per futurum. Ergo Baptismus habet vim purgandi omnia peccata præterita, præsentia, & futura. Ergo nō indigemus sacramento Pœnitentiæ distincto à Baptismo. Antecedens patet, quia *ad Tit.3.* dicitur in præterito: *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis,* Et 1. *Petr.3.* dicitur in præsenti: *Saluos nos fecit Baptisma.* Marci 16. dicitur in futuro. *Qui baptizatus fuerit, saluus erit.* Et confirmatur ex D. Aug. *l. 1. de nupt. & concupisc. cap. 33.* vbi apertè asserit, per Baptismum non solum remitti peccata præterita, sed etiam futura. Resp. ex locis Scripturæ tantum colligitur, quod Baptismus lauerit aliquos à peccatis præteritis, v. g. eos, qui iam baptizati sunt: aliquos nūc lauet à peccatis præteritis, v. g. eos, qui nunc baptizantur; aliquos etiam lotutus sit à peccatis præteritis, v. g. qui aliquando sunt baptizandi. S. Aug. solum dicit per Baptismum remitti posse futura peccata mediante effectu Baptismi, qui est duplex, gratia & character. Nam mediante gratia dicitur remittere venialia; quia qui gratiam baptismalem habet, potest impetrare remissionem venialium. Mediāte verò charactere dicitur remittere etiam mortalia; quia qui baptizatus est, ratione characteris habet ius ad sacramentum Pœnitentiæ, quo purgantur peccata mortalia.

QVÆSTIO III.

Quæ sit materia & forma huius sacramenti?

1. PRIMA CONCLVSIO. Materia, ex qua constat hoc sacramentum, sunt tres actus Pœnitentis, contritio, confessio, satisfactio. Materia, circa quam versatur, sunt peccata. De his enim conterimur, hæc confitemur, pro his satisfacimus. Sed.

2. Quæres: An peccata sint materia pœnitentiæ quoad culpam tantum, an etiam quoad Pœnam? Resp. Contritio & confessio versantur circa culpam. Satisfactio circa pœnam temporalem.

Quæres Secūdo, an omnia peccata sint materia pœnitentiæ? Resp. Primo, peccata mortalia post Baptismum commissa (excepto peccato finalis impœnitentię) sunt propria & principalis materia huius sacramenti. Propria, quia propriè dicimur pœnitere de his quæ propria voluntate commisimus. Principalis, quia ad tollenda mortalia hoc sacramentum est principaliter institutum. Sub his comprehendimus etiam culpabilem fictionem, qua quis suscipit verum Baptismum. Hæc enim fictio est posterior sacramento Baptismi, cum nō impediat veritatem illius, sed effectum gratiæ. Resp. Secundo, peccata venialia post Baptismum commissa sunt propria materia huius sacramenti, sed non principalis, quia licet propria voluntate commissa sint, non tamen ad ea tollenda hoc sacramentum est principaliter institutum. Hinc dicitur: Venialia sunt sufficiens materia; sed mortalia sunt materia necessaria. Nam venialia possumus confiteri, sed non tenemur cum aliis modis possint expiari. Mortalia & possumus & tenemur confiteri, quia non est aliud remedium ordinarium pro iis institutum quam sacramentum pœnitentiæ. Resp. Tertio. peccatum originale nullo modo est materia huius sacramenti, quia nec propria voluntate contrahitur, nec ad illud tollendum est institutum hoc sacramentum, sed Baptismus.

Dices: Quid si per Baptismum propter obicem non esset dimissum; Resp. Nihilominus non esset materia pœnitentiæ & absolutionis, quia non subditur iurisdictioni & iudicio Ecclesiæ. Idem est de peccatis mortalibus ante Baptismum commissis, & per Baptismum propter obicem non expiatis. Sunt enim commissa ab his, qui foris sunt.

Dices, Quomodo ergo dimittuntur? Respondeo; per Baptismum remoto obice.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Forma consistit in illis verbis Sacerdotis: *Ego te absoluo à peccatis tuis.* Ita D. Thomas *a.3.* & Trid. *sess.14. Canone 5.* Porro essentialia verba huius formæ sunt hæc duo; *Absoluo te,* quia hæc sufficienter significant effectum huius sacramenti, & satis exprimunt actum Sacerdotis sententiam ferentis.

4. Quæres: An addendum sit: *In nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti?* Affirmat Durandus *in 4. dist. 22. quæst.2.* quia Minister debet significare se non propria, sed Dei authoritate absoluere. Hæc enim est ratio, cur addatur in Baptismo. Alij rectius negant, quia sine illa additione sufficienter significatur effectus sacramenti; neque ex Scriptura colligi potest necessariam esse. In Baptismo autem necessaria quidem est, non tamen ad exprimendam authoritatem principalis agentis, sed quia Christus sic instituit & voluit.

5. Quæres secundo, Vtrum, quando Sacerdos pronuntiat formam absolutionis, sit necessaria manuum impositio. Negat D. Thomas art.4. & alij passim, quia

neque ex Scriptura, nec ex vlla definitione Ecclesiæ colligi potest illa necessitas.

Obiectio: Forma hactenus explicata non videtur esse vera, saltem in tribus casibus. Primo, quādo absoluitur aliquis qui iam per contritionem est iustificatus. Secundo, quando quis absoluitur in confessione generali ab iis peccatis à quibus antea fuerat verè absolutus. Tertio, quando absoluitur sine sufficiente dispositione. Resp. Hæc pertinent *ad quæst.* 14. *de Absolutione.*

QVÆSTIO IV.

Quæ sint partes Sacramenti Pœnitentiæ?

1. DIcam Primo, de partibus essentialibus. Secundo, de materialibus seu integrantibus. Sit.

2. Prima Conclusio. Essentiales partes huius sacramenti sunt materia & forma, id est, actus pœnitentis, & absolutio Sacerdotis. Ita D. Thomas & alij *in* 4. *dist.* 14. contra Scotum & Nominales, putantes solam absolutionem cōstituere essentiam huius sacramenti, contritionem autem & confessionem requiri per modum dispositionis. Sed contrarium definitum est in Tridentino *sess.* 14. *can.* 3.

3. Dices: id propriè est sacramentum quod à Ministro confertur: sed sola absolutio confertur à Ministro. Ergo. Respondeo. Satis est, si Minister supposita materia sacramenti adhibeat formam. Sic enim totum sacramentum censetur ab eo conferri, saltem moraliter: licet aliquis physicè suppeditet materiam. Sicut Medicus censetur pharmacum conficere, licet ægrotus concurrat suppeditando aliquid materiale.

4. Dices Secundo, Omnis pars sacramenti concurrit ad effectum sacramentalem. Sed actus pœnitētiæ nō concurrit ad effectum pœnitētiæ: Ergo non est pars sacramenti. Minor patet, quia tota vis sacramentalis residet in clauibus, quæ non sunt pœnitentis, sed sacerdotis. Resp. Actus pœnitentis secundum se non concurrit ad effectum, sed quatenus subſtat potestati clauium, id est, quatenus habet annexam absolutionem Sacerdotis.

5. Secunda Conclusio. Materiales partes huius sacramenti sunt tres, contritio, confessio, & satisfactio, vt definiuit Trident. *sess.* 14. *can.* 13. Vnde reiicienda est sententia Durandi in 4. *dist.* 16. *quæst.* 3. qui putat solam confessionem esse partem materialem huius sacramenti, contritionem autem esse dispositionem, & satisfactionem esse fructum pœnitentiæ. Ratio eius est, quia cum sacramentum sit signum sensibile, quælibet pars eius debet esse sensibilis. Sed contritio non est sensibilis. Ergo non est pars. Deinde, quia satisfactio realis seu in re non est necessaria, cum sæpè sufficiat in voto. Esset enim verum sacramentum, si aliquis cōfitens peccata sua absolueretur, etiamsi postea ob legitimum impedimentum non satisfaceret. Et confirmatur, quia sine satisfactione, non tantum potest esse verum sacramentum, sed etiam effectus sacramenti, nempè iustificatio. Resp. Contritio secundum se non est sensibilis, sed vt manifestatur per confessionem; sicut anima secundum se non apparet, sed per externam corporis motionem: satisfactio, licet sit pars integrans, non tamen essentialis: ac proinde potest essentia sacramenti consistere sine satisfactione, non tamen integritas sacramenti. Sicut homo potest retinere essentiam humanam sine brachio, non tamen integritatem. Quamuis autem satisfactio nō sit necessaria ad primum & præcipuum effectum sacramenti, qui est satisfactio seu remissio culpæ: habet tamen proprium effectum virtute absolutionis, nempe remissionem pœnæ temporalis.

Dices: Opera satisfactionis vocantur in scriptura fructus pœnitentiæ, Resp. Non sunt fructus virtutis pœnitentiæ, sed pars sacramenti pœnitentiæ.

CAPVT XXX.

De Pœnitentia vt est virtus.

QVæritur Primo, an sit virtus. Secundò, an sit specialis virtus ab aliis distincta. Tertio, quis proprius actus illius. Quarto, an virtus pœnitentiæ sit species iustitiæ. Quinto, an sit virtus Theologica, an moralis. Sexto, an sit acquisita: an infusa. Septimo, an sit in voluntate tanquam subiecto. Octauo, an conueniat, aut possit conuenire omnibus hominibus, etiam Christo, B. Virgini Mariæ, primis parentibus in statu innocentiæ, & infantibus baptizatis.

QVÆSTIO I.

An Pœnitentia sit virtus?

1. PRima Conclusio. De interna pœnitentia dupliciter loqui possumus. Primo, ex communi vsu loquendi, & sic consistit in odio & detestatione peccati, quæ est prima pars sacramentalis pœnitentiæ, & vocatur cōtritio vel attritio. Si enim detestatio peccati fiat propter Deum summè dilectum, dicitur contritio: si propter aliud motiuum, verbi gratia, turpitudinem, infamiam, timorem pœnæ, dicitur attritio. De hac detestatione peccati loquitur Scriptura, quando nos ad pœnitentiam hortatur, & hanc Theologi dicunt esse necessariam ad iustificationem, tam necessitate medij, quàm præcepti. Hoc tamen discrimen est, quod contritio iustificet cum solo voto sacramenti, attritio verò cum reali perceptione sacramenti.

Secundo, loqui possumus de interna pœnitētia, prout Scholastici disputant de ea in hac materia. Multi enim docent illam detestationem peccati, de qua dixi, pertinere ad virtutem charitatis, ac proinde assignant alium actum peculiarem, qui pertinet ad virtutem pœnitētiæ, nempe intentionem seu voluntatem satisfaciendi pro offensa, vt postea videbimus.

2. Secunda Conclusio. Interna pœnitentia siue priore, siue posteriore modo sumatur, est virtus propriè dicta. Ratio est, quia actus pœnitentiæ, siue sit detestatio peccati, quatenus est offensa Dei, siue sit intentio satisfaciendi Deo ob peccatum offenso, semper est laudabilis & honestus, cum sit actus ex electione & secundum rectam rationem. Ergo est actus virtutis. D. Thom. *quæst.* 85. *art.* 1. aliter probat, quia præcepta diuina non dantur nisi de actibus virtutum, sed extat diuinum præceptum de pœnitentia, vt patet ex Scripturis. Ergo pœnitentia est virtus. Hæc ratio potissimum procedit de pœnitentia, quatenus sumitur pro detestatione peccati.

3. Prima Obiectio. Pœnitentia est dolor seu tristitia de peccato admisso. Sed tristitia non est virtus cum potius sit quædam passio seu perturbatio animi. Ergo. Diuus Thomas dicit duplicem esse tristitiam: vnam in appetitu sensitiuo, alteram in voluntate; *priorem* non esse virtutem, sed passione: *Posteriorem* verò si sit cum recta electione, esse virtutem. Scotus verò in 4. *distinctione* 14. *quæst.* 2. de vtraque negat. Nam in Scoti doctrina, nulla tristitia aut delectatio de obiecto est vitalis actio appetitus, sed tantum passio eius, ad quam passiuè solum concurrit appetitus. Putat verò hāc passionem effectiuè causari ab obiecto, mediante actu amoris, aut odij.

Hæc doctrina Scoti non placet Primo, quia falsum est tristitiam & delectationem non esse operationem, sed tantum passionem. Nam tristitiā & delectatione

possumus mereri gloriam & pœnam. Delectari enim de gloria Dei est opus virtutis, & meretur gloriam: Tristari vero de bono alterius est peccatum inuidiæ, & meretur pœnam. Secundo, falsum est huiusmodi effectum delectationis & tristitiæ procedere physicè ac effectiuè ab obiecto tanquam ab integro principio actiuo. Sæpè enim contingit hominem delectari de aliquo obiecto nondum reipsa, sed sola apprehensione existente: imò de obiecto, quod reuera bonum non est, sed apprehenditur vt bonum. Ergo tale obiectum ratione suæ bonitatis non potest physicè producere delectationem.

Rectius ergo dixit Diuus Thomas, tristitiam hanc, quæ est in voluntate, esse actum virtutis, si fiat cum electione secundum rectam rationem. Idem dico de tristitia in appetitu (quod tamen negat Sanctus Thomas) sensitiuo, quando prouenit ex electione partis intellectiuæ secundum rectam rationem, quod etiam docuit Sotus & Palud. *in 4. dist.* 14. *q.* 2. Vnde Diuus Thomas cum id negat, intelligi potest de tristitia sensitiua quæ est cum nimia perturbatione, aut non est ex electione, (sicut est motus primò primus.)

Dices: sensus interni & externi, à quibus mouetur appetitus sensitiuus non possunt apprehendere peccatum vt est offensa Dei. Ergo appetitus sensitiuus non potest dolere de peccato vt offensa Dei. Ergo tristitia in appetitu sensitiuo nō potest esse actus virtutis pœnitentiæ. Respōdeo, tristitia potest dupliciter causari in appetitu sensitiuo. *Primo*, ex apprehensione sensitiua. *Secundo*, ex imperio voluntatis. Priori modo non potest esse actus virtutis, sed posteriori. Idem est de actibus externis, qui non sunt moraliter boni, quatenus præcisè eliciuntur à suis potentiis, sed quatenus fiunt imperio voluntatis.

4. Secunda obiectio. Ideo verecundia non est virtus, quia est de turpi facto, ita Aristoteles 4. *Ethic.* 15. Ergo neque pœnitentia est virtus, cum sit etiam de turpi facto. Diuus Thomas *art.* 1. *ad* 2. negat esse simile, quia verecundia est circa peccatum præsens, pœnitentia circa præteritum. Est autem cōtra rationem virtutis, vt aliquid peccati vel culpæ sit coniunctum cum illa, non tamen est contra rationem virtutis, vt præcesserit peccatum. Hæc tamen differentia non semper habet locū, quia etiam verecundia potest esse de peccato præterito, vt si cui peccatum suum præteritum reuocetur, & inde erubescat. Durand. *in* 4. *dist.* 14. *q.* 1. assignat aliam differentiam, quod pœnitentia sit de præterito, verecundia verò spectet futurum cùm sit timor de re turpi.; Timor autem versatur circa futurum, & futurum ideo timetur, quia habet aliquam dispositionem in causa vt sit futurum. Vnde verecundia, cùm sit huiusmodi timor, habet secum quandam inclinationem ad peccatum, quod videtur esse contra rationem virtutis, Idem insinuat D. Tho. *in* 2. 2. *quæst.* 144. *art.* 1. vbi dicit: verecundiam esse timorem alicuius turpis, quod est exprobrabile, & citat Damascenum, qui ait esse timorem de turpi actu. Vnde colligit D. Thom. non posse esse virtutem, quia virtute præditus non timet aliquid turpe & exprobrabile. Hæc solutio non videtur etiam satisfacere. *Primo*, quia verecundia, secundum Aristotelem, non est timor peccati futuri, sed potius infamiæ quæ ex peccato sequitur. Qui enim erubescit, non timet peccatum, sed ex commisso peccato timet infamiam. Hoc autem non est contra rationem virtutis, si fiat ex honesto aliquo motiuo. Secundo, quia verecundia potius retrahit à futuro peccato quàm secum habeat inclinationem ad illud. Tertio, quia etiam timor peccati potest esse actus virtutis: Imò potest esse timor filialis. Possumus enim timere offensam, vel vt est contra Deum, vel vt est contra rationem, vel ob aliam causam honestam, quod tamen non arguit propositum peccandi, sed propriam infirmitatem, quæ non repugnat virtuti, licet ad peccatum inclinet.

His ergo omissis, Respondeo Primo, Aristotelem docere verecundiam esse tantum effectum quendam laudabilem in iunioribus, qui adhuc versantur in animi turbatione, & nondum ad statum virtutis peruenerunt. Senes autem, si habent perfectam virtutem, carere verecundia, quia nil turpe agunt vnde verecundentur. Fundamentum Aristotelis est, quia putat omnes virtutes esse connexas in eo, qui habet vnam perfectam virtutem, & eum peccare non posse, qui semel ad statum virtutis peruenerit. & ideo praui hominis esse erubescere, quia erubescentia supponit culpam.

Hæc sententia est contra nostram fidem, quia etsi concedamus omnes virtutes esse connexas, (quod tamen reprehendit D. Hieron. *in dial.* 1. *contra Pelagium*) nunquam potest homo peruenire ad illum statum, secluso priuilegio, vt peccare nō possit, & rursum pœnitere atque erubescere. Idcirco. Resp. Secundo, verecundiam posse esse actum virtutis, si fiat ex motiuo virtutis, vt cum aliquis erubescit propter offensam Dei, aut alia de causa honesta. Si tamen fiat ob timorem infamiæ temporalis, non est actus virtutis. Nam talis timor licet aliquando retrahat à peccato, tamen aliquando etiam impellit ad peccatum, & ideo optimè dicitur timor mundanus. Eadem ergo de causa qua dolor de præteritis peccatis est secundum rationem, etiam verecundia potest esse.

5. Tertia obiectio. Pœnitere non est aliud, quàm velle non peccasse. Hoc autem velle stultum est, cum sit impossibile. Ergo non est actus virtutis. Hæc difficultas propriè pertinet *ad.* 1. 2. *qu.* 13. *art.* 5. vbi disputatur, an electio sit etiam impossibilium, nunc breuiter Resp. ex D. Th. art. 1. ad 3. stultum esse, si doleas de eo quod factum est, hac intentione, vt coneris reddere infectum, quia hoc est impossibile. Si autem doleas ea solum intentione, vt remoueas illud quod ex tuo facto secutum est, nempe offensam Dei, & reatum pœnæ; non esse stultum, sed virtuosum. Ratio, quia hoc nihil aliud est, quàm velle Deum placare, & illi reconciliari, neque deinceps eum offendere, quod laudabile est. Hæc solutio non patitur difficultatem Bellarm. lib. 2. de pœnit. c. 5. aliter respondet, stultum esse, si quis absoluta voluntate vellet se non peccasse: vt si quis diceret: Egò absolutè nolo me peccasse: non tamen esse stultum, si quis sub conditione diceret: Ego, si fieri posset, nollem me peccasse. Ratio est, quia licet electio non sit impossibilium, tamen voluntas simplex potest esse impossibilium saltem conditionata. Hæc solutio patitur hanc difficultatem: an aliquis actus voluntariè elicitus, qui sit præsens, possit esse conditionatus? Multi negant circa citatam quæst. D. Th. in 1. 2. Vide Gabrielem Vasquez *ibid. disp.* 17. *cap.* 3.

QVÆSTIO II.

An Pœnitentia sit specialis virtus?

1. Ratio dubij est, quia non facile inuenitur aliquis actus, qui requirat specialem virtutem distinctam ab aliis. Vnde.

Prima opinio est, pœnitentiam non esse specialem virtutem, sed generalem non eo quidem sensu, quasi sit aliquod prædicatum ad omnem virtutem, sed quia pœnitere generatim possit conuenire omnibus virtutibus. Sicut enim vnaquæque virtus prosequitur bonum proprium, ita etiam odio habet peccatum oppositum. Vnde secundum hanc sententiam sunt diuersi actus pœnitentiæ, sicut sunt diuersæ vir-

tutes ad quas illi actus pertinent. Nam temperantia detestatur peccatum intemperantiæ, iustitia peccatum furti, & sic de aliis secundum diuersos respectus. Ita Altisiodorensis *lib.4 Summæ, tract. 6, qu.6*. Et Ioannes Maior *in 4. d. 14. q. 2. dub.1*.

2. Secunda Opinio est, duos esse actus pœnitentiæ, punitionis scilicet, quo quis vult in se peccata punire, & detestationis peccati: priorem esse actum generalis virtutis, non quod eliciatur à quacunque virtute, sed quia à quacunque potest imperari. Alensis 4. *p. q. 12. m. 1. art. 1.* quia putat ad actum detestationis peccati requiri actum amoris circa oppositam virtutem, à quo imperetur, adeo, vt si voluntas detestetur peccatum intemperantiæ, necessarius sit amor temperantiæ, à quo imperetur odium intemperantiæ. Et ita docet odium cuiuscunque peccati elici à sola virtute pœnitentiæ, supponere tamen actum aliarum virtutum, à quo imperetur.

3. Tertia opinio est, pœnitentiam esse virtutem specialem. Ita S. Tho. q.85.art.2.Scot.Durand.Richard. Palud.Bonauent.Gabriel,Albert.Dom.Sot. *in 4.d.14*. Ratio est, quia impœnitentia est speciale peccatum; Ergo pœnitere est actus specialis virtutis.

4. Prima Conclusio. Pœnitentia non est virtus generalis eo sensu quo vult prima opinio, quasi pœnitere sit actus omnis virtutis, & probatur. Primo, quia pœnitere est actus voluntatis. Ergo non potest esse actus fidei & prudentiæ quæ sunt in intellectu. Ergo non potest esse actus omnis virtutis. Non enim per fidem intellectualem dolemus de peccato infidelitatis, nec per prudentiam de peccato imprudentiæ. Secundo, quia licet vnaquæque virtus appetitiua possit detestari peccatum sibi oppositum sub ea ratione, quia illi est oppositum: non tamen id facit sub ea ratione, quatenus est offensa Dei. Hoc enim est solius charitatis, quæ non detestatur peculiare genus peccati, sed omne peccatum, sub peculiari tamen ratione, quatenus illud est offensa Dei.

6. Secunda Conclusio. Pœnitentia in suo actu eliciendo non requirit imperium aliarum virtutum, vt vult opinio secunda, quasi nemo possit detestari peccatum intemperantiæ, nisi præsupposito amore temperantiæ, à quo imperatur ea detestatio. Probatur, quia eiusdem virtutis est prosequi bonum suum, & detestari malum oppositum, cum sit eadem ratio virtutis in vtroque. Imo in ipso odio mali, vt dicitur *in seq. q.* essentialiter includitur amor boni oppositi. Sicut ergo quæcunque virtus appetitiua detestatur peccatum sibi oppositum, sic etiam charitas detestatur omne genus peccati, quatenus est offensa Dei. Vnde ad huiusmodi actum detestationis non videtur necessaria alia virtus.

6. Tertia Conclusio. Pœnitentia est virtus specialis, vt ex dictis patet, an autem sit charitas, an religio, an iustitia, an ab hisce omnibus tribus distincta, non potest definiri, nisi proprius actus pœnitentiæ prius constet. Si enim proprius eius actus pertinet ad charitatem, aut religionem, aut iustitiam, non potest esse distincta virtus ab illis. Erit autem distincta, si actus ipsius ad illas reuocari non potest.

7. Obiicies: Nihil expellitur nisi à suo contrario. Sed pœnitentia expellit omne peccatum. Ergo contrariatur omni peccato. Ergo non est virtus specialis. D. Thom. *art. 2. ad 3.* respondet pœnitentiam expellere omne peccatum efficienter, non formaliter, & ideo non opponi omni peccato propria oppositione. Hanc solutionem explicat Scotus *in 4.d. 14. q.11.art.2.* afferens duplicia esse contraria: quædam quæ expellunt suas formas contrarias tantum formaliter, sicut albedo expellit nigredinem: quædam efficienter, sicut calor expellit frigus & huiusmodi esse pœnitentiam, quæ expellit omnia peccata efficienter. Loquitur autem Sotus de calore introducto ab agente in patiens quem putat effectiuè expellere frigus, cum sit qualitas actiua.

Hæc Soti doctrina non placet. Primo, quia non satisfacit obiectioni nostræ. Licet enim daremus calorem introductum in passum expellere frigus effectiuè, non tamen ideo amittit rationem contrarij formalis, quia tam formaliter calor opponitur frigori, quàm albedo nigredini. Si ergo ita se haberet pœnitentia respectu cuiusque peccati, sequeretur pœnitentiam & effectiuè & formaliter contrariam esse omni peccato, quod tamen negat S. Thom. quia tunc non esset virtus specialis, sed generalis. Secundo, falsum est calorem introductum in passum expellere frigus effectiuè, quia non est principium alicuius actionis qua frigus expellatur, sed est terminus actionis agentis, quâ expellitur frigus. Vnde potius calor per contrarietatem formalem expellit frigus, sicut forma incompossibilis. Quod si aliquando Philosophi dicunt vnam formam expellere aliam effectiuè, hoc generatim intellige tam de formis actiuis, quàm non actiuis: non alia ratione, nisi quia est terminus actionis agentis, propter cuius incompossibilitatem seu formalem repugnantiam expellitur forma contraria.

Alij Thomistæ sic explicant, quasi D. Thom. velit dicere actum pœnitentiæ seu contritionem in genere causæ efficiens priorem esse gratia habituali, & effectiuè operari ad inductionem gratiæ habitualis, & consequenter ad expulsionem peccati, quæ sequitur ex inductione gratiæ habitualis. Sed hæc explicatio est contra ipsum D. Thom. *in 1.2.q.113.art.8*, vbi contrarium ordinem assignat ex parte efficientis. Docet enim priorem esse inductionem gratiæ habitualis ex parte efficientis, quàm sit motus contritionis. Ponit enim hunc ordinem in iustificatione, vt Primo, loco sit infusio gratiæ habitualis. Secundo, motus liberi arbitrij in Deum seu dilectio Dei super omnia. Tertio, motus liberi arbitrij in peccatum, seu detestatio peccati. Quarto, expulsio seu remissio peccati. Et hoc ordine patet actum pœnitentiæ seu detestationis non cooperari effectiuè ad inductionem habitualis gratiæ, sed à gratia habituali effectiuè potius causari.

Rectiùs ergo alij dicunt D. Thom. non loqui de actu, sed de habitu pœnitentiæ, quem dicit effectiuè expellere omne peccatum, quia in eius sententia habitus effectiuè operatur detestationem peccati. Detestatio autem peccati (in eius sententia) immediatè expellit peccatum, vt patet ex assignato ordine iustificationis. Et *infrà quæst.86.art.2.* An autem hoc verum sit, huius loci non est assignare. Sed tamen adhuc manet difficultas: quia hinc sequitur actum contritionis formaliter opponi omni peccato: ac proinde esse actum generalis virtutis, cum habeat pro opposita forma omne peccatum.

Hæc difficultas non tantum probat detestationem peccati sub diuersis rationibus, v.g. intemperantiæ, &c. esse actum generalis virtutis, (quia hoc suprà concessi,) sed etiam procedit de actu detestationis peccati, vt est offensa Dei, quem dixi esse actum charitatis. Resp. vt aliqua virtus sit generalis quæ propriè opponatur omni peccato, non solum necessarium est vt expellat omne peccatum, (hoc enim facit charitas, quæ tamen est virtus specialis) sed requiritur propria contrarietas, qualis solet esse inter peccatum & oppositam virtutem. Hæc autem contrarietas attendi debet penes formalem contrarietatem obiectorum, quæ tunc est; quando ratio motiua est

omnino opposita. Patet in exemplo, quia licet obedientia quæ versatur circa obseruationem præceptorum, seu propriam materiam, aliquo modo contraria sit omni peccato, quia omne peccatum consistit in transgressione præcepti: non tamen est propriè contraria omni peccato, ac proinde, non est generalis virtus, quia propria eius ratio motiua est velle obedire superiori in obseruatione præcepti, & ita propriè solum opponitur speciali peccato inobedientiæ, quod habet contrariam rationem motiuam, nempe non velle obedire superiori in obseruatione præcepti.

Eodem modo, licet charitas per detestationem peccati aliquo modo opponatur omni peccato: propriè tamen solum opponitur odio Dei, propter contrariam rationem motiuam. Vnde patet, actum detestationis peccati nō opponi omni peccato ex parte obiecti formalis, ac proinde non opponi propria oppositione virtutis ac vitij.

QVÆSTIO III.

Quis sit proprius actus virtutis Pœnitentiæ.

1. EX proprio actu definiri debet, an virtus pœnitentiæ sit ab aliis distincta, nec ne.

Prima opinio est, proprium actum pœnitentiæ esse detestationem peccati ex intentione satisfaciendi Deo pro offensa. Bonauentura, Albertus, Richardus, Durandus, Palud. *in* 4. *dist*. 14. asserentes, detestationem peccati dupliciter spectari. Primo, sub hoc tantum respectu, vt est offensa Dei. Secundo sub hac intentione; vt compensemus iniuriam Deo factam. Priori modo dicunt esse actum charitatis: posteriore esse pœnitentiæ.

2. Secunda Opinio est Caietani *qu*. 85. *ar*. 6. pœnitentiam in eo potissimum versari, vt fiat compensatio Deo pro offensa. Hanc ait dupliciter fieri posse, Primo quoad culpam, Secundo, quoad pœnam. In compensatione peccati, quoad culpam assignat tres actus. Primo displicentiam peccati. Secundo, confessionem peccati. Tertio, interiorem submissionem pœnitentis ad Deum offensum. Primum actum dicit pertinere ad charitatem, reliquos duos ad Religionem. In compensatione peccati, quoad pœnam assignat opera satisfactoria.

3. Tertia Opinio est Scoti *in* 4. *d*. 14. *q*. 1. & 2. vbi ponit quatuor actus pœnitentis. Primo, voluntatem puniendi peccata Secundo, odium seu displicentiam peccati. Tertio, libenter acceptare punitionem. Quarto, patienter eam ferre. Primum, dicit esse iustitiæ punitiuæ. Secundum & Tertium, cuiuscunque virtutis appetitiuæ. Quartum, esse actum patientiæ.

6. PRIMA CONCLVSIO. Primus ac potissimus actus virtutis pœnitentiæ est intentio satisfaciendi Deo pro culpa. Probatur, quia hic actus est laudabilis & secundum rationem; Ergo est actus virtutis. At non est actus Charitatis, aut Religionis aut Iustitiæ, de quibus poterat esse dubium. Ergo debet esse pœnitentiæ actus. De Religione & Iustitia patebit ex q. seq. De Charitate probatur, quia hæc non habet alium actum, quàm velle Deo bonum, aut odisse malum Dei, vt ei malum est, vt magis post constabit. Quod autem hæc intentio satisfaciendi Deo sit primus & potissimus actus pœnitentiæ, probatur, quia alij actus assignati aut non sunt actus pœnitentiæ, aut solum sunt actus secundarij.

Iuxta hanc conclusionem intelligatur S. Th. art. 2. cum ait intentionem operandi ad destructionem peccati præteriti esse specialem actum pœnitentię. Et Caietanus, cum ait pœnitentiam in eo potissimū versari, vt fiat compensatio Deo pro offensa. Authores primæ opinionis partim conueniunt nobiscum, partim discrepant. Conueniunt, quia ponunt intentionem satisfaciendi Deo pro offensa. Discrepant, quia adiungunt detestationem peccati, de qua videbimus.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Detestatio peccati propriè non est actus pœnitentiæ. Probatur quia tripliciter spectari potest. Primo, Vt est contra proprium bonum cuiusque virtutis. Et sic potest esse variarum virtutum, vt suprà dictum.

2. Vt est offensa Dei, & sic est actus charitatis, vt omnes concedunt. 3. Vt fit ex intentione satisfaciendi Deo pro offensa. Et sic etiam manet actus charitatis, vt probo contra primam opinionem. Nam detestari peccatum ex intentione satisfaciendi Deo, necessariò includit duplicem actum voluntatis. *Prior* est intentio satisfaciendi Deo. *Posterior* est detestatio peccati vt est offensa Dei. Atqui detestatio peccati præcisè & ex se est actus charitatis. Ergo propter adiunctum actum non desinit esse actus charitatis.

6. Dices 1. Non videntur esse duo actus distincti: sed vnus, quo detestamur peccatum ex intentione satisfaciendi Deo. Resp. Hoc dici non potest. Primo, quia qui habet Intentionem satisfaciendi Deo, vult illi satisfacere per aliquod opus satisfactorium, nimirum per detestationem peccati. Ergo habet reflexam quandam voluntatem, qua eligit tanquam medium detestationem peccati: & ipsa detestatio est obiectum illius reflexæ voluntatis. Ergo necessariò sunt duo actus distincti. Secundo, quia detestatio peccati, vt est offensa Dei, versatur circa peccatum, vt est offensa Dei. Intentio autem satisfaciendi versatur circa ipsam satisfactionem, quæ fit actu detestationis. Ergo sicut sunt diuersa obiecta, sic etiam actus diuersi.

7. Dices Secundo, Etiamsi intentio satisfaciendi Deo, & detestatio peccati sint duo actus distincti: tamen ita se habent sicut intentio finis & electio medij. Sed intentio finis & electio medij essentialiter pertinent ad eandem virtutem, quia medium non eligitur nisi ob bonitatem finis. Ac proinde electio medij sumit essentialem speciem ab ipso fine, à quo etiam intentio sumit speciem. Et sic electio & intentio essentialiter sunt eiusdem speciei. Ergo etiam detestatio essentialiter est actus pœnitentiæ sicut intentio satisfaciendi Deo pro offensa. Confirmatur obiectio, quia furtum, quod fit ex intentione occidendi, accipit speciem homicidij. Ergo similiter detestatio peccati, quæ fit ex intentione satisfaciendi Deo accipit speciem virtutis pœnitentiæ. Resp. isti duo actus non ita se habent sicut electio medij & intentio finis. Sunt enim tres actus hic distinguendi. Primus, est intentio satisfaciendi Deo, quæ pro obiecto habet satisfactionem in communi. Secundus, est electio, qua propter illū finem eligimus actum detestationis peccati, quo actu satisfit Deo. Tertius est ipsa detestatio peccati, quæ non est electio, sed obiectum electionis. Itaque electio, qua eligitur detestatio peccati, est actus reflexus, qui non habet pro obiecto actum exteriorem, sed alium interiorem, nempe detestationem peccati.

8. Nota: Quando electio versatur circa actum exteriorem, tunc actus exterior accipit speciem ab intentione finis, ex qua intentione fit electio. Quando autem electio versatur circa actum voluntatis, tunc actus voluntatis manet in sua specie essentiali quam antea habebat. Ratio est, quia actus externus non habet moralem bonitatem ex se. Ergo debet illam sumere ab interno actu, sub cuius motiuo imperatur. Actus autem voluntatis cum in se sit liber, & fiat ex electione secundum rationem, habet in se bonitatem moralem, quam non amittit, etiamsi fiat obiectum alterius actus.

reflexi. Et cum non pendeat ab actu reflexo, non sumit inde vllam bonitatem. Posito enim actu reflexo adhuc liberè elicitur actus voluntatis, quia reflexo eligitur. Hinc fit, vt furtum externum, quando eligitur ex intentione homicidij, sit in eadem specie essentiali cum intentione homicidij. Detestatio autem peccati, quando eligitur ex intentione satisfaciendi Deo, maneat essentialiter in specie charitatis, & non transeat in aliam speciem.

9. Dices. Tertio, potest assignari speciale motiuum in detestatione peccati, vt sit aut fiat actus pœnitentię. Nam dupliciter spectari potest. Primo, vt est detestatio peccati, quatenus hoc est contra bonitatem Dei. Et sic est actus charitatis, quia speciale motiuum charitatis est bonitas Dei. Secundo, vt est detestatio peccati, quatenus hoc est contra iustitiam Dei. Et sic est actus pœnitentiæ, quia pœnitentia est quædam pars iustitiæ erga Deum.

Resp. hoc valde est probabile, sed non potest commodè explicari. Nam dupliciter intelligi potest peccatum esse contra iustitiam Dei. Primo, vt sit contra attributum diuinæ iustitiæ. Secundo, vt sit contra iustitiam, qua nos tenemur erga Deum. In priore sensu si semel distinguamus detestationem peccati, quatenus est contra bonitatem Dei, & quatenus est contra iustitiam Dei, poterimus eadem ratione distinguere, quatenus est contra alia attributa Dei, quod tamen nemo hactenus fecit. Ergo nec illud alterum faciendum est. Cur autem dicamus peccatum esse contra bonitatem Dei potius, quàm contra alia attributa, est peculiaris ratio. Nam peccatum mortale destruit amicitiam cum Deo, quæ cum sit amor Dei, (ex parte nostra) respicit bonitatem eius seu proprium motiuum. In aliis attributis non potest commodè assignari, ratio, quia peccatum illis opponatur. Loquor autem de peccato mortali generatim, non de hoc aut illo in particulari, vt v. g. de desperatione aut præsumptione, quæ opponitur misericordiæ Dei.

In posteriore sensu, iustitia nostra erga Deum est obedientia seu obligatio seruandi præcepta. Tunc enim dicimur seruare iustitiam erga Deum, cùm obseruamus præcepta Dei. Est autem obedientia. Primo, generalis, quæ consistit in generali obligatione omnium præceptorum Dei, & reperitur in qualibet virtute, quia quælibet virtus obligat ad sui obseruationem, & consequenter ad euitandum peccatum oppositum. Secundo, specialis, quæ in eo consistit, vt ex speciali motiuo obseruemus præcepta Dei, scilicet ex formali intentione parendi Deo. Itaque detestatio peccati, quatenus est contra iustitiam hanc, id est, contra hanc specialem obedientiam, est actus huius obedientiæ. Sicut quatenus est contra temperantiam, est actus temperantiæ. Et sic de aliis virtutibus. Patet ergo non posse commodè adhuc explicari quo modo peccatum mortale, si generatim sumatur, sit contra iustitiam Dei.

10. Dices 4. Deus habet ius quoddam, vt illi obtemperemus, & non offendamus per peccatum. Ergo per peccatum violamus hoc ius, & facimus illi iniuriam. Ergo detestatio peccati, quatenus est iniuriosum Deo, potest distingui à detestatione peccati, quatenus est contra bonitatem Dei. Ergo sicut hæc detestatio pertinet ad charitatem, sic illa ad pœnitentiam. Resp. illud ius fundatur in bonitate Dei. Nam ex eo, quod Deus est summum & infinitum bonum, ius habet vt summè, id est, suprà omnes creaturas diligatur.

Nota, hoc ius posse dupliciter concipi. Primo, generatim, respectu peccati mortalis vt tale est. Secundo, speciatim, respectu huius & illius peccati in particulari. Primo, modo fundatur in bonitate Dei, vt dixi; Secundo, potest fundari in quibusdam aliis attributis. Nam in misericordia Dei fundatur peculiare ius, vt non offendamus eum per peccatum desperationis. Hinc patet peccatum generatim sumptum non esse peculiari modo contra iustitiam Dei distinctam à bonitate, sed tantum esse contra bonitatem Dei, & contra ius quod in illa bonitate fundatur. Hic autem disputamus de detestatione peccati generatim sumpti. Secundo, bonitas Dei, vt est attributum Diuinum de quo hic, complectitur perfectiones omnes in se Diuinas absolutas, vt suppono ex 1. *p.* & materia de charitate. Nam ex hoc cap. solemus probare charitatem esse perfectiorem fide: quia fides versatur immediatè circa veritatem Dei, quæ solum includit sapientiam & veritatem, non autem reliquas perfectiones. At charitas versatur circa bonitatem Dei, quæ complectitur omnes perfectiones diuinas quibus Deus in se bonus & perfectus est.

11. Dices quinto, quælibet virtus appetitiua potest detestari peccatum sibi contrarium. Sed pœnitentia est virtus appetitiua. Ergo potest detestari peccatum sibi contrarium. Ergo detestatio peccati est propriè actus pœnitentiæ. Resp. detestatio peccati impœnitentiæ propriè pertinet ad pœnitentiam, non autem detestatio peccati cuiuscunque, de quo hic.

Dices sexto, adhuc videtur esse alia detestatio peccati, quæ propriè pertineat ad pœnitentiam, vt cum quis detestatur peccatum infidelitatis, quatenus præcisè est contra honestatem & virtutem fidei, aut peccatum imprudentiæ, quatenus precisè est contra honestatem prudentiæ. Hæc enim detestatio non est actus fidei aut prudentiæ, vt ex dictis patet; nec est actus charitatis, quia charitas detestatur peccatum sub ea tantum ratione, quatenus est contra bonitatem Dei. Ergo vel debet esse actus pœnitentiæ, vel certè nullius virtutis erit actus illius virtutis, qua amamus honestatem fidei ac prudentiæ.

Nota duplex est habitus fidei. Primus. *in intellectu*, quo assentimur rebus à Deo reuelatis. *Secundus, in voluntate*, quo volumus assentiri. Per hunc habitum sicut amamus honestatem, quæ est in actu credendi Deo reuelanti, sic detestamur turpitudinem, quæ est in actu contrario.

12. Tertia Conclusio. Actus detestationis peccati, quem tribuimus charitati, est verè dilectio Dei, & non tantum supponit actum dilectionis Dei distinctum ab ipsa detestatione, licet aliquando possit illum supponere.

Nota. Primo, ex D. Th. p. 2. q. 26. art. 4. & Caiet. *ibid.* in eodem actu dilectionis esse duplicem respectum, imò duplicem rationem amoris, scilicet amoris concupiscentiæ, & amoris amicitiæ seu beneuolentiæ. Amare enim, vt D. Thom. ait, est velle alicui bonum. In hoc autem actu est vnus respectus amoris ad bonum, quod volumus, & alter ad personam cui bonum volumus. Idem ergo actus, respectu boni, quod volumus, dicitur amor concupiscentiæ, & respectu personæ, cui volumus, dicitur amor amicitiæ seu beneuolentiæ. Voluntas autem vtrinsque respectu habet se affirmatiuè per modum prosecutionis. Eodem modo in gaudio & delectatione distinguere possumus.

Nota. Secundo, ex Caiet. q. 29. art. 1. sicut duplex amor est, amicitiæ & concupiscentiæ, ita duplex est odium, inimicitiæ & abominationis. Odium inimicitiæ est, quo volumus alicui malum & hic actus respectu mali, quod volumus, habet se affirmatiuè, at respectu personæ, cui volumus, negatiuè, per modum displicentiæ. Odium abominationis, quo volumus malum alicui personæ, habet se affirmatiuè per

modum complacentiæ, respectu mali negatiuè, per modum displicentiæ. Odium ergo abominationis est amor personæ & odium rei. Sic ergo detestatio peccati, quatenus est offensa Dei, est odium abominationis, quo displicet peccatum, & placet Deus quem offendimus. Vnde est odium peccati, & amor Dei. Amor autem Dei propter ipsum est actus charitatis. Ergo & odium peccati, quatenus hoc est contra Deum, est actus charitatis.

QVÆSTIO IV.

Quænam virtus sit Pœnitentia?

1. DVrandus dicit esse veram iustitiam commutatiuam, quia ad illam pertinet dare vnicuique quod suum est. Ergo ad illam pertinet reddere Deo compensationem pro offensa, quia hoc est debitum ipsi Deo. Gabriel vult esse iustitiam distributiuam, quia ad illam pertinet præmiare merita, & punire delicta. Scotus ait esse iustitiam vindicatiuam seu punitiuam, cuius proprium est sumere vindictam de peccato. Caiet. putat esse religionem, cuius officium est reddere debitum cultum Deo in quocunque genere. Ergo etiam reddere debitam compensationem pro offensa. Denique D. Th. docet esse virtutem specialem, & ab aliis distinctam, quæ tamen ad iustitiam reuocari possit, non seu pars eius subiectiua, sed seu potestatiua.

2. Prima Conclusio. Pœnitentia non est vera iustitia commutatiua, vt volebat Durandus: neque intentio satisfaciendi Deo pro offensa, est actus iustitię commutatiuæ. Probatur. Primo, quia iustitia commutatiua habet locum in triplici rerum genere: Primo, in commutationibus. Secundo, deferendis honoribus. Tertio in compensandis offensis. Et in his omnibus constituit seu seruat iustitia æqualitatem. Vnde proprius eius actus est reddere vnicuique suum debitum secundum æqualitatem. Vbi ergo non potest esse æqualitas, non potest esse vera commutatiua iustitia. At homo non potest ad æqualitatem satisfacere Deo pro offensa. Ergo illa satisfactio non est iustitię commutatiuæ. Ex eodem principio docet D. Th. *in* 2. 2. *qu.* 80. *ar.* 1. religionem erga Deum, pietatem erga parentes, & obseruantiam erga superiores non pertinere propriè ad iustitiam commutatiuam, quia in tribuendo debito deficiunt ab æqualitate. Nam neque homines Deo præstant æqualem honorem, qui illi debetur, nec filij parentibus, neque subditi superioribus.

Probatur Secundo, quia in commutatiua iustitia debet esse propriè datum & acceptum. Hinc inter filium & patrem, inter dominum & seruum non est propriè iustitia commutatiua, teste Aristotele 5. *Ethic.* 6. quia omnia bona filij, quamdiu emancipatus non est, sunt bona patris, excepto peculio castrensi & aduentitio. Similiter quicquid seruus habet, ipsius Domini est. At eadem est ratio inter hominem & Deum: quia quicquid (boni) habet homo, ipsius Dei est. Sicut ergo filius nihil habet, quod propriè possit dare patri, nec seruus quod domino: ita nec homo, quod possit dare Deo. Vnde ex hac parte deficit materia iustitiæ.

3. Secunda Conclusio. Pœnitentia non est vera iustitia distributiua, vt volebat Gabriel, neque compensatio offensæ diuinæ est actus iustitiæ distributiuæ. Probatur, quia proprium officium huius iustitiæ est distribuere bona communia in plures personas, seruata proportione geometrica, id est, vt eadem sit proportio inter bona quæ distribuuntur, quæ est inter conditiones personarum, quibus fit distributio. Hoc enim interest inter iustitiam commutatiuam & distributiuam, quod illa spectet ad conditionem rei, vt ea reddat æquales has conditiones personæ, vt sit ne doctus an indoctus, nobilis, an ignobilis, diues, an pauper, idoneus ad officium aliquod, an ineptus, vt secundum proportionem harum conditionum fiat distributio. Quam enim proportionem habent personæ inter se secundum conditiones: eandem inter se debent habere bona, quæ illis distribuuntur. At virtus pœnitentiæ nec distribuit bona communia in plures personas, nec seruat explicatam antea proportionem: sed solum attendit æqualitatem compensationis ad offensam, quantum fieri potest. Potius ergo seruat modum iustitiæ commutatiuę quàm distributiuæ, ac proinde si ad alterutram esset reuocanda, potiùs ad illam quàm ad hanc deberet reuocari. Vide D. Thom. 2. 2. *qu.* 6. *art.* 1. *&* 2.

4. TERTIA CONCLVSIO. Pœnitentia non est vera iustitia punitiua seu vindicatiua pertinens ad iustitiam commutatiuam, quod volebat Scotus; nec satisfactio nostra pro culpa est actus iustitiæ vindicatiuæ. Probo Primo, ex dictis, quia in vera iustitia commutatiua debet seruari æqualitas, quæ tamen non seruatur in pœnitentia, quia nō possumus æqualiter satisfacere Deo ex iustitia pro culpa. Secundo, quia iustitia vindicatiua per se non intendit reconciliationem, sed æqualitatem compensæ. Nam sæpe inter inimicos datur æqualis compensatio & iusta solutio absque reconciliatione. At Pœnitentia per se intendit destructionem peccati: vt amicitia cum Deo recuperetur.

5. QVARTA CONCLVSIO. Pœnitentia non est religio, vt vult Caiet. neque satisfacere Deo pro culpa est actus religionis. Probatur, quia religio exhibet Deo debitum cultum & reuerentiam, non ex quocunque motiuo, sed ex eo solùm, quia Deus est primum principium creationis & gubernationis omnium rerum, vt docet D. Th. 2. 2. q. 81. art. 3. Et hinc probat religionem esse vnam virtutem, quia reddit Deo cultum sub vna tantùm ratione, nempe tanquam creatori & gubernatori. Pœnitentia verò non respicit Deum sub hac ratione, sed quatenus per peccatum offensus est, & per detestationem huius placari potest.

6. QVINTA CONCLVSIO. Pœnitentia est virtus specialis ab omnibus aliis distincta, quia habet proprium actum; qui requirit distinctam virtutem, vt patet ex dictis. Hæc tamen virtus, quia refertur ad alterum, scilicet Deum, benè constituitur sub iustitia. Et quia non versatur in distributione bonorum communium: sed in compensatione & commutatione offensæ, benè reducitur ad iustitiam commutatiuam. Denique quia non retinet perfectam rationem iustitiæ commutatiuæ, cum nòn seruet æqualitatem rei ad rem, seu satisfactionis ad offensam, non est vera iustitia commutatiua, sed solum habet similitudinem cum ea.

7. Prima obiectio. Si Pœnitentia esset virtus ab aliis distincta, sequeretur eum, qui sæpius peccasset, habere plures virtutes, & consequenter meliorem esse quàm alium, qui semper fuisset innocens, quia præter alias virtutes haberet etiam specialem virtutem Pœnitentiæ, quam innocens non habet. Resp. potest aliquis habere plures virtutes, qui tamen minus sit sanctus. Nam præstantia sanctitatis non debet æstimari ex numero, sed ex qualitate & magnitudine virtutum, vt patet in Christo, qui fuit sanctior omnibus aliis, & tamen non habuit fidem quam alij sancti habent. Et, vt alibi docui, habuit quidem habitum spei, quod alij negant.

8. Secunda Obiectio. Vt compensemus iniuriam factam parentibus aut amicis, non requiritur aliqua virtus distincta ab aliis. Ergo neque vt compensemus offensam Deo factam. Respondeo, non requiritur alia virtus erga parentes, quàm iustitia & pietas

Iustitia enim intendit reddere quod ablatum est contra iustitiam: & pietas, quod contra pietatem. Similiter erga amicos non requiritur alia virtus, quàm iustitia & affabilitas. His enim possumus compensare quod ablatum est. Erga Deum verò non potest esse vera iustitia, & ideo requiritur charitas & pœnitentia. Hæc intendit satisfactionem, illa præstat.

QVÆSTIO V.

An Pœnitentia sit virtus Theologica, an moralis?

1. Virtutes sunt triplices. Primæ, habent Deum pro obiecto & fine intrinseco, vt fides, spes, charitas, quæ ideo Theologicæ dicuntur. Secundæ, nec pro obiecto, nec pro fine intrinseco habent Deum, vt fortitudo, iustitia, temperantia, prudentia, quæ dicuntur morales. Tertiæ, habent Deum non quidem pro obiecto, sed pro fine proximo & intrinseco, vt religio, & hæ sunt quasi mediæ inter Theologicas & morales. Quæritur ergo an etiam pœnitentia sit talis virtus?

2. Prima Conclvsio. Pœnitentia non est virtus Theologica. Ita D. Thom. *art. 3. ad* 1. & alij passim. Probatur, quia virtus Theologica habet Deum pro obiecto & fine: Pœnitentia licet habeat Deum pro fine, non tamen pro obiecto, quia versatur circa satisfactionem seu obiectum.

3. Secvnda Conclvsio. Pœnitentia est similis religioni. Nam sicut hæc respicit cultum diuinum tanquam obiectum, & Deum vt finem, cui cultus ille immediatè defertur, sic illa respicit satisfactionem tanquam obiectum, & Deum vt finem, cui fit satisfactio. Ratio tamen motiua est diuersa, quia religio respicit, Deum quatenus est primum principium omnium rerum, cui eo titulo debetur cultus. Pœnitentia autem respicit Deum, quatenus per peccatum est offensus, cui eo titulo debetur satisfactio.

QVÆSTIO VI.

An Pœnitentia sit virtus infusa, an acquisita.

1. Scotus, Durandus, & Henricus docent esse acquisitam, quia putant nullam esse virtutem infusam præter tres Theologicas. D. Th. *art.* 5. docet esse infusam. Richardus ponit duplicem Pœnitentiam. Primo, acquisitam, quæ dolet de peccatis ob Deum finem naturalem. Secundo, infusam, quæ propter supernaturalem.

2. Prima Conclvsio. Pœnitentia, quia homo Christianus vult satisfacere Deo ob peccatum offenso, & cum illo reconciliari, est virtus infusa, non acquisita. Ratio, quia pœnitentia ex natura sua necessariò supponit fidem iustificationis, & spem huius acquirendæ. Sed fides & spes habent actus supernaturales, ad quos indigemus habitu supernaturali. Ergo etiam pœnitentia habet actum supernaturalem, qui requirit habitum supernaturalem. Habitus autem supernaturalis non acquiritur, sed infunditur.

3. Secvnda Conclvsio. In statu puræ naturæ posset acquiri aliqua virtus, quæ detestetur peccatum in tali statu commissum. Hoc dupliciter intelligi potest. Primo, de virtute quæ detestetur peccatum, quatenus est contra honestatem huius vel illius virtutis. Hoc sensu certa est conclusio, quia certum est, morales virtutes naturaliter posse acquiri, quarum singulæ sicut amant propriam honestatem, ita detestantur oppositam turpitudinem. Secundo, de virtute, quæ detestatur peccatum vt est offensa Dei. Hoc sensu aliqui negant conclusionem, quia putant naturaliter cognosci non posse Deum offendi peccatis nostris.

4. Dico tamen Primo, naturaliter cognosci posse peccatum esse offensionem Dei, quatenus hic est author, & finis naturæ. Ratio est, quia naturaliter cognosci potest diuina prouidentia. Ergo cognosci potest Deum esse vniuersalem gubernatorem & legislatorem. Item esse finem vltimum naturalem, & super omnia diligendum. Ergo etiam cognosci potest illum offendi nostris peccatis, tum etiam quia contemnitur eius præceptum, tum etiam quia in ratione vltimi finis aliquid illi præfertur.

5. Dico Secundo, posse homini naturaliter displicere peccatum ob hanc peculiarem rationem, quia est offensa Dei. Ratio est, quia quod homo naturaliter potest iudicare esse malum seu peccatum, hoc potest naturaliter odisse seu detestari. Deinde quia potest naturaliter diligere Deum, vt finem vltimum naturalem. Ergo potest odisse quicquid contrarium est huic dilectioni. Sed peccatum, vt est offensa Dei, est contrarium huic dilectioni. Ergo potest illud odisse.

6. Dico Tertio, posse hominem in statu naturæ, postquam peccauit & Deum offendit, habere naturale desiderium placandi Deum, & expellendi peccatum. Ratio, quia naturaliter (actu elicito) appetit esse beatus. Ergo naturaliter potest desiderare, vt auferantur impedimenta beatitudinis qualia sunt peccata. Deinde quia naturaliter cognoscit prouidentiam Dei: Ergo etiam vindictam peccatorum. Ergo ex hoc motiuo potest desiderare vt habeat Deum placatum.

Obiicies. Homo non potest naturaliter cognoscere, quod Deus offensus possit placari. Ergo non potest id appetere. Antecedens patet, quia nullum medium naturaliter cognosci potest, quo homo possit placare Deum. Imò multi putant peccatum in statu naturæ commissum non posse tolli nisi per infusionem gratiæ sanctificantis: Hæc autem naturaliter cognosci nequit. Resp. sicut homo naturaliter cognoscit Regem posse ita placari, vt condonet offensam, sic cognoscit Deum posse placari & condonare offensam, si is qui offendit, ex animo doleat se offendisse.

QVÆSTIO VII.

An virtus Pœnitentiæ sit in sola voluntate?

Certum est hanc virtutem esse in voluntate, quia actus illius, nempe intentio satisfaciendi pro offensa, pertinet ad voluntatem. Quæstio tamen est, an in appetitu sensitiuo generetur etiam habitus qui respondeat virtuti in voluntate existenti. Affirmat Palud. *in* 4. *d.* 14. *q.* 2. & alij. Et est satis probabile, quia experimur appetitum sensitiuum paulatim domari per frequentes actus virtutum, & minus resistere voluntati, ac proinde acquirere aliquam promptitudinem & facilitatem subiiciendi se imperio voluntatis. Si hoc fit in aliis virtutibus, vt in temperantia, mansuetudine, humilitate, potest etiam fieri in pœnitentia. Hæc tamen facilitas seu habitus acquisitus in appetitu sensitiuo non est propriè virtus, sed participat rationem virtutis, quatenus subest virtuti & electioni voluntatis.

QVÆSTIO VIII.

An virtus Pœnitentiæ sit in omnibus?

1. Difficultas est de Christo, B. Virg. Maria, primis parentibus in statu innocentiæ, & infantibus baptizatis.

2. Prima Conclusio, Virtus pœnitentiæ non fuit in Christo, aut B. Virg. Ita D. Th. q. 84. *art.* 7. *ad* 4. *de Christo*. Ratio, quia nec peccauerunt vnquam, nec possunt peccare. Ergo non potuerunt exercere actum pœnitentiæ. Ergo frustra habuissent virtutem pœnitentiæ.

3. Secvnda Conclvsio. Virtus pœnitentiæ est in paruulis post baptismum iustificatis, (præsertim si verum est, quod ego verum puto, primum peccatum eorum qui perueniunt ad vsum rationis posse

esse

esse veniale) Ratio, quia status iustificationis in baptismo debet esse tam perfectus, vt nulla virtus desit homini, cuius exercitium requiritur quando peruenit ad vsum rationis. Hac enim de causa infunduntur illi virtutes Theologicæ. Nam illarum est vsus necessarius in progressu ætatis. Ergo etiam debet infundi virtus pœnitentiæ. Nam & eius vsus necessarius est; si primum peccatum potest esse veniale. Si tamen primum peccatum necessariò esset mortale, vt putat D. Th. in 1.2.q. 86.art.3. tunc nunquam esset vsus illius virtutis primò in baptismo infusæ, quia per primum mortale amitteretur, sicut habitus charitatis & gratiæ.

4. Tertia Conclusio. Virtus pœnitentiæ fuit in Adamo in statu innocentiæ, si verum est, quod primum peccatum in eo statu potuit esse veniale. Si autem primum non potuit esse veniale, non fuit virtus pœnitentiæ in illo statu. *Prius* patet ex dictis. Probatur *posterius*, quia si primum peccatum non potuit esse veniale, sed mortale, prius amisisset virtutem pœnitentiæ, quàm habuisset materiam circa quam operaretur: & sic virtus illa fuisset superflua.

Dices cum D.Th. 3.p.q.5.a.3. licet in statu innocentiæ durante non possit esse peccatum, poterat tamen homo ita esse dispositus, vt pœniteret peccati, si commisisset. Confirmatur à simili, quia in eodem statu erat virtus misericordiæ, quę tamen operari non poterat nisi circa miseriam quæ non erat in illo statu. Satis autem erat hominem ita esse dispositum, vt si esset miseria, exerceret actum misericordiæ. Resp. de virtute pœnitentiæ id dici nequit, alioqui Christus & B. Virgo habuissent & illam virtutem, quod tamen negat D.Th. de Christo. Nec est simile de misericordia, quia poterat esse miseria in aliquo alio homine, etiamsi Adamus perseuerasset in statu innocentiæ, & sic potuisset habere actum misericordiæ.

CAPVT XXXI.

De primo effectu Pœnitentiæ, qui est remissio mortalium peccatorum.

QVæritur. Primò, an omnia mortalia remitti possint per pœnitentiam. Secundo, an remitti possint sine pœnitentia. Tertio, an tolli possint per solam contritionem & dilectionem Dei sine infusione gratiæ iustificantis. Quarto, an per solā infusionem gratiæ iustificantis sine contritione. Quinto, an per solam Dei condonationem sine omni reali mutatione facta in peccatore. Sexto, an vnum mortale tolli possit sine alio. Septimo, an remissa culpa maneat reatus pœnæ. Octauo, an remissio peccati mortalis fiat gratis, an ex iustitia.

QVÆSTIO I.

An omnia peccata mortalia remitti possint per pœnitentiam?

1. DVobus modis intelligi potest aliquod peccatum non posse tolli per pœnitentiam. Primò, si esset aliquod peccatum, de quo homo non posset pœnitere. Secundo, si esset aliquod peccatum ad quod tollendum non esset sufficiens pœnitentia, etiamsi homo pœniteret & doleret.

2. PRIMA CONCLVSIO. Nullum est peccatum mortale, de quo homo in hac vita pœnitere non possit. Ita D.Th. a.1. Ratio sumitur ex duobus principiis, quæ hic tanquam certa suppono. Primum, nulli peccatori in hac vita deesse sufficiens auxilium Dei ad suam salutem. Secundum, hominem esse liberi arbitrij, & posse vti auxilio Dei ad suam salutem. Ex his sequitur hominem posse dolere de peccato, si velit dolere.

3. Secunda Conclusio. Nullum est peccatum mortale, quod per sacramentū pœnitentiæ deleri nequeat; D. Thom. *art.* 1. Ratio, quia sacramentum operatur in virtute passionis & meritorum Christi, quæ virtus tam efficax est, vt sufficiat ad delenda omnia peccata totius mundi, 1. Ioan. 2. *vers.* 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantùm, sed etiam totius mundi.* Confirmatur ex Ioan. 20. *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, nempe per sacramentum absolutionis.

4. Tertia Conclusio. Nullum etiam peccatum est mortale, quod per veram contritionem extra sacramentum deleri nequeat. S. Thom. ibid. Non autem loquor de contritione, vt est pars sacramenti, quia sic est eadem ratio de contritione, quæ est de sacramento, de quo dictum; sed de contritione secundum se quatenus est interna detestatio peccati, quæ in omni statu locum habet.

Conclusio probatur, quia hæc contritio est vltima dispositio ad gratiam, ad quam infallibiliter sequitur gratia; sed gratia excludit omne peccatum: Ergo nullum est peccatum, quod non tollatur per contritionem. Hinc illud Ezech. 18. *vers.* 17. *Cum auerterit se impius ab impietate sua*, (per contritionem) *ipse animam suam viuificabit*, scil. dispositiuè. Et *ibid. Conuertimini, & agite pœnitentiam, & non erit vobis in ruinam iniquitas*, id est, tolletur à vobis.

5. Prima Obiectio est, 1. Reg. 2. 25. *Si peccauerit vir in virum, placari ei potest Deus. Si autem in Deum peccauerit vir, quis pro eo orabit?* Resp. hinc solum colligitur, peccatum in Deum difficilius expiari, quàm peccatum in homines. Deinde raros esse viros sanctos, qui pro aliis Deum possint placare. Vide Ambros. *l.* 1. *de pœnit. c.* 8.

6. Secunda Obiectio: Antiochus & Esau egerunt pœnitentiam, non impetrarunt veniam. 2. Macab. 9. 13. *Orabat hic scelestus Deum, à quo non esset misericordiam consecuturus.* Hebr. 12. *vers.* 17. *Non inuenit pœnitentiæ locum, quanquam cum lachrymis inquisisset eam*: Resp. Non fuit vera vtriusque pœnitentia, Antiochus solum petebat liberari à cruciatu viscerum quo vexabatur, Esau autem solum flebat ob amissam hæreditatem. Nam eo ipso tempore, quo videbatur agere pœnitentiam, cogitabat de fratre occidendo, Genes. 27. vers. 41. *Venient dies luctus patris mei, & occidam Iacob, fratrem meum.*

7. Tertia Obiectio: Scriptura docet, peccatum in Spiritum Sanctum esse irremissibile; Matt. 12. v. 32. *Quicunque dixerit verbum contra Filium*, &c. *qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur neque in hoc sæculo, nec in futuro.* Respon. peccatum in Spiritum Sanctum est, quando quis resistit veritati fidei, quam Spiritus Sanctus inspirauit, & miracula, quæ fiunt à Spiritu Sancto ad confirmandam fidei veritatem, tribuit diabolo. Sicut Pharisæi dicebant Christum in Belzebub eiicere dæmonia, & oppugnabant veritatem Christi miraculis comprobatam. Hinc colligitur, quomodo differat blasphemia in Filium hominis à blasphemia in Spiritum Sanctum. Nam illi dicuntur blasphemare in Filium hominis, qui putantes Christum non esse nisi hominem, opera eius calumniabantur, dicentes: *Ecce homo vorax & potator vini.* Illi autem dicuntur blasphemare in sanctum Spiritum, qui scientes Christum in virtute Dei miracula operari; tamen ex malitia & inuidia adscribunt illa non spiritui Sancto, sed spiritui immundo.

Porro hoc peccatum dicitur irremissibile, quia ordinariè & vt plurimum non curatur & sanatur. Idque duabus de causis. Primo, quia directè resistit & repudiat gratiam Dei per quam solum curari potest. Sicut si ægrotus repudiaret medicinam quā solā curari posset, meritò morbus eius diceretur incurabilis.

Secundo, quia fit ex mera malitia, & ideo non meretur Dei misericordiam. Nihilominus tamen aliquando curatur hoc peccatum, vt ostendit D. Ambrosij *l. 2. de pœnit. c. 4.* quia populus Iudæorum, qui dixerat Christum in Beelzebub eiicere dæmonia, postea ad prædicationem Petri conuersus legitur. Act. 2.

8. Quarta Obiectio: Ex Hebr. 6. v. 4. *Impossibile est eos, qui semel sunt illuminati, & prolapsi sunt, rursum renouari ad pœnitentiam.* Et cap. 10. *Voluntariè peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis, iam non relinquitur pro peccatis hostia.* Respondeo. Sensus vtriusque loci est, quod qui peccant post susceptam fidem & baptismum, non possint iterum renouari per baptismum, vt falsò putabant Hebræi lauantes se domum reuersi. Vnde c. 10. per hostiam intelligitur Christus, qui fuit hostia pro peccatis nostris. Christus enim, qui semel mortuus est pro nobis, non morietur iterum pro nobis, & consequenter non est alius baptismus expectandus. Qui ergo semel baptizati sunt, si iterum peccant, non possunt iuuari per baptismum, sed per sacramentum Pœnitentiæ.

9. Quinta Obiectio. 1. *Ioan.* 5. *vers.* 16. *Est peccatum ad mortem, non pro illo dico, vt roget quis.* Resp. D. Aug. *l. de corrp. & grat. c.* 22. Peccatum ad mortem vocari finalem impœnitentiam, quæ non potest tolli, quia homo non vult. D. Hier. *l. 2. contra Iou.* dicit orationes nostras difficulter exaudiri pro aliorum peccatis mortalibus.

QVÆSTIO II.

An peccata mortalia remitti possint sine Pœnitentia?

1. PRima Conclusio. Sine sacramento Pœnitentiæ potest aliquando remitti peccatum mortale. D. Thom. art. 2. Ratio, quia Deus, qui remittit peccata, non habet virtutem suam ita alligatam sacramento, vt non possit illam exercere sine sacramento. Et hoc modo Deus remisit in veteri Testamento, & toto tempore prædicationis Christi, antequam hoc sacramentum esset institutum. Nunc etiam post factam institutionem sæpè remittuntur per contritionem cum solo voto sacramenti.

2. Secunda Conclusio. Sine contritione non potest remitti peccatum mortale secundum legem Dei ordinariam extra sacramentum. Hoc addo, quia in sacramento sufficit attritio. Ita definiuit Trid. *sess. 14. cap. 4.* vbi dicit contritionem omni tempore fuisse necessariam ad veniam peccatorum impetrandam. Et patet ex Luc. 13. *Nisi pœnitentiam habueritis, omnes simul peribitis.* Ratio D. Th. art. 2. per se difficilis est.

QVÆSTIO III.

An peccatum mortale tolli possit per solam contritionem & dilectionem Dei?

1. PRima opinio, negat id fieri posse. Ita Andræas Vega *lib. 7. super Concilium Trid. cap.* 24. & aliqui alij recentiores. Probantque, Primo, quia scriptura ait hominem non iustificari ex operibus, sed gratis. Si autem iustificaretur contritione & dilectione gratia habituali, iam ex operibus iustificaretur, & non gratis: quod est contra scripturam. Secundo, quia Concilium Trid. sess. 6. c. 6. & 7. definit contritionem esse dispositionem ad iustificationem & remissionem peccatorum. Ergo per contritionem non formaliter, sed tantum dispositiuè tollitur peccatum. Tertio, quia idem Conc. sess. 6. c. 7. definit vnicam esse causam formalem nostræ iustificationis, scilicet iustitiam inhærentem, seu gratiam habitualem. Ergo non potest esse cōtritio vel dilectio. Quarto, quia effectus formalis non potest esse sine causa formali, etiam per absolutam Dei potentiam. Sed remissio peccati seu iustificatio est formalis effectus gratiæ habitualis. Ergo non potest esse sine gratia habituali. Quinto, quia priuatio non potest tolli sine habitu opposito, sicut tenebræ non nisi per lumen tolluntur. Sed peccatum est priuatio. Ergo non potest tolli sine gratia.

2. Secunda opinio est planè contraria, per solam contritionem & dilectionem Dei super omnia posse tolli peccatum mortale, & hominem iustificari. Ita sentiunt multi Theologi.

Primo, illi qui docent hactenus non esse definitum ab Ecclesia, iustitiam nobis inhærentem esse habitum, & non actum. Vt Dom. Soto *in 4. d. 1. art. 1.* Canus *in relect. de sacram. 4. part. post 5. concl. & l. 7. de locis Th. c. 7.* Stapletonus *l. 5. de iustific. 5. 8.* Ioannes Vincentius *in l. de gratia Christi, concl. 6.* & nonnulli alij.

Secundo, Illi qui expressè docent aut formam iustificantem, qua expellitur peccatum, esse dilectionem charitatis, aut illam dilectionem esse veram iustitiam Christianam. Ita Iansen. *in Concordia Euang. cap.* 64. *circa illud; Remittuntur ei peccata multa,* &c. *Lucæ* 7. Ruardus Tapperus *art.* 2. Hosius *in confess. Catholica, cap.* 75. Gaspar Cassalius *l. 2. de quadripartita iustitia, par. 1. cap. 2. & 16.*

Tertio, illi qui dicunt per contritionem condignè satisfieri pro culpa mortali. Vt Caiet. *3. p. q. 1. ar. 2,* Barth. Medina, *ibid.* Tapperus *art.* 6. Palud. *in 3. d. 20. quæst. 2. ar. 2.* Richardus *in 4. d. 17. ar. 1. q. 7.*

Quarto, illi qui docent maiorem esse oppositionem inter dilectionem Dei & peccatum, quam inter gratiam habitualem & peccatum. Vt Scotus *in 4. d. 49. q. 6.* Gabriel *ibid. quæst. 2. ar. 3. dub. 6.* Gregorius *in 2. d. 7. q. 2. ar. 2.* & Ocham *in 2. q. 19.* Quanquam hi authores simul sentiant gratiam habitualem ex natura sua non pugnare cum peccato mortali, seu tantum ex lege seu ordinatione Dei, vt post videbimus *in seq. quæst.*

Quinto, Multi recentiores qui docent hominem quidem de facto iustificari per infusionem gratiæ habitualis, posse tamen sufficienter iustificari per solam contritionem & dilectionem Dei super omnia si non infunderetur gratia habitualis. Putant enim cum D. Th. gratiam habitualem prius natura infundi quàm eliciatur actus contritionis & dilectionis, & sic hominem iustificari per gratiam habitualem prius natura, quàm adsit actus dilectionis & contritionis. Quod si hic actus prior esset infusione gratiæ, tunc ex illorum sententia iustificaretur homo per illum actum, & non per gratia habitualem.

Hæc secunda opinio probatur. Primo, quia Scriptura tribuit dilectioni sanctitatem animæ, & cum Deo coniunctionem. Ioan. 14. *vers.* 23. *Si quis diligit me, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus,* &c. Et Col. 3. *vers.* 14. *Super omnia autem charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Et 1. Tim. 1. *vers.* 5. *Finis præcepti est charitas de corde puro* (in actu.) Rom. 13. *vers.* 11. *Plenitudo legis est dilectio.*

Secundo, quia Scriptura tribuit illi remissionem peccatorum. Prou. 10. *v.* 12. *Vniuersa delicta operit charitas.* (Actualis) Et 1. Pet. 4. *v.* 8. *Charitas operit multitudinem peccatorum.* Hinc Aug. *l. de natura & gratia, c.* 4. 2. ait: *Charitas verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia est.* Loquitur a. de actu charitatis, vt patet *ex l. 3. doct. Chr. c.* 10. cum ait: *Charitatem voco motum* (actum) *animi ad fruendum Deo propter ipsum.* Imo aliqui affirmant S. Aug. nusquā loqui de habitu charitatis, sed semper de actu.

Tertio, probatur ratione, quia si quis existens in statu peccati, subitò assumeretur ad visionem & amorem

beatificum fine vllo habitu, proculdubio esse beatus, quia beatitudo formalis non consistit in habitu, sed in operatione, vt omnes fatentur. Ergo etiam esset sanctus, quia beatitudo excludit omnem miseriam, & consequenter omne peccatum. Hæc autem sanctitas esset tribuenda amori, non visioni. Ergo amor beatificus habet vim sanctificandi hominem. At amor patriæ & viæ est eiusdem rationis. Ergo etiam amor viæ potest sanctificare.

Quarto, probatur: qui diligeret Deum ex toto corde & affectu, etiam sine habitu gratiæ & charitatis, diceretur vnus spiritus cum Deo; quia esset vnus cum eo voluntate & affectu. Ergo esset verè iustus cum Deo. Nam, qui Deo tanquam summæ regulæ toto affectu coniunctus est, rectè dicitur Deo, vel regulæ adæquari ac proinde iustus cum eo esse.

Quinto, quia per amorem charitatis sine habitu verè diceremur diligere Deum, vt amicum, quia diligeremus eum propter ipsum. Ergo vicissim ab eo diligeremur tanquam amici. Amor enim natura sua reciprocus est; & Deus, cum sit summè bonus, non patitur se ab aliquo diligi, quem non vicissim diligat. Imo, hoc ipso quod sponte nobis communicat dilectionem sui, diligit nos tanquam sui dilectores, ac proinde tanquam amicos.

Sexto, qui iustificatur contritione & dilectione, etiamsi simul iustificetur habitu, aliter iustificatur quàm si solo habitu iustificaretur. Nam si solo habitu iustificaretur & Deus auferret ab eo habitum, auferret simul omnem iustitiam: vt patet in paruulo baptizato. Si autem præcessisset actus contritionis seu dilectionis, & Deus auferret habitum, adhuc maneret iustus. Simile est in eo qui per bona opera crescit in iustitia & sanctitate. Is enim maneret iustus, etiamsi Deus ab ipso auferret habitum iustitiæ. Hinc patet actum contritionis & dilectionis conferre aliquam sanctitatem & iustitiam quæ non dependet ab ipso habitu. Iam quod puto me posse defendere, indicandum. Res sanè difficilis est.

3. Prima Conclusio. Tria manent ex actu peccati mortalis, postquam transiit. Primo culpa. Secundo, reatus seu dignitas pœnæ. Tertio, ipsa pœna & ordinatio ad pœnam. Rursum in culpa tria spectari possunt, Primo macula seu fœditas animæ. Secundo, inimicitia seu offensa. Tertio, iniuria Deo facta.

4. Secunda Conclusio. Est autem duplex macula peccati. Vna consistit in morali turpitudine, quæ relinquitur ex actu peccati præterito non retractato, sed moraliter permanente. Altera in priuatione gratiæ iustificantis. Differunt tripliciter. Primo, quia prior habet locum etiam in statu naturæ, posterior non item. Secundo, prior oritur ex quouis peccato siue mortali, siue veniali; posterior ex solo mortali. Tertio, prior est propria in vnoquoque peccato, & prout singula peccata actualia sunt inter se distincta, ita singulæ maculæ ex illis relictæ inter se distinguuntur. At priuatio gratiæ non est propria alicui peccato actuali, sed æqualiter à quolibet mortali causari potest.

Hinc sequitur Primo, hominem denominari furem, blasphemum, homicidam à priore macula quæ cuique peccato propria est: non autem à posteriore. Secundo, priorem esse inæqualem ratione inæqualium peccatorum actualium à quibus causatur. Maior enim est macula homicidij, quàm furti. Posteriorem vero vel esse æqualem omnibus, si in se spectatur: vel etiam inæqualem ratione gratiæ cui opponitur, quatenus scilicet est priuatio maioris seu minoris gratiæ. Tertio, in homine peccatore posse esse maculas plures prioris generis, non autem posterioris. Nam qui per actum furti contraxit maculam furti, potest etiam per actum homicidij contrahere maculam homicidij, &c. At qui per vnum peccatum mortale priuatus est semel gratia, non priuatur iterum per alia peccata subsequentia.

5. Tertia Conclusio. Prior macula peccati mortalis sufficienter potest tolli per solum actum contritionis & dilectionis Dei super omnia. Hoc patet Primo, in statu puræ naturæ. Nam peccator per actum contritionis sufficienter retractat priorem actum peccati; & per actum dilectionis Dei super omnia, sufficienter conuertit se ad Deum à quo erat auersus. Ergo prior macula sufficienter tollitur. *Quæres:* An hoc modo sublata macula tollatur etiam offensa & iniuria Deo facta? Resp. Offensa seu inimicitia tollitur, quia sublata macula Deus non habet causam offensionis. Erat enim offensus ob maculam.

Dices: Erat etiam offensus ob iniuriam sibi factam. Respondeo. Erat quidem offensus ob iniuriam, quamdiu illa fuit voluntaria & coniuncta cum macula; non autem ob iniuriam, quando desiit esse voluntaria, & coniuncta cum macula. Sic enim est tantum iniuria materialis, non formalis. Hinc vlterius patet iniuriam partim tolli, partim non tolli per actum contritionis & dilectionis, tollitur enim iniuria formalis, quia tollitur macula, non tollitur materialis, quia non fit æqualis compensatio, cum hæc fieri ab homine non possit per solas vires naturales. Debet ergo tolli hæc materialis iniuria per liberalem Dei condonationem. Hinc etiam patet, quomodo post sublatam maculam & offensam possit homo manere obnoxius pœnæ seu satisfactioni. Nam obligatio ad pœnam non oritur ex macula & offensa præcisè, sed potius ex iniuria. Qui enim exigit pœnam seu satisfactionem, facit hoc ex iustitia vindicatiua ratione iniuriæ ab aliis factæ. Hæc de statu puræ naturæ. In statu gratiæ res facilior est. Nam si naturalis actus contritionis & dilectionis potest sufficienter maculam peccati tollere in statu naturæ, poterit etiam actus supernaturalis in statu gratiæ. Hinc sequitur tolli etiam offensam seu inimicitiam Dei per hunc actum, non tamen tolli iniuriam per illum, quatenus præcisè est actus contritionis & dilectionis. An alio autem modo per eum tolli possit, nempe quatenus est actus supernaturalis proueniens ex gratia Christi, dubitari potest. Valde id probabile est, quia per illum actum tali modo spectatum applicatur nobis meritum & satisfactio Christi. Et sic fieri potest sufficiens compensatio pro iniuria Deo facta. Sicut ergo iniuria formalis tollitur per voluntariam contritionem qua detestamur culpam nostram: sic materialis tollitur per satisfactionem Christi, quæ applicatur nobis per supernaturalem dilectionem ex gratia Christi profectam.

6. Quarta Conclusio. Posterior macula peccati mortalis, quæ consistit in priuatione gratiæ iustificantis, non potest sufficienter tolli per solum actum contritionis & dilectionis Dei super omnia. Nam priuatio alicuius formæ non potest tolli nisi per præsentiam eiusdem formæ. Sicut cæcitas non tollitur nisi per visum, nec tenebræ nisi per lumen. Ergo similiter priuatio gratiæ non tollitur nisi per gratiam.

7. Dices Primo, Quid ergo fieret de homine peccatore, qui sine gratia habituali raperetur ad visionem & amorem beatificum, vel ad Vnionem Hypostaticam cum persona Diuina, Vel enim in tali casu tolleretur macula hæc peccati, vel non. Si tolleretur falsa est conclusio. Si non tolleretur, posset aliquis simul esse beatus & miser, simul Deus & peccator. Respondeo. In tali casu tolleretur, macula peccati,

quia tolleretur priuatio gratiæ, quatenus habet rationem maculæ. Aliud enim est carentia vel negatio gratiæ: aliud vero priuatio gratiæ. In tali casu esset carentia gratiæ, iuxta suppositionem non tamen esset priuatio gratiæ, quia non esset debitum habendi gratiam. Nam debitum habendi gratiam consistit in eo, quod is, qui gratiam culpabiliter amisit, iure Diuino obligatus sit eam recuperare. Cum enim homo à Deo creatus sit in statu gratiæ, iustitiæ & sanctitatis (quem statum per peccatum parentis primi amisimus, & nunc sæpe per propria peccata amittimus) manet obligatus vt redeat ad eum statum à quo recessit. Potest autem dupliciter redire. Primo, præcisè ad eundem statum gratiæ, in quo ante fuit. Secundo, ad meliorem statum v. g. ad statum gloriæ vel Vnionis Hypostaticæ. Vtroque modo tollitur debitum habendi gratiam: & consequenter priuatio gratiæ, quatenus habet rationem maculæ seu peccati.

8. Dices Secundo: Illud debitum habendi gratiam videtur tolli etiam per actum contritionis & dilectionis Dei super omnia. Ratio, quia debitum habendi gratiam non obligat hominem, nisi vt se sufficienter disponat ad gratiam. Atqui per actum contritionis & dilectionis sufficienter se disponit. Ergo per illum actum sufficienter tollitur debitum. Maior probatur, quia illud debitum non obligat hominem ad impossibile. Est autem impossibile vt plus faciat homo in hoc negotio, quàm vt sufficienter se disponat ad infusionem gratiæ, cum ipsa infusio sit supra ipsius vires. Ergo posita sufficiente dispotione cessat obligatio ex parte hominis. Ergo etiam cessat ratio maculæ seu priuationis gratiæ. Respondeo, hoc est valde probabile, & multi cum Suarez ita sentiunt. Nihilominus dici potest debitum habendi dupliciter concipi posse. Primo, actiuè, vt sit idem, quod debitum acquirendi gratiam per propriam actionem. Secundo, passiuè, vt sit idem, quod debitum existendi in gratia, vel in aliquo statu perfectiore (gloriæ) quomodocumque id fiat. Si ergo priuatio gratiæ quatenus habet rationem peccati, includeret debitum priori sensu; tunc sufficienter tolleretur per actum contritionis & dilectionis: quia homo præter eum actum nihil potest vlterius facere ad habendam gratiam: ac proinde non potest vlterius actiuè obligari. Si autem priuatio gratiæ includit debitum posteriori sensu, non potest tolli per actum contritionis & dilectionis, sed necessariò requiritur infusio gratiæ aut aliquid præstantius. Est autem probabile hoc posterius debitum includi in priuatione gratiæ, non illud prius. Primo, quia prius non potest habere locum in infantibus ante Baptismum. Secundo, nec in adultis, qui per solam attritionem iustificantur in sacramento. Neutri enim satisfaciunt priori debito, quia nec infantes habent vllam actionem propriam qua acquirant gratiam: nec eiusmodi adulti habent talem actionem, quæ per se sufficiat ad acquirendam gratiam. Et tamen constat vtrosque iustificari sacramento: ac proinde non amplius habere priuationem gratiæ, & consequenter nec debitum habendi gratiam, quod in illa priuatione includitur.

9. Dices Tertio. Priuatio gratiæ, vt sit peccatum, debet esse voluntaria: Sed per actum contritionis desinit esse voluntaria. Ergo per hunc actum desinit esse peccatum. Respondeo. Maior distinguenda est. Potest enim dupliciter intelligi. Primo, sic: Priuatio gratiæ vt sit peccatum, debet esse voluntariè contracta per actuale peccatum; Et tunc vera est; sed minor falsa est. Non enim actus contritionis efficit, vt quod factum est, reddatur infectum. Secundo, sic: Priuatio gratiæ, vt sit peccatum, debet manere voluntaria: & non sufficit voluntariè contractum esse, & tunc falsa est. Hoc patet in paruulis ante Baptismum, quia in his priuatiò gratiæ habet rationem peccati originalis: & tamen nō manet voluntariè voluntate primi parentis, quia ipse doluit quod se & posteros priuasset iustitia originali, & retractauit primum actum peccati per cōtritionem: Censetur tamen voluntaria, quia voluntariè per actuale peccatum primi parentis contracta est.

Sicut ergo non sufficit paruulis ad tollendum peccatum originale, quod Adam per actum contritionis retractauerit suum actuale peccatum, ita non sufficit adultis ad tollendam priuationem gratiæ, quatenus habet rationem peccati, quod desinat esse voluntaria per retractationem.

10. Dices Quarto, Quando quis per contritionem retractat suum peccatum actuale, tunc tollitur macula prioris generis, quæ consistit in mortali turpitudine seu auersione Dei, vt antè dixi. Ergo etiam tollitur macula posterioris generis, quæ consistit in priuatione gratiæ. Est enim par ratio. Nam ideo tollitur prior macula, quia per retractationem desinit esse voluntaria. Atqui etiam posterior desinit esse voluntaria. Ergo & hæc tollitur.

Respondeo, non quæuis retractatio sufficit ad tollendam maculam; vt patet in actu attritionis, qui ex se non potest tollere vllam maculam siue prioris, siue posterioris generis, vt omnes fatentur: Imò ne quidem maculam peccati venialis, & tamen per attritionem desinit esse voluntaria. Est ergo hæc regula seruanda: Quando retractatio tam est efficax, vt restituat hominem in priorem statum, ex quo per actuale peccatum excidit; tunc tollit maculam peccati aliàs non tollit. Retractatio, quæ fit per solam attritionem, nunquam restituit hominem in priorem statum. Retractatio autem quæ fit per contritionem & dilectionem Dei super omnia, in vno casu id præstat, in altero non item. Nam quando homo (in pura natura) contraxit maculam prioris tantùm generis, tunc restitui potest in priorem statum per contritionem & dilectionem. Nam per illum actum tam perfectè conuertit se ad Deum actualiter, quàm antea erat conuersus. Quando autem contraxit maculam posterioris generis, nempe priuationem gratiæ; non potest in priorem statum restitui per solum actum contritionis & dilectionis, quia per illum actum præcisè non infunditur illi gratia, quam rat.

11. Dices Quinto, Quid ergo sentiendum esset de homine, qui haberet contritionem & dilectionem super omnia, & tamen Deus non infunderet illi gratiam. Vel enim esset iustus, vel peccator. Si iustus. Ergo infusio gratiæ non requiritur ad tollendum peccatum, quod est contra dicta. Si est peccator, quomodo potest esse coniunctus Deo per veram dilectionem?

Respondeo, esset quidem dispositus ad iustitiam, non tamen formaliter iustus, sed peccator, quia adhuc esset priuatus gratia, & perinde se haberet ac pauper, qui semel adoptatus in filium à rege, sua culpa offendisset regem, & ab illo statu excidisset, & postea vellet placare regem & ad pristinum statum redire. Nam in tali casu fieri posset, vt pauper doleret se peccasse, & Regem debito amore & honore prosequeretur, & tamen à Rege non reciperetur in pristinum adoptionis statum. Idem est in nostro casu. Posset homo dolere de peccato, & diligere Deum super omnia, non tamen admitti ad ius adoptionis, in quo antea fuerat: Et sic non esset coniunctus Deo tam perfectè, quàm ante fuerat nempe titulo adoptionis.

QVÆSTIO IV.

An peccatum mortale tolli possit per solam Gratiam Habitualem?

1. QVæri possunt duo. Primo, an ad mortale peccatum tollendum sufficiat sola gratia, sine liberali Dei condonatione. Secundo, an sola sufficiat sine actu contritionis. Est ergo.

2. Prima opinio: Solam gratiam non sufficere ad tollendum peccatũ mortale, sed vlterius requiri fauorem, ac liberalem Dei condonationem, ac proinde fieri posse, vt gratia habitualis & peccatum mortale sint simul in eodem homine, si Deus nolit id condonare. Hæc sententia duobus modis defendi solet. Primo, asserendo gratiam habitualem esse quandam qualitatem quæ ex sua natura nec faciat hominem sanctum, iustum & Deo gratum, nec pugnet cum mortali peccato, sed vtrumq; habeat ex libera Dei voluntate. Itaque fieri posse vt homo per infusionem huius qualitatis nec iustus sit, nec peccata illi remittantur. Ita Richard. in 3. dist. 31. art. 1. quæst. 1. Scotus in 4. dist. 16. q. 2. Gabriel dist. 4. qu. 1. art. 2. Ocham in 4. qu. 3. Ioan. Medina Codice de Pœnit. qu. 1. Et aliqui Thomistæ recentiores, qui dicunt gratiam in hac re similem esse monetæ. Sicut enim moneta, quamuis ex se & intrinsecè habeat metallũ, tamen valorem intrinsecè non habet: sed per extrinsecam impositionem. Sic etiam gratia habitualis inquiũt, ex natura sua est quædam qualitas, quæ ex voluntate Dei habet valorem iustitię ac sanctitatis & vim remittẽdi peccata. Hinc consequenter docent. Primo gratiã habitualem augeri posse secundum rationem gratiæ, etiãsi non augeatur secundum rationem qualitatis, id est, moneta moraliter, & non physicè. Sicut etiam secundum valorem augeri potest à principe, tametsi nihil metalli accedat. Secundo, gratiam, quatenus habet rationem qualitatis non pugnare cum peccato mortali, sed quatenus habet rationem gratiæ & sanctitatis. Tertio, rationem qualitatis positã esse in entitate physica & reali: rationem autem gratiæ in aliquo morali, quod ex Dei æstimatione & voluntate pendeat. Quatto, hãc Dei voluntatem in eo consistere, vt homo habens talem qualitatem diligatur à Deo tanquam iustus & amicus: vel certè vt ad vitam æternam ordinetur & acceptetur.

Alio modo solet defendi hæc sententia asserẽdo gratiam habitualem esse quidem veram iustitiam & sanctitatem, quæ ex sua natura constituat hominem iustum, sanctum, & Deo gratum: non tamen ex se esse sufficientem ad tollenda peccata nisi libera Dei condonatio adiungatur: ac proinde seclusa condonatione fieri posse vt idem homo sit iustus & gratus Deo, & simul maneat in peccato mortali. Sicut fieri potest per absolutã Dei potentiam, vt idem homo sit simul calidus & frigidus. Itaque gratiam non indigere fauore & acceptatione Dei, vt sit iustitia & faciat nos formaliter iustos: indigere tamen fauore & acceptatione Dei, vt peccatum à nobis expellat. Hanc tamen condonationem esse debitam gratiæ ad secundarium eius effectum, nempe ad expellendum peccatum: sicut calori debitum est vt Deus destruat frigus, & non conseruet illud in eodem subiecto cum calore. Itaque sicut calor habet duos effectus formales, vnum primarium, qui est facere subiectum calidum: alterum secundarium, qui est expellere frigus, sic etiam gratiam habere duos effectus; primarium, qui est facere hominem Deo gratum & iustum: secundarium, qui est expellere peccatum. Rursum; sicut fieri potest vt calidum faciat subiectum calidum, & non expellat frigus (per absolutam Dei potentiam) ita gratia fieri potest, vt faciat hominem gratum, & non expellat peccatum.

Hæc opinio sic explicata probatur. Primo, quia nulla apparet contradictio, si dicamus gratiam & peccatum simul esse. Nam calor & frigus non minus inter se pugnant quam peccatum & gratia. At non implicat calorem & frigus esse simul. Ergo, &c.

Secundo, quia gratia potest consistere cum peccato actuali. Ergo etiam cum habituali, seu cum macula. Antecedens patet, quia gratia non potest tolli ab homine, nisi per subtractionem diuini influxus. Sed Deus non cogitur subtrahere suum influxum, quando quis peccat actu. Ergo potest gratia conseruari cum peccato actuali. Tertio, quia nullum videtur esse genus oppositionis inter peccatum & gratiam. Non enim opponuntur contrariè, quia peccatum non est quid absolutum & positiuum. Nec relatiuè, quia gratia est forma absoluta. Nec priuatiuè, quia macula in statu naturæ non est priuatio gratiæ. Nec contradictoriè, quia peccatum non est pura negatio gratiæ. Quarto, quia ratio peccati seu offensa est aliquid morale. Ergo debet expelli per contrarium eiusdem generis, nempe per aliquid etiam morale. Sed non potest esse aliud morale quo expellatur, nisi Dei condonatio, cum infusio gratiæ sit physica. Ergo per eam expelli debet. Quinto, quia offensa in Deum est infinita. Ergo non potest sufficienter per aliquid finitum tolli, cuiusmodi est gratia habitualis. Ergo opus est liberali Dei condonatione.

3. Secunda opinio est, solam gratiam non sufficere ad tollendum peccatum mortale, sed vlterius requiri actum contritionis. Ita Dom. Soto *in* 4. *d.* 15. *q.* 1. *art.* 2. fauet illi D. Thom. hîc *quæst.* 86. *art.* 2. vbi dicit, impossibile esse remitti alicui peccatum mortale sine virtute pœnitentiæ, id est, sine contritione. Ratio huius opinionis est, quia sicut peccatum non potest committi nisi per liberum actum voluntatis, ita non potest tolli nisi per liberam retractationem illius actus. Hinc Trident. *sess.* 6. *can.* 7. dicit, hominem iustificari per voluntariam susceptionem donorum gratiæ. Ergo susceptio gratiæ non sufficit, nisi accedat actus voluntatis, quo illa susceptio fiat voluntaria. Nec refert, quod ille actus non requiratur in infantibus qui per baptismum iustificantur, quia illi propria voluntate non peccarunt, & ideo non egent retractatione propriæ voluntatis.

4. PRIMA CONCLVSIO. Gratia habitualis, quæ in iustificatione nobis infunditur, est vera iustitia & sanctitas, quæ nos formaliter constituit iustos & sanctos, sine nouo fauore & acceptatione Dei superaddita. Patet ex Tridentino sess. 6. can. 7. vbi duo dicit. Primo, formalem causam nostræ iustificationis esse iustitiam Dei, non illam qua Deus in se iustus est, sed qua nos iustos facit, & qua nos verè iusti sumus & nominamur. Si ergo sumus verè iusti per gratiam habitualem, necesse est gratiam habitualem esse veram iustitiam. Secundo dicit, gratiam habitualem esse vnicam formalem causam nostræ iustificationis. Ergo per illam solam sumus formaliter iusti, & non per fauorem & acceptationem Dei superadditam. Et ratio est, quia si gratia habitualis non facit nos formaliter iustos & sanctos, sed sola Dei acceptatio ad præsentiam illius qualitatis: sequitur non esse in nobis veram iustitiam & sanctitatem: sed nos esse sanctos extrinseco Dei fauore: quæ est hæresis Lutheranorum & Caluinistarum. Sequela patet, quia, si totum id, quod nobis realiter inhæret, non est vera iustitia, iam non habemus veram iustitiam inhærentem, sed tantum extrinsecam & imputatiuam. Ergo non sumus iusti in nobis, sed tantum in acceptatione Dei. Hoc autem hæreticum est & damnatum in Trid. sess. 6. can. 11. his verbis,

Si quis dixerit gratiam qua iustificamur, esse tantum fauorem Dei, anathema sit. Hoc autem dicunt illi, qui docent gratiam in ratione qualitatis non iustificare, sed in ratione iustitiæ & sanctitatis. Hanc autem rationem iustitiæ & sanctitatis nihil aliud esse quàm fauorem & acceptationem Dei.

5. Secunda Conclusio. Gratia habitualis non tantum est vera iustitia & sanctitas, qua formaliter iusti & sancti sumus, vt probauimus: sed etiam est integra iustitia & sanctitas, qua iusti & sancti sumus: ita vt non egeat fauore nouo & acceptatione Dei per quam perficiatur in ratione iustitiæ & sanctitatis.

Probatur Primo ex dictis. Nam si nostra sanctitas constaret partim ex gratia habituali, partim ex Dei fauore & acceptatione superaddita, iam gratia habitualis non esset vnica formalis causa nostræ iustificationis, sed tantum esset altera pars causæ formalis, quod est contra Concil. Trid. Secundo quia impossibile est, imperfectam iustitiam compleri extrinseco Dei fauore, vt veram habeat rationem iustitiæ & sanctitatis: Nam fauor Dei vel ponit aliquid in re, vel nihil, si nihil, non potest reipsa perficere iustitiam inhærentem. Si aliquid, quid illud est?

Dices, prius natura sumus grati & accepti Deo, quàm accipiamus gratiam habitualem. Ergo per illam non efficimur formaliter sancti & grati Deo. Ergo vtraque conclusio falsa est. Antecedens probatur ex Durãd. *in* 1. *d.* 17. *quæst.* 1. quia omnis effectus ordine naturæ est posterior sua causa. Sed gratia habitualis est effectus diuinæ dilectionis circa nos: quia Deus sua dilectione est causa omnium donorum supernaturalium quæ nobis conferuntur. Ergo prius est nos diligi à Deo quàm accipere gratiam habitualem. Ergo etiam prius est nos esse Deo gratos & acceptos, quàm habere gratiam habitualem. Hanc sententiam Durandi videtur approbare Dom. Sot. *in* 4. *d.* 1. *quæst.* 3. *art.* 1. Et ex eadem sequitur applicari nobis merita Christi non tantum in infusione donorum gratiæ, sed etiam antea, nempe in ipsa dilectione seu acceptatione Dei, quæ prior est infusione donorum gratiæ. Nam illa acceptatio & fauor Dei erga nos, debet fundari in meritis Christi. Respondeo. Hæc sententia fauet Caluinistis, quia, si homo esset gratus & acceptus Deo priusquam in se haberet donum gratiæ & sanctitatis, sequeretur illum prius iustificari & mundari à peccatis, quam haberet in se iustitiam inhærentem: ac proinde iustificari extrinseco tantum fauore per imputationem Christi meritorum: quod planè hæreticum est.

Argumentum Durandi facile soluitur. Nam amor Dei, quo Deus vult nobis iustitiam & sanctitatem inhærentem, dicit duplicem respectum, vnum ad iustitiam & sanctitatem tanquam ad bonum supernaturale, quod nobis vult: & sic vocatur amor concupiscentiæ: alterum ad nos ipsos, quibus vult illud bonum: & sic est amor beneuolentiæ. Itaque amor ille non versatur circa nos tanquam iustos, & sanctos: sed tanquam circa peccatores indigentes sanctitate & iustitia, vt per eam sancti & iusti efficiamur. Itaque in illo instanti naturæ, quo dilectio Dei prior est suo effectu, nempe dono sanctitatis & iustitiæ, non sumus grati & accepti Deo, sed peccatores, quos ipse vult facere sanctos & sibi gratos per donationem iustitiæ inhærentis.

Dices: Si in illo naturæ instanti diligat nos Deus. Ergo nos sumus dilecti à Deo. Ergo & grati. Resp. In illo instanti non diligit nos tanquam iustos, sed diligit nos ad iustitiam, id est vult nobis conferre iustitiam per quam constituamur iusti & grati Deo.

6. TERTIA CONCLVSIO. Gratia habitualis, cum sit vera & perfecta iustitia & sanctitas nobis inhærens, sufficienter tollit maculam peccati mortalis, sine nouo fauore & condonatione Dei superaddita.

Probatur Primo ex dictis, quia sola gratia habitualis est formalis causa nostræ iustificationis; vt definit Concilium Trid. Iustificatio autem includit duas partiales mutationes, quarum vna consistit in sanctificatione & renouatione interioris hominis: altera in peccatorum remissione: vt docet ibid. Conc. Trident. Ergo sola gratia habitualis est formalis causa vtriusque mutationis. Ergo per illam solam sufficienter tolluntur peccata, & interior homo sanctificatur & renouatur.

Secundo probatur, quia per baptismum omnia peccata sufficienter tolluntur. Sed baptismus non aliter tollit, quam conferendo gratiam habitualem. Tertio quia Scriptura opponit peccatum & gratiam iustificantem. Roman. 6. *vers.* 18. *Liberati autem à peccato serui facti estis Iustitiæ.* Et 1. Thessalonicens. 4. v. 7. *Non enim vocauit nos Deus in immunditiam* (id est peccatum) *sed in sanctificationem.*

Quarto, quia si sola gratia non tollit peccatum. Ergo potest cum peccato consistere. Ergo si postea tollitur peccatum. Tollitur solo fauore Dei intrinseco: quod est impossibile, vt quæst. seq. patebit.

Quinto, quia duplex est macula peccati mortalis, vt supra dixi, vna consistit in eo, quod voluntas proprio actu se auerterit à Deo, & non iterum se ad illum conuerterit: Altera consistit in priuatione gratiæ. Vtraque sufficienter tollitur per infusione gratiæ sanctificantis. De posteriore patet, quia priuatio tollitur per oppositam formam. Ergo priuatio gratiæ tollitur per infusionem gratiæ. De priore probatur, quia auersio habitualis quæ moraliter manet ex auersione actuali non retractata, sufficienter tollitur per conuersionem habitualem. At gratia iustificans est habitualis conuersio ad Deum. Ergo per illam tollitur habitualis à Deo auersio. Voluntas enim non tantum mutatur per actum à se elicitum, sed etiam per actum diuinum quo producitur noua qualitas in voluntate, qua formaliter fit grata & accepta Deo. Non potest autem esse grata Deo, si maneat auersa à Deo, (id connaturaliter fieri nequit, quicquid sit de potentia Dei absoluta, de qua postea.)

Dices: Sola infusio gratiæ non videtur sufficere ad tollendam maculam, quia in hoc statu nullum peccatum remittitur nisi per Christi merita. Ergo præter gratiam requiritur applicatio meritorum Christi, quæ fit per liberam Dei condonationem. Respondeo. Ad hoc respondet Tridentinum sess. 6. cap. 7. asserens merita Christi applicari per ipsam infusionem iustitiæ (seu gratiæ.) Nam iustitia, quæ infunditur in iustificatione, & quæ sola formaliter iustificat, non infunditur nisi propter merita Christi ac proinde merita Christi sufficienter applicantur per hanc iustitiæ donationem, & infusionem. Hinc potius confirmatur nostra conclusio: quia si præter iustitiam inhærentem necessaria esset libera Dei condonatio ad tollendum peccatum, iam merita Christi non applicarentur per solam infusionem gratiæ, sed simul per liberam Dei condonationem; quod tamen minimè Concil. Trid. agnoscit.

8. Quarta Conclusio. Gratia habitualis non solum sufficienter tollit maculam peccati mortalis, sed etiam offensam & iniuriam Deo factam. De offensa patet, quia Deus non est offensus nisi propter peccati maculam. Si ergo macula sublata est, non potest manere offensa. De iniuria similiter patet, quia formalis iniuria tollitur sublata macula & offensa. Materialis autem tollitur per sufficientem compensatio-

nem, quæ fit ex applicatione meritorum Christi in infusione gratiæ.

Dices: Ergo gratia data ex meritis Christi est efficacior quam gratia ex sola Dei liberalitate concessa, quia illa præstat sufficientem compensationem, hæc non item. Respondeo, Verum est gratiam Christi esse ex ea parte efficaciorem: nihilominus ex altera parte sufficeret etiam gratia secundum se spectata. Est enim connaturale & quodammodo essentiale, gratiæ, vt sit quædam Diuinæ naturæ participatio & constituat nos Dei. Filios per adoptionem: & consequenter tribuat ius ad vitam æternam, vt patet, 2. *Pet.1.vers.4. vt per hæc* (dona gratiæ) *efficiamini Diuinæ consortes naturæ*. 1. Ioan. 3. *vers. 1. Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur & simus*. Rom.8. v. 17. *Si autem filij, & hæredes*. Ad Tit.3. v. 5. *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, vt iustificati gratia ipsius hæredes simus vitæ æternæ*. Hinc sequitur eo ipso, quod Deus dat nobis gratiam, dare simul ius ad vitam æternam, & constituere nos filios & hæredes vitæ æternæ: & consequenter non manere in nobis reatum aut obligationem pœnæ æternæ. Hæc enim obligatio non potest naturaliter consistere cum iure adoptionis. Non enim connaturaliter fieri potest, vt idem sit hæres vitæ æternæ, & simul reus mortis æternæ.

Hinc vlterius sequitur, si per gratiam sumus hæredes vitæ æternæ & liberati à reatu pœnæ æternæ, iam non requiri vllam satisfactionem ad illam æternam pœnam compensandam. Sicut enim per gratiam donatur nobis ius vitæ æternæ, ita per eandem condonatur obligatio pœnæ æternæ. In hoc ergo differt gratia Dei secundum se spectata à gratia Dei ex meritis Christi concessa quod illa per condonationem, hæc etiam per satisfactionem sufficienter tollat iniuriam Deo factam. Illa tamen condonatio non est extrinseca & superaddita gratiæ, sed ipsi intrinseca & connaturalis, vt dictum est.

9. Quinta Conclusio, Gratia habitualis non solum expellit peccatum mortale, quoad maculam, offensam & iniuriam, vt probatum est, sed etiam nullo modo potest consistere cum peccato mortali. Vt colligitur ex 2. *Cor.6.v.15. Quæ conuentio Christi ad Belial*. & 1. Ioan. 3. v. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare*. Vbi Apostolus docet semen Dei, id est, gratiam iustificantem non posse consistere cum peccato. Et probatur primo ex vtriusque effectibus, quia fieri non potest per absolutam Dei potentiam, vt idem homo (secundum animam) simul sit mundus & immundus, simul iustus & iniustus, simul filius Dei & filius diaboli, simul dignus vita æterna & dignus morte æterna, simul innocens & reus. Ergo peccatum non potest consistere cum gratia. Quando enim effectus formales non possunt simul consistere, tunc nec ipsæ formæ possunt consistere. Secundo probatur, quia Caluinistæ merito reprehenduntur à Catholicis, quod dicant peccata non tolli, sed tegi per iustitiam Christi imputatiuam, & ita fieri posse vt idem sit peccator in se, & iustus extra se, nempe in Christo. At facilius intelligitur eundem hominem per peccatum inhærens esse peccatorem in se, & per iustitiam alienam esse iustum in alio: quam per inhærens peccatum esse peccatorem in se, & simul per iustitiam inhærentem esse iustum in se. Ergo si illud merito reprehenditur, multò magis hoc reprehendi debet. Tertio, quia implicat peccatum, mortale tolli per solam Dei extrinsecam donationem, vt patebit seq. quæst. Hoc autem sequeretur, si dicamus peccatū posse cum gratia consistere. Si enim potest cum ea consistere, & postea tollitur, non tollitur nisi per condonationem. Quarto probatur à priori. Nam tria sunt in peccato. Primo, duplex macula. Secundo, inimicitia seu offensa. Tertio, iniuria Deo facta. Gratia cum nullo horum potest subsistere. De macula patet, quia prior macula nihil est aliud, quam habitualis auersio à Deo. At gratia est habitualis conuersio ad Deum. Fieri autem nō potest vt anima habitualiter auersa à Deo tanquam à fine vltimo, simul maneat habitualiter conuersa ad Deum, tanquam ad finem vltimum. Posterior macula est priuatio gratiæ. Hæc autem non potest simul esse cum gratia: quod certum est; cum absolute non possint lux & tenebræ simul esse. Iam in imicitia seu offensa Dei non potest manere sublata macula: Denique nulla iniuria ibi est vbi est perfecta condonatio vel satisfactio. Hæc autem fit per gratiam Christi.

10. Ad primum argumentum primæ opinionis. Resp. plus pugnare inter se peccatum & gratiam, quam calorem & frigus, vt ex dictis patet. Ad secundum. Resp. nego gratiam posse consistere cum peccato, actuali mortali: Deus enim ratione suæ Bonitatis & Iustitiæ non potest conseruare gratiam cum peccato mortali. Repugnat enim Bonitati Dei amicum & filiū adoptiuum odisse. Similiter repugnat Iustitiæ Dei inimicum & iniustum amare, & hæredem constituere. Ad tertium Resp. varia est oppositio inter peccatum & gratiam. Nam macula peccati, quæ consistit in priuatione gratiæ, opponitur gratiæ priuatiuè: altera quæ consistit in auersione, opponitur illi quasi contrariè: Similiter gratia & offensa contrariè opponuntur. Ad quartum Resp. quamuis peccatum sit aliquid mortale, potest tamen & debet tolli per aliquid physicum. Sicut obligatio vnius hominis erga alium est quid morale, & tollitur per physicam voluntatem, qua cui alter est obligatus, ille vult remittere obligationem. Ad quintum Resp. offensa nō est infinita nisi obiectiuè, Deus enim, qui offenditur, infinitus est. Hanc autem offensam sufficienter gratia habitualis tollit, quæ facit hominem Deo gratum & amicum.

Ad vt vnicum argumentum secundæ opinionis. Resp. peccatum, quod libere est commissum, posse tolli per mutationem factam in voluntate, siue illa mutatio sit libera, siue non sit modò sit peccato opposito Conc. Trid. loco cit tantum agit de ordinaria iustificatione adultorum, quæ fit per voluntariam susceptionem donorum gratiæ. De mente D. Th. litigant interpretes.

QVÆSTIO V.

An peccatum mortale possit tolli per solam condonation em Dei: nulla facta mutatione reali in peccatore.

1. Affirmant Scotus, Gabriel, & alij citati. Et probatur Primo, quia reatus pœnæ tolli potest per solam condonationem. Ergo & reatus culpæ. Secundo, quia Deus est supremus Dominus, & à nullo dependens. Ergo potest remittere iniuriam sibi factam sicut ipsi placuerit. Tertio, quia quando homo condonat alteri iniuriam vel offensam, non est opus physica mutatione in eo cui fit condonatio. Quarto, quia macula & offensa non est aliquid physicum, sed morale. Ergo potest tolli per solam mutationem moralem. Quinto, quia Deus potest homini remittere voti debitum, quo se obstrinxerat per solam oblationem debiti, quæ est mutatio tantum moralis. Sexto, quicquid Deus potest fecere per causam secundam, potest etiam per se facere. Sed per causam secundam potest tollere peccatum infundendo gratiam. Ergo etiam per se. Septimo, quia peccata venialia, cum possint consistere cum gratia habituali, tolluntur per solam condonationem. Ergo etiam mortalia possunt ita tolli. Octauo,

Deus potest infundere gratiam peccatori dormienti, & ita peccatum ab eo expellere: postea adhuc dormientem potest eum priuare gratia, & tunc manebit sine peccato & gratia. Ergo sicut tunc peccatum manet ablatum sine præsenti gratia, ita prius auferri potuit sine præsenti gratia. Ergo etiam sine vlla physica mutatione peccatoris. Hoc vrget P. Suarez.

2. PRIMA CONCLVSIO. Peccatū mortale potest dupliciter remitti seu tolli. Primo perfectè, nō solum tollendo peccatum, sed etiam restituendo hominem in gratiam. Secundo imperfectè, tollendo quidem peccatum, non tamen restituendo hominem in pristinum statum iustitiæ & amicitiæ Diuinæ, sed relinquendo eum quasi in statu puræ naturæ.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Peccatum mortale, quod propria voluntate contractum est, nec perfectè, nec imperfectè potest tolli per solam extrinsecam Dei condonatioǹé, sine physica mutatione peccatoris. Prob Primo. Quod immediatè non pendet a voluntate Dei, hoc sola Dei voluntate tolli non potest. Sed peccatum mortale non pendet immediatè à voluntate Dei, sed à voluntate seu libero actu peccatoris. Ergo, &c. Confirmatur, quia quamdiu perseuerat adæquata causa alicuius effectus, ita vt nullo modo causa mutetur, tamdiu manet effectus qui ab illa sola essentialiter dependet. Sed adæquata causa peccati est voluntas peccatoris. Ergo quamdiu hæc non mutatur, tamdiu manet peccatum. Secundo, quia certum est peccatum actuale non posse tolli sola Dei voluntate nisi voluntas peccatoris cessit ab actu peccati. Ergo nec macula relicta ex peccato actuali potest tolli sola Dei voluntate. Est enim par ratio. Nam ideo actuale non tollitur sola Dei voluntate, quia immediatè non pendet à Dei voluntate, sed peccatoris. At idem est de macula. Tertio probatur: quia quando Deus in tempore remittit peccatum, vel hoc facit præbendo realem influxum, vel suspendendo realem influxum, vel merè negatiuè se habendo. Si præbet realem influxum, ergo fit aliqua realis mutatio in homine: quod nos contendimus. Si suspendit influxum (actionis peccati) fit etiam mutatio realis ab esse ad non esse. Si negatiuè se habet, ergo de nouo non tollitur peccatum, quia etiam ante negatiuè se habebat. Quarto, quia tria sūt in peccato mortali, macula, offensa, & iniuria Deo facta. Macula, si consistit in voluntaria auersione à Deo non retractata, non potest tolli nisi auersio retractetur. Hæc autem non potest retractari sine mutatione actuali aut habituali peccatoris. Si autē macula consistit in priuatione gratiæ, non potest tolli nisi vel infundatur gratia, vel cesset debitum habendi gratiam. Hoc autem debitum non cessat in homine, qui propria voluntate illud contraxit, nisi mutetur voluntas. Offensa seu inimicitia Dei non potest cessare quamdiu macula non cessat. Est enim impossibile, quod Deus non oderit peccatum quamdiu est. Iniuria materialis condonari potest, non autem formalis manente macula.

4. Ad primum argumentum contrarium. Resp. reatum pœnæ non posse tolli nisi sublata culpa. Potest quidem Deus condonare ipsam pœnam, sed non potest tollere reatum seu dignitatem pœnæ manente culpa. Ad secundum. Potest Deus condonare iniuriam materialem, non autem formalem, nisi culpa sublata. Ad tertium. Quando vnus homo condonat alteri offensam, semper fit realis mutatio vel in solo condonante, vel in vtroque. Ad quartum. Sicut macula contrahitur per mutationem realem, ita nō potest tolli sine mutatione reali. Ad quintum, debitum voti non aufertur, nisi is qui tenetur voto, intelligat hanc esse voluntatem Dei, & sic iudicet se non teneri, quod fit per mutationem physicam. Ad sextum, quicquid Deus potest facere per causam secundam efficientem, potest facere per seipsum, exceptis actibus vitalibus, quicquid autem potest facere per causam secundam in genere causæ formalis; non potest facere per se ipsum. Non enim potest parietem album facere sine albedine. Ad septimum, peccata venialia non tolluntur sola Dei voluntate, sed contritione peccatoris: Ad octauum, Deus potest facere vt peccatum, quod semel ablatum est, maneat ablatum sine gratia: non tamen vt reipsa auferatur sine gratia, aut aliqua mutatione peccatoris.

QVÆSTIO VI.

An vnum peccatum mortale tolli possit sine alio?

1. HOc dupliciter intelligitur. Primo secundum legem ordinariam. Secundo, de potentia Dei absoluta.

2. Prima Conclusio. Secundum ordinariam Dei legem non potest vnum mortale remitti sine alio. S. Th. art. 3. Probatur primo, quia mortale ordinariè non tollitur sine gratia habituali. Sed gratia non patitur secum vllum peccatum mortale. Ergo per infusionem gratiæ tolluntur omnia simul contraria. Secundò, quia mortale vel tollitur in sacramento, vel extra sacramentum. In sacramento tollitur per attritionem & gratiā. Gratia autem tollit omnia. Extra sacramentū tollitur per contritionem & gratiam. Nemo autem potest conteri de vno mortali, quatenus est offensa Dei, quin conteratur de omnibus sub eadem ratione. Ergo vnum non potest remitti per contritionem, nisi omnia remittantur. Simili argumento probant Theologi hominem non posse amittere fidem circa vnum articulum, quin amittat circa omnes. Fides enim nititur authoritate Dei reuelantis. Si ergo is, qui in vno articulo contemnit reuelationem Dei, censetur in omnibus eam contemnere; sic etiam, qui in vno peccato detestatur offensam Dei, censetur in omnibus eam detestari.

3. Dices primo, peccata mortalia non sunt necessariò inter se connexa. Ergo vnum potest remitti sine alio. D. Th. art. 3. ad 3. respondet, peccata non quidem esse connexa quantum ad conuersionem ad creaturam: esse tamen connexa, quantum ad auersionem à Deo. Respondeo, licet non sint connexa, tamen gratia iustificans, quæ expellit vnum, necessariò expellit omnia.

4. Dices secundo, peccata sunt quædam debita, quæ nobis relaxari petimus in oratione Dominica. Ergo sicut homo potest homini dimittere vnum debitum sine alio, ita Deus potest vnū peccatum dimittere sine alio. Resp. quando est debitum solius iustitiæ, tunc vnum potest remitti sine alio, non autem quando est debitum amicitiæ recuperandæ. Deinde in peccato mortali sunt hæc tria, macula, offensa & iniuria. In singulis est quoddam debitum. Nam in macula, quæ consistit in auersione à Deo, est debitum conuertendi se ad Deum: hoc tollitur per contritionem & dilectionem Dei super omnia. In altera macula consistente in priuatione gratiæ est debitum recuperandi gratiam: hoc tollitur per gratiæ infusionem. Sublato autem debito quod est in macula, aufertur etiam debitum quod oritur ex parte offensæ, seu inimicitiæ Diuinæ. Porro debitum quod nascitur ex iniuria Deo facta, partim tollitur per gratiam, partim per condonationem & satisfactionem Christi. Nam gratia sicut tollit peccati malum: ita tollit formalem iniuriam. Satisfactio autem vel condonatio tollit materialem.

5. Dices tertio, Deus dimittit homini peccatum per suam dilectionem. Sed potest hominem diligere

quantum ad vnum; & manere illi offensus quantum ad aliud. Ergo potest vnum peccatum dimittere sine alio. Minor patet ex simili, quia diligit hominem quantum ad naturam, & odit quantum ad culpam. Resp. duplex est Dei dilectio circa nos. Vna naturæ, quæ ordinatur ad finem naturalem. Altera gratiæ: quæ ordinatur ad gloriam seu finem supernaturalem. Hæc debet esse talis vt tollat omnia impedimenta ad gloriam id est, omnia peccata mortalia.

6. Secunda Conclusio. Nec per absolutam Dei potentiam potest vnum mortale remitti sine alio, si verum est, quod supra diximus, peccata non remitti per solam Dei condonationem extrinsecam, sed per contritionem aut gratiam iustificantem. Ratio patet ex dictis, quia nec contritio potest esse circa vnum, nisi sit circa omnia, nec gratia potest tollere vnum nisi tollat omnia.

Dices: cum duplex sit macula peccati mortalis, contritio per se potest vnam tollere sine altera, in statu naturæ & etiam gratiæ. Ergo contra conclusionem est. Resp. non conferimus hic duas maculas vnius peccati inter se, sed varias maculas diuersorum peccatorum. Et dicimus non posse tolli maculam vnius peccati per contritionem aut gratiam, quin tollantur maculæ aliorum peccatorum quæ sunt eiusdem generis.

QVÆSTIO VII.

An remissa culpa remaneat pœnæ reatus?

1. HOc potest dupliciter intelligi. Primo de reatu pœnæ æternæ. Secundo, de reatu pœnæ temporalis: Item potest esse sermo de lege ordinaria, vel de absoluta.

2. PRIMA CONCLVSIO. Secundum ordinariam legem, quandocunque remittitur culpa mortalis, simul etiam remittitur reatus pœnæ æternæ. Ita D.Th. a. 4. Probatur primo, quia ordinariè culpa remittitur per gratiam. Sed gratia ex sua natura constituit hominem dignum vita æterna. Ergo tollit reatum seu dignitatem pœnæ æternæ. Non enim potest quis simul esse dignus vita, & pœna æterna. Secundo, quia per infusionem gratiæ applicantur nobis merita Christi, vt dixi supra ex Tridentino. Hæc autem sufficienter compensant iniuriam Deo factam, ex qua oritur reatus seu obligatio pœnæ æternæ.

3. Quæres: An de potentia Dei absoluta fieri possit, vt per infusionem gratiæ remittatur culpa, & maneat reatus pœnæ æternæ? Aliqui cum Suarez affirmant. Primo, quia culpa & pœna non sunt necessariò connexa. Ergo vnum ab altero separari potest. Secundo, quia manente culpa posset Deus condonare pœnam æternam. Ergo viciſſim manente pœna posset condonare culpam. Tertio, quia vt multi docent, posset Deus hominem innocentem afficere perpetuo cruciatu cum sit absolutus Dominus omnium rerum. Resp. Primo, aliud est reatus pœnæ, aliud ipsa pœna. Deus non potest alicui remittere culpam mortalem per infusionem gratiæ, nō remittendo reatum pœnæ æternæ. Ratio, quia reatus pœnæ nihil est aliud quam dignitas pœnæ. At homo iustus, innocens, & hæres vitæ æternæ non potest esse dignus pœna æterna. Ergo non potest habere reatum pœnæ æternæ. Secundo, Deus non potest hominē iustum & innocentē, etiamsi antea fuerit peccator, punire tali pœna æterna, qualem nunc patiuntur damnati. Ratio est, quia illa pœna includit odium Dei, desperationem, blasphemiam, & vermem conscientiæ, quæ omnia repugnant homini iusto & innocenti. Tertio, non potest iustum & innocentem, si ab eo statu per peccatum non excidat, priuare æterna Beatitudine. Ratio est, quia Deus non potest esse iniustus. Ergo non potest alicui in perpetuum negare, quod illi iure debetur. At omni iusto, & habenti gratiam iustificantem debetur vita æterna. Ergo Deus sine noua ipsius culpa non potest illam in perpetuum negare. Quarto, Deus non potest hominem, qui esset in statu puræ naturæ (ante lapsum) suo solo arbitrio afficere perpetuis tormentis. Ratio, quia homo in tali statu ratione liberi arbitrij habet ius perueniendi in naturalem beatitudinem. Hoc a.ius per vim non potest violari sine iniustitia. Deus autem non potest esse iniustus.

Dices: Deus est absolutus Dominus omnium creaturarum. Ergo potest de iis statuere sicut vult. Quis enim illi resistit? Hinc S. August. cap. 16. lib. de prædest. & gratia, ait: *Si humanum genus non cum debito mortis & peccato originis nasceretur; & tamen ex iis creator omnipotens in æternum nonnullos damnare vellet interitum, quis omnipotenti creatori diceret, quare fecisti sic?* Resp. si præcisè spectemus potentiam Dei, nón repugnat illi hoc facere, vt patet ex verbis citatis S. August. Si autem spectemus iustitiam Dei, repugnat, vt patet ex eodem August. Epist. 106. cum ait: *Hæc massa si ita esset media, vt quemadmodum nihil boni, ita nec mali aliquid mereatur, non frustra videretur iniquitas, vt ex ea fierent vasa in contumeliam.* Et lib. 3. contra Iulianum, *cap.* 28. *Bonus est Deus, Iustus est Deus: Potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est: non potest quenquam sine malis meritis damnare, quia Iustus est.* Sed de his alibi fusius.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Post remissam culpam & reatum pœnæ manet aliquando reatus seu obligatio pœnæ temporalis. Hoc dupliciter intelligi potest. Primo, de temporali huius vitæ. Secundo, de ea temporali quæ in Purgatorio luenda sit. Hanc posteriorem negant Lutherani & Caluinistæ, contra quos agnedum est in materia de Purgatorio. Priorem, de qua hic agimus, concedunt quidem, sed non eo sensu, quem nos intendimus. Potest enim dupliciter intelligi post remissam culpam manere aliquam pœnam temporalem huius vitæ. Primo, vt puniat nos Deus per eam in vindictam præteriti peccati. Secundo, vt per eam nos faciat cautiores in futurum. Igitur Caluin. 3. Inst. 4. §. 31. & seqq. docet fideles (prædestinatos) nunquam puniri à Deo in vindictam peccati præteriti, sed tantū ad resipiscentiam & emendationem in futurum. Distinguit autem Caluinus duplex iudicium Dei. Vnum vindictæ, quo Deus vleiscitur reprobos ad interitum & confusionem. Alterum castigationis, quo verberat filios ad emendationem. In priori dicit Deum esse iudicem: in posteriore Patrem. In illo apparere iram & indignationem Dei: in hoc amorem & beneuolentiam. Hinc infert pœnas fidelium respicere tempus futurum, non præteritum.

At Catholici sic sentiunt. Primo, quod Deus aliquando puniat reprobos eo fine vt resipiscant, licet ipsi nolint resipiscere. Secundo, quod puniat etiam fideles cum in peccatum prolapsi sunt, vt pœnitentiam agant. Tertio, quod aliquando etiam puniat fideles post remissam culpam, non solum ad cautelam, sed etiam in vltionem præteriti peccati. Hoc contra Caluinum probo. Primo, exemplo infantiū, qui post Baptismum moriuntur. Nam in his post remissam culpam originalem in Baptismo manet obligatio subeundæ mortis. Mors autem est pœna peccati originalis. Rom. 5. vers. 12. *Per peccatum in omnes homines mors pertransiit:* Constat autem eiusmodi infantes, qui ante vsum rationis moriuntur, non puniri ad emendationem, sed ad vindictam. Secundo, probo exemplo adultorum, v. g. Dauidis, qui post impetratam veniam adulterij & homicidij punitus est morte filij quem ex adulterio susceperat. Quod autem punitus sit in vindictam præteriti peccati patet. 2. *Reg.* 12. *v.* 13. *Dixit Dauid ad*

Nathan : Peccavi Domino : Dixitque Nathan ad David : Dominus transtulit peccatum tuum. Verumtamen quoniam blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, propter verbum hoc, filius qui natus est tibi, morte morietur. Tertio. Exemplo eiusdem Dauidis, qui post remissam culpam superbiæ in numerando populo, debebat in vindictam huius peccati eligere aut bellum, aut famem, aut pestem. 1. Reg. 24. v. 10. Quarto, Exemplo Moysis, & Aaron, qui ob peccatum incredulitatis puniti sunt morte in deserto, non ad emendationem, sed ad vltionem. Num. 20. v. 12. *Dixit Dominus ad Moysen & Aaron; quia non credidistis mihi, introducetis hos populos in terram, quam dabo eis.* Deut. 32. v. 48. *Locutus est Dominus ad Moysem dicens: Ascende in montem istum, & morere, sicut mortuus est Aaron frater tuus, quia prævaricati estis contra me in medio filiorum Israël.* Quinto probatur ex ipso Caluino, qui *lib. 3. c. 8. §. 6.* sic ait: *Adde quod non modo infirmitatem nostram præuenire, sed præterita etiam delicta corrigere necesse habet sæpe clementissimus Pater: proinde quoties affligimur, subire protinus in mentem debet ante actæ vitæ recordatio: ita proculdubio reperiemus nos admisisse quod dignum eiusmodi castigatione esset.* Sexta, solet probari hac ratione: quia homo per peccatum lædit amicitiam Dei & iustitiam. Ergo recuperata amicitia per contritionem & dilectionem, potest restare pœna ratione iustitiæ violatæ. Nos in vltima obiectione dabimus rationem à priore.

5. Prima Obiectio. Ezech. 33. v. 21. *Impietas impij non nocebit ei, in quacumque die conuersus fuerit ab impietate sua.* Ergo post remissam impietatem aut culpam non superest alia pœna temporalis, alioqui adhuc noceret impio sua impietas. Resp. Propheta confert inter se iustum & impium hoc modo: Si iustus peccauerit, iustitia non proderit illi ad vitam æternam: si impius egerit pœnitentiam, impietas non nocebit ei ad consequendam vitam æternam.

6. Secunda obiectio. Christus absoluens adulteram dixit illi. *Vade & noli amplius peccare*, vt Ioann. 8. vers. 11. Et nullam fecit mentionem pœnę temporalis sustinendæ. Respond. Primo, non constat an illam adulteram absoluerit à peccato, an solum à pœna lapidationis. Secundo, etiamsi absoluisset illam non solum à peccato, sed etiam ab omni pœna temporali, nihil contra nos esset. Nõ enim dicimus semper manere pœnam temporalem post culpam remissam, sed aliquando.

7. Tertia Obiectio. Christus sufficienter satisfecit pro peccatis nostris, non solum quoad culpam, sed etiam quoad pœnam. Ergo quando satisfactio ipsius nobis applicatur per gratiæ infusionem, tollitur culpa cum pœna. Resp. applicatio illa fit secundum voluntatem Dei, qui sæpè applicit satisfactionem Christi pro culpa & pœna æterna, non tamen pro temporali, vt ex Scripturis ostensum est.

8. Quarta Obiectio. Sublata causa tollitur effectus. Sed culpa est causa reatus pœnæ. Ergo sublata culpa tollitur pœna. D. Th. *art. 4. ad* 1. dicit duo esse in peccato vnum est auersio à Deo, cui respondet pœna damni, quæ ex se æterna est. Alterum est conuersio ad creaturam, cui respondet pœna sensus, quæ ex se temporalis est, & solum fit æterna ex coniunctione cum pœna damni. Ergo, quia per iustificationem tollitur auersio, quod est formale in peccato, simul etiam tollitur pœna damni, quæ æterna est. Et quia non tollitur conuersio, quod est materiale in peccato, non tollitur etiam pœna sensus, quæ temporalis est, præsertim quando non est coniuncta cum pœna damni, à quo solet accipere æternitatem. Vnde fit, vt sublata culpa & pœna æterna, supersit pœna temporalis.

Hæc solutio non videtur satisfacere. Primo, quia in peccato mortali non sunt duo distincti actus, quorum alter sit auersio à Deo, & alter conuersio ad creaturam, sed est vnus idemque actus, qui propter duos respectus sortitur duo nomina. Hoc enim ipso quod aliquis contra legem Dei conuertit se ad diuitias, honores, voluptates, simul auertit se à Deo, quatenus plus amat creaturam quam Deum. *Secundo*, hinc sequitur in iustificatione non posse tolli auersionem manente cõuersione. Est enim idem actus conuersionis & auersionis, vt dictum est. Tertio, illa conuersio, si maneret vel esset culpabilis, vel non. Si esset culpabilis, iam culpa non esset omnino sublata, quod est contra suppositionem. Si non esset culpabilis, quomodo responderet ei pœna sensus? Nostra solutio consistit in his punctis. Primo, reatus pœnæ non oritur præcisè ex macula vel offensa, sed ex iniuria Deo facta, vt suprà dixi. Secundo, hinc fit, vt sublata macula & offensa non statim tollatur reatus pœnæ, nisi etiam iniuria sublata sit. Tertio, cum autem duplex sit iniuria, formalis & materialis, reatus pœnæ manet, quamdiu manet iniuria materialis. Quarto, hæc autem iniuria materialis potest tolli vel satisfactione, vel condonatione. Quinto, vtroque modo tolli potest per infusionem gratiæ, quæ datur ex meritis Christi. Et consequenter vtroque modo tolli potest reatus pœnæ. Sexto, & quidem reatus pœnæ æternæ necessariò per infusionem gratiæ tollitur. Nam gratia, cum tribuat homini iustificato ius vitæ æternæ, nõ potest consistere cum reatu pœnæ æternæ. Itaque Deus, cum donat alicui gratiam, necessariò simul condonat reatum pœnæ æternæ. Septimo, reatus autem temporalis pœnæ non necessariò tollitur per infusionem gratiæ, quia ius vitæ æternæ potest bene consistere cum reatu pœnæ temporalis. Hinc apparet, quomodo post remissam culpam possit manere reatus pœnæ temporalis, non autem æternæ.

QVÆSTIO VIII.

An remissio peccati mortalis fiat gratis, an ex iustitia?

1. PRimo, certum est, hominem in mortali existentem dignum esse pœna æterna, & indignum omni gratia & remissione. Secundo certum est, eum non posse habere veram contritionem de suis peccatis sine gratia excitante & adiuuante. Tertio, hanc gratiam ad habendam veram contritionem dari illi gratis. Nunc autem quæstio est, an homo, qui iam ex liberali Dei misericordia consecutus est veram contritionem & dilectionem Dei super omnia, possit per illam pro culpa mortali condignè satisfacere, ita vt ob hanc satisfactionem debeatur illi ex iustitia remissio culpæ, an vero requiratur adhuc noua gratia pro consequenda remissione, & ita remissio culpæ fiat gratis & non ex iustitia?

2. Prima opinio est, hominem per contritionem condignè satisfacere Deo pro peccato: & ita peccati remissionem esse ex iustitia, licet contritio concessa sit ex misericordia. Ratio est, quia contritio est supernaturalis forma seu actio, non minus potens ad conuertendum hominem, quam fuit peccatum ad auertendum. Ergo per illam recuperatur, quod per peccatum fuit amissum. Ergo per eam æqualiter satisfit Deo pro peccato. Vide Gabriel. Vasquez in 1. 2. disp. 203. cap. 3. num. 26. vbi citat pro hac opinione Caietanum, Medinam, Paludanum, Tappetum & Abulensem.

3. Secunda opinio est, omnino contraria, quam fusè prosequitur Franciscus Suarez tom. 1. disp. 4. sectio 8. vbi docet, primo, remissionem peccati mortalis esse speciale beneficium gratiæ distinctum à bene-

ficio contritionis. Secundo, hanc ipsam remissionem omnino gratis dari, iuxta illud Roman. 3. vers. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Tertio, neminem posse Deo satisfacere de condigno pro culpa mortali à se commissa: posse tamen id facere de congruo. Quarto, hoc adeo verum esse, vt etiam homo, quatenus est membrum Christi, non possit de condigno satisfacere pro culpa mortali.

4. PRIMA CONCLVSIO. Remissio peccati mortalis quatuor modis tribui potest contritioni & dilectioni Dei super omnia. Primo, dispositiuè. Secundo, formaliter. Tertio, meritoriè de condigno. Quarto, satisfactoriè. Potest ergo quatuor modis intelligi hæc propositio: Contritio remittit maculam peccati mortalis. Primo, contritio sufficienter disponit peccatorem ad remissionem peccati. Secundo, contritio formaliter expellit peccatum, sicut albedo nigredinem. Tertio, contritio est actus meritorius, quo quis de condigno meretur remissionem peccati. Quarto, per contritionem satisfit Deo pro peccato mortali.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Macula peccati mortalis, quæ consistit in auersione à Deo, formaliter tollitur per actum contritionis & dilectionis, non autem dispositiuè, nec meritoriè, nec satisfactoriè. Ac primo tollitur formaliter, quia, sicut albedo & nigredo sunt formæ repugnantes, ita auersio & conuersio. Per actum autem contritionis & dilectionis Dei super omnia conuertimur ad Deum. Ergo non manemus auersi à Deo. Secundo, non tollitur dispositiuè, quia idem respectu eiusdem non potest simul esse forma & dispositio ad formam. Si ergo contritio est forma expellens maculam non potest esse dispositio ad illam. Tertio, nec tollitur meritoriè, tum quia forma non dicitur mereri suum effectum formalem, ac proinde nec contritione potest mereri expulsionem peccati, cum hæc expulsio sit formalis effectus contritionis: tum etiam, quia actus meritorius debet proficisci ab homine existente in statu gratiæ. Actus autem contritionis proficiscitur à peccatore. Quarto, nec tollitur satisfactoriè, tum quia non dicitur satisfacere pro suo effectu formali, tum etiam, quia satisfactio potius requiritur pro iniuria, quam pro macula. Itaque rectè dici potest maculam peccati formaliter tolli per contritionem & dilectionem: iniuriam autem satisfactoriè. Loquor autem de iniuria materiali, quæ sola remanet post sublatam maculam. Nam formalis tollitur simul cum macula. Similiter loquor de contritione non præcisè, quatenus est contritio, sed quatenus est actus supernaturalis ex gratia Christi, per quem applicatur nobis Christi satisfactio. Non ergo propriè dicendum est, peccatorem per suam contritionem satisfacere Deo pro iniuria: sed potius per applicationem meritorum Christi satisfieri Deo pro ipsa iniuria materiali.

6. TERTIA CONCLVSIO. Macula peccati mortalis, quæ consistit in priuatione gratiæ, dispositiuè tollitur per contritionis & dilectionis actum, non autem formaliter, nec meritoriè nec satisfactoriè. Ac Primo tollitur dispositiuè, quia actus contritionis & dilectionis est vltima dispositio ad iustificationem peccatoris, vt definiuit Conc. Trident. Secundo, non tollitur formaliter, quia priuatio gratiæ non potest formaliter tolli nisi per ipsam gratiam. Tertio, nec tollitur meritoriè, quia actus contritionis non potest esse meritorius primæ gratiæ iustificantis, vt suppono ex materia de merito. Quarto, nec tollitur satisfactoriè, quia propriè non satisfit pro macula, sed pro iniuria, vt dictum est. Porrò, sicut contritio, quæ formaliter tollit priorem maculam, potest esse satisfactoria pro iniuria, quæ oritur ex priore macula: ita iustificans, quæ formaliter tollit posteriorem maculam, potest esse satisfactoria pro iniuria quæ sequitur ex posteriore macula. Vtraque tamen satisfactoria est, quatenus per ipsam fit applicatio satisfactionis & meritorum Christi.

7. Quarta Conclusio. Similiter dicendum est, remissionem peccati mortalis esse omnino gratuitam.

Probatur, quia peccatum mortale in hoc statu, in quo sumus, semper includit priuationem gratiæ. Ergo non remittitur nisi per infusionem gratiæ. Hæc autem est gratuita. Ergo & remissio peccati est gratuita. Cum autem in peccato mortali sint hæc tria, macula, offensa, & iniuria, horum omnium remissio dicenda est gratuita respectu nostri, quia nos ex parte nostra nihil conferimus propter quod ex iustitia debeatur nobis remissio alicuius illorum.

CAPVT XXXII.

De secundo effectu Pœnitentiæ, qui est remissio venialium peccatorum ex quæst. 87. D. Thomæ.

SVppono maculam peccati venialis sufficienter tolli per contritionem, vt omnes concedunt. Manet ergo quæstio, An tolli possit. Primo, per solam attritionem. Secundo, per solam gratiam habitualem. Tertio, per attritionem & gratiam habitualem simul sumptam. Quarto, per quoduis opus meritorium. Quinto, quomodo tollatur per Sacramenta. Sexto, quomodo per sacramentalia, v. g. aquam benedictam, &c. Septimo, an veniale remitti possit sine mortali. Octauo, an homo mereri possit remissionem venialis de condigno. Nono, an veniale remitti possit in purgatorio. Decimo, an etiam in inferno possit remitti.

QVÆSTIO I.

An veniale tolli possit per solam attritionem.

1. AFfirmat Durandus in 4. d. 16. q. 2. Et d. 21. q. 1. Et Gabriel d. 16. q. 5. art. 3. dub. 2. Loquitur autem non tantum de attritione hominis existentis in gratia, sed etiam existentis in peccato mortali. Vnde concedit aliquem posse iustificari à peccato veniali, etiam si maneat in mortali, de quo infra dicam.

2. PRIMA CONCLVSIO. Peccatum veniale non remittitur per solam attritionem in homine peccatore. Ratio, quia veniale non remittitur sine mortali, vt infrà probabimus. Sed sola attritione non remittitur extra sacramentum mortale. Ergo nec veniale.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Veniale non remittitur per solam attritionem in homine iusto. Ratio quia solum veniale peccatum secluso mortali est sufficiens materia confessionis. Ergo verè absoluitur & tollitur virtute clauium. Ergo virtus & efficacia clauium verè potest se extendere ad remissionem peccati venialis. Hoc autem non fieret, si sola attritio sufficeret, quia attritio necessariò debet adesse in sacramento, tanquam dispositio ad absolutionem. Ergo si illa sola remittit veniale peccatum, nihil facit efficacia clauium in eius remissione.

Dices cum Durando: Sola contritio tollit mortale: Ergo sola attritio tollet veniale. Sequela patet, quia sicut voluntas peccati mortalis sufficienter retractatur per contritionem, ita voluntas venialis sufficienter per attritionem. Respondeo. Voluntas ita debet mutari, vt restituatur in pristinum statum. Cum ergo per veniale aliquo modo offendatur Deus, non potest tolli veniale, nisi tollatur offensa Dei. Hæc autem tollitur sola attritione, quia per actum attritionis non conuertit se homo ad Deum, sed ad pœnam vel ignominiam, &c.

QVÆSTIO II.

An veniale tolli possit per solam gratiam habitualem.

1. QVæri potest Primo: an sola gratia habitualis sufficiat ad tollendum veniale. Secundo, an sit necessaria. Tertio, an de facto remittatur veniale sine infusione gratiæ. Quarto, an quoties infunditur gratia habitualis, remittantur venialia.

2. Prima Conclusio. Sola gratia habitualis non sufficit ad veniale tollendum. Nam gratia præcisè spectata non opponitur veniali peccato. *Iustus* enim *septies in die cadit*, & tamen manet in gratia. Secundo, quia in eo differt mortale à veniali quod mortale dissoluat amicitiam Dei, non autem veniale. Potest ergo veniale consistere cum amicitia Dei, & consequenter cum gratia. Vide Trident. sess. 14. can. 5.

3. Secunda Conclusio. Ad remissionem venialis non requiritur per se infusio gratiæ. Nam potest remitti per solam contritionem. Secundo, quia per se gratia non opponitur veniali. Ergo per se non requiritur ad hoc tollendum.

4. Tertia Conclusio. Nunquam tamen remittitur veniale sine infusione gratiæ, quando per proprium actum remittitur in hac vita. Nam dupliciter remitti potest veniale. Primo, cum mortali in homine peccatore. Secundo, sine mortali in homine iusto. Priore modo non remittitur sine gratia, quia sine hac non potest mortale remitti. Nec posteriore remittitur sine gratia, quia homo iustus vel sola contritione extra sacramentum liberatur à veniali. Et hoc non fit sine infusione nouæ gratiæ, quia actus contritionis in homine iusto est meritorius augmenti gratiæ. Vel liberatur à veniali in sacramento, & hoc etiam non fit sine infusione gratiæ, quia sacramentum confert gratiam ex opere operato.

Hæc doctrina est contra D. Thom. qui putat, posse remitti veniale per proprium actum sine infusione gratiæ præsertim in iusto & extra sacramentum. Fundamentum ipsius duplex est. Vnum, homini iusto non infundi statim augmẽtum gratię propter quemcunque actum meritorium, sed tunc solum, quando actus meritorius est intensior gratia habituali præexistente, 1. 2. q. 114. art. 8. ad 3. Alterum, peccatum veniale remitti posse extra sacramentum per actum contritionis qui est meritorius in homine iusto.

Ex his duobus principiis sequitur fieri posse, vt veniale remittatur per aliquem actum contritionis remissum: & ita non statim datur gratiæ augmentum, & cõsequenter fiat remissio peccati venialis sine infusione nouæ gratiæ. Nos autem putamus probabilius esse quocunque actu meritorio siue remisso siue intenso, statim augeri gratiam, ac proinde nunquam remitti veniale in homine iusto per actum meritorium sine infusione nouæ gratiæ. Hæc tamen infusio, si fiat extra sacramentum, tantum concomitanter se habet respectu remissionis peccati venialis, non autem causaliter. Vnde, licet dissentiamus à D. Th. in eo, quod dicamus semper infundi augmentum gratiæ per quemcunque actum meritorium, quod ille negat: tamen in eo conuenimus, quod remissio peccati venialis non pendeat ab infusione gratiæ, sed à sola contritione extra sacramentum in homine iusto. An autem in sacramẽto pendeat ab infusione gratiæ patebit sequenti quæstione.

5. Quarta Conclusio. Non semper, quando gratia infunditur homini iusto per propriam dispositionem, remittitur peccatum veniale, sed tunc solum, quando adest actus contritionis. Hoc etiam est contra D. Th. hic a. 2. quia ipse putat nunquam infundi gratiam adultis sine actu[illegible] modo liberi arbitrij in Deum & in peccatum, id est, sine actu dilectionis & contritionis. Quod si ita esset, optimè sequeretur semper remitti venialia quandocunque gratia infunditur. Non tamen putamus probabilius, quouis actu meritorio conferri gratiam & ideo non semper remitti venialia, quando confertur gratia, nisi adsit contritio. Et quidem quod quouis actu meritorio conferatur gratia probaui, in materia de merito. Quod autem hinc sequatur non semper remitti venialia, quando confertur gratia, nisi adsit contritio per se patet, quia sola gratia habitualis per se non repugnat veniali. Ergo hoc peccatum non expellitur per infusionem solius gratiæ sine contritione.

6. Quæres: An debeat esse formalis & explicita contritio an vero sufficiat virtualis & implicita, quæ in actu dilectionis Dei continetur? Durandus tametsi putet solam attritionem sufficere, vt supradixi, negat tamen sufficere vllum actum dilectionis, etiam intensissimum, sine actuali displicentia. Ratio eius est, quia dilectio, quantumcunque intensa sit non opponitur veniali: sed tantum facit hominem sanctiorem. Maior autem sanctitas potest consistere cum veniali peccato.

Rectius tamen alij docent: aliquando sufficere actum dilectionis sine expresso dolore, ad veniale delendum, non quidem ex eo, quod actu dilectionis homo fiat sanctior, sed ex eo, quod aliquando actus dilectionis virtualiter continet detestationem venialis, nimirum tunc, quando quis ita diligit Deum, vt si illi occurreret memoria peccati venialis, illud detestaretur ob Deum. Nam talis actus non tantum constituit hominem magis amicum Deo, sed etiam contrarium peccato veniali. Vnde sequitur, quod si actus dilectionis esset tam insignis, quod quis statim detestaretur quodcunque peccatum veniale si occurreret, deleret omnia venialia. Si vero esset talis, vt aliqua tantum & non omnia detestaretur, deleret tantum aliqua & non omnia.

Dices: hoc fieri nequit, quia actus charitatis est talis naturæ, vt si vnum mortale detestatur, necessariò detestetur omnia quæ occurrunt, aut possunt occurrere. Ergo similiter si detestatur vnum veniale, necessariò detestatur omnia. Respond. est dispar ratio, quia mortale omnino dissoluit amicitiam cum Deo. Vnde fit vt omne peccatum mortale opponatur cuicunque actui charitatis & omnis actus charitatis cuicunque mortali: ac proinde quicunque actus charitatis necessariò detestatur quodcunque mortale cuius est memoria: nec potest detestari vnum, quin & aliud, vt D. Th. art. 2. docet. At veniale non opponitur cuicunque actui charitatis: nec vicissim quicunque actus charitatis opponitur cuicunque veniali. Vnde fit vt possit detestari vnum & non aliud.

QVÆSTIO III.

An veniale tolli possit per attritionem coniunctam cum gratia habituali?

1. ALiqui probabiliter affirmant, quia si homo iustus cum attritione confiteatur venialia, legitimè absoluitur à venialibus. Hoc autem ideo fit, quia vi sacramenti acquirit nouam gratiam habitualem, quæ coniuncta cum attritione sufficienter expellit venialia. Alij rectius negant, quia alioqui homo iustus, qui haberet attritionem, iam esset liberatus à venialibus ante confessionem, quia etiã tunc habet gratiam habitualem, & sic venialia nunquam tollerentur vi sacramenti, quod est absurdum.

Dices: Quomodo ergo in sacramento confessionis fit remissio venialium. Respondeo hoc patebit ex quinta quæstione.

QVÆSTIO

QVÆSTIO IV.

An peccatum veniale tollatur per quoduis opus meritorium?

1. Aliqui affirmant, quia si opus meritorium potest mereri vitam æternam, multo magis merebitur remissionem peccati venialis. Aliqui negant, quia alioqui homo iustus sola attritione liberaretur à venialibus; quod supra refutatum est. Sequela patet; quia attritio hominis iusti est actus meritorius. Sed opus videtur distinctione. Nam tria spectari possunt in opere meritorio. Primò ipsum opus secundum se, quatenus est actio quædam interna, qua voluntas in se mutatur. Hoc modo nullum opus meritorium expellit venialia, nisi contritio & dilectio Dei super omnia. Hæc enim sola actio opponitur peccato veniali, & restituit voluntatem in pristinum statum. Secundò. Spectari potest gratia habitualis, quam meremur per opus meritorium, & sic nullo opere meritorio tolluntur venialia, quia sola gratia habitualis non opponitur venialibus, Tertiò, spectari potest gratia excitans quam meremur per opus meritorium: Et sic quolibet opere meritorio tolli possunt venialia, si per illam gratiam excitantem moueamur ad actum contritionis.

QVÆSTIO V.

Quomodo peccatum veniale tollatur per Sacramenta?

Ratio dubij est, quia ex vna parte constat venialia tolli per sacramenta, præsertim Baptismi & Pœnitentiæ. Ex altera parte non apparet, quomodo tolli possint. Non enim tollūtur per gratiam habitualem, quæ ex opere operato confertur per sacramenta. Aliqui putant tolli per attritionem in ordine ad gratiam reconciliationis, ita vt hæc tria concurrant, attritio, voluntas reconciliandi se Deo; & gratia habitualis. Alij putant tolli per cōtritionem, quę confertur vi sacramenti, non quidem immediatè, sed mediante gratia excitante. Hoc facilius intelligitur ex sequentibus.

QVÆSTIO VI.

Quomodo veniale tollatur per Sacramentalia?

1. Theologi per sacramentalia intelligunt certa quædam remedia contra peccatum veniale, verbi gratia, oratio Dominica, generalis confessio, tunsio pectoris, aspersio aquæ benedictæ, panis benedictus, quælibet vnctio sacramentalis, oratio facta in Ecclesia consecrata, eleemosyna: quæ omnia continentur hoc versiculo.

Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens.

Est ergo quæstio quomodo per sacramentalia hæc remittatur veniale peccatum?

2. Prima Opinio est, hæc sacramentalia non habere vim aliam remittendi venialia, nisi quod excitent in nobis motum contritionis aut dilectionis, per quem immediatè venialia tolluntur. Ita D. Thomas art. 3. ad 1. & 3. Petrus Soto lect. 18. de pœnitentia & alij apud Henriquez, lib. 1. de sacramentis, cap. 10.

3. Secunda Opinio est, hæc sacramentalia per modum impetrationis propter fidem & orationes Ecclesiæ remittere venialia. Nam Ecclesia in benedictione aquæ, salis, &c. solet adhibere orationes, quibus petit vt huiusmodi res benedictæ conferant ad salutem mentis ac corporis, vt constat *in Missali Romano.*

4. Tertia Opinio est, hæc sacramentalia ex institutione Ecclesiæ habere vim remittendi venialia, non ratione impetrationis tantùm, aut quia excitant motum pœnitentiæ aut contritionis, sed ex opere operato. Ita Dominicus Soto, *in 4. distinct. 15. quæst. 2. art. 3.* Valentia *qu. 4. de pœnit. part. 1.* Henriquez, *lib. 1. de pœnitentia, cap. 15. num. 8.* Ratio est, quia hæc sacramentalia semper remittunt peccatum veniale, & tamen non semper excitant in nobis motum pœnitentiæ, vt docet experientia. Ergo non remittunt venialia solum excitando pœnitentiam, sed ex opere operato. Et confirmatur, quia sicut aqua benedicta, sic etiam alia quæuis aqua, quæ putatur esse benedicta, potest excitare motum pœnitentiæ in nobis. Et sic non esset discrimen inter aquam benedictam & non benedictam, quod est absurdum.

5. Prima Conclusio. Nulla sacramentalia ex opere operato remittunt peccatum veniale. Probatur, quia tribus modis intelligi id potest. *Primò*, vt ex opere operato immediatè conferant gratiam habitualem, per quam tollantur venialia. *Secundò*, vt ex opere operato immediatè conferant gratiam actualem, qua excitemur ad contritionem de venialibus. Tertio, vt neutram gratiam conferant, sed immediatè remittant venialia sine vlla mutatione voluntatis. Sed nihil horum dici potest. Non primum, quia ita sacramentalia non differrent à sacramentis. Deinde etsi cōferant gratiam habitualem, non sufficeret ad tollenda venialia. Non secundum, quia solus Deus est author gratiæ tam habitualis, quam actualis, quia solus Deus potest instituere signa sensibilia, quæ ex opere operato conferant gratiam. At sacramentalia non sunt à Deo instituta. Nec tertium, quia remissio peccatorum non potest fieri sine aliqua interiore mutatione hominis, vt supra dictum est.

6. Secvnda Conclvsio. Quædam sacramentalia vim habent per modum impetrationis remittendi venialia iuxta sensum secundæ opinionis hoc modo. Aqua lustralis & similia, quæ consecrantur & benedicuntur ab Ecclesia adiunctis orationibus petentibus talem effectum, possunt remittere venialia. Non ergo Ecclesia suis orationibus impetrat nobis immediatè remissionem venialium, quando vtimur sacramentalibus; sed quia impetrat nobis contritionem, per quam tolluntur venialia. Probatur, quia alioquin Ecclesia frustra adhiberet alias orationes, si non possent habere suum effectum, saltem per modum impetrationis. Addo tamen hunc effectum non esse omnino infallibilem, quia non est fundatus in aliqua speciali promissione Dei, sed in communi lege & efficacia orationis, quæ non semper habet effectum, præsertim si pro aliis funditur.

7. Tertia Conclusio. Sacramentalia vim habent remittendi venialia ex eo solum, quia excitant in nobis memoriam, & consequenter detestationem illorum iuxta sensum primæ opinionis. Hoc modo oratio Dominica, tunsio pectoris & confessio generalis remittunt venialia, iuxta D. Thomam.

Quæres: quomodo id fiat? Respondeo, hoc tripliciter intelligi posse. Primò, vt habeant vim excitandi huiusmodi motum ex natura sua? & hic sensus verus est, quia oratio Dominica, si attentè legatur, natura sua potest excitare in nobis cognitionem de peccatis, præsertim illa verba. *Dimitte nobis, debita nostra*, Et sic præbet nobis occasionem dolendi de peccatis, si volumus. Secundò vt habeant vim excitandi huiusmodi motum ex opere operato, & infallibiliter ex institutione Ecclesiæ, non solum, per modum obiecti, sed etiam per modum efficientiæ. Et hic sensus refutatur prima conclusione. Tertiò, vt excitent huiusmodi actum per modum impetrationis. Hic sensus potest etiam esse verus, quia recitando orationem Dominicam, &c. possumus à Deo impetrare verum dolorem de peccatis, si illum ante non habuimus & tamen habere desideremus.

li verò temporalem, quòd intelligendum est spectata tantum natura vtriusque peccati.

Possunt enim duo in peccato spectari. Primò, ipsius natura. Secundò, voluntas peccatoris hominis. Si spectemus naturam venialis, facilè tolli potest in hac vita quoad culpam, & ideo pœna ipsi debita non est nisi temporalis. Si autem spectemus voluntatem peccatoris, fieri potest, vt non velit dolere de culpa veniali, & ideo semper manet in reatu pœnæ.

Ad secundum respondeo. Pœnas illas distare à se in infinitum quoad grauitatem, quia mortali peccato debetur pœna damni, quæ est omnium acerbissima: veniali autem solùm pœna sensus.

Ad tertium respondeo. Veniale non augeri ex coniunctione cum mortali quoad malitiam, sed quoad durationem & permanentiam. Vndè etiam pœna illius augetur quoad durationem, non autem quoad grauitatem.

CAPVT XXXIII.

De efficientia remissionis peccatorum?

1. SEnsus est, an peccata, quæ semel remissa sunt, tam efficaciter sint remissa, vt non amplius redeant aut imputentur, quando quis iterum peccat post remissionem. Et quæri potest. Primò, an redeant formaliter quoad propriam maculam & reatum pœnæ. Secundò, an redeant virtualiter ratione ingratitudinis. Tertiò, an maior ingratitudo sit peccare post innocentiam, an post remissionem peccati. Quartò, an per ingratitudinem peccati sequentis redeat totus reatus quantus erat priorum peccatorum quæ remissa sunt. Quintò, an ingratitudo illa sit speciale peccatum.

QVÆSTIO I.

An remissa peccata redeant formaliter per sequens peccatum?

1. PRima opinio est: Antiqua peccata, quæ semel remissa sunt, iterum redire per quoduis peccatū mortale subsequens. Ita Hugo de S. Victore tit. 3. l. 2. de sacramentis, part. 14. c. 9. Gratianus de pœnitentia, d. 4. & Guilliel. Parisiensis tract. de sacramento pœnitentiæ. Hanc sententiam probabilem putat Magister in 4. d. 22. neque audet (ob fraternitatem forte) inter hanc & oppositam ferre iudicium. Argumenta ex scripturis & Patribus desumpta soluentur in obiectionibus.

2. Secunda Opinio; Peccata remissa redire, non per quoduis mortale subsequens, sed per quatuor tantum genera peccatorum, quæ sunt: Odium fraternum, apostasia à fide, contemptus confessionis: & dolor de pœnitentia habita. Ita Præpositiuus, vt refert Bonauentura in 4. d. 22. art. 1. quæst. 1. Eandem videtur sequi Titelmannus explicans parabolam de seruo nequam, Matth. 18. Nam illa parabola videtur fauere huic sententiæ, maximè, quo ad odium fraternum.

3. Tertia Opinio: Nullo modo redire antiqua peccata quoad propriam maculam & reatum, qualecunque tandem peccatum subsequatur. Ita D. Thom. hic. qu. 8. art. 1. Alb. Bonauent. Scot. Durand. Gabr. & alij in 4. d. 22. Dom. Soto d. 16. qu. 1. a. 1. Ioan. Medina C. de Pœniten. quæst. 9. An autem per absolutam Dei potentiam possint redire, in eo non conueniunt dicti Autores. Affirmant Scotus & Ioan. Medina: negat Dom. Soto.

4. Prima Conclusio: Peccata semel remissa nunquam redeunt, quoad propriam maculam & reatum, per peccatum subsequens. In hoc conueniunt omnes Autores tertiæ opinionis. Aliter tamen probatur à Scoto & Medina, aliter ab iis. Nam illi, licet asserant, remissa peccata non redire & iterum imputari; putant tamen id fieri posse, si Deus vellet. Vnde, quod non redeant, nec imputentur adscribi Dei misericordiæ. Hic autem cum aliis sentit remissa peccata nec actu redire, nec redire posse, & hoc abscribendum esse naturæ & efficaciæ iustificationis, quæ ita delet & extinguit peccatum, vt non possit amplius redire. Vtri melius sentiant, patebit iam.

5. Secunda Conclusio. Si dicamus cum Scoto, peccata semel remissa, posse per absolutam Dei potentiam redire, non facilè probari potest, quod actu non redeant aut imputentur. Nam si ex sola Dei voluntate pendet, quod peccata non redeant, non possumus certò scire quod re ipsa non redeant, nisi certò sciamus hanc esse Dei voluntatem. At hoc non possumus scire nisi ex reuelatione Diuina. Hanc Scotus colligit ex quibusdam Scripturæ locis, quæ tamen non conuincunt.

Primus locus est, Nahum 1. vers. 9. *Non consurget duplex tribulatio*, vel (secundum 70. Interpretes) *non puniet Dominus bis in idipsum*. Hinc videtur sequi peccatum semel remissum non redire; alioqui idem peccatum bis puniretur & consurgeret duplex tribulatio. Hoc non conuincit primo, quia non agit de punitione peccatorum, sed de vastatione Niniuitarum, quam Propheta comminatur. Sensus ergo est Deum ita semel puniturum & vastaturum Niniuitas, vt deinde non supersit locus secundo supplicio, quia in priori omnes consumentur. Ita explicat Arias Montanus, & ex ipso contextu patet. Secundò, etiamsi illa verba trahantur ad tropologicum sensum, tamen inde nō sequeretur Deum bis punire vnum idemque peccatum, si peccata semel remissa redeant per nouum peccatum. Nam Authores primæ & secundæ opinionis responderent non peccatum bis puniri, quando post condignam satisfactionem & sufficientem pœnam iterum punitur. Hoc autem non fieret in proposito, quia qui semel peccat, & post remissionem peccati non perseuerat in statu gratiæ, non censetur dignè satisfacere & sufficienter pro peccato remisso, sed quasi canis ad vomitum redit. Ita Magister.

Secundus locus est Ezechielis 18. vers. 21. *Si impius egerit pœnitentiam, omnium iniquitatum eius, quas operatus est non recordabor.* Videretur autem Deus recordari, si reuocaret antiqua peccata. Sed neque hinc aliquid probari potest, vt fatetur Medina, quia Ezechiel in eodem capite loquitur eodem modo de bonis operibus sicut de malis, cum ait: *Si autem iustus se auerterit à iustitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius quas fecerat, non recordabuntur.* Constat autem, vt dicam in sequenti capite, redire antiqua merita per pœnitentiam, quorum tamen Deus dicitur per peccatum obliuisci. Sensus ergo eius loci est; Quod si iustus fecerit iniustitiam, & in ea permanserit, nihil ei proderunt antiqua merita. Sic etiam: Si peccator conuersus fuerit, & in gratia perseuerauerit, nihil ei nocebunt antiqua peccata. Neque aliquid amplius colligi potest ex eo loco.

Tertius est Romanorum 11. vers. 29. *Sine pœnitentia sunt dona Dei*, id est, nunquam Deum pœnitet donorum, neque reuocat ea quæ semel dedit. Si autem redirent antiqua peccata, iam remissio peccatorum reuocaretur: quæ tamen est maximum donum Dei. Hic etiam locus non conuincit, quia sicut remissio peccatorum, sic etiam gratia iustificans est donum Dei, quod tamen reuocatur ob peccatum. Sensus ergo illius loci est: Deus nunquam reuocat decretum suum, quo statuit alicui conferre donum. Sunt autem duplicia Dei dona, quædam Deus confert ante consensum nostrum, & sine dependentia à nostro consensu; quæ si semel decreuit conferre, nunquam ea reuocat, quædam autem confert dependenter à nostro consen-

tia, quia semper confertur homini magis indigno.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Si loquamur de eo quod iam ordinariè fit apud Christianos: semper maior est ingratitudo peccantis post remissionem, quàm post innocentiam Baptismalem. Ratio, quia, qui iam peccat post remissionem, non solum peccat post acceptum beneficium remissionis, sed etiam post beneficium innocentiæ Baptismalis. Ergo duplici titulo censetur ingratus.

6. Obiicies S. August. tit. 10. in lib. 50. homiliarum, hom. 23. contendit æqualiter teneri ad gratiarum actionem & eum, cui plura peccata dimissa sunt, & eum etiam cui pauca dimissa sunt; quia vnusquisque est debitor non solum pro omnibus peccatis, quorum remissionem accepit, sed etiam pro omnibus, quæ non commisit & à quibus præseruatus est. Vtrunque enim est ex gratia Dei tam remissio peccatorum, quàm præseruatio à peccatis. Respondeo, verum est, quod docet S. Augustinus; comparat enim donum remissionis cum dono præseruationis, quæ possunt esse æqualia ex parte multitudinis & doni quod confertur, vt v.g. tantum est donum, quo Petro præseruato à tribus peccatis remittuntur alia tria peccata, quantum est donum, quo Paulo remittuntur sex peccata; non tamen ideo negandum est beneficium remissionis maius esse, & magis obligare ex parte recipientis, quia scilicet magis indignus est cui remittuntur peccata, quàm qui innocens est, aut qui præseruatur à peccato.

QVÆSTIO IV.

An per ingratitudinem peccati sequentis redeat tantus reatus, quantus fuit præcedentium peccatorum?

1. ALiqui affirmant ob parabolam de seruo nequã. Suppono peccatum, quod sequitur remissionem priorum peccatorum, dupliciter spectari posse. Primo, secundum suam speciem. Secundò, ratione circunstantiæ ingratitudinis, quæ aggrauat illud peccatum intra eandem speciem.

2. Prima Conclusio. Non semper tantus est reatus peccati sequentis ratione suæ speciei, quantus fuerat peccatorum præcedentium, sed aliquando maior, aliquando minor. D. Thom. a. 3. Probatur, quia peccatum, quod committitur post remissionem priorum peccatorum, potest esse magis aut minus graue in sua specie, quàm præcedentia. Ergo potest esse maior aut minor reatus pœnæ.

3. Secunda Conclusio: Nec propter circunstantiam ingratitudinis semper est tantus reatus peccati subsequentis, quantus erat præcedentium remissorum. Ita D. Th. ibid. Et probatur, quia ingratitudo solum auget subsequens peccatum intra eandem speciem. Sicut ergo subsequens peccatum aliquando est inferioris, aliquando superioris speciei, quam erant præcedentia: sic etiam reatus illius aliquando est maior, & aliquando minor. Hinc facilè apparet intellectus parabolæ de seruo nequam.

4. Dices: Quamuis reatus pœnæ sensus non semper sit tantus in peccato sequenti, quantus erat in præcedentibus, vt bene probatum est, tamen reatus pœnæ damni semper est æqualis. Ratio, quia pœna damni consistit in priuatione beatitudinis. Sed priuatio vnius & eiusdem beatitudinis non potest esse maior aut minor, sed omnibus est æqualis. Ergo etiam pœna damni in omnibus est æqualis. Durand. & Capreol. in 4. d. 22. conuicti hoc argumento concedunt totum reatum pœnæ damni semper redire. Alij rectius negant. Ratio est, quia priuatio beatitudinis potest dupliciter spectari. Primo, præcisè vt est priuatio: Et sic nec maior nec minor est. Secundo, vt est pœna: Et sic est maior aut minor, quatenus habet ordinem ad maiora vel minora peccata, quæ sunt illius causa. Nam is, qui priuatur beatitudine propter maiora peccata, magis in inferno tristatur ob illam priuationem. Hinc fit vt infantes sine Baptismo decedentes nullo modo tristentur ob illam priuationem, quia nullo proprio peccato illam meriti sunt.

QVÆSTIO V.

An ingratitudo illa sit speciale peccatum?

1. AFfirmant Ioan. Medina c. de pœnitent. quæst. 6. & Abulensis quæst. 141. in cap. 8. Matth.

2. Conclusio Vnica. Ingratitudo aliquando est speciale peccatum, quando scilicet adest expressa intentio contemnendi beneficium; aliquando est tantum generalis quædam conditio qualiscunque peccati, quando non adest talis intentio. Ita D. Thom. art. 4. Et in 2. 2. qu. 107. art. 1. ad 1. Ratio ipsius est, quia peccatum sumit speciem ex intentione peccantis. Ergo quando non adest expressa intentio contemnendi beneficium, non est speciale peccatum ingratitudinis.

3. Obiicit Medina, hanc rationem non concludere, quia non semper verum est peccata specificari ex expressa intentione. Nam homicidium commissum ex ignorantia est eiusdem speciei cum commisso ex intentione occidendi. Resp. in peccato duo spectari possunt. Primo, ratio voluntarij. Secundo, ratio malitiæ. Ratio voluntarij semper actui voluntatis interno conuenit primo, & per eum conuenit exteriori actui. Ratio verò malitiæ aliquando primò conuenit interno & ab eo deriuatur in externum: aliquando autem primò conuenit externo, & ab eo deriuatur in internum. Vnde duplicia sunt peccata. Quædam dicuntur consummari non in voluntate, sed in actu externo, quorum malitia prouenit ab actu exteriore causaliter, quod tunc fit, quando voluntas ideò mala & prohibita est, quia actus exterior malus & prohibitus est: In his peccatis verum est quod dicit Medina, scilicet ea non specificari ex formali & expressa intentione. Qui enim occidit ex ignorantia culpabili, etiam si expressè nollet occidere, committit tamen peccatum eiusdem speciei, atque si ex intentione vellet occidere. Ratio est, quia velle occidere ideo est malum & prohibitum, quia ipsum occidere est malum, & prohibitum. Quædam verò peccata sunt, quæ dicuntur consummari in volūtate, quorum malitia primò conuenit actui interiori, & ab hoc deriuatur in exteriorem. In his verum est quod dicit D. Th. ea specificari ex formali & expressa intentione, v.g. cum quis occidit alium ex formali odio, homicidium exterius habet duplicem malitiam. Vnam contra iustitiam, quatenus est homicidium, alteram contra charitatem quatenus est odium proximi. Prior conuenit illi ratione actus externi, qui malus & prohibitus est, & à quo malitia deriuatur in actum internū. Posterior conuenit illi ratione actus interioris cuius malitia deriuatur in exteriorem. Nam odiū, vt odium, non est in actu exteriore, sed in directa intentione volendi malum proximo ex proximi displicentia. Vide D. Th. in 1. 2. q. 1. a. 1. & 2. Inter hæc ergo peccata, quorum malitia consistit in expressa intentione, est etiam peccatū ingratitudinis, quia hęc est speciale peccatum cuius malitia consistit in expressa intentione contemnendi beneficium. Simile est quod dicit D. Th. de peccato inobedientiæ, quod tunc solum est speciale peccatum, quando fit ex formali voluntate contemnendi præceptum superioris.

CAPVT XXXIV.

De Tertio effectu Pœnitentiæ, qui est recuperantia virtutum & Reminiscentia meritorum.

1. MVlta sunt in homine iusto, quæ per peccatum mortale amittuntur. Primo est. Gratia habitualis, siue per sacramentum data, siue propriis meritis

acquisita. Secundo, sunt virtutes infusæ, quæ cum habituali gratia connexæ sunt, v. g. religio, & similes. Tertio, sunt merita bonorum operum, pro quibus debetur vita æterna. Quarto, est dignitas quædam personæ, quæ ex supradictis oritur. Est ergo quæstio, an hæc omnia per peccatum semel amissa possint iterum per pœnitentiam recuperari? Dicam primo, de reditu meritorum. Secundo de reditu gratiæ. Reliqua duo ex his pendent. Ex resolutione totius quæstionis constabit an homo per pœnitentiam semper resurgat ad maiorem gratiam.

QVÆSTIO I.

An merita per peccatum mortificata, iterum per Pœnitentiam reuiuiscant?

1. THeologi distinguunt triplicia bona opera in homine, viua, mortua & mortificata. Viua dicuntur, quæ fiunt ab homine existente in gratia, & vim habent perducendi ad vitam æternam. Mortua, quæ fiunt ab homine existente in peccato mortali, & non habent vim perducendi ad vitam æternam. Mortificata, quæ primo facta sunt in gratia, & postea per peccatum mortale superueniens impedita ne habeant suum effectum in tali homine qui peccauit, quamdiu manet in peccato. Ratio huius diuisionis est, quia gratia est principium vitæ in homine. Vnde spiritualiter dicitur viuus homo, qui est in gratia, mortuus, qui est in peccato mortali. Et quia vitales operationes debent esse à principio vitali; ideo dicimus illa opera esse viua, quæ sunt à gratia tanquam à principio vitæ in homine Christiano: illa dicimus mortua, quæ non sunt à tali principio. Loquor autem de operibus bonis, quia opera mala non tam mortua aut mortificata, quam potius mortifera aut mortalia dicuntur, quia generant mortem animæ.

Quæstio ergo est, an bona nostra opera, quæ prius viua fuerunt, postea per peccatum mortificata sunt, possint iterum per pœnitentiam reuiuiscere, ita vt iterum habeant vim perducendi ad vitam æternam.

2. Prima Conclusio: Merita, quæ per peccatum mortale fuerant mortificata, rursus per pœnitentiam reuiuiscunt. Ita D. Th. art. 5. Magister & Scholastici in 4. dist. 14. Et probatur primo ex Hebr. 6. v. 10. *Non enim iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis Sanctis & ministratis*, Hic primo, certum est Apostolum loqui de bonis operibus. Secundo non tamen loqui de mortuis operibus. Dubium ergo potest esse an loquatur de viuis, an de mortificatis. Communis expositio est, loqui eum de mortificatis, quia scribit ad Hebræos, qui post iustificationem & multa bona opera rursum lapsi erant in peccatum. Hoc patet ex ipso contextu.

Nam initio capitis satis insinuat Hebræos magna ex parte parum instructos fuisse in fide, quia cum essent assueti cæremoniis Mosaicis, in quibus plura erant lauacra ad tollendas peccatorum maculas, putabant etiam in lege Christi multa esse baptismata ad abluenda peccata. Hinc etiam fiebat vt essent remissiores in charitate & facilius peccarent. Vnde Apostolus in progressu capitis comparat eos terræ producentis spinas & tribulos. Ne tamen desperarent, rursus consolatur eos, asserens Deum fore memorem bonorum operum, quæ aliquando fecerunt, & ea remuneraturum, si per veram pœnitentiam resurgant à peccatis. Vnde rectè concludunt Theologi peccata non impedire fructum bonorum operum, si pœnitentia intercedat.

Secundo probatur ex Tridentino sess. 6. can. 16. & canon. 32. vbi requirit tres tantum conditiones, vt opera nostra sint meritoria, & reipsa consequantur suum præmium, Prima est, vt sint opera hominis iustificati. Secunda, vt facta sint in Deo, id est, Dei gratia & auxilio. Tertia, vt homo, qui ea fecit, tandem in gratia decedat: siue acceptam gratiam perpetuò conseruauerit, siue amissam recuperauerit. Sed hæ conditiones reperiuntur in meritis mortificatis post factam pœnitentiam. Ergo post pœnitentiam consequuntur suum præmium quod est reuiuiscere. Minor patet, quia certum est merita nostra, antequam per peccatum mortificentur habere duas primas cōditiones. Tertiam verò accipiunt per pœnitentiam, in qua datur homini gratia habitualis cum qua potest decedere. Et sic habebit præmium suorum meritorum præcedentium.

Tertio probatur conclusio ratione D. Th. art. 5. ad 1. vbi assignat causam quare antiqua peccata non redeant per sequens peccatum, & tamen antiqua merita redeant per pœnitentiam; quia scilicet peccata verè abolentur & extinguuntur. Quod autem extinctum est, iterum non redit. Merita verò non abolentur, sed manent in acceptatione Dei, & solum impediuntur ex parte hominis propter peccatum. Ac proinde ablato hoc impedimento per pœnitentiam, recuperant suum effectum. Item docent S. Bonauent. in 4. dist. 14. art. 2. quæst. 3. & Alex. Alensis 4. part. quæst. 11. memb. 4. a. 6. asserentes merita impedita per peccatum semper manere in corpore mystico Ecclesię, quia facta sunt in charitate & vnitate illius Corporis, & ideo quia sunt viua membra Ecclesiæ, semper gaudent de illis operibus.

Hæc ratio, quoad vnam partem, quod scilicet peccata verè extinguantur per infusionem gratiæ, & ideò non redeant, satis confirmata est in superioribus. Quoad alteram vero partem, quod scilicet merita non extinguantur per peccatum, sed maneant in acceptatione Dei, eget aliqua declaratione, Potest autem variè declarari. Primo, quia bona opera sunt dona Dei, quo instigante & adiuuante fiunt, & cui præcipuè tribuenda sunt. Vnde mirum non est si ipsi placeant & perpetuò accepta maneant. Secundò, quia vim suam habent à meritis Christi, quæ semper sunt grata & accepta Deo Patri. Tertio, quia ipsa quoque merita Christi quæ olim exhibita sunt pro nobis cum essemus in peccato, semper manent in acceptatione Dei, & quotidie incipiunt habere suum effectum, quando resurgimus à peccatis. Quarto, quia baptismus cum obice acceptus manet in conspectu Dei acceptus, quatenus est opus Christi, & remoto obice suum effectum habet. Hæc circa rationem D. Thom. Alij afferunt alias rationes.

Prima ratio est S. Bonauen. loco citato, quia plus potest gratia, quam peccatum. Ergo si peccatum mortificat merita, multo magis gratia viuificabit merita mortificata.

Secunda est Scoti, quia Deus pronior est ad miserendum quàm ad puniendum: & ita non vult restituere præterita peccata, vult tamen redire antiqua merita: An autem hæc ratio bona sit, patebit in seq. quæst.

Tertia est, quia pro peccato fuit applicata condigna satisfactio ex meritis Christi, & à Deo acceptata. At pro merito nihil adhuc mercedis solutum est homini iusto, qui postea in peccatum labitur: Ergo, quando per pœnitentiam iterū iustificatur, potest iustè repetere mercedem suorum præcedentium meritorum. Hoc declaratur exemplo humano, Si quis enim ciuis offenderet Regem, cui Rex antea debebat 1000. floren. legitimo titulo posset Rex eos negare ob offensam. Si tamen ciuis aut aliquis alius pro ciue condignè satisfaceret Regi pro offensa, & Rex eam satisfactionem acceptaret, iam non amplius posset illi negare anti-

quum debitum. Idem ergò seruatà proportione dicendum est in nostro casu; vt dicetur clarius in seq. quæst.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quantumuis certum sit & sine temeritate negari non possit, & merita per pœnitentiam reuiuiscere, nō tamen est de fide. Primus patet ex dictis, quia est communis consensus Theologorum, & satis colligitur ex Apostolo & Tridentino, & est valde consentaneum diuinæ bonitati, & prouidentiæ,& humanę fragilitati. Posterius probatur, quia nec habetur expressè in Scriptura neque sub his terminis ab Ecclesia definitum est. Sancti Patres non disputarunt hanc materiam in particulari. Ideoque ex iis nullum habemus clarum testimonium. Plerique tamen multum fauent huic sententiæ; præsertim sanctus Augustinus lib. de vera & falsa pœnitentia, cap. 14. Chrysostom. in Epistola. 5. ad Theodorum lapsum, S. Hieronymus in illa verba ad Gal. 3. Tanta passi estis sine causa, si tamen sine causa. Et alij Patres in eundem locum.

4. Obiectio. Ex capite 6. ad Hebræos non potest colligi merita mortificata reuiuiscere, quia S. Paulus non loquitur ibi de operibus per peccatum mortificatis, sed de operibus viuis, & hominum existentium in statu gratiæ.

Probatur primo, quia hortatur Hebræos ad perfectionem, & simul deterret eos à peccatis, proponens difficultatem resurgendi, si post tanta Dei beneficia laberentur. Ergo loquitur ad eos, qui nondum peccauerant, sed solum erant in periculo peccandi: Ergo eorum bona opera adhuc erant viua & nondum mortificata. Secundo quia cum D. Paulus ait: *Ministrastis Sanctis, & ministratis*, non tantum loquitur de præteritis operibus, sed etiam de præsentibus. Sed præsentia opera, si illi in peccato mortali erant, non merebantur præmium iustitiæ, & tamen Apostolus ait Deum fore iniustum si illa non remuneraret. Ergo erant opera hominum existentium in gratia.

Tertio, quia omnia opera, de quibus loquitur Paulus, siue præterita, siue præsentia, erant talia, quibus debebatur præmium ex iustitia, vt ex contextu patet. Ergo omnia erant viua, & hominum existentium in gratia. Sequela patet, quia Deus non tenetur ex iustitia dare quicquam homini existenti in peccato mortali, etiam si antea fecerit multa bona opera.

Ratio est, tum quia homo per peccatum mortale fit indignus omni bono; tum etiam, quia omne ius iustitiæ, quod habet homo ad Deum, fundatur in gratia & misericordia. Ergo peccator qui non habet gratiam, non habet ius ad præmium præcedentium meritorum. Ergo licet Deus non det illi præmium, non erit iniustus.

Resp. ad primum. Paulum scribere ad totam Ecclesiam Hebræorum, in qua proculdubio erant adhuc aliqui boni, qui post acceptam baptismi gratiam non peccauerant mortaliter, & eos poterat Paulus hortari ad perfectionem & perseuerantiam. Ad secundum Resp. eodem modo, quia licet multi essent peccatores & lapsi post baptismum, tamen multi etiam erant iusti, quorum opera etiam tunc meritoria erant de condigno. Cum ergo Paulus scribat ad vtrosque tam iustos, quam lapsos, vtrorumque bona opera commemorat, præterita & præsentia, vt significet ad Dei iustitiam pertinere non solum compensare præsentia opera iustorum, sed etiam præterita, si peccati impedimentum ablatum sit. Hinc etiam patet solutio ad tertium, de quo tamen plura dicam in sequenti quæst.

QVÆSTIO II.

An illa Meritorum reuiuiscentia fiat ex misericordia, an ex iustitia?

1. PRima Opinio est, merita redire ex sola Dei misericordia. Ita Alens. & Bonauent. locis citat. Palud. Gabr. & Scotus in dist. 22. Ratio est, quia merita per peccatum mortificata non possunt reuiuiscere nisi peccatum tollatur. Sed peccatum mortale ab homine non tollitur ex iustitia, sed ex sola misericordia. Ergo etiam merita mortificata per peccatum non redeunt ex iustitia, sed ex misericordia sola.

2. Secunda Opinio est, merita redire ex propria iustitia, & hanc iustitiam fundari partim in dignitate operum præcedentium, partim in actu contritionis quo quis resurgit à peccato. Prius: de operibus præcedentibus patet, quia illa fuerunt verè meritoria, vt supponimus. Posterius de contritione probatur, quia per illam peccator satisfacit Deo ad ęqualitatem. Sicut enim per peccatum auerterat se à Deo, ita per contritionem conuertit se ad Deum. Ergo tantum reddit Deo quantum abstulit. Ergo non potest iustè priuari fructu priorum meritorum. Ergo priora merita redeunt ex iustitia fundata in actu contritionis.

3. Prima Concl. Restitutio priorum meritorum non fit ex sola Dei misericordia. Probatur Primo, ex locis citatis Apostoli, quia, si nulla intercederet iustitia, sed solum misericordia, Deus non esset iniustus si negaret præmium. Secundo, ex Conc. Trid. quia, vbi intercedit vera ratio meriti cum omnibus conditionibus requisitis ad meritum de condigno, ibi intercidit iustitia. Sed illud prius fit in hac reuiuiscentia, iuxta doctrinam Conc. Ergo etiam hoc posterius. Tertio, quia, si ablato peccato per pœnitentiam Deus ex sola misericordia conferret præmiū correspondens illis meritis, iam non cōferret propter ipsa merita, sed ex mero suo beneplacito. Ergo reuera non reuiuiscerent merita in ratione meriti, alioqui deberet illis conferri præmiū ex iustitia.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Restitutio priorum meritorum non fit ex sola iustitia fundata in actu contritionis. Probatur primo: quia per contritionem non satisfit Deo ad æqualitatem pro illa iniuria, quæ oritur ex macula consistente in priuatione gratiæ. Ergo in contritione non potest iustitia fundari. Secundò, quia licet verum esset, quod aliqui docent, per contritionem condignè satisfieri Deo pro culpa, non tamen inde sequeretur restitutionem meritorum fieri ex iustitia fundata in ipsa contritione. Ratio est, quia licet satisfieret pro culpa, non tamen pro omni pœna. Ergo etiam posita illa satisfactione posset peccator in pœnam commissæ offensionis iustè priuari omnibus meritis prius factis, & consequenter præmio illorum meritorum: quia nulla hic apparet repugnantia. Cur enim Deus non posset iustè statuere, vt is, qui peccat mortaliter, ipso facto irrecuperabiliter amittat priora merita: quantumuis postea resurgat & pro iniuria satisfaciat; Sicut humanæ leges decernunt, vt hæreticus ipso facto sit priuatus omnibus suis bonis, quam pœnam non effugiet, quantumuis Ecclesiæ postea satisfaciat. Et qui furatus est centum aureos, licet postea illos restituat, non ideo euadit pœnam à lege constitutam. Tertio probatur, quia merita possunt reuiuiscere sine contritione. Ergo sufficiens ratio reuiuiscentiæ non est ex iustitia fundata in contritione. Antecedens patet in attrito, qui sine cōtritione iustificatur in sacramento.

5. Obiectio. Merita iustorum per se & natura sua sunt digna æterno præmio: etiamsi peccatum interponatur, dum modo postea auferatur, & homo tandem in gratia decedat. Ergo Deus non potest facere, quin homo resurgens à peccato maneat dignus præmio præcedentium meritorum. Ergo non potest facere, vt merita

non reuiuiſcant. Ergo reuiuiſcentia meritorum intrinſecè ſequitur ex natura iuſtificationis à peccato: quod defendit P. Vaſquez. Reſp. Duo ſunt ſpectanda in bonis operibus. Primo, perfectio quædam ſeu condignitas, quæ in ipſis eſt, quatenus à gratia Dei procedunt. Secundo, lex ſeu promiſſio Dei, qua taxat præmium, quod conſtituit nobis dare pro bonis operibus. Hinc ſequitur nos non habere ius iuſtitiæ ad præmium, niſi iuxta modum Diuinæ promiſſionis. Deus autem non cogitur promittere præmium ſecundum omnem modum, ſed ſicut ipſi placet. Ergo potuiſſet ſub hac conditione promittere præmium noſtris meritis: ſi videlicet in gratia perſeuerаremus, neque poſt merita facta committeremus peccatum mortale. Quod ſi hoc feciſſet, non haberemus vllum ius ad præmium meritorum, ſi interceſſiſſet peccatum mortale, quia licet in ipſis meritis eſſet quædam condignitas ad præmium, tamen hæc nobis non prodeſſet niſi ſecundum legem & promiſſionem Dei.

Hinc vlterius ſequitur reuiuiſcentiam meritorum non oriri intrinſecè ex natura iuſtificationis: quia reuera non oriretur ſi Deus promiſiſſet præmium ſub conditione iam explicata. Quod ergo ſequatur reuiuiſcentia meritorum, non fit ex natura iuſtificationis, ſed ex modo Diuinæ promiſſionis, vt iam explicabo.

6. Tertia Concluſio. In reparandis meritis mortificatis, partim miſericordia, partim iuſtitia habet locum. Nam illa reparatio ſupponit miſericordiam, & perficitur per iuſtitiam. Et quidem miſericordia conſiſtit primo in liberali promiſſione, qua Deus ab æterno decreuit & promiſit ex ſola miſericordia dare hominibus præmium omnium meritorum, etiam mortificatorum, ſi modo in gratia decedant. Secundo, in auxilio gratiæ excitantis, quo peccatorem mouet ac iuuat ad habendam contritionem. Tertio, in ipſa gratuita remiſſione peccati. Hac ergo triplici miſericordia ſuppoſita, id quod reliquum eſt, fit ex iuſtitia, vt optimè probant argumenta primæ concluſionis.

Nota: Merita poſtquam ſemel actu tranſierunt, non manere alicubi formaliter, ſed relinquere in homine ius ad præmium, quod ius in gratia fundatur: manere autem in Deo, quantum ad acceptationem ad dandum pro illis præmium ſuo tempore. Peccatum ergo ſuperueniens tollit quidem formaliter ab homine gratiam, & conſequenter ius ad tale præmium ſecundum præſentem ſtatum. Non poteſt tamen formaliter tollere merita à Diuina acceptatione, quia peccatum non cauſat formaliter, niſi in quo eſt.

Dices: Si non formaliter, ſaltem demeritoriè poteſt illam acceptationem expellere. Reſp. Hoc faceret, ſi Deus ſtatuiſſet punire peccatum mortale perpetua amiſſione præcedentium meritorum. Tunc enim ſolum acceptaret merita ſub hac conditione, niſi per peccatum ſuperueniens amittantur; & ita commiſſo peccato finiretur acceptatio. At iam dixi Deum non ſtatuiſſe punire peccatum tali pœna, nec acceptaſſe merita ſub tali conditione.

Dices ſecundo: Ergo permanentia meritorum in acceptatione Diuina ſolum eſſet ex liberali Dei promiſſione, qua ſublata nullum eſſet diſcrimen inter peccata ſemel remiſſa & merita mortificata. Reſpondeo. Verum eſt, quod ſit ex liberali promiſſione. Hac enim ſublata non reuiuiſcerent merita. Hac autem poſita reuiuiſcunt ex iuſtitia, vt dixi. Nihilominus tamen eſſet diſcrimen inter peccata & merita, quia peccata per infuſionem gratiæ ita penitus tolluntur vt nulla ſuperſit culpa. Vnde fit, vt Deus non poſſit hominem punire pœna æterna pro illis peccatis. At merita non ita penitus tolluntur, quia poteſt Deus ex ſua miſericordia efficere, vt homo, qui per peccatum fit indignus præmio ſuorum meritorum, ruſum per pœnitentiam & gratiam fiat dignus & capax illius præmij.

7. Quarta Concluſio. Quamuis reuiuiſcentia meritorum ſit opus ſimul miſericordiæ & iuſtitiæ, tamen pro diuerſa acceptatione vocabuli, aliter atque aliter loquendum eſt. Nam ſi reuiuiſcentia meritorum ſumatur per ſola ablatione impedimenti quo merita mortificabantur dicetur opus eſſe iuſtitiæ, præſuppoſita tamen miſericordia.

QVÆSTIO III.

An merita reuiuiſcant quoad totum præmium eſſentiale?

1. Dictum eſt merita per peccatum mortificata reuiuiſcere in iuſtificatione: nunc quæritur, an perfectè reuiuiſcant, id eſt an totum præmium eſſentiale, quod illis debitum erat ante peccatum, integrè reſtituatur? Per præmium eſſentiale intelligat gratiam in præſenti: & gloriam in futuro, quæ eſt propria merces noſtrorum meritorum.

2. Prima Opinio eſt, merita poſt peractam pœnitentiam ſolum valere ad aliquod præmium accidentale obtinendum, nempe ad quoddam gaudium, quod quis in cœlo habiturus ſit ob illa merita, quamuis propter illa nullam recipiat gratiam aut gloriam, vide D. Thom. articulo 5. ad 3. in fine ſolutionis.

3. Secunda Opinio eſt, merita quidem reſtitui, quoad præmium eſſentiale, non tamen quoad proprium præmium, quod ſit diſtinctum ab eo, quod debetur contritioni ſeu charitati, per quam homo reſurgit à peccato. Ita Dom. Bannes in 2.2.q.24.a.6. concl.3. Vbi citat pro ſe D. Thom. Caietanum, Capreolum, Paludanum, Bonauenturam & Alexandrum Alenſem. Fundamentum eſt, quia forma infunditur iuxta quantitatem diſpoſitionis. Sed contritio ſeu dilectio eſt diſpoſitio ad gratiam habitualem. Ergo gratia habitualis infunditur iuxta quantitatem contritionis. Ergo ſi quis reſurgens à peccato habeat contritionem vt octo, ſolum conſequetur gratiam vt octo, etiam ſi habuerit ante peccatum quamplurima merita. Ergo ſi ſtatim moriatur, tantum conſequetur gloriam vt octo, quia gloria non datur niſi ſecundum quantitatem gratiæ in qua quis decedit.

Hinc ſequitur, merita mortificata non ita reuiuiſcere ad eſſentiale præmium, vt propter illa detur aliquis ſpecialis gradus gratiæ vel gloriæ diſtinctus ab illo qui daretur per ſolam contritionem, & alia opera meritoria, quæ fiunt poſt vltimam diſpoſitionem vſque ad mortem: quia talis gratia & gloria non poteſt excedere quantitatem contritionis vel vltimi actus charitatis maximè intenſi, quem homo in hac vita poſt vltimam contritionem elicuit.

4. Tertia Opinio eſt, merita reuiuiſcere ad proprium præmium eſſentiale, non tamen ad totum, quoad ante peccatum illis debebatur, ſed iuxta proportionem contritionis vel diſpoſitionis per quam quis reſurgit à peccato. Ita videtur ſentire D. Thomas articulo 2. & art. 5. ad 3. & alij citati apud Bannes. Hi enim docent gratiam reſtitui in maiori, vel minori æquali gradu, ſecundum diuerſas diſpoſitiones. Quod duobus modis intelligi poteſt. Primo, quod illa gratia ſolùm reſtituatur æqualis illi diſpoſitioni, per quam homo reſurgit: quamuis non tantùm detur intuitu illius, ſed etiam præcedentium meritorum. Et hoc ſenſu interpretatus eſt hos Autores Bannes pro ſua opinione. Secundo, quod præter gratiam quæ correſpondet contritioni præſenti, infundatur alia ratione præcedentium meritorum, ſed proportionata etiam præſenti diſpoſitioni. Et hunc ſenſum videntur ſequi Autores citati.

5. PRIMA CONCLVSIO. Merita per pœnitentiam

reparata valent ad obtinendum præmium essentiale. Nam vita meritorum in eo consistit, quod vim habeant perducendi ad vitam æternam. Ergo, quando merita reuiuiscunt, recipiunt illam vim perducendi ad vitam æternam. Sed vita æterna est præmium essentiale. Ergo valent ad consequendum præmium essentiale.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Merita per pœnitentiam reparata rursum valent ad propriũ præmium essentiale. Nam alioqui reuiuiscentia meritorum esset de solo nomine & titulo. Si enim nihil daretur ratione illorum quod non esset dandum ratione contritionis, reuera nihil prodessent illa merita secundum se. Et sic inanis esset illa consolatio qua Apostolus conatur Hebræos excitare ad pœnitentiam.

Dices: Licet illa merita nihil noui conferant: tamen hoc efficiunt, vt idem præmium essentiale, quod datur ratione contritionis, dicatur etiam dari propter illa merita; & sic detur pluribus titulis, quæ est magna perfectio. Respondeo. Parum prodest ad substantiam præmij, siue detur vno, siue pluribus titulis. Nam hi tituli solum faciunt ad denominationem extrinsecam.

7. TERTIA CONCLVSIO. Merita mortificata restituuntur integrè quoad totum præmium essentiale per quamcunque contritionem & peccati mortalis remissionem. Ita Scotus in 4. d. 22. q. 1. a. 2. Magister, Albertus Gabriël & Richardus d. 15. Probatur primo, quia in hoc casu sunt omnes conditiones enumeratæ à Conc. Tridentino, vt merita præterita consequantur suum præmium quod meruerant. Ergo reuera consequuntur totum præmium, quod meruerant, si homo in gratia decedat. Secundo, quia tunc merita dicuntur reuiuiscere & in pristinum statum restitui, quando aufertur peccatum quod eorum vim & effectum impediebat; vt suprà probatum est ex D. Thoma. Sed peccatum aufertur per quamcunque contritionem, etiam minimam: imo per quamcunque attritionem cum sacramento. Ergo per quamcunque contritionem restituuntur in pristinum statum.

8. Obiectio. Hinc sequitur hominem qui resurgit à peccato mortali per quamcunque contritionem etiam remissam, habiturum maius præmium essentiale, quam habuisset ante peccatum, quod videtur absurdum. Sequela patet, quia habebit præmium essentiale respondens contritioni & præterea integrum præmium respondens prioribus meritis. Ergo simpliciter habebit maius præmium. Hoc autem est absurdum: quia sequitur melius esse hominem peccare & resurgere, quam cessare ab vtroque actu. Nam priore modo augetur præmium gloriæ, & non posteriore. Respondeo: Verum est, quod habiturus sit maius præmium, non quia peccauit, sed quia pœnitentiam egit. Vnde peccatum non confert ad augmentum præmij, sed contritio. Imò, si illo actu, quo peccauit, aliquid boni fecisset: & similiter toto illo tempore quo mansit in peccato, multos actus meritorios exercuisset, habiturus erat multo maius præmium, quam si peccasset & pœnituisset.

QVÆSTIO IV.

An tota gratia prioribus meritis debita statim per pœnitentiam restituatur.

1. Ostensum est merita perfectè reuiuiscere quoad totam gratiam ipsis antea debitam: nunc quæritur, an tota gratia statim restituatur quando quis resurgit à peccato? De gloria non est difficultas; cum non detur nisi post hanc vitam. Aliqui ergo putant gratiam non restitui statim, nisi secundum mensuram dispositionis seu contritionis qua quis resurgit à peccato. Ratio, quia agens non inducit formam nisi iuxta dispositionem subiecti. Ita dicunt quidam sentire S. Thomam.

2. Prima Conclusio. Gratia præcedentium meritorum non restituitur iuxta mensuram dispositionis qua quis resurgit à peccato. Probatur primo, quia illa dispositio respicit gratiam iustificantem quæ tunc confertur vi nouæ iustificationis: non autem gratiam quæ confertur vi præcedentium meritorum. Secundo, quia hoc ipso, quod homo aufert impedimentum peccati, satis est dispositus ad priorem gratiam recuperandam. Tertio, quia alioqui sequeretur nihil prioris gratiæ restitui in iustificatione. Si enim non datur gratia, nisi secundum mensuram dispositionis: ergo non datur gratia nisi quæ debetur vi dispositionis. Si enim præter illam daretur alia præcedentium meritorum, iam tota gratia quæ datur, excederet mensuram dispositionis.

3. SECVNDA CONCLVSIO. In ipso instanti iustificationis restituitur homini tota gratia præcedentium meritorum. Probatur ex dictis: quis tunc tota restituitur, quando totum impedimentum est ablatum. Sed in ipso instanti iustificationis aufertur peccatum mortale quod impediebat præcedentia merita. Ergo tunc restituitur tota gratia præcedentium meritorum. Confirmatur, quia restitutio illius gratiæ non fit vi dispositionis, sed vi præcedentium meritorum. At præcedentia merita habent suam vim sublato peccato per quod impediebantur.

4. Prima Obiectio. Concil. Trid. sess. 6. cap. 7. docet hominem in iustificatione recipere gratiam proportionatam suæ dispositioni. Ergo quando dispositio est remissa, non recipit nisi remissam gratiam. Ergo non recipit totam gratiam præcedentium meritorum, præsertim si fuit intensa. Resp. Trid. loqui de illa gratia, quæ per se infunditur vi iustificationis, non autem de gratia præcedentium meritorum, quæ per accidens coniungitur cum gratia iustificationis.

5. Secunda obiectio. Tota gratia, quæ in prima iustificatione datur, omnino gratis datur, quia tota iustificatio est gratuita secundum Apostolum. Ergo in iustificatione nulla datur gratia præcedentium meritorum. Hæc enim non daretur gratuitò. Resp. tota illa gratia datur gratis, quæ datur vi iustificationis: non autem quæ per accidens illi coniungitur ratione præcedentium meritorum. Hæc enim datur ex iustitia.

Dices: ergo in eodem instanti infunduntur diuersi gradus gratiæ ex diuersis titulis, quorum alij gratuitò, alij ex iustitia conferuntur. Resp. hoc non est nouum. Nam qui fictè Baptismum suscipit, si postea pœniteat, recipit duplicem gratiam, vnam ratione Baptismi, alteram ratione pœnitentiæ. Similiter iustus in susceptione Eucharistiæ accipit duplicem gratiam: vnam ex opere operantis seu ex iustitia, alteram gratis & ex opere operato sacramenti.

6. Tertia obiectio. Illa gratia quam meruit homo ante peccatum per bona opera, fuit illi statim data tanquam præmium suorum operum. Ergo, quando illam partem dissipauit per peccatum, non debet illi restitui ex iustitia ob eadem merita, alioqui ob eadem merita daretur bis præmium, quod ratio iustitiæ non postulat. Resp. illis meritis debetur vnum præmium perpetuum, ac proinde, si interrumpatur per peccata, debet postea restitui & continuari.

Nota, meritum nostrum esse tam efficax coram Deo, vt ex se non tantum infusionem gratiæ, sed etiam perpetuam eius conseruationem ex iustitia obtineat. Nam si hanc efficaciam habet, secundo gloriam, vt omnes concedunt, habebit etiam respectu gratiæ iustificantis. Hoc interest, quod gloria semel data non

possit amitti, & ideo eius conseruatio non potest interrumpi. At gratia potest amitti, ac proinde continua eius conseruatio potest per peccatum interrumpi. Sublato autem peccato statim iterum continuatur, quia ex vi meriti includit perpetuitatem. Nec refert quod illæ duæ gratiæ, videlicet amissa & restituta, sint distinctæ numero in genere entis, quia in genera moris ac præmij reputantur tanquam vna.

QVÆSTIO V.

An restituatur etiam gratia sine meritis obtenta?

1. PRæter gratiam quam iusti consequuntur per merita sua, habent etiam alias sine suo merito, cuiusmodi est omnis prima gratia, quam quis accipit, cum resurgit de peccato: & omnis prætcrea, quæ ex opere operato confertur. Quæritur ergo, an hæc etiam restituatur per pœnitentiam?

Aliqui negant, quia hæc gratia non datur ex meritis, sed ex liberali Dei donatione. Ergo quando semel perdita est nostra culpa, non est cur iterum restituatur, quia nec in acceptatione diuina, neque alibi relinquitur aliquod fundamentum, quo niti possit illa restitutio.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Prima gratia iustificans, quæ per propriam sufficientem dispositionem obtenta est extra sacramentum, restituitur per pœnitentiam. Probatur, quia illa prima gratia respondet primæ gloriæ. Sed prima gloria restituitur suo tempore. Ergo & prima gratia quæ ei respondet. Minor patet, quia prima gloria dupliciter spectari potest. Primò vt respondet primæ gratiæ, & sic datur tanquam hæreditas (vt in infantib.) Secundo, vt respondet ipsi dispositioni informatæ per primam gratiam, & sic debetur tanquam præmium, quia illa dispositio informata per primam gratiam est meritoria primæ gloriæ. Cum ergo omne meritum per pœnitentiam reuiuiscat, vt ostensum est, debet etiam reuiuiscere meritum primæ gloriæ. Sed viuificato merito alicuius gloriæ statim datur ius (licet non statim mereatur) ad illam gloriam. Ergo statim datur gratia proportionata illi gloriæ, quia ius ad gloriam fundatur in gratia iustificante.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Etiam tota gratia iustificans, quæ collata est ex opere operato in sacramento, restituitur per pœnitentiam. Probatur, quia illa gratia licet nobis gratis conferatur & sine nostro merito, datur tamen ex iustitia respectu Christi propter illius merita quæ nobis in sacramento applicantur. Sed merita Christi non sunt minus efficacia, quàm nostra. Ergo si gratia quæ data fuerat ex nostris meritis iterum restituitur ablato peccato, multò magis restituetur ea gratia, quæ data fuerat ex meritis Christi. Confirmatur, quia merita Christi tam benè manent in acceptatione Dei quam nostra. Ergo quod nostris conceditur, illis negandum non est. Deinde patet exemplo, quia gratia Baptismalis, non fuit data ob fictionem peccati, datur postea recedente fictione. Ergo merita Christi, quæ erant applicata in Baptismo, & per peccatum impediebantur, postea sublato peccato vim suam retinent.

4. TERTIA CONCLVSIO. Homo, qui iustus fuit & peccauit, si postea per pœnitentiam resurgat, semper resurgit cum maiore cumulo gratiæ. Sequitur ex dictis, quia accipit nouam gratiam proportionatam suæ dispositioni præter totam gratiam quæ prioribus meritis debebatur.

5. Prima Obiectio. Sancti Patres frequenter dicunt difficile esse post peccatum ad pristinum statum reuerti, vt patet ex Gratiano de pœnitentia, distinct. 40. vbi multa testimonia Patrum ad hoc adfert. At secundùm nos semper reuertitur ad pristinum statum (imò ad meliorem.) Respondeo. Patres non loquuntur de pristino statu quoad meritum vel gratiam apud Deum, sed de statu Ecclesiæ dignitatis aut ministerij. Nam secundum Canones non semper restituitur peccator in pristina officia, etiamsi pœnitentiam agat. Aliqui tamen etiam loquuntur de restitutione hominis ad pristinum statum apud Deum, non tamen quoad gratiam & sanctitatem, sed quoad reatum pœnæ temporalis, quæ non semper tollitur, aut quoad reliquias peccatorum, seu prauas dispositiones, quæ sæpè manent post pœnitentiam, aut denique quoad priuationem alicuius deuotionis & familiaritatis diuinæ.

6. Secunda Obiectio. Adam non statim rediit ad pristinum statum post pœnitentiam, quia non recuperauit iustitiam originalem. Ergo falsa conclusio. Respondeo. Iustitia originalis includebat tria dona. Primo, gratiam iustificantem cum fide, spe & charitate. Secundo, subiectionem inferioris appetitus ad superiorem. Tertio, immortalitatem corporis. Adam recuperauit primum donum, de quo solo hoc in loco agimus.

7. Tertia Obiectio. Ex nostra doctrina sequitur hominem semper saluari cum maxima gratia, quam in toto vitæ tempore habuit, etiamsi millies peccauerit. Quoad videtur absurdum, quia vt refert Ioan. Maior in 4. dist. 22. quæst. 2. Parisiis damnata fuit hæc propositio: Deus semper vocat hominem ab hac vita in optimo statu quem in illa habuit. Respondeo, totum illud verum est, quoad infertur ex nostra doctrina. Cum enim nullus saluetur nisi prædestinatus, & prædestinatio sit ad certum gradum gratiæ & gloriæ, verisimile est, cum primùm prædestinatus peruenit ad illum gradum gratiæ, ad quem est prædestinatus, statim rapi ne malitia mutet intellectum eius. Vnde propositio, si de solis prædestinatis intelligeretùr, non deberet damnari cum sit verissima. Si autem absolutè de omnibus hominibus proferatur, meritò damnanda est, quia constat reprobos sæpe esse iustos in hac vita, & tamen in illo statu non saluantur, quia iterum permittuntur labi.

CAPVT XXXV.

De contritione, quæ est prima pars Pœnitentiæ.

QVæritur de contritione supernaturali, quæ possit esse dispositio ad gratiam sanctificantem & remissionem peccati mortalis. Hæc potest tripliciter spectari. Primo, vt est actus virtutis. Secundo, vt est pars sacramenti pœnitentiæ. Tertio, vt est dispositio ad effectum huius sacramenti. Dicam primo, de natura huius contritionis. Secundo, de intensione eius. Tertio, de extensione respectu peccatorum. Quarto, de duratione. Quinto, de dignitate. Sexto, de necessitate tum extra, tum in Sacramento.

QVÆSTIO I.

De natura contritionis & attritionis.

1. PRimo quæritur, quid sit contritio generatim sumpta. Secundo, quid contritio propriè dicta vt ab attritione distinguitur. Tertio, quid attritio. Quarto, quotuplex attritio. Quinto, an attritio possit fieri contritio.

2. PRIMA CONCLVSIO. Contritio generatim sumpta definitur in Concil. Trid. sect. 14. cap. 4. ita: *Est animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero.* Diuiditur autem in perfectam, quæ propriè dicitur contritio, & imperfectam, quæ propriè dicitur attritio.

Nota: Tametsi hæc tria, odium peccati, detestatio peccati, & dolor de peccato sumantur sæpe pro

eodem, propriè tamen distinguuntur. Nam dolor seu tristitia est effectus detestationis. Odium peccati habet locum in Deo & Beatis, vbi tamen non est contritio vel detestatio peccati: nec ex illo odio oritur dolor aut tristitia.

3. Secunda Conclusio. Contritio propriè dicta, quatenus distinguitur ab attritione, est detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero, ex motiuo charitatis. Vel vt alij definiunt, est detestatio peccati propter Deum summè dilectum. Vel denique, est detestatio peccati super omne detestabile. Hinc D. Augustinus serm. 7. de tempore, ait. *Veram pœnitentiam non facit, nisi odium peccati, & amor Dei.* Ratio est, quia contritio debet esse per se sufficiens dispositio ad gratiam & remissionem peccati mortalis. Ergo debet includere auersionem à peccato & conuersionem ad Deum. Hæc autem conuersio fit per actum amoris Dei super omnia.

4. Quæres: An hic amor ad contritionem necessarius, sit distinctus actus ab ipsa contritione? Aliqui affirmant, quia contritio est detestatio peccati ob Deum summè dilectum. Ergo supponit dilectionem Dei super omnia. Ergo sunt duo distincti actus. Alij negant, quia qui habet solam contritionem, potest iustificari ante actum amoris. Ergo contritio non necessariò requirit actum amoris coniunctum. Antecedens patet, quia iustificatio seu remissio peccati præmittitur soli contritioni, Ezech. 33. v. 12. *Impietas impij non nocebit ei, in quacunque die auersus fuerit ab impietate sua.* Ego tamen Respondeo, quod solutio pendet ex dictis ca. 30. quæst. 3. conclus. 3.

5. Tertia Conclusio. Attritio est detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero, ex alio motiuo quam charitatis, id est, ex aliquo motiuo honesto, quod non sit ipse Deus, quatenus est summum bonum à quo peccatum auertit. In hoc enim essentialiter differt attritio à contritione, quod contritio fiat ex motiuo charitatis Dei super omnia, non autem attritio. Aliæ differentiæ afferri solitæ vel non sunt essentiales, vel non sunt legitimæ. Ac primò aliqui putant illos actus differre intensione aut duratione temporis, quod falsum esse patebit *qu. 2. & 4.* Alij putant distingui ex sola acceptatione diuina, quod etiam falsum est, quia nec contritio habet esse contritionis ab illa acceptatione, nec attritio semper excludit acceptationem, quia in sacramento etiam acceptatur tanquam sufficiens dispositio proxima, & extra sacramentum tanquam remota. Alij putant distingui per informationem gratiæ iustificantis, quasi detestatio peccati, antequam coniuncta sit cum gratia iustificante, vocetur attritio, postea verò contritio. Sed contrà est, quia contritio etiam prius natura, quàm formetur per gratiam, est vera contritio, vt dicetur qu. 5. Et attritio etiam formata per gratiam manet attritio, Alioqui iusti nunquam haberent attritionem.

Dices: Quomodo ergo docent Theologi, hominem ex attrito fieri contritum per sacramentum? Hoc ideo docent, quia attritio per infusionem gratiæ sacramentalis fit contritio. Resp. de hoc dicetur in vlt. conclus.

6. Quarta Conclusio. Attritio duplex est. *Vna* oritur ex metu gehennæ & aliarum pœnarum: *altera* ex peccati fœditate. Ita Trid. loco citato.

7. Quæres primo, quomodo attritio ex metu gehennæ sit honesta? Ratio dubitandi est, quia timor ille videtur esse turpis & seruilis. Primò, quia virtualiter includit hunc affectũ & voluntatem: non detestaretur peccata nisi constituta esset illis pœna. Hic autem affectus non est honestus. Secundò, qui detestatur culpam propter pœnam, plus odit hanc, quam illam. Hoc autem est contra rectam rationem. Tertiò, quia non potest vlla virtus assignari, ad quam pertineat hic actus. E. non est actus honestus. Resp. Timor gehennæ & aliarum pœnarum, ex quo oritur attritio tanquam ex fine proximo, non excludit debitum finem vltimum, & ideo per se non est malus. Secundò, nec includit affectum illum cõditionatum, de quo dictum est. Nam qui detestatur peccatum ex timore pœnæ, non censetur illud detestari sub conditione, sed absolutè & efficaciter. Nam timor pœnæ non est conditio, sub qua detestatur peccatum, sed est motiuum ex quo adducitur ad detestationem peccati. Tertiò, quamuis illo actu, quo detestatur peccatum ob pœnam, magis detestetur pœnam, quam culpam, hoc tamen non obstat, quominus possit alium actum elicere quo magis detestetur culpam quam pœnam. Nec opus est, vt quis per quemlibet actum à se elicitum magis detestetur culpam, quam pœnam. Sicut è contrario non opus est, vt quis per quemlibet actum amoris plus diligat Deum, quam creaturam. Sicut ergo beneficium ab ipso Deo acceptum potest esse motiuum ad amandum Deum, Sic pœna à Deo constituta potest esse motiuum ad detestandum peccatum. Quartò, actus timoris pœnæ pertinet ad virtutem spei, vt suppono ex 2. 2. quæst. 17.

8. Quæres secundo, quomodo attritio, quæ oritur ex fœditate peccati sit supernaturalis: Ratio dubij est quia quælibet virtus naturaliter acquisita potest detestari peccatum sibi oppositum ob turpitudinem honestati virtutis contrariam. Respondeo, fœditas seu turpitudo peccati potest dupliciter spectari. Primò, quatenus lumine naturali cognoscitur. Secundò, quatenus per fidem & reuelationem cognoscitur. Priore modo est motiuum naturale, posteriori supernaturale. Itaque attritio potest esse naturalis, vel supernaturalis, ratione diuersi motiui.

9. Quæres tertio, an tantum sit duplex attritio, scilicet ex metu pœnarum, & ex fœditate peccati: Ratio dubitandi est, quia tot sunt species attritionis, quot sunt motiua distincta ex quibus mouemur ad detestationem peccati. Sunt autem plura motiua quam illa duo. Possumus enim detestari peccatum non solum ob metum pœnarum, aut peccati fœditatem, sed etiam ob amorem vitæ æternæ, aut quia peccatum est contra rectam rationem, aut contra iustitiam. Resp. illa diuisio attritionis in duo membra est generica & sufficiens, quia duplex est malum, pœnæ & culpæ. Ergo generatim loquendo duplex est detestatio peccati, altera ob malum pœnæ, altera ob malum culpæ. Ergo duplex tantùm attritio. Porrò malum culpæ diuidi potest. Vel n. est suprema malitia culpæ, quatenus contraria est bonitati diuinæ in se, & amori eius, & sic est obiectum contritionis. Vel est quælibet alia malitia inuenta in peccato, quatenus discordat à regula rationis: & sic est obiectum attritionis; præsertim illius quæ oritur ex fœditate peccati. Cum autem fœditas peccati præter illam supremam sit multiplex siue in diuersis peccatis, siue in eodem secundum diuersas rationes. Hinc fit vt sit etiã multiplex attritio, & vna oriatur ex hac, alia ex alia peccati fœditate. Generalis fœditas est esse contra rectam rationem: specialis est esse contra iustitiam, vel aliam quamlibet virtutem specialem. Porrò illa attritio quæ oritur ex amore vitæ æternæ, reuocanda est ad eam quæ oritur ex metu pœnarum. Sicut n. ad eandem virtutem spei pertinent hi duo actus, nempe amor vitæ æternæ & timor pœnæ æternæ: sic etiam eiusdem virtutis sunt attritio concepta ex amore vitæ æternæ, & concepta ex timore pœnæ æternæ.

10. Qvinta Conclvsio. Homo ex attrito po-

test fieri contritus, non tamen ex attritione potest fieri contritio. Primò pars potest tripliciter verè intelligi. Primò, vt homo, qui nunc habet attritionem, postea acquirat contritionem. Tunc enim ex attrito fit contritus, sicut ex calido fit frigidus. (Calor autem non fit frigidus.) Secundò, vt attritioni addatur timor Dei super omnia. Tunc enim qui per solam attritionem erat tantùm attritus, postea per attritionem coniunctam cum amore Dei, potest dici contritus per æquiualentiam. Tertiò, vt attrito conferatur gratia in sacramento non minus, quam contrito extra sacramentum. Tunc enim attritus dicitur fieri contritus non formaliter, sed quoad valorem & effectum, quia scilicet attritus in sacramento tam benè consequitur gratiam & remissionem peccatorum, quàm contritus extra sacramentum. Posterior pars probatur, quia fieri non potest, vt idem actus numero, qui erat ante essentialiter attritio, postea fiat contritio. Si enim qui antea detestabatur peccatum ex motiuo pœnarum, postea incipiat illud detestari ex motiuo charitatis: tunc quidem ex attrito fiet contritus, non tamen attritio fiet contritio, sed post attritionem succedet contritio.

QVÆSTIO II.

De intensione seu quantitate contritionis.

1. DEinceps agam potissimùm de contritione propriè dicta & distincta ab attritione. Est ergo quæstio, an contritio debeat esse summa intensiuè?

2. Prima Opinio, ad contritionem requiri summam intensionem actus, quam homo præstare potest per totum conatum sibi possibilem. Ita Adrianus VI. in qu.2.de pœnitent. Ratio est, quia ad contritionem requiritur, vt summè detestemur peccatum ex amore Dei super omnia. Hoc autem fieri non potest sine summo nostro conatu.

3. Secunda Opinio est, requiri summam intensionem, non quidem absolutè, sed comparatiuè, vt homo majore intensione doleat de peccato, quam de quolibet alio malo, & quam diligat quodlibet bonum creatum. Ita Petrus Soto, lect. 14. & 15. de Pœnitentia. Ratio est, quia tenemur detestari peccatum super omnia detestabilia. Illud autem magis detestamur, quod maiore conatu & intensione detestamur.

Tertia opinio est, quamuis ad contritionem non requiratur summa intensio, requiri tamen certum aliquem gradum intensionis, quem Deus nouit. Pro hac sententia citari solet Scotus in 4.dist.14.q.2.art.2. Et D. Thom. in 4.dist.17.q.2.art.7. quæstiuncula 3. vbi ait dolorem voluntatis adeò remissum esse posse, vt non sufficiat ad contritionem.

4. Prima Conclusio. Ad veram contritionem requiritur summus dolor in voluntate. Patet ex Scripturis. Deuter. 30. v. 1. *Si ductus pœnitudine cordis reuersus fueris ad Dominum in toto corde tuo, miserebitur tui* 3. Reg. 8. v. 46. *Si peccauerint tibi, & reuersi fuerint ad te in vniuerso corde suo, probitiaberis populo tuo.* Ioël 2. v. 12. *Conuertimini ad me in toto corde vestro.* Ratio est, quia contritio nascitur ex amore Dei. Sed amor Dei debet esse summus, iuxta Matth. 22. v. 37. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Confirmatur, quia sicut Deus summo amore amandus est, quia est summè bonus & amabilis: ita peccatum summo odio detestandum est ceu summè malum & odibile.

5. Secunda Conclusio. Non necesse est dolorem contritionis esse summum intensiuè, seu ex toto conatu voluntatis. Probatur Primò, quia Scriptura hoc non exigit vt dicam in seq. conclus. Secundò, quia nemo potest certo cognoscere an operetur ex toto conatu. Si ergo id necesse esset, multi scrupuli orirentur. Tertiò, quia certum est inter eos qui verè & cum fructu dolent de peccatis suis alios magis, alios minus dolere. Ergo non est simpliciter necessarium dolere ex toto conatu. Antecedens patet exemplo Magdalenæ quæ plus aliis doluit, Lucæ 7. v. 47. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Quartò, quia formæ, quæ intenduntur & remittuntur, semper sunt eiusdem rationis ac speciei in quocunque gradu. Sed dilectio Dei & dolor de peccatis possunt intendi & remitti. Ergo in quocunque gradu semper sunt eiusdem rationis ac speciei. 5. quia dupliciter intelligi potest, contritionem fieri ex toto conatu. 1. ex toto conatu solius voluntatis. 2. ex toto conatu voluntatis excitatæ & adiutæ per gratiam actualem. Prior conatus nihil ad rem facit, quia non naturalem, sed supernaturalem dispositionem exigit. Posterior non potest excedere mensuram gratiæ actualis. Est autem in solo arbitrio Dei dare maiorem vel minorem gratiam excitantem.

6. TERTIA CONCLVSIO. Dolor contritionis debet esse summus appretiatiuè, quia debet oriri ex motiuo charitatis Dei super omnia. Vnde, sicut amor Dei super omnia non debet necessariò esse summus intensiuè, sed tantùm appretiatiuè, quia scilicet præfert Deum creaturæ, sic etiam seruata proportione de contritione sendiendum. Et hoc sensu loquitur Scriptura, quando requirit conuersionem ex toto corde.

Hinc sequitur Primò, cum amore Dei super omnia & cum vera contritione posse consistere intensiorem amorem & dolorem alterius rei, modò non sic contra charitatis præceptum. Scribit D. Hieronymus de sancta Paula, quod intensius doluerit de morte filiorum, quàm de peccatis suis, & tamen non malè fecerit. Secundo sequitur dolorem contritionis posse esse summum appretiatiuè, licet sit minimus intensiuè. Potest enim fieri, vt aliquis minimo conatu doleat de peccatis ex motiuo charitatis Dei super omnia. Vide plura in 2. 2. de charitate.

QVÆSTIO III.

De extensione contritionis respectu peccatorum.

1. QVæstio est, an necesse sit actum contritionis versari circa omnia & singula peccata in particulari. Certum est. Primò, contritionem debere versari circa omnia peccata saltem in confuso, ita vt nullum positiuè excludatur. Ratio est, quia cùm sit vltima dispositio ad gratiam, & gratia non possit cõsistere cum vllo peccato mortali, necesse est omnia mortalia dispositiuè (non formaliter) tolli per contritionem. Secundò, certum est, non requiri tot actus contritionis numero distinctos, quot sunt peccata numero distincta: sed sufficere vnum simplicem actum, quo omnia simul detestamur. Nam in vno actu est sufficiẽs motiuum ad omnia mortalia simul detestanda. Hæc ex parte voluntatis sunt. Tertiò certum est, ex parte intellectus requiri memoriam seu cogitationem aliquam de peccatis à se commissis, quia non sufficit cogitare de peccato præcisè sumpto, quatenus malum quoddam seu offensa Dei est, sed necesse cogitare de peccato, quatenus à nobis commissum est, alioqui non posset esse contritio de illo, sed tantùm simplex odiũ aut displicentia. His positis, quæritur, qualis & quanta debeat esse hæc recogitatio peccatorum, vt sufficiat ad veram contritionem?

2. Prima opinio est necessarium esse, vt aliquis distinctè recogitet omnia & singula peccata, tum quoad speciem, tum quoad numerum, & sic de eis doleat. Ita D. Th. q. 87. a. 1. & multi alij. Probatur ex Scripturis, Isa. 38. v. 15. *Recogitabo omnes annos meos in amaritudine animæ meæ.* Ezechiel. c. 18. v. 21. *Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis, quæ operatus est.* Ratio, quia

quia, qui vult per contritionem delere sua peccata, debet esse medicus & iudex sui ipsius. Sed nec medicus potest curare vulnera nisi distinctè singula perspecta habeat, nec iudex potest pronunciare sententiam, nisi causa sit prius examinata. Hæc sententia difficilis est, saltem practicè.

3. Secunda Opinio est nec ad contritionem, nec ad iustificationem requiri distinctam recognitionem omnium peccatorum, sed sufficere, si quis confusè omnia detestetur. Ita Ioan. Maior in 4. d. 17. a. 3. & multi alij cum Nauarro.

Nota, dupliciter intelligi posse hanc quæstionem. Primò, an contritio extra Sacramentum requirat cognitionem de singulis mortalibus peccatis, vt homo possit iustificari. Secundo, an requirat illam in ordine ad confessionem, vel quod idem est, an ea cogitatio de singulis peccatis requiratur ex speciali præcepto contritionis, an ex speciali præcepto confessionis, vel an neutro modo.

4. Prima Conclusio. Vera contritio, quæ iustificat extra sacramentum, nō requirit cognitionem aut examen singulorum peccatorum in particulari, neque necessitate medij, neque præcepti. Prius patet, quia, qui non habet tempus cogitādi de singulis peccatis, potest iustificari detestando peccata sua in cōmuni, vt omnes concedunt. Ergo ad contritionem veram non requiritur examen necessitate medij. Hinc probatur posterius etiam, quia si haberi potest vera contritio sine examine, vt dictum iam: Ergo satisfieri potest præcepto contritionis sine examine. Nam præceptū cōtritionis per se non potest vlterius obligare quam ad veram contritionem. Vera autem contritio potest haberi sine examine. Vnde sequitur satis esse si quis doleat de omnibus peccatis, quæ occurrunt, & nullum habeat affectum circa aliquod peccatum in particulari.

5. Secunda Conclusio. Particulare singulorum mortalium examen tantum necessarium est propter confessionem faciendam. Patet tum ex dictis, tum ex dicendis infra de confessione: quia hæc debet fieri de singulis peccatis in particulari; ac proinde requiritur examen singulare de particulari, quale autem debeat esse examen, infra dicetur. Ad loca autem Scripturæ pro prima opinione citata. Respondeo ex iis non colligi præceptum. Ad rationem Respondeo, peccatorem nec esse medicum nec iudicem. Vtrumque enim officium extra Sacramentum Deus, & in Sacramento præstat Sacerdos.

QVÆSTIO IV.

De duratione contritionis.

1. Quæstio est, an ad veram contritionem requiratur aliqua temporis duratio, quod potest dupliciter intelligi. Primò, an peccator possit in instanti efficere quicquid ex parte intellectus & voluntatis necessarium est ad veram contritionem. Secundo, an positis omnibus, quę ex parte intellectus necessaria sunt ad eliciendum actum contritionis, possit voluntas in instanti non solum elicere illum actum, sed etiā tam perfectè elicere, vt habeat rationem & causalitatem veræ contritionis. Hoc negat Scot. in 4. dist. 14. quæst. 2. & Caiet. tom. 1. opusc. tract. 4. q. 1. Ratio huius est, quia si Deus statim in ipso instanti cōtritionis infallibiliter infunderet gratiam iustificātem, posset homo esse certus de sua gratia; quia potest esse certus de sua contritione. At non est de sua gratia certus. Ergo signum est actum contritionis debere aliquo tempore durare antequam Deus gratiam infundat, neque nobis constare, quanta sit illius temporis mensura.

2. Prima Conclusio. Peccator non potest in instanti efficere quidquid ex parte intellectus & voluntatis necessarium est ad veram contritionem secundum viam ordinariam. Ratio, quia duo spectari debent in contritione. Primo, quod sit actus supernaturalis. Secundo, quod sit actus humanus & deliberatus. Igitur ad illum eliciendum requiritur. Primo, gratia excitans. Secundo, consideratio & deliberatio. Tertio, iudicium practicum. Quarto, consensus voluntatis. Hæc autem ordinariè non fiunt in vno instanti, vt testatur experientia.

3. Secunda Conclusio. Positis omnibus quæ ex parte intellectus necessaria sunt ad eliciendum actum cōtritionis, potest voluntas in instanti illum elicere, si velit. Ratio est, quia, cum actus ille secundum se non sit successiuus, potest elici in instanti. Ergo positis omnibus requisitis ad illum eliciendum, voluntas illum in instanti elicit si vult.

4. Tertia Conclusio. Actus contritionis eo ipso instanti quo elicitur, est sufficiens dispositio ad gratiam iustificātem, & Deus eodem instanti infundit gratiam, quo peccator elicit actum contritionis. Est contra Caietanum. Ratio, quia Deus promisit se hoc facturum Zachariæ 1. v. 3. *Conuertimini ad me, & conuertar ad vos.* Apocalypseos 3. v. 20. *Sto ad ostium, & pulso, si quis aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum.* Ezech. 33. v. 12. *Impietas impij non nocebit ei, in quacunque die conuersus fuerit ab impietate.* Vbi hoc, *in quacunque die*, perinde valet ac si diceret, *in quocunque momento*, quia si additur ibidem: *Iustus non poterit viuere in iustitia sua, in quacunque die peccauerit.* Hinc sumitur noua ratio, quia sicut iustus eodem instanti quo peccat, amittit iustitiam: sic peccator eodem instanti, quo conteritur, acquirit iustitiam.

Dices: ergo potest esse certus de sua iustitia. Respondeo, potest esse certus certitudine morali, non tamen fidei certitudine. Non enim habet immediatam reuelationem de sua iustitia. De certitudine Theologica potest esse quæstio. Alij putant eam haberi posse tali discursu: Quicunque habet contritionem, infallibiliter accipit gratiam. At ego nunc habeo contritionem. Ergo nunc accipio gratiam. Maior propositio est de fide. Minor est euidenter nota per vitalem experientiam. Sequitur ergo conclusio Theologica. Mihi tamen non sic videtur. Quamuis enim possit alicui notum esse per vitalem experientiam, se habere actum doloris & contritionis; non tamen est euidens illum actum esse supernaturalem. Vitalis enim experientia per se non sufficit ad discernendum, an actus internus sit naturalis vel supernaturalis. Potest tamen aliunde constare, quod sit supernaturalis hoc modo: Nemo potest sine gratia excitante detestari sua peccata ex amore Dei super omnia. Sed ego experior me detestari peccata ex amore Dei super omnia. Ergo facio hoc per gratiam Dei excitantem. Ergo actus meus est supernaturalis. Vide plura de fidei interno actu, in tractatu de fide.

QVÆSTIO V.

De dignitate contritionis.

1. Quæstio est. An actus contritionis semper sit informatus gratia iustificante; quod tripliciter intelligi potest. Primo, essentialiter, an scilicet ipsa contritio per se essentialiter sit forma iustificans & gratum faciens. 2. effectiuè, an scilicet contritio effectiuè à gratia iustificante producatur. Tertio, concomitanter, an scil. contritio semper coniuncta sit cū gratia iustificante. D. Th. habet duos posteriores sensus.

2. Prima Conclusio. Contritio non est forma per se iustificans, sed tantum est dispositio ad eam. Hoc supra etiam probatur c. 5. & in materia de iustificatione.

3. Secunda Conclusio. Contritio non producitur effectiuè à gratia iustificante, nec ab vllo habitu

supernaturali, sed à voluntate peccatoris, quatenus excitatur & adiuuatur per gratiam actualem. Loquor de contritione peccatoris, quia in homine iusto potest produci ab habitu charitatis. Ratio conclusionis petenda est ex materia de iustificatione:quia gratia iustificans,quę immediatè est in essentia animę,non est forma physicè actiua. Habitus autem charitatis est quidē physicè actiuus, sed non infunditur peccatori,nisi mediante cōtritione tanquam præuia dispositione.Dispositio autē non potest physicè produci à forma,ad quam est dispositio,vt passim docent philosophi,quamuis D. Th. & alij quidam contrarium sentiant.

4. Tertia Conclusio. Contritio semper coniuncta est cum gratia iustificante. Patet ex dictis, quia Deus promisit peccatori gratiam iustificantem simul atque habuerit contritionem.

QVÆSTIO VI.

De necessitate contritionis.

1. Omnes fatentur contritionem non esse necessariam in Sacramento pœnitentiæ,quia ibi sufficit attritio. Quæritur autem, an extra Sacramentum necessaria sit ad iustificationem; & quo iure necessaria sit, an positiuo, an naturali. Certum est primo, necessariam esse iure positiuo, iuxta illud Lucæ 13.versic.5. *Nisi pœnitentiam habueritis, omnes similiter peribitis?* *Secundò*, certum est, necessariam esse iure naturali,secundum D. Tho.quæst.84.art.7.ad 1.& alios contra Ioan. Medin. & colligitur ex Conc. Trid. sess. 14. c. 4. vbi dicit: *Contritio necessaria fuit omni tempore.* Ergo etiam ante legem scriptam fuit necessaria. Tunc autem non fuit necessaria iure positiuo. Ergo iure naturali. Ratio est, quia qui peccauit, tenetur naturaliter (supposita fide) reconciliari cum Deo. Sed non est aliud medium reconciliandi extra sacramentum, quam contritio. Ergo, &c.

His positis dubium est, quod nam sit speciale præceptum contritionis.Aliqui putant contineri in Decalogo, & esse quintum præceptum non occidendi (spiritualiter) vt Andr.Veg.l.13.in Conc.Trid. can.20. Alij putant contineri partim illis verbis; *Diliges Dominum Deum tuum:* partim illis: *Diliges te ipsum.* Nam vi prioris præcepti tenetur cum Deo reconciliari: & vi posterioris tenemur propriè saluti consulere. Ita Mel. Can. in rel. de pœnitent. part. 3.

2. Prima Conclusio. Non necesse est præceptum contritionis, etiamsi naturale sit, contineri in Decalogo. Ergo. Probatur, quia multa sunt præcepta naturalia, quæ in Decalogo non continentur, præceptum de pluralitate vxorum, de vsura, & similia. Ratio est, quia sufficit, si eiusmodi præcepta lumine naturæ deducantur ex præceptis Decalogi. Illud autem præceptum: *Diliges Dominum Deum tuum, & proximum*, &c. non est speciale præceptum Decalogi; sed sunt duo generalia præcepta totum Decalogum complectentia. Nam illud: *Diliges Dominum*, &c. continetur in omni præcepto primæ & secundæ tabulæ. Illud autem; *Diliges proximum*,continetur in omnibus pręceptis secundæ tabulæ. In hoc autem sensu nihil aliud est diligere Deum, quam seruare eius legem. Diligere autem proximum est rectè se habere in omnibus erga proximum. Est tamen præceptum speciale dilectionis Dei, quod positiuè obligat,& specialiter ad actum charitatis,non tamen continetur in aliquo præcepto speciali Decalogi. Antecedens patebit paulò post.

3. Secunda Conclusio. Speciale præceptum continetur nequaquam in quinto præcepto Decalogi, vt dicit Vega. Probatur, quia hoc præceptum prohibet tantum læsionem seu damnum corporis, non autem animæ. Ergo non debet extendi ad contritionem aut peccatum huic oppositum,quæ est impœnitentia. Confirmatur,quia non solum impœnitentia, sed etiam alia mortalia peccata occidunt animam. Ergo si impœnitentia specialiter prohibita esset illo,*non occides*,sequeretur omnia mortalia peccata specialiter illo præcepto prohiberi, quod est absurdum.

Dices, non videtur esse simile, quia alia peccata mortalia occidunt animam reparabiliter, impœnitentia autem irreparabiliter. Resp. hoc solum verum est de impœnitentia finali. Est autem per accidens, quod illa irreparabiliter occidat animam. Nos hic disputamus de impœnitentia secundum se;quatenus est transgressio præcepti contritionis.

4. Tertia Conclusio. Speciale præceptum contritionis non constat ex duplici illo capite,quod Canus assignauit,sed oritur ex virtute charitatis Dei, quatenus tenemur cum Deo reconciliari. Prius patet, quia alioqui impœnitentia esset in duplici specie peccati. Posterius probatur, quia positiuum præceptum charitatis,si aliquando obligat; tunc maximè, quando quis est in peccato, vt reconcilietur cum Deo quem offendit.

Dices: Præceptum charitatis Dei non est speciale, quia comprehenditur in omnibus præceptis Decalogi. Ergo ex eo nō potest oriri specialis obligatio cōtritionis.Resp. præceptum diligendi Deum est duplex. Primo,generale,quod in toto Decalogo continetur, cuius obligatio est seruare legem Dei. Secundo,particulare, quod positiuè obligat ad actū charitatis, siue hic actus sit dilectio Dei,siue detestatio peccati quatenus est offensa Dei.Ex hoc ergo posteriore præcepto oritur specialis obligatio contritionis.

QVÆSTIO VII.

Quo tempore nos obliget hoc præceptum contritionis?

1. Aliqui putant statim obligare post peccatum admissum. Alij in casibus tantum certis. Sic ergo.

2. Prima Conclusio. Certum est præceptum contritionis per se obligare in articulo extremæ necessitatis, id est,in periculo mortis. Est communis sententia. Probatur, quia est præceptum affirmatiuum. E. obligat aliquando. E. maximè in periculo mortis, quia tunc maximè necessaria est contritio, si velimus saluari.

3. Quæres: an in hoc casu,quando per se obligat præceptum contritionis, non sufficeret attritio cum Sacramento pœnitentiæ? Aliqui cum Valentia negant. Alij rectiùs affirmant, quia hoc præceptum solùm obligat eos, qui habent peccatum mortale. E. si quis potest liberari à mortali per attritionem & confessionem, non amplius obligatur præcepto contritionis.

4. Secunda Conclusio. Certum quoque est præceptum contritionis obligare quando recepturi aut administraturi sumus aliquod sacramentum. Est communis sententia. Solum in eo discrepant Theologi, an hoc præceptum in tali casu obliget per se, an verò ratione adiuncti, seu ad euitandum peccatum sacrilegij.Hoc posterius est probabilius,quia alioqui duo peccata committerentur. Vnum impœnitentiæ contra præceptum contritionis:alterum sacrilegij contra pręceptum Religionis, quo tenemur dignè tractare sacramenta. Dicendum ergo committi solum peccatum Sacrilegij, si quis sine contritione cum peccato mortali accedat ad sacramentum siue accipiendum, siue administrandum.

Præter hæc duo tempora solent alia assignari, quibus obliget præceptum contritionis. Primo, in die festo. Secundo, in communi calamitate Ecclesiæ. Tertio, in periculo obliuionis peccatorum.

5. Tertia Conclusio. Ex præcepto contritionis non tenemur statim conuerti simul atque peccauimus. Probatur primo quia sequeretur peccatum actuale cōtinuari toto illo tempore vsque ad contritionem. Nam si præceptum contritionis statim obligat ratione sui: Ergo statim peccatur contra hoc præceptum, si non statim adsit contritio. Secundo, quia præcepta affirmatiua non obligant semper, sed quibusdam temporibus. At præceptum contritionis est affirmatiuum.

6. Prima obiectio. Vnusquisque tenetur statim corripere fratrem quem nouit esse in peccato. Ergo potiori ratione tenetur seipsum statim liberare à peccato, quia charitas vel potius misericordia, cuius actus est correptio, potius obligat nos respectu nostri quàm aliorum: Hoc argumento probat Adrianus oppositam sententiā, quia non statim tenemur eripere proximum à peccato, sed possumus expectare occasionem, secundum, Aug. 1. Ciuit. 9. Ergo etiam respectu nostri possumus expectare opportunitatem. Hoc refutat Canus in rel. de pœnit. p. 4. quia D. Augu. solùm vult aliquando posse differri correptionem, quando vel fieret cum propria iactura, vel certè postea commodiùs fieret in vtilitatem fratris. Quod si nulla hārum causarum interueniat, nō possumus differre, sed statim tenemur ad correptionem. Cum ergo possimus nos ipsos eripere è statu peccati sine vlla aliqua iactura, & saltem non minus commodè quam postea, tenebimur statim id facere per contritionem & non differre. Resp. Canus disparem esse rationem quia bonorum spiritualium proximi non sum dominus, sed custos: At verò propriorum bonorum spiritualium sum dominus. Vnde fit vt tanquam fidelis custos statim teneat eripere proximum à statu peccati, me autem non tenear eripere, quia tanquam dominus meæ vitæ spiritualis possum eam prodigere. Hæc solutio non satisfacit, quia aliud est teneri ex iustitia, aliud ex charitate & misericordia. Canus tantùm ostendit me non peccare contra iustitiam si nō liberem me à statu peccati, quia sum dominus vitæ meæ spiritualis; ac proinde nemini facio iniuriam, si eam non recuperem. Obiectio verò procedit de charitate, quia sit teneor fratrem iuuare ex charitate & eripere ex peccato, multo magis me ipsum teneor. Resp. ergo, non tenemur statim ad correctionem, nisi in duobus casib. Primo, quando peccatum proximi continuatur. Secundo, quādo est periculum aut occasio noui peccati. Idem proportione seruata dicendum est de contritione.

Secunda obiectio. Statim teneor restituere rem temporalem, quam furto abstuli. E. statim teneor etiam delere peccatum & restituere Deo honorem ablatum per peccatum. Resp. non est simile. Primo, quia præceptum restitutionis est negotium. E. statim obligat. Confirmatur, quia est idem plane cum præcepto non furandi. Hoc enim non tantum prohibet actū furandi, sed etiam detentionem rei alienæ, quę licet nō sit actio physica, est tamen actio moralis capax prohibitionis, sicut armatum esse. Vnde sicut armatum esse contra præceptum Principis est peccatum actuale: ita detinere rem alienam contra præceptum naturæ est actuale peccatum. Nam proximus non tantùm patitur damnum quum ei res aufertur, sed multò magis, quando detinetur contra eius voluntatem. Ergo vtrobique est actuale peccatum. Et hac ratione verè continuatur peccatum furti. Ergo ne continuetur, statim tenemur ad restitutionem. In aliis autem peccatis nō ita fit, quia quando periurium semel elapsum est, non amplius cōtinuatur, vt sit actuale peccatum (licet vt macula.) Vnde non tenemur relinquere peccatum periurij eodem pręcepto periurij quo tenebamur non peierare; quia quod manet post actum periurij, est tantum macula per modum habitus. Vnde tantùm est præceptum affirmatiuum relinquendi maculam peccati, nempe præceptum reconciliationis cum Deo. Præcepta autem affirmatiua non statim, sed suo tempore obligant.

Tertia Obiectio. Scriptura vult, vt statim conteramur, Eccles. cap. 5. *Non tardes conuerti ad Dominum.* Resp. est consilium, non præceptum.

CAPVT XXXVI.
DE NECESSITATE CONFESSIONIS.

Primo, quæritur: An Confessio præcepta sit iure diuino. Secundo, an etiam iure Ecclesiastico. Tertio, quinam obligentur hoc præcepto. Quarto, quando obligentur.

QVÆSTIO I.
An Confessio præcepta sit iure diuino?

1. Error primus est confessionem non à Christo, sed ab Ecclesia institutam & præceptam. Ita Lutherani & Caluinistæ. Secundus error est, esse quidem institutam, non tamen à Christo præceptam. Ita Bonauent. in 4. d. 17. dub. 1. circa text. Magistri. Hugo de S. Vict. lib. 2. de Sacr. par. 14. cap. 1. Erasm. in scho. super ep. Hier. ad Ocean. Et B. Rhena. in annot. a l l. Tert. de pœnit. Tertius error, præceptum confessionis esse quidem diuinum, non tamen deduci posse ex Euangelio, sed tantum haberi ex traditione Ecclesiæ. Ita Scot. in 4. d. 17. q. vnic. Gabr. ibid. a. 1. Et Medina Codice de confessione in q. 2.

2. Prima Conclusio. Confessio sacramentalis est à Christo instituta, Ioan. 20. v. 22. illis verbis; *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, &c.* Ita Concil. Tridentin. sess. 14. can. 5. & probatur, quia Christus ibi contulit Apostolis & eorum successoribus iudiciariam potestatem absoluendi à peccatis in foro conscientiæ. Hæc autem potestas non potest exerceri nisi audita prius causa. Ergo necesse est, ex Christi institutione, Sacerdotes prius audire confessionem, quam ferant sententiam absolutionis.

3. Secunda Conclusio. Confessio non solum à Christo instituta, sed etiam præcepta est iisdem verbis. Ita loco citato Trident. Probatur quia Christus dedit Apostolis potestatem nō solum absoluendi, sed etiam retinendi peccata fidelium. Ergo fideles tenentur comparere in eorum iudicio. Si enim liberum nō esset comparere, nō possent eorum peccata retineri; sicut apertè constat de Venialibus. Vide Bell. l. 3. de pœnitent. per totum.

QVÆSTIO II.
An Confessio sit præcepta iure Ecclesiastico?

1. In Concil. Lateran. sub Innocentio III. continetur præceptum Ecclesiasticum his verbis. *Omnis vtriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis peruenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio Sacerdoti.* Hic quæritur primo, an hoc præceptum annuæ confessionis sit merè Ecclesiasticum? Affirmat Adrianus qu. 1. de confessione, & alij, qui negant extare Diuinum præceptum confessionis. Resp. Non est merè Ecclesiasticum, sed modificatio seu determinatio Diuini præcepti, vt patet ex Trident. sess. 14. cap. 5. vbi sic ait: *Neque enim per Lateranense Concilium Ecclesia statuit, vt Christi fideles confiterentur, quod iure Diuino necessarium esse intellexerat, sed vt præceptum confessionis saltem semel in anno ab omnibus & singulis, cum ad annos discretionis peruenissent impleretur.*

2. Quæres secundo: Si confessio non esset præcepta iure Diuino, an præcipi posset iure Ecclesiastico? Negat Paludanus in 4. d. 17. quæst. 2. art. 2. Canus, & alij. Ratio, quia Ecclesia non potest quicquam præcipere circa actus internos. Sed multa sunt peccata interna. Ergo non potest circa hæc quicquam præcipere. Resp.

Ecclesia potuisset præcipere confessionem, posita sola institutione sacramenti. Probatur primò, quia de facto apud quosdam Religiosos præcepta est confessio venialium, quæ iure Diuino non est præcepta, licet sit instituta. Secundò, quia licet Ecclesia non possit directè & per se præcipere actus internos, potest tamen indirectè & per accidens, quod tunc fit, quando præcipit actum externum, qui rectè fieri non potest sine interno actu. Sic enim directè præcipit externum actum recitandi horas Canonicas, & indirectè internam attentionem & deuotionem. Idem est de externa confessione, quæ non potest fieri sine interna dispositione, & manifestatione internorum peccatorum. Quod si Christus ad confessionem non requireret integritatem, ita vt peccata interna per solam contritionem expiari possent, probabilius est Ecclesiam nullo modo ad eorum confessionem obligare posse.

3. Quæres tertio: An Pontifex posset abrogare hoc præceptum. Resp. Posse abrogare ex ea parte qua Ecclesiasticum est, tollendo determinationem temporis; non tamen ex ea parte qua Diuinum est, tollendo simpliciter obligationem confitendi.

QVÆSTIO III.

An Pontifex Maximus teneatur hoc præcepto?

1. Aliqui recentiores putant teneri præcepto Concilij Lateranensis quoad vim directiuam, non quoad coactiuam. Richard. in 4. d. 17. art. 2. dicit teneri Diuino simpliciter, Ecclesiastico de congruo. Nauarr. de pœnit. d. 5. in principio respondet. Si Concilium sit supra Papam vt volunt Parisienses, teneri præcepto Concil. Lateranensis. Si Papa sit supra Concilium, vt volunt Itali, non teneri.

2. Vnica Conclusio. Pontifex, tenetur ad confessionem annuam posita approbatione Concil. siue sit inferior, siue superior; non tamen est obnoxius pœnæ, nisi sit inferior. Hæc secunda pars patet, quia neque à se potest iudicari aut puniri, neque ab inferiori, neque ab æquali. Prima pars probatur, quia etiam posito, quod sit superior, quod quisque iuris in alterum statuit ipso eodem iure vti debet, cap. cum omnes, de constitutionib. Ita Inn. ad cap. quoddam. Secundò, quia turpis est pars quæ dissonat toti, præsertim præcipua. Vnde Christus Matth. 23. v. 4. reprehendit imponentes onera grauia & nolentes ea mouere. Ex hac conclusione ergo conciliari possunt citati Authores, qui enim negant Pontificem obligari ex vi Concilij, respiciunt potestatem Ecclesiasticam præcisè, cui non subditur Pontifex lege positiua, cum par in parem non habeat imperium. Qui autem affirmant obligari, spectant ius naturale, quod præcipit vt pars toti consonet.

QVÆSTIO IV.

An fideles teneantur hoc præcepto?

1. Aliqui putant eos teneri præcepto Ecclesiastico, quia Ecclesia tantum habet potestatem in baptizatos, teneri tamen Diuino, quia Christus habet potestatem in omnes, & dedit præceptum vniuersale. Alij rectius sentiunt neutro teneri. Non Ecclesiastico, ob rationem dictam. Non Diuino, quia Christus neminem voluit teneri ad confessionem, nisi post baptismum lapsus esset, vt patet ex Trid. sess. 14. c. 2. vbi hæc regula seruanda est. Nemo est capax reliquorum sacramentorum, nisi prius sit baptizatus; Omnes quidem infideles tenentur ad baptismum, non tamen ad alia nisi præcedente baptismo. Addo, etiam si infidelis suscepisset baptismum, non tamen teneri ad confessionem eorum peccatorum quæ ante baptismum commissa sunt, quia non sunt legitima materia confessionis.

QVÆSTIO V.

An Pueri teneantur hoc præcepto?

1. Prima Conclusio, Omnes pueri, cum ad annos discretionis peruenerunt, tenentur præcepto annuæ confessionis, vt patet ex Lateranensi & Trid. loc. cit. Ratio, nam tunc possunt peccare mortaliter. Ergo possunt obligari ad confessionem. Hinc sequitur primo, eos teneri ante annos pubertatis, qui citius ad discretionem boni & mali, quam ad pubertatem solent peruenire. Secundo, eos non Ecclesiastico tantum, sed & Diuino præcepto teneri, quia alioqui determinatio Diuini ad eos non pertineret.

Dices: Pueri ante pubertatem ipso iure inhabiles sunt ad matrimonium & alios contractus: Ergo etiam ad confessionem. Resp. non sequitur, quia sicut ius Ciuile ex legitima causa potuit eos facere inhabiles ad contrahendum, sic ius Ecclesiasticum ex legitima causa potuit eos obligare ad confessionem.

2. Secvnda Conclvsio. Pueri ante annos pubertatis, licet teneantur ad legem annuæ confessionis, non tamen tenentur ad pœnam quæ statuitur in transgressores illius legis, nempe ad pœnam excommunicationis aut priuationis sepulturæ, quæ assignatur in dicto præcepto: Ratio est, quia pœna illa est valde rigida, & solùm maioribus videtur imposita. Hoc patet ex c. *Pueris, de delictis puerorum*, vbi Greg. IX. dicit, pueros sæpe delinquere, non tamen in iis punienda esse delicta sicut in maioribus.

Dices. Trid. sess. 25. c. 5. de Regularibus, prohibet etiam pueris septa ingredi Monialium sub pœna excommunicationis. Ergo pueri puniri possunt hac pœna. Resp. Sicut in præcedenti casu ex benignitate legis intelligimus non esse appositam pœnam pueris, sic etiam in hoc casu.

QVÆSTIO VI.

An habentes sola venialia teneantur hoc præcepto?

1. Affirmat Alex. Alens. 4. p. qu. 18. m. 4. a. 2. Richard. in 4. d. 17. art. 2. q. 4. ad 1. S. Bonau. ibid. a. 2. q. 1. Et probatur primo, quia in c. *Omnis vtriusque*, vniuersaliter omnibus præcipitur annua confessio. Neque ex eo cap. colligi potest, quod tantùm præcipiatur habentibus mortalia. Secundo, quod pastor debet quotannis vultum sui pecoris recognoscere, quod aliter non fit nisi confessione. Alij tamen Theologi negant, vt D. Th. in 4. d. 17. quæst. 3. art. 1. quæst. 3. ad 3. Scot. ibid. Paludan. q. 2. a. 4. Durand. q. 9. Gabriel. q. 1. a. 2.

2. Prima conclusio. Iure Diuino necessarium non est confiteri peccata venialia. Patet ex Trid. sess. 14. c. 5. vbi duo dicit. Primo, vtile esse confiteri venialia. Secundo, non esse necessarium ea confiteri, & posse multis aliis remediis expiari.

3. Secunda Conclusio. Non tenemur etiam confiteri venialia ex præcepto Ecclesiastico de annua cõfessione. Probatur, nam Ecclesia non fecit nouum præceptum de confessione, sed solùm determinauit Diuinum præceptum ad certum tempus. Ergo si non tenemur præcepto Diuino confiteri venialia, non tenemur etiam determinatione huius præcepti.

4. Tertia conclusio. Nihilominus, qui haberet tantùm venialia, deberet quotannis suo parocho sicut alij confiteri; aut, si nollet confiteri, deberet saltem comparere coram parocho, & testari de seipso, quòd non egeat confessione. Hoc autem non tenetur facere vi præcepti confessionis, sed iure naturali ad euitandum scandalum, aut ne incurrat aliquam infamiam aut notam in populo: præsertim quando deferuntur in scriptis ad Episcopum, qui confessi non sunt.

QVÆSTIO VII.

An præceptum Confessionis obliget in articulo mortis?

1. PRima Conclusio. Præceptum confessionis iure Diuino obligat in artic. mortis i. e. quando instat bellum periculosum, aut periculosa nauigatio, aut in ægritudine corporis, iuxta iudicium prudentis viri. Est communis sententia.

Probatur, nam nullo tempore magis necessaria est confessio, quàm in articulo mortis præsertim si quis habeat peccata mortalia.

2. Secunda conclusio. Circa tempus huius obligationis in articulo mortis definiuit Innocētius 3. *c. cum infirmitas, de pœnitentiis & remiss.* vt Medici vocati ad ægrotos teneantur statim eos admonere ad confessionem, neque expectent tempus periculi. Quam Constitutionem postea renouauit Pius V. *in quadam Bulla*, vbi etiam iubet, vt Medici, quando promouentur Doctores, iurent se obseruaturos hanc constitutionem, & non daturos medicinam corporalem, nisi intra triduum adhibita sit medicina spiritualis.

QVÆSTIO VIII.

An præceptum confessionis obliget semel annis singulis?

1. PRima Conclusio. Præceptum confessionis ex determinatione Ecclesiæ obligat omnes fideles, vt semel in anno confiteantur, quaque parte anni id fiat. Ita Dom. Sot. *in* 4. *d.* 18. *qu.* 1. *art.* 4. Canus *in Relect. de pœnitentia, part.* 5. Nauarrus *in Manuali, cap.* 2. *n.* 9. Ratio est quia *in capitulo, Omnis vtriusque*, nullum certum tempus anni assignatur, solum præcipitur vt semel in anno fiat confessio.

2. Secunda Conclusio. Præceptum confessionis non quidem ratione sui, sed ratione Eucharistiæ obligat omnes, vt in Quadragesima vel in Paschate confiteantur. Ita Authores citati. Nam in Paschate tenemur ex præcepto Ecclesiæ communicare. Nemo autem potest communicare, nisi præmissa confessione, vt dicetur in seq. quæst. Ergo ratione communionis obligamur ad confitendum in Paschate.

3. TERTIA CONCLVSIO. In obseruatione huius præcepti, quo iubemur semel singulis annis ratione sui confiteri, non debemus computare annum ab vna confessione ad aliam, vt putauit Dom. Soto, sed à Ianuario in Decembrem. Ratio, quia ille est cōmunis mos computandi apud Christianos. Deinde, si computaremus secundum sententiam Soti, non esset dicendum *semel in anno*, sed *semel intra annum*, aut *duodecimo quoque mense*. Vnde secundum Sotum nom satisfaceret præcepto, qui hoc anno confiteretur in Ianuario, & sequenti in Februario vel Martio.

4. Quarta Conclusio. Qui in animo sæpe confitetur venialia tantùm, & postea ante finem anni committit vnum mortale, non satisfacit præcepto annuæ confessionis, nisi confiteatur illud mortale, & tamen satisfaceret, si in prioribus confessionibus habuisset aliqua mortalia cum venialibus. Nam præceptum annuæ confessionis est determinatio Diuini præcepti. Sed hoc obligat non ad veniale, sed mortale. Ergo, qui in anno peccauit mortaliter, tenetur determinatione Diuini præcepti.

5. Quinta Conclusio. Qui toto elapso confessus non est anno tenetur in præsenti anno bis confiteri, semel ex præcepto præteriti anni, & semel ex præcepto præsentis anni. Ita Medina Cod. de confess. quæst. 14. Dom. Sotus loc. cit. & Nauarrus in Man. c. 21. n. 45. Tametsi aliqui contrarium sentiant, asserentes tantum teneri præcepto præsentis anni. Quia sicut obligatio ieiunij & recitationis Horarū obligat designato suo tēpore, quo elapso non tenetur quis ieiunare aut dicere horas præteriti diei. Sic & elapso anno non tenetur quis confiteri præcepto præteriti anni. Sed probatur conclusio primò ex praxi Ecclesiæ, quia qui non confitentur intrà annum, licet non sint excommunicati iure communi, sæpissimè tamen excommunicantur iure Synodali, à qua excommunicatione absolui non possunt, nisi confiteantur, idque non ob aliam causam, nisi vt impleant præceptum, quod neglexerant. Possent autem absolui, si amplius non tenerentur præcepto, à quocūque etiam parocho, extra confessionem, vt patet ex cap. *nuper. De sententia excommunicationis*. Modò non sit excommunicatio reseruata. Secundo probatur ex fine legis, & ex differentia, quæ est inter obligationem confessionis ex vna parte, & obligationem jeiunij ac recitationis horarum ex altera parte, quia finis præcepti ieiunij & horarum est, vt in honorem talis aut talis diei obligemur ad ieiunandū aut orandum. Vnde fit vt hæc obligatio extinguatur elapso tali vel tali die, neque vlteriùs possit progredi. Finis autem præcepti confessionis longè alius est, quia non obligamur confiteri in honorem certi ac determinati temporis, sed ob vsum & necessitatem sacramenti. Vnde quia Christus suo præcepto non determinauit, quoties debeamus hoc sacramentum frequentare, ideo Ecclesia ordinauit vt minimum semel in anno id fieret: Si ergo tenemur confiteri vt minimùm semel in anno: multo magis tenemur confiteri vt minimum semel in longiori tempore. Ergo elapso anno non expirat obligatio confitendi, sed magis crescit.

QVÆSTIO IX.

An præceptum Confessionis obliget ratione SS. Eucharistiæ?

1. PRima Conclusio. Quando aliquis vult communicare, siue hoc fiat in Paschate ex præcepto Ecclesiæ, siue alio quocunque tempore, debet prius confiteri si est in peccato mortali, neque sufficit contritio. Ita Trid. sess. 13. cap. 7. iuxta illud 1. Cor. 11. *Probet se ipsum homo, & sic de pane illo edat.*

2. Secunda Conclusio. Præceptum confessionis ratione Eucharistiæ non obligat per se, sed ratione Eucharistiæ, & ita vnicum esset peccatum communicare sine confessione, non omissionis, sed commissionis. Ita Sotus in 4. d. 18. q. 1. art. 4. Canus loc. cit. Vnde, qui non reciperet Eucharistiam, neque confiteretur tempore Paschatis, vnum tantùm committeret peccatum, nisi fortè, vt notat Sotus, idem esset tempus præcepti confessionis & Eucharistiæ, quod in eius opinione fieri potest, quia computat annum à confessione in confessionem. At in nostra sententiâ nunquam potest concurrere eodem tempore Paschatis, vtrumque præceptum per se, quia totus annus est commodus ad implendum præceptum confessionis.

3. Tertia Conclusio. Non solum Laici tenentur confiteri ante communionem, sed etiam Sacerdos ante celebrationem Missæ, modò non desit illis copia confessarij. Quod si necessitate vrgente sacerdos absque præuia confessione celebrauerit, tenetur statim confiteri post celebrationem. Ita definiuit Trident. sess. 13. cap. 7. Nota, in Tridentino duplex præceptum habetur, vnum Diuinum, quo tenentur omnes Christiani confiteri ante sumptionem Eucharistiæ, iuxta hoc: *Probet autem seipsum, &c.* alterum Ecclesiasticum, quo tenentur sacerdotes confiteri statim post Missam, si ante non potuerint. Et hoc est præceptum peculiare à Tridentino latum.

4. Quæres, an hoc obliget etiam laicos? Ratio dubij est, quia sicut fieri potest vt sacerdos aliquis verè contritus de peccato mortali, cuius sibi est conscius, non teneatur confiteri ante Missam, quando deest copia

Confessarij, ita fieri potest, vt laicus quis, qui iam accessit ad altare sumpturus Eucharistiam, recordetur alicuius peccati mortalis, quod ante illi non occurrerat, & tamen non teneatur statim surgere coram populo, & confiteri ante communionem, ne subeat aliquam notam & infamiam. Ergo si sacerdos post Missam tenetur statim confiteri, quando est occasio, videtur etiam Laicus teneri peracta Communione. Ita sentit Nauarrus in Man. cap. 2. n. 10. Ratio ipsius est, quia licet Tridentinum loquatur de Sacerdotibus tantùm, quando statuit hoc præceptũ, tamen si interrogaretur, idem explicaret de Laicis. Resp. Laici non tenentur illo præcepto, quia Concilium tantum loquitur de sacerdotibus. Cum ergo præceptum sit aliquo modo onerosum, non debet extendi ad Laicos. Nec satis est diuinare, quid Tridentinum facturum esset si interrogaretur: sed standum est verbis Concilij, quia per se clara sunt. Potest ergo laicus quouis tempore confiteri illud.

5. Quæres secundo, an Sacerdos in omni casu teneatur confiteri post Missam si ante confessus non est mortale. Resp. Sacerdos tripliciter potest accedere ad celebrandum cum peccato mortali sine præuia confessione. Primo ex malitia, vt quando scit se habere mortale, & tamen non vult confiteri etiamsi possit. Secundo ex ignorantia, vt quando non recordatur peccati mortalis, nisi post inchoatam Missam, quod tamen fuisset confessus si ante Missam illi occurrisset. Tertio ex necessitate, vt quando scit se peccasse mortaliter, & libenter velle confiteri, sed non habet confessarium. Itaque Tridentinum propriè loquitur de hoc tertiò casu. Ratio, quia Concilium voluit cauere ne sacerdotes qui in eodem oppido vel pago non habent Confessarium, prætextu necessitatis celebrandi populo negligentiores fierent in quærendo Confessario. In aliis duobus casibus cessat hæc ratio, quia non est talis prætextus necessitatis, cum in altero sit mera malitia, in altero sit mera ignorantia.

CAPVT XXXVII.

De qualitate Confessionis.

AD qualitatem Confessionis tria potissimum requiruntur. Primo, vt sit integra. Secundo, vt sit vera. Tertio, vt secreta, id est, fiat coram solo sacerdote. De his tribus agendum est ordine.

QVÆSTIO I.

An Confessio debeat esse integra?

1. INtegritas Confessionis in his tribus consistit. Primo, vt pœnitens confiteatur omnia peccata mortalia à se commissa. Secundo, vt explicet numerum. Tertio, vt addat circumstantias mutantes speciem.

2. Prima conclusio. Pœnitens debet confiteri omnia & singula mortalia, quæ post diligentem sui discussionem memoriæ occurrunt. Ita Trid. sess. 14. c. 5. Vnde si post diligens examen conscientiæ non possit omnia recordari, non tenetur etiam omnia confiteri, & tamen confessio erit integra, & habebit suum effectum, si aliundè nihil obstet.

Quæres: Quanta requiratur diligentia in examinanda conscientia. Resp. sufficit illa diligentia, quã viri mediocriter timentes Deum pro sua conditione & statu solent adhibere. Ita Dom. Sotus dist. 18. art. 4. ad 3. q. 2. Henriquez lib. 2. de Pœnitentia, cap. 1. & alij. Addit Nauarrus cap. Fratres, de Pœnitentia dist. 5. n. 73. minorem diligentiam requiri in eo qui magnam spem integritatis ponit in examine Confessarij, cui paratus est respondere, eò quod nesciat per se peccata inuestigare.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Pœnitens debet exprimere numerum peccatorum, etiam in eadẽ specie, dicendo, v.g. se decies furatum, mentitum esse, &c. vt colligitur ex Tridentino loco citato. Quod si certus numerus non occurrat, debet exprimere verisimilem, dicendo se decies aut circiter furatum esse: Si nec verisimilis numerus haberi potest ob longam & frequentem peccandi consuetudinem, satis est indicare tempus à quo cœpit peccare, & consuetudinem quam illo tempore habuit peccandi, dicendo verbi gratia, se ter aut quater quotidie, aut menstruatim, tanto tempore hoc vel illud peccatum commisisse.

4 Tertia Conclusio. Pœnitens debet explicare omnes circumstantias mutantes speciem peccati. Ita Tridentinum loco citato. Nota duplices esse circumstantias propriè spectantes ad peccatum: quædam mutant speciem peccati, vt furari in loco sacro, fornicari cum coniugata consanguinea, moniali, & hæ debent necessariò explicari, vt definit Conc. Aliæ non mutant speciem, sed tamen aggrauant, aut minuunt peccatum intra eandem speciem, vt sunt quantitas, conatus, intentio, malitia, ignorantia, passio, &c. Nam grauius peccatum est intra eandem speciem, quod fit maiori conatu, quàm quod minori, item quod ex malitia, quam ex ignorantia, aut passione, item grauius est furari mille florenos, quàm decem. De his circumstantiis dubium est an sint explicandæ. Loquimur autem de iis, quatenus augent vel minuunt mortale intra latitudinem mortalis. Nam si ex veniali faciant mortale, certum est debere explicari. Neque intra has circumstantias intelligo numerum, quia iam dictum est ex Tridentino, illum explicandum. Aliqui docent huiusmodi circumstantias necessariò explicandas. Ita Altisiodorensis lib. 4. summæ, tract. cap. 3. quæst. 3. Alensis 4. p. q. 77. m. 3 a. 2. Marsilius in 4. q. 12. a. 1. Albertus d. 17. a. 36. Ioan. Maior. ibid. quæst. 4. & Dom. Sotus q. 2. a. 4. Et probatur ex Trident. sess. 14. c. 5. vbi probat integritatem confessionis ita: quia sacerdotes incognita causa non possunt exercere iudicium; neque seruare æquitatem in pœnis iniungendis. Hæc autem ratio tam bene conuincit de circumstantiis aggrauantibus, quàm de mutantibus speciem: quia si necessarium est explicare circumstantias mutantes speciem, vt seruetur æquitas, erit etiam necessarium explicare aggrauantes, vt iuxta mensuram delicti iniungatur pœna, alioqui cæcum erit iudicium confessarij, si pœnam iniungat, & nesciat quàm sit paruum & magnum peccatum confitentis.

Probabilius tamen est, circumstantias aggrauantes intra eandem speciem non esse necessariò explicandas in confessione. Ita docet S. Th. Bonauentura, Richard. Durand. Nauarr. & alij apud Valent. q. 9. p. 1. conclus. 5. Fundamentum est, quia præceptum confessionis est merè positiuum (non naturale) & ex voluntate Christi, à qua omnia pendent, quæ in confessione præcipiuntur. Potuit ergo Christus hoc sacramentum instituere sine obligatione explicandi circumstantias aggrauantes. Ergo quamdiu non constat de voluntate Christi & præcepto, nullus tenetur eas explicare in confessione. Sed de tali præcepto non constat vel ex traditionibus, vel ex Scriptura, vel ex Patribus & Conciliis. Imò verò, quando Conc. Trid. sess. 14. c. 5. explicauit præceptũ Confessionis, solùm ostendit nos teneri ad tria, nempe ad explicandas peccatorum species, numerum & circumstantias speciem mutantes. Ergo satisfaciet præcepto confessionis, qui obseruat hæc tria, licet relinquat circumstantias aggrauantes. Ad argumentum contrarium. Resp. Sacerdotem debere seruare æquitatem in pœnis iniungendis, quoad ea tria quæ Concilium à nobis requirit. Quod si magis exacta æquitas seruanda esset, deberet nobis hoc legitimè constare.

Dices: in furto non satis est dicere se furatum esse notabilem quantitatem, sed addendum est, quantum sit furatus. Ergo, &c. Resp. quantitas furti explicanda est ob tres causas. Primo, vt constet an sit mortale, an veniale. Secundo, quia furtum solet esse peccatum reseruatum alicubi in certa quantitate. Ergo sacerdos debet scire, an sit tantum furtum à quo ipse non possit absoluere. Tertio debet explicari ob restitutionem, vt Confessarius videat facultatem pœnitentis & læsionem creditoris, & sic iudicet secundum iustitiam, quomodo & quando facienda sit restitutio.

QVÆSTIO II.

An semper & omni casu confessio debeat esse integra?

1. SVnt quinque casus, de quibus dubitari potest, an liceat aliqua peccata omittere, vt tamen Confessio censeatur valida. Primo, quando ægrotus priuatur voce, & non potest nisi per signa confiteri. Secundo, quando pœnitens habet casus reseruatos à quibus non potest proprius sacerdos absoluere. Tertio, quando pœnitens habet aliquod peccatum, quod non potest explicare nisi manifestando personam complicis. Quarto, quando quis non potest aliquod peccatum confiteri sine periculo vitæ. Quinto, quando, quis non potest confiteri nisi reuelando sigillum confessionis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Sacerdos potest absoluere infirmum in tribus casibus, etiam si Confessio non sit integra, quoad externum sermonem. Primo, quando cœpit confiteri, & non potest perficere. Secundo, quando signis & nutibus explicat sua peccata in specie. Tertio, quando signis & nutibus exprimit aliqua peccata in specie, & non potest omnia exprimere. Hæc certa sunt apud Theologos. Dubium est an absolui possit ægrotus, quando tantum præbet signa peccati in genere, qualia sunt signa contritionis & confessionis. Multi negant, vt Abulens. in c. 16. Math. q. 79. Do. Sot. in 4. d. 18. q. 2. a. 5. Canus in Relect. de pœnit. q. 1. Nauar. in Manu. c. 16. n. 27. Ratio est, quia Tridentinum docet necessariam esse confessionem peccatorum non tantùm in genere, sed etiam sigillatim & in specie, quia, cum absolutio sit actus iudicialis, causa debet esse cognita sacerdoti. At talis non est confessio, quæ fit signis tantum contritionis & confessionis.

Alij tamen affirmant, vt S. Anton. 3. p. t. 11. c. 2. Ioa. Medina Cod. de pœnit. Cordubensis q. 30. de Indulg. d. 3. Angelus verbo Confess. 4. n. 8. Valentia q. 11. p. 2. concl. 6. Et probatur ex Conc. Arausicano, c. 11. vbi sic dicitur: *Subito obmutescens (prout statutum est) baptizari, aut pœnitentiam accipere potest, si voluntatis præteritæ testimonia aliorum verbis habeat, aut præsentis in suo nutu.* Quod definiuerat antea Conc. Carthaginense IV. c. 76. Et ratio est, quia sicut is, qui oblitus est alicuius peccati in particulari, & tamen in genere dicit se fecisse aliquod mortale, potest absolui; sic etiam in proposito casu nostro. Nam sicut obliuio excusat, sic etiam impotentia. Neque hic deest materia absolutionis, quia externa signa quibus se ostendit peccasse, & de peccatis dolere, sunt sufficiens materia absolutionis in necessitate. Confirmatur, quia, sicut ex institutione sacramenti necessarium est confiteri peccata in specie: Sic etiam necessarium est confiteri peccata secundum numerum, vt supra dixi ex Trid. Ergo sicut in necessitate excusamur ab integritate confessionis, quoad numerum peccatorum in particulari, sic etiam quoad speciem. Nam idem est ius vtriusque, & vtrumque ius est à Christo.

3. SECVNDA CONCLVSIO. De eo qui habet casus vel peccata reseruata, dicendum est *inferius cap. 40.* an possit confessionem diuidere, & vnam partem confiteri suo Confessario ordinario, alteram verò superiori, vel Episcopo. Dicemus quod non.

4. TERTIA CONCLVSIO. Confitens, qui habet aliquod peccatum quod explicare non potest nisi manifestet personam complicis, debet quærere Confessarium, qui non nouit personam complicis. Quod si hoc non potest, aliqui putant hanc circumstantiam omittendam esse, & reliqua peccata confitenda. Ita Marsil. in 4. q. 12. art. 1. Nauarrus in Man. c. 7. num. 10. & seqq. & in capitulo Considerет. n. 98. vbi citat Innocentium & Ostiensem. Ratio Nauarri est quia, quādo occurrunt duo præcepta, quæ simul seruari non possunt, seruandum est illud quod est maius & fortius. Sed præceptum naturale de non infamando proximo est fortius quàm sit præceptum positiuum de facienda integra confessione. Ergo, quando simul occurrunt, seruanda est fama proximi, & omittenda integritas confessionis: Ergo persona complicis non est manifestanda. Alij rectius docent manifestandum esse, vt confessio sit integra præsertim si nullum aliud damnum sequatur, quam infamatio complicis apud solum sacerdotem. Ita Dom. Soto qu. 2. art. 5. vbi citat Diuum Thom. Bonauenturam & Durandum. Idem docent Syluester, Angelus & alij recentiores ex D. Bernardo *in opusculo de formula honestæ vitæ, circa finem,* vbi ait: *De nullo prorsus sinistrè loquaris nisi in Confessione, & hoc vbi non potes aliter manifestare peccatum tuum.* Ratio Soti est, quia cum teneatur sacerdos sigillo secreti, etiam quoad, peccatum complicis, non censetur vlla infamatio. Sed contra, quia sic liceret etiam extra necessitatem reuelare, quod tamen falsum est. Secunda ratio Soti est, quia complex sua culpa coniecit se in hoc periculum, vt eius peccatum reuelaretur in confessione, qui sciebat esse præceptum de integritate confessionis. Sed contra, quia complex potest esse in contraria sententia, nimirum non esse præceptum de integritate confessionis in tali casu.

Vera ergo ratio est, quia occultum proximi peccatum alteri manifestare non est intrinsecè malum & contra legem naturalem, sed tantum in duobus casibus. Primo, quando fit sine rationabili causa. Secundo, quando fit ex intentione infamandi. Nam si hæc intentio desit, & alioqui interueniat sufficiens causa, non erit peccatum detractionis aut infamationis. At in nostro casu non est intentio infamandi, sed integrè confitendi, & aliundè sufficiens causa est, cur peccatum complicis debeat explicari, nempe ad conseruandam integritatem confessionis. Ergo in tali casu nihil peccatur contra ius naturale de non infamando proximo. Quod autem sit sufficiens causa probatur, quia maius bonum est regulariter conseruare integritatem confessionis ob reuerentiam sacramenti, quàm conseruare famam vnius apud solum confessarium.

Ad argumentum ergo contrarium Respondeo, quando duo præcepta concurrunt quæ simul seruari non possunt, illud seruandum est, quod est maius & fortius si modò materia vtriusque præcepti occurrat cum omnibus circumstantiis requisitis. Hoc autem non fit in nostro casu, vt ex dictis superius patet.

5. Quarta Conclusio. Quandocunque graue aliquod periculum animæ vel corporis ex confessione alicuius peccati vel ipsi pœnitenti, vel Confessario, vel alicui alteri imminet, potest omitti illud peccatum. Ita Medina quæst. 7. de Confessione. Nauarrus in Man. cap. 7. num 4. Valentia quæst. 11. part. 1. conclus. 6. Hoc autem periculum potest dupliciter imminere. Primo ex malitia, vel fragilitate, vel im-

prudentia Confessarij, qui aliquando prodit secretum confessionis, & infamat confitentem, aut concipit in illum odiū, aut sollicitat fœminas ad peccatum. Quando ergo pœnitens probabiliter timet tale periculum ex cōfessione alicuius peccati, potest illud tacere apud talem Confessarium; & postea alteri confiteri. Secundo; potest hoc periculum aliunde prouenire, idque variis modis. Primo, si ægrotus dum confitetur, patiatur paroxysmos. Tunc enim Confessarius non debet expectare integram confessionem, quia periculum est ne ægrotus decedat sine absolutione, sed audito vno peccato mox absoluat pœnitentem; & deinde reliqua audiat. Secundo, si Confessarius morbo corripiatur, potest statim pœnitentem absoluere, præsertim si sit in periculo, & non adsit alius Confessarius. Hic casus sæpe locum habet tempore pestis, aut alterius contagiosi morbi. Tertio, si in procella maris, aut grassante peste, aut irruente subito prælio, aut alio simili casu essent multi pœnitentes, & sacerdos non posset singulos integrè ex ordine audire, potest audire simul multos alta voce aliquod peccatum confitentes, & simul eos omnes absoluere, præsertim quando adest periculum mortis.

Idem dico, quando multi essent in hospitali ægrotantes, & Confessarius non posset omnibus in necessitate succurrere. Tunc enim obligat charitas non perficere confessionem vniuscuiusque, sed à singulis audire vnum peccatum, & statim absoluere, ac postea, si fieri potest singulorum confessionem perficere. Vide Henriquez lib. 2. c. 12. §. 3.

6. Quinta Conclusio. Quando sacerdos audiens alicuius Confessionem committit peccatum in danda absolutione, quod non potest aperire suo Confessario, nisi reuelando peccatum alterius in confessione auditum, tunc non debet illud confiteri, sed omittere. Ita Valentia loc. citato. Medina qu. 10. de Confess. Nauarr. c. 8. n. 6. Ratio est, quia præceptum de secreto seruando maius est, quam præceptum de integritate confessionis.

QVÆSTIO III.

An confessio debeat esse vera, & quàm graue sit mentiri?

1. TRipliciter contigit aliquem mentiri in confessione. Primo, circa res non pertinentes ad confessionem, vt circa parentes, patriam, studia, &c. Secundo, circa materiam confessionis non necessariā, vt sunt peccata venialia. Tertio, circa materiam necessariam, vt sunt mortalia. In his omnibus potest dupliciter committi mendacium. Primo affirmando quod non est, Secundo, negando quod est.

2. Prima Conclusio. Mentiri circa res non pertinentes ad confessionem, per se loquendo non est peccatum mortale, sed tantum veniale; grauius tamen in confessione, simile esset mendacium quàm extra confessionem. Est communis sententia. Prima pars probatur, quia illud mendacium habet se tantum concomitanter ad confessionem, & non fit materia sacramenti, ac proinde non continet grauem iniuriam. Secunda pars probatur, quia hæc ipsa concomitantia est aliqualis indecentia circa sacramentum. Dixi *per se*, quia excludo si per mendacium inferatur damnum proximo.

3. Secunda Conclusio. Mentiri circa peccatum veniale, negando fecisse quod fecit, non est nisi veniale, secluso contemptu. Mentiri autem affirmando se fecisse quod non fecit, aliquando est mortale, aliquando veniale: Prius patet, quia peccatum veniale non est necessaria materia confessionis. Ergo potest omitti. Ergo si quis neget se fecisse, tantum mentitur circa materiam leuem, & per se non necessariam ad sacramentum. Imò aliqui putant, si quis rogatus à Confessario veniali peccato, neget se id fecisse; etiam si reuera fecerit, non tamen esse mendacium, ac proinde nec peccatum. Ratio horum est, quia quando iudex non interrogat iuridicè, non mentitur reus negando factum, etiam si reuera fecerit. Sed Confessarius non interrogat iuridicè quando quærit de veniali, cum hoc non pertineat necessariò ad ipsius tribunal. Ergo non mentitur, qui negat se fecisse quod fecit. Ita Suarez disp. 26. sect. 10. Secunda pars probatur, quia si quis affirmet se fecisse vnum veniale, quod non fecit, & præter illud veniale nihil aliud confiteatur, reddit absolutionem irritam, quod est graue sacrilegium. Et sic meritò censetur mortaliter peccare. Si autem præter illud veniale confiteatur alia peccata, quæ reuera commisit, solum peccat venialiter, quia mentitur circa materiam leuem, & per se non necessariam ad salutem.

Dices: Mentiri in iuramento etiam circa rem leuem, est mortale, ob reuerentiam iuramenti. Ergo etiàm mentiri in Sacramento. Non enim minor reuerentia debetur sacramento, quàm iuramento. Respondeo. Non est par ratio. Nam peccatum periurij, quod committitur in iuramento, non sumit suam grauitatem à magnitudine vel paruitate materiæ, sed ex eo præcisè, quod Deus vocetur in testem alicuius falsitatis. Hoc autem æque fit in parua ac in magna materia. Sacrilegium autem, quod committitur in sacramento confessionis ratione mendacij, pendet potissimum ex materia sacramenti. Si ergo est parua materia, & minimè ad Sacramentum necessaria, non potest esse magnum sacrilegium.

4. Tertia Conclusio. Mentiri circa peccatum mortale in confessione, semper est mortale peccatum seclusa ignorantia & conscientia erronea aut scrupulosa. Est communis sententia. Et probatur, quia hoc mendacium potest contingere dupliciter. Primo, si neges aut occultes peccatum mortale à te commissum. Secundo, si te falsò accuses de mortali peccato. De primo constat esse mortale, quia, qui occultat peccatum mortale, facit contra integritatem confessionis, & reddit absolutionem irritam, quod est graue sacrilegium. De secundo etiam patet, quia, qui mendaciter imponit sibi peccatum mortale quod non fecit, decipit iudicem in re graui. Et sic etiam peccat contra integritatem confessionis, quia tenebatur fideliter referre causam, vt iudex cognosceret, qualem deberet ferre sententiam. Si quis tamen vel ex ignorantia, vel ex scrupulo accusaret se falsò in confessione, excusaretur à peccato. Vide Henriq. 2. c. 4. litera C.

QVÆSTIO IV.

An Confessio debeat secreta esse & fieri coram solo Sacerdote?

1. DVplex est secretum confessionis, *Vnum*, quod tenetur seruare Confessarius audita alterius confessione, de quo *infrà*. *Alterum*, quo pœnitens debet secretò facere confessionem apud solum sacerdotem. Non est autem quæstio, an pœnitens habeat ius infamandi seipsum publicè causa humilitatis. Verior enim sententia est id posse fieri, quando nihil aliud sequitur quàm propria infamatio. Hoc ergo quæritur, an confiteri publicè coram pluribus sit contra institutionem huius sacramenti, & ita non sit vera sacramentalis confessio. Scot. in 4. d. 17. quæst. vnica a. 3. Gabr. ibid. q. 1. a. 2. Angelus verb. confessio 1. n. 39. putat secretū esse de essentia sacramentalis confessionis, quando peccata (cordis) sunt secreta. Vnde consequenter

docent, non posse fieri confessionem per interpretem, aut coram duobus, aut pluribus sacerdotibus, sed necessariò faciendam esse vni soli sacerdoti.

2. Prima Conclusio. Potest esse vera confessio sacramentalis secretorum peccatorum, etiamsi publicè fiat, aut pluribus sacerdotibus, aut per interpretem. Ita D. Th. in 4. d. 17. q. 3. a. 4. qu. 3. ad 2. Palud. & Ioan. Maior ibid. Adrian. q. 1. de confess. Nauarr. c. 2. n. 8. Valent q. 10. p. 1. & plerique alij. Et patet ex Trid. sess. 14. c. 5. vbi docet, Christum non prohibuisse publicam confessionem, si pœnitens voluntariè illam facere velit. Loquitur autem de sacramentali confessione, cuius præceptum ibi explicat. Et ratio est, quia licet confessio fiat publicè, potest tamen esse vera accusatio ex dolore cordis profecta per quam sacerdos sufficienter cognoscat causam & statum illius vt possit legitimè iudicium ferre.

3. Secunda Conclusio. Ex duplici causa fieri posset, vt aliquis vellet confiteri duobus simul sacerdotibus. Primo, ratione consilij, vt si putaret se plus consilij & consolationis à duobus quam ab vno habere posse. Secundo, ratione casuum reseruatorum, vt si adesset Prælatus, qui solum vellet absoluere à reseruatis, simul adesset parochus vel alius ordinarius, qui absolueret à non reseruatis.

QVÆSTIO V.

An obliget confessio, quando aliter fieri non potest, quam publicè aut per interpretem?

1. ALiqui putant nunquam obligare in tali casu, vt, Caiet. in summ. verb. confess. Aug. verb. conf. 1. n. 29. Med. C. de pœnit. Pet. Sot. lect. 11. de conf. Dom. Sot. in 4. d. 18. q. 2. a. 6. Alij putant solum obligare in articulo mortis, vt Canus, Syluester, & alij apud Henr. lib. 2. c. 2. §. 6. lit. O.

2. Prima Conclusio. Extra articulum necessitatis nemo obligatur confiteri, publicè aut per interpretem. De publica patet ex Trid. loc. citat. At de confessione per interpretem non satis constat: Plerique tamen DD. benignè interpretantur præceptum Diuinum, vt non obliget, nisi secreto apud solum sacerdotem. Sic enim suauius efficitur ex parte secreti.

3. Secunda Conclusio. In articulo mortis tenemur confiteri publicè, aut per interpretem, si aliter fieri confessio non potest. Hæc obligatio non oritur præcisè ex institutione & præcepto confessionis, quia iam dictum est hoc præceptum non obligare ad publicam confessionem, sed oritur ex præcepto naturali, quo peccator tenetur iustificari in articulo mortis.

4. Dices: Huic præcepto naturali potest satisfacere per contritionem. Resp. Ita est. Vnde, qui probabiliter putat se contritum esse coram Deo, non tenetur confiteri publicè per interpretem, quia licet securior esset via confessionis, tamen, non tenetur eligere modum tutiorem iustificationis. Si autem non credit probabiliter se esse contritum, tenetur confiteri ex præcepto iustificationis, quia tenetur cum Deo reconciliari, & non superest alia via nisi confessionis.

5. Hinc sequitur primo, quod qui ante confessus esset sua peccata legitimè, & tamen ex inculpabili obliuione prætermisisset aliqua, non teneretur illa in articulo mortis publicè aut per interpretem confiteri, si non haberet alia. Ratio, quia peccata, quæ prætermisit, tantùm tenetur confiteri iure positiuo diuino cõfessionis, non autem præcepto naturali iustificationis, quia ab illis reuera iustificatus est. Præceptum a. confessionis quatenus tale est, nõ obligat publicè aut per interpretem. Secundo, sequitur, quòd si aliquis in naui periclitaretur cum aliis, nec probabiliter crederet se contritum de mortalibus; teneretur etiam publicè ea confiteri, si aliud non esset remedium. Idque non ex præcepto positiuo confessionis, sed ex naturali præcepto iustificationis. Tertio, ea quæ diximus, vera sunt etiamsi nullum esset præceptum confessionis, quia in articulo mortis habenti contritionem simpliciter esset confessio medium ad salutem necessarium.

QVÆSTIO VI.

An aliquis dum præsens est Sacerdoti, possit ei confiteri per scriptum?

1. DOm. Sotus putat esse peccatum sic confiteri, & confessionem esse nullam. Addit tamen validam fore, si aliquis scriptura peccata sacerdoti offerret, & ipsi legenti & interroganti annueret pœnitens per singula peccata confitendo.

2. Prima Conclusio. Non est contra naturam sacramenti confiteri per scriptum sine voce, ac proinde ex hac parte non est inualida confessio quæ fit per scriptum. S. Tho. quod. l. 1. a. 10. Sco. in 4. d. 17. q. 1. Can. in Rel. de confess. p. 5. Henr. l. 2. cap. 2. §. 6. Et prob. Primo, quia mutus potest ita confiteri, vt omnes concedunt. Ergo non est contra naturam sacramenti. Secundo, quia ex institutione huius sacramenti non constat aliud quam necessariam esse causæ cognitionem. Sed Sacerdos non minus cognoscit causam scripto quam voce.

3. Secunda Conclusio. Licet non sit contra naturam institutionem sacramenti, est tamen peccatum mortale ex suo genere confiteri per scriptum, & ex hac parte absolutio fit irrita, quia ponitur obex. Ita D. Th. loco cit. Pal. Richard. & Maior in 4. 17. Et probatur, quia in vsu sacramentorum non licet quicquam facere contra communem consuetudinem. Ergo non licet scripto, sed voce confiteri.

Dices; Si peccatum est confiteri per scriptum. Ergo tantumdem est atq; si esset contra naturam sacramenti, quia in vtroque casu absolutio inualida est. Resp. Illa duo multum inter se differunt, quia, etsi peccatum sit ita confiteri, tamen fieri potest, vt pœnitens excusetur à peccato ob ignorantiam, si bona fide putet licitam esse talem confessionem. Et tunc absolutio erit valida & habebit suum effectum. Si vero esset contra naturam sacramenti, etiam secluso peccato, quantumcunque sit bona fides, erit inualida confessio: & ideo repetenda.

4. Tertia Conclusio. Confessio per scriptum admitti potest in aliquo casu si sit causa rationabilis, vt notat Canus, veluti si puella aliqua præ verecundia non posset voce confiteri, aut si quis præ angore non posset loqui, aut præ singultu nequiret. Ratio, quia talis confessio nihil habet vitij, nisi quod sit contra communem vsum. Sed communis vsus non debet ita strictè obligare, vt non ob rationalem causam posit aliquando contrarium fieri.

QVÆSTIO VII.

An, qui aliter quam per scriptum confiteri non posset, teneretur confiteri, si aliàs esset, præcepta confessio?

1. NEgant Dom. Soto loco citato Nauarr. cap. 21. num. 3. Et Valentia quæst. 11. part. 1. Ratio est, quia nemo tenetur confiteri per interpretem. Ergo neque per scriptum, cum sit par ratio. Sit ergo.

2. Vnica Conclusio. Verisimilius est quod in tali casu teneatur pœnitens scribere peccata, & ea offerre sacerdoti, si nutu non potest explicare, vt docet Pet. Sot. l. 11. de confess. Et Maior in 4. d. 17. q. 1. Ratio est, quia aliud de interprete & aliud de scripto est. Nam quando fit confessio per interpretem, non fit coram solo sacer-

dote, sicut, quando fit per scriptum. Neque timendum est, ne confessarius rapiat scriptum & aliis porrigat. Sicut enim huic confidimus; quando voce proferuntur peccata, ita etiam quando traduntur scripto.

QVÆSTIO VIII.

An liceat per litteras aut nuncium inter absentes confiteri?

1. Affirmat Paludanus *in 4. d. 17. quæst. 2. art. 1.* S. Anton. 3. *part. tit.* 14. c. 19. §. 9. Syl. *verb. confessio, num.* 6. Armilla *verbo confessio num.* 23. Petrus Soto *in instructione Sacerdotali, lib.* 11. *de confessione secreta*. Dominicus Soto *in lib. de ratione tegendi secreti, in 3. qu. 4. conclusione* 5. Nauarr. *in Man. c.* 21. *num.* 36. Sed contrarium definiuit Clem. VIII. his verbis: *Sanctissimus Dominus noster, hanc propositionem licere scilicet, per litteras seu internuncium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri, & ab eodem absente absolutionem obtinere, ad minus vt falsam, temerariam ac scandalosam damnauit & prohibuit*, &c. Post hanc definitionem factam aliqui docuerunt licere quidem per literas aut internuncium absenti confiteri, non tamen absolutionem obtinere ab absente, quia putabant illud prius per se non esse damnatum à Pontifice, sed quatenus coniungitur cum posteriore. Sed tutius est relinquere Pontifici suorum verborum interpretationem.

CAPVT XXXVIII.

DE MINISTRO CONFESSIONIS.

Dicam primo, de eius potestate, iurisdictione & subditis. Secundo, de scientia & prudentia. Tertio, de apparitione. Quarto, de obligatione. De sigillo secreti & reseruationibus dicetur infra pluribus.

QVÆSTIO I.

An minister confessionis debeat esse Sacerdos?

1. Lutherus articulo 13. inter articulos à Leone X. damnatos dicit, Papam & Episcopum non plus facere in sacramento Pœnitentiæ aut remissione peccatorum, quàm puerum vel mulierem. Fundamentum eius est, quia sacramenta non operantur nisi excitando fidem: Sed verba absolutionis, à quocunque pronuntientur, æquè excitant fidem.

2. Prima Conclusio: Solus sacerdos est Minister huius sacramenti. Ita definiuit Conc. Constantiense in Bulla Mar. V. & Trident. sess. 14. cap. 6. & c. 10. Prob. ex scripturis, quia Matth. 18. vers. 18. Et Ioan. 20. vers. 23. solis Apostolis & eorum successoribus promissa & data est potestas clauium. Et in V. T. iudicium lepræ solis sacerdotibus commissum erat, quod etiam Christus suo facto comprobauit, mittens leprosos ad sacerdotem. Idem docent PP. ratio est, quia in hoc sacramento est quoddam iudicium. Potestas autem iudicandi non debet omnibus committi, sed tantum principibus & magistratibus Reipublicæ, &c.

3. Secunda Conclusio. Confessio facta laico non est sacramentalis neque vnquam fuit necessaria. Prius patet, quia confessio fit sacramentalis ob absolutionem. Sed laicus non habet potestatem absoluendi. E. confessio illi facta non est sacramentalis. Posterius patet, quia nullum est præceptum nec Diuinum, nec Ecclesiasticum, nisi de confessione facienda Sacerdoti. Deinde, quia necessitas confessionis oritur ex necessitate absolutionis quam laicus non potest dare.

Quæres: an saltem in articulo mortis deficiente Sacerdote necesse sit confiteri Laico, non vt ille absoluat, sed vt seruetur præceptum confessionis, quantùm fieri potest. Affirmat Mag. in 4. d. 17. Et D. Thom. ib. q. 3. a. 3. ad 1. Rectius alij negant, vt Dur. d. 17. q. 11. Gabr. q. 2. a. 5. dub. 9. Pal. qu. 3. quia nullum extat de hoc præceptum, vt dixi. Solum posset esse præceptum naturale confiteri Laico, non quidem integrè omnia peccata, sed ea tantum, ad quorum remedium indigemus ipsius consilio: quod tamen rarissimè contingit, maximè in extrema necessitate.

4. Prima Obiectio: Cyp. lib. 3. ep. 17. concedit vt lapsi in persecutione possint in articulo mortis, si sacerdos non adfuerit, apud Diaconum exomologesin facere, & manus impositionem accipere. Et S. Aug. l. de vera & falsa pœnit. 10. ait: *Tanta vis est confessionis? vt si desit Sacerdos, confiteatur proximo.* Respondeo. Cyprianus nō loquitur de sacramentali, sed de ea confessione quæ ab agentibus publicam pœnitentiam fieri solet in eum finem vt absoluantur ab excommunicatione, & reconcilientur Ecclesiæ. Quæ confessio potest fieri Diacono habenti iurisdictionem absoluendi ab excommunicatione. S. August. autem commendat confessionem, quæ fit Laico, non tanquam necessariam, sed tanquam vtilem, tum quia homo excitat in se dolorem peccatorum, dum ea alteri confitetur, tum etiam quia per eam verecundiam ex parte satisfacit pro peccatis: tum denique, quia consilium & consolationem ab altero accipere potest. Eodem modo intelligi potest Magister commendans confessionem Laico factam in extrema necessitate, præsertim quando abest scandalum, & omne aliud periculum quod inde posset prouenire. Forte etiam D. Thom. non loquitur de præcepto, sed de consilio vt Sotus explicat. Quod autem D. Thom. addit defectum sacerdotis à summo sacerdote suppleri, intelligendum est, quoad consecutionem remissionis peccatorum, si alter est contritus, non autem, si tantum est attritus, quia nulla extat huius rei promissio. Vnde illa suppletio esset omnino præter legem ordinariam.

5. Secunda Obiectio. S. Iacob. c. 5. v. 16. dicit: *Confitemini alterutrum peccata vestra.* Vbi non tantum sacerdotes, sed etiam laicos intelligit. Vnde ibidem. Bed. ait Coæqualibus quotidiana & leuia, grauiora vero sacerdotibus pandamus. Similia habet Glos. in c. Pastoralis de officio iudicis ordinarij. Resp. S. Iacobus loquitur vel de confessione, quę fit alteri tanquam fratri ad correctionem: cuius consilium est, non præceptum, vel si loquitur de sacramentali, secundum aliquos intelligendum est, præceptum esse tantum sacerdotibus confiteri, vt sensus sit: Confitemini non tantum Deo, sed etiam alterutrum, id est, homo homini, sed sacerdoti. Beda intelligi potest sicut S. Augustinus.

6. Tertia Obiectio: Sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita etiam pœnitentia, sed in illo quilibet potest esse Minister ob necessitatem. Ergo etiam in hoc. Respondeo. Extensiuè maior est necessitas baptismi quàm confessionis, quia infantes indigent baptismo, non autem confessione.

7. Quæres: Si Laicus tentet absoluere, an fieret irregularis. Affirmat Paludanus, Scotus, Nauarrus & Valentia quæst. 10. part. 1. & probant ex Decretalibus de clerico non ordinato, cap. 1. vbi sic habetur: *Si quis baptizauerit, aut aliquod Diuinum officium exercuerit non ordinatus, propter temeritatem abiiciatur de Ecclesia, & nunquam ordinetur.* Alij rectius negant, quia nemo pœnam irregularitatis incurrit, nisi hoc sit expressum in iure. At in iure nihil est expressum nisi de eo qui baptizat, aut Diuinum officium exercet. Nomine autem Diuini officij solùm intelligitur Sacrificium

Missæ, & solennis decantatio Euangelij, aut Epistolæ, vt patet ex vsu canonum.

QVÆSTIO II.

An quilibet Sacerdos habeat potestatem absoluendi quemlibet, hoc ipso, quod Sacerdos est?

1. QVæstio est de mortalibus. Nam de venialibus infra dicam. Arm.l. 11.qq.Armeno.c.1.& seq. docet sacerdotes in ipsa ordinatione iure Diuino accipere plenam potestatem, & iurisdictionem absoluendi quemlibet. Quod putat Durandus esse probabile in 4. d. 19.qu.2.vbi tria dicit. Primo, quemlibet sacerdotem posse absoluere quemlibet peccatorem à quolibet peccato seclusa Ecclesiæ ordinatione. Secundo, per ordinationem Ecclesiæ factum esse, quod non quilibet possit quemlibet absoluere à quolibet. Tertio, Ecclesiam hoc faciendo nihil mutasse eorum quæ sunt essentialia sacramento. Et in his tribus comparat sacerdotes respectu absolutionis cum Episcopis respectu ordinationis. Nam etiam Episcopi iure Diuino habent plenam potestatem ordinandi quemlibet, nisi legitimè ab Ecclesia prohibeantur. Hæc sententia probatur 1.quia sacerdotes sunt à Christo iudices constituti in foro pœnitentiæ, sine vlla limitatione aut exceptione, iuxta Ioan.20. v.23. *Quorum remiseritis*. Secundo, quia quilibet sacerdos potest absoluere quemuis in articulo mortis. Ergo in articulo mortis habet plenam iurisdictionem respectu cuiuscunque pœnitentis. Sed non habet illam ab Ecclesia, quia Ecclesia non potest illam reuocare in articulo mortis. Et habet iure Diuino. Tertio, si Sacerdotes haberent iurisdictionem ab Ecclesia, & non à Christo, nullus haberet iurisdictionem super Pontificem, quia sicut Pontifex non habet iurisdictionem supra seipsum, ita non potest illam alteri concedere: sicut etiam non potest alteri concedere iurisdictionem excommunicandi ipsum Pontificem.

2. Prima Conclusio: Iurisdictio est sacerdoti necessaria iure Diuino, ita vt sine iurisdictione nulla sit absolutio ipsius. Patet ex Concilio Florent. vbi tria essentialiter requiruntur ad hoc sacramentum, materia, forma & Minister habens iurisdictionem. Et ex Trid. sess. 14. c.7. vbi dicit, nullius momenti esse eam absolutionem, quam sacerdos profert in eum, in quem ordinariam, aut subdelegatam non habet iurisdictionem. Ratio est, quia absolutio est actus iudicialis. Ergo requirit iurisdictionem in subditos.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hanc tamen iurisdictionem iure Diuino requisitam non accipit sacerdos immediatè à Christo in sacramento Ordinis ita vt possit quemlibet pœnitentem absoluere, hoc ipso, quo sacerdos ordinatus est. Probatur primo, quia alioqui omnes sacerdotes haberent iurisdictionem ordinariam vi Ordinis, quod est contra Concil. Trid. ex quo constat quosdam habere ordinariam, quosdam delegatam: Secundo, si daretur talis iurisdictio vi ordinis, non posset per Ecclesiam suspendi, sicut potestas consecrandi nullo modo per Ecclesiam suspendi potest, ita vt irrita sit consecratio, quia scilicet vi sacramenti Ordinis datur. At iurisdictio absoluendi potest ab Ecclesia suspendi, vt & sæpè fit.

4. TERTIA CONCLVSIO. Iurisdictio necessaria sacerdoti ad absoluendum partim confertur à Christo partim ab Ecclesia seu Pontifice. Duo enim possunt spectari in illa iurisdictione. Primo, potestas absoluēdi ex parte sacerdotis quæ immediatè confertur à Christo in ordinatione sacerdotis. Secundo, applicatio materiæ, quæ fit ab Ecclesia vel à Pontifice. Ex his duobus oritur perfecta & integra iurisdictio, quæ vocari potest actualis iurisdictio, vt vocat eam Nauarr. quia est potestas expedita ad operandum, cum habeat debitam materiam applicatam. Potestas verò ex parte sacerdotis tantum potest vocari iurisdictio habitualis, quia est impedita, neque potest exire in actum ob defectum applicationis materiæ. Hæc autem applicatio non fit voluntate Pontificis, qui diuidit Episcopatus & parœchias. Fit autem dupliciter. Primo, via ordinaria, vt quando aliquis constituitur Episcopus alicuius diœcesis, aut Parochus alicuius parœchiæ. Secundo, ex commissione: vt quando proprius pastor suam ouem alteri committit, non constituendo illum pastorem ex officio, sed suas illi vices committendo. Et hoc facere potest Pontifex in toto orbe Christiano, Episcopus in sua diœcesi, & Parochus in sua parœchia.

QVÆSTIO III.

An quilibet Sacerdos habeat potestatem absoluendi Pontificem?

1. PAnormitanus putat, Pontificem non teneri ad confessionem, atque ita non opus esse de eius Confessario disputare. Sed contra, quia præceptum confessionis est Diuinum, quo etiam Pontifex obligatur. Dom. Soto in 4. dist. 18.qu.4. art.2.& Turrec. l. de Eccl. cap. 99. dicunt, Pontificem conferre iurisdictionem sacerdoti quem eligit in Confessarium. Sed si intelligant de iuridictione ex parte principij actiui, id est, Sacerdotis, falsum est, quia illam omnes sacerdotes accipiunt à Christo in ipsa consecratione. Ruard. Tapp. art.3. Louaniensium, pag. 100. & Can. in Rel. pag.5. docent, omnes sacerdotes iure Diuino accipere iurisdictionem supra Pontificem, supra alios autem ab Ecclesia. Sed contrà, quia nomine iurisdictionis vel intelligunt actiuam ex parte principij actiui, & hanc non tantum accipiunt sacerdotes à Christo supra Pontificem, sed etiam supra quoscunque alios: vel intelligunt iurisdictionem ex parte materiæ; & hæc confertur sacerdotibus ab Ecclesia tam circa Pontificem, quàm alios. Sic enim voluntariè se subdit sacerdoti cuilibet Pontifex, sicut subdit alios.

2. Prima Conclusio: Quando Pontifex eligit sibi sacerdotem in Confessarium; non constituit ipsum iudicem, neq; tribuit illi authoritatem supra seipsum, quia authoritas iudicandi ex parte sacerdotis est ab ipso Christo, sed ipsum constituit materiam illius potestatis quam sacerdos accepit à Christo, sicut enim Pontifici committitur assignatio materiæ in aliis, sic etiam in se ipso.

3. Secunda Conclusio: In hoc differt Pontifex ab aliis superioribus Ecclesiæ, nempe ab Episcopis & parochis quod Pontifex iure Diuino possit eligere sibi Confessarium quemcunque velit, alij non possint. De Pontifice constat, quia Christus commisit illi, tanquam vniuersali pastori, vt ipse cuique sacerdoti assignaret pœnitentes, qui ipsius iurisdictioni subessent. E. potest seipsum quatenus pœnitens est subiicere alicui sacerdoti, cui vult. Quod hoc alij non possint, probatur, quia nisi possent eligere sibi Confessarium iure Diuino, ita se possent subiicere eius potestati, vt ab omnibus peccatis absolui possent iure Diuino, quod tamen falsum est, quia constat illorum peccata reseruari posse à Pontifice, vt ab iis non possint absolui sine illo.

QVÆSTIO IV.

An quilibet Sacerdos possit quoslibet absoluere in articulo mortis?

1. PRima Conclusio: Certum est omnes sacerdotes habere potestatem absoluendi quoslibet pœnitentes à quibuslibet peccatis & censuris in articulo mortis, quia hoc expressè definiuit Trident. sess. 14. cap. 7. Solum potest dubitari an hanc potestatem habeant Iure Diuino, an Ecclesiastico. Durand. dist. 19. q.2.ad 4.Canus loc.cit.Ruard.supra,& Palud.dist.20. q.1.a.2. putant habere iure Diuino. Ratio, quia nisi Christus contulisset hanc plenam circa omnes & omnia potestatem, non sufficienter prouidisset extremè laborantibus, quia Ecclesia pro libito posset auferre hanc potestatem, si eam voluntate sua conferret.

2. Secunda Conclusio. Ab Ecclesia concessum est, vt quiuis sacerdos possit quemlibet absoluere in articulo mortis. Ergo hæc facultas competit sacerdotibus iure Ecclesiastico, non Diuino. Ita Dom. Soto, Medina, Turrecr. Bonauentura & Antonius 3. p. tom. 17. c.4. Debet autem conclusio secundum nostram sententiam sic intelligi, quod ex concessione Ecclesiæ, quilibet sacerdos habeat quemlibet pœnitentem pro legitima materia in articulo mortis. Nam potestatem actiuam non habet ab Ecclesia, sed à Christo. Probatur conclusio, quia si Christus vniuersaliter extra articulum mortis non assignauit materiam sacerdotibus, sed reliquit assignandam ab Ecclesia. Ergo reliquit etiã in extrema necessitate, cum nullum sit testimonium aut ratio, quare in vno casu non assignauerit, in alio verò assignarit.

3. Dices: Ergo Ecclesia posset negare hanc facultatem in articulo mortis; & sic non esset sufficienter prouisum extremè laborantibus. Resp. Ecclesia nunquam negauit hanc facultatem, neque permittet Deus, vt aliquando neget. Confirmatur primò, quia sicut nunquam negat facultatem absoluendi à censuris, ita neque à peccatis. Secundo, quia tota iurisdictio & potestas absoluendi à censuris non solum ex parte materiæ, sed etiam ex parte principij actiui cõfertur immediatè ab Ecclesia. Ergo hæc iurisdictio magis pendet ex voluntate Ecclesiæ, quàm iurisdictio absoluendi à peccatis. Si ergo Ecclesia nunquam in articulo mortis negat priorem iurisdictionem, præsumendum est non negaturam etiam posteriorem. Tertio, quia absolutio à censuris necessariò præmittenda est absolutioni à peccatis, ita vt hæc nihil valeat sine illa. Ergo si relinquitur benignitati Ecclesiæ, vt concedat absolutionem à censuris in articulo mortis, idem dici potest de absolutione à peccatis. Vnde siue dicamus potestatem absoluendi quemlibet à peccatis concessam esse iure Diuino, siue Ecclesiastico, æquè semper prouisum est extremè laborantibus, & non maius periculum est in vno; quam in alio. Quamuis enim esset concessa iure Diuino, posest tamen Ecclesia negare absolutionem à censuris, sine qua non potest esse absolutio à peccatis.

QVÆSTIO V.

An hæc facultas sit etiam concessa Sacerdotibus excommunicatis, suspensis, interdictis & hæreticis?

1. NEgant aliqui concessam esse excommunicatis, suspensis & interdictis, vt Medina c. de Conf. q.35. Couarr.c. alma mater. §.6. n.8. Marsilius in 4. quæst. 12. art. 2. Ratio est, quia censura Ecclesiastica ipso facto tollit iurisdictionem. Sed iurisdictio necessaria est ad absolutionem à peccatis. Ergo censura impedit talem absolutionem. Alij negant concessam esse hæreticis. Nauar. in Man. cap. 26. nu. 26. & cap. 27. nu. 272. Dom. Soto in 4. dist. 18. quæst. 4. art. 4. & D. Thom. hic quæst. 82. art. 7. ad 2. Sit ergo.

2. Conclusio: Omnes sacerdotes sine vlla exceptione habent plenam iurisdictionem in articulo mortis, circa quæcunque peccata & censuras, idque ex vniuersali concessione Ecclesiæ, iuxta nostram sententiam ante explicatam, aut iure Diuino secundum alios. Ita Canus in Relect. p.5. Durand. supra Ruard. art.3. Maior in 4. dist. 19. qu.1. D. Thom. ibid. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. Quamuis alibi contrarium docuerit. Et Valentia qu. 10. p.2. Et patet ex Tridentin. sess. 14. cap. 7. vbi expressè docet omnes sacerdotes posse absoluere in articulo mortis, nec vllam facit exceptionem: Ergo neque nos debemus facere. Ratio, quia omnes sacerdotes, qualescunque sint, seu hæretici, seu excommunicati, verè retinent iurisdictionem actiuam, quia retinent characterem Sacerdotalem, cuius altera pars est actiua iurisdictio. Ergo verè sunt capaces iurisdictionis passiuæ, id est, potest illi assignari materia pro iurisdictione actiua. Ergo cum ex concessione Ecclesiæ assignata sit omnibus materia in articulo mortis, & ab hac concessione non sint illi nominatim exclusi, erit eadem ratio de omnibus.

QVÆSTIO VI.

An quiuis Sacerdos possit quemuis absoluere à venialibus?

1. NEgant Medina & Nauarr. in Man. cap. 4. n.5. & 6. & in capit. Placuit d.6. de pœnit. num. 22. Ratio est, quia absolutio non solùm à mortalibus, sed etiam à venialibus requirit iurisdictionem. At non quilibet sacerdos habet iurisdictionem in quemuis.

2. Alij rectius affirmant, vt Dom. Soto dist. 18. qu. 4. art. 2. ad 3. Canus & Ruard. loc. cit. Caiet. tom. 1. opusc. tract. 7. quæstion. vnic. Palud. dist. 19. quæst. 2. art. 3. Ratio est, quia iurisdictio actiua datur omnibus sacerdotibus vi Ordinis. Applicatio autem materiæ, respectu mortalium fit ab Ecclesia: At respectu venialium potest fieri ab ipsis pœnitentibus. Nam cuilibet pœnitenti liberum est iure Diuino subiicere se sacerdoti cui vult quoad venialia. Hoc probatur primò, à posteriori, quia venialia non possunt reseruari. Secundo à priori, quia sunt libera materia confessionis. Nam pœnitenti liberum est subiicere ea clauibus Ecclesiæ, vel non. Ergo liberum est subiicere cuicunque iudici, qui habeat actiuam potestatem absoluendi. Non enim est ratio cur potius hic, quàm alius debeat esse iudex respectu venialium. Confirmatur ex cap. Omnis vtriusque sexus, quia ibi præcipitur vt singuli confiteantur mortalia proprio sacerdoti. Ergo signum est venialia posse confiteri alieno. Hinc sequitur idem esse dicendum de mortalibus semel confessis & absolutis, cum sit par ratio. Non enim sunt necessaria materia confessionis, sed libera.

QVÆSTIO VII.

An necessarium sit confiteri proprio Sacerdoti?

1. LOquor de confessione mortalium, quæ nunquam explicata sunt, idque extra articulum mortis, vt dictum.

2. Prima Conclusio. Præceptum est vt quisque confiteatur proprio Sacerdoti, vel alieno de licentia proprij, cap. Omnis vtriusque. Hoc sensu definiuit Trid. sess. 14. c.7. absolutionem nullius esse momenti, quam sacerdos profert in eum, in quem non habet iurisdictionem delegatam.

3. Secunda

2. Secvnda Conclvsio. Propius sacerdos est is, qui habet iurisdictionem via ordinaria, & cui ex officio incumbit cura animarum, qualis est Pontifex respectu totius Ecclesiæ, Episcopus respectu suæ diœcesis; Parochus respectu parochiæ, & Prælati Ordinum respectu suorum subditorum. Alienus est, qui ab aliquo horum accipit iurisdictionem ex commissione.

QVÆSTIO VIII.

Quinam pœnitentes habeant licentiam eligendi sibi confessarium?

1. PRima Conclusio. Generatim loquendo habent hanc licentiam. Primo Pontifex. Secundo Episcopi & Prelati. Tertio Parochi & sacerdotes seculares. Quarto Imperatores & Reges. Quinto, Scholastici. Sexto, Vagabundi. Septimo, Peregrini. Sed non eodem iure. Nam Pontifex illam habet iure Diuino, vt dictum supra est. Episcopi ac Prælati iure Ecclesiastico, vt patet c. vlt. de pœnitent. & remissione. Parochi & sacerdotes seculares ex consuetudine; debent tamen eligere approbatum ab Episcopo, vt constat ex Trident. Imperatores & Reges ex peculiari priuilegio. Quod si non habeant, tenentur subesse Episcopo vel Parocho illius loci in quod egunt. Scholastici pertinent ad eam Parochiam, in qua morantur. Vagabundi ad eam diœcesim, in qua tempore præcepti reperiuntur. De peregrinis est eadem ratio. Solet tamen dubitari an in casibus proprio Episcopo reseruatis possint absolui in aliena diœcesi, quando peregrinantur. Affirmat Paludan. præsertim, quando peregrinantur cum licentia propria Episcopi, quia qui concedit licentiam peregrinandi, videtur etiam concedere vt absoluantur à casibus reseruatis. Hoc tamen bene negant Caietanus & Sotus ex cap. *Si Episcopus, de pœnitent. & remissione in sexto*, vbi sic legitur: *Si Episcopus suo subdito concesserit, vt sibi possit idoneum eligere Confessorem, ille, quem sic elegerit in casibus Episcopo reseruatis, nullam habet pœnitent. potestatem.* Addit tamen Caietanus ex consuetudine non tantum peregrinos, sed etiam alicubi agentes alicuius negotij causa, etiam sine licentia Episcopi, ad eam parochiam & diœcesim pertinere, in qua inueniuntur. Et hoc ait Eugenium 4. viuæ vocis oraculo declarasse. Vnde non ex concessione sui Episcopi, sed de iure pertinent ad eam diœcesin vel parochiam in qua tunc morantur. Quare etiam in casibus reseruatis non est habenda ratio propriè diœcesis, sed illius in qua inueniuntur.

2. Secunda Conclusio. Præter particulares licentias, de quibus antè, facta est vna generalis concessio iure Ecclesiastico, vt quilibet possit sibi eligere confessarium, quando proprius parochus est ignarus & indoctus, cap. placuit. de pœnitentia dist. 6. vbi Vrbanus II. sic habet. Placuit vt deinceps nulli sacerdotum liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti pœnitentiam suscipere, sine eius consensu, cui prius se commisit, nisi pro ignorantia illius cui pœnitens prius confessus fuerit. Ex his colligunt Rich. Palud. Gabr. Adrianus, Syluester, & Medina, iure Ecclesiastico concessum esse pœnitentibus eligere Confessarium, quando proprius sacerdos est ignarus. Alias enim non satis prouisum esset pœnitentibus.

Dices cum Cano. Concessionem illam postea reuocatam esse in c. Omnis vtriusque, quia ibi præcipitur, vt quisque confiteatur proprio sacerdoti, aut alteri cum licentia proprij. Respondeo, non est reuocata, quia in eo capitulo nihil noui decernitur, præterquam temporis determinatio. Et illa verba citata tantùm sunt explicatio Diuini præcepti de Confessione proprio facienda, vel alieno cum illius licentia, vnde non introducunt nouum ius, & sic non derogant antiquo iuri *in capitulo placuit.*

Dices secundo, non minoris potest esse momenti alius defectus proprij sacerdotis, quam ignorantia. Ergo si conceditur licentia in casu ignorantiæ, in alio etiam conceditur. Respondeo, non licet argumentari ab vno casu ad alium, quando vnus est expressus in iure, alter non est expressus. Constat autem expressam esse in iure licentiam in casu ignorantiæ, non autem in aliis.

Dices tertio: Ergo in aliis casibus non satis prouisum est pœnitenti: quia fieri potest vt parochus sit malus, qui sollicitet pœnitentiam ad peccatum. Si ergo non licet pœnitenti in tali casu eligere alium Confessarium, non satis est illi prospectum. Resp. in tali casu pœnitentes censentur non habere copiam Confessarij. Vnde satis est habere contritionem & iustificari proprio actu, perinde ac si mortuus esset parochus, & nondum esset alius constitutus.

Dices quarto: idem ergo licebit facere, quando parochus est ignarus, cum sit par ratio. Resp. non est par ratio, quia in casu ignorantiæ assignatur ibi alius Confessarius iure Ecclesiastico, quemcunque elegeris. In aliis casibus non assignatur alius.

3. Tertia Conclvsio. Qui non habent licentiam confitendi alieno sacerdoti, & tamen vellent alieno confiteri, debent ante confessionem petere licentiam à proprio parocho, neque sufficit spes futuræ ratihabitionis, vt rectè docent Anton. Gabriel, Maior, Sotus, Nauarr. Sylu. & Medina. Probatur, quia quando non præcessit licentia, non fuit sacramentum ab initio validum. Ergo postea accedente ratihabitione non potest suppleri eius defectus, quia non est in potestate proprij parochi validum efficere sacramentum quod antea nullum fuit. Ergo non sufficit illius ratihabitio. Confirmatur, qui sacramenta instituta à Christo sunt. E. quæ ad illorum valorem & effectum necessaria sunt, iure Diuino necessaria sunt. Ergo solo humano iure supplere nequeunt. Sed iurisdictio Diuino iure necessaria est. Ergo si illa defuit ab initio, non potest postea suppleri per ratihabitionem hominis.

Dices cum Capreolo: Regula iuris est, quod ratihabitio retrotrahitur & mandato comparatur, id est, ratihabitio talis est naturæ, vt habeat vim mandati, non secus ac si rem aut factum præcessisset. Ergo similiter in Confessione ratihabitio potest retrotrahi, & sacramentum sortietur effectum. Respondent Nauarr. & Medina, regulam eam tantum habere locum in iis quæ solo mandato superioris fieri possunt cuiusmodi sunt contractus, qui pendent ex sola voluntate, & mandato Domini. At sacramentum non pendet ex sola voluntate committentis iurisdictionem, sed requiritur voluntas delegati, & exercitium iudiciariæ potestatis in delegato. Clarius tamen explicari potest regula, quod locum habeat in supplendo aliquo defectu aut solennitate iuris humani, non autem Diuini.

Quæres: Si ratihabitio futura non sufficit ad valorem sacramenti an saltem præsens sufficiat, id est, si ante absolutionem accedat tacitus consensus superioris, quia scilicet videt & tacitè consentit. Nauarrus putat sufficere.

QVÆSTIO IX.

Qui confessarij habeant licentiam absoluendi quoslibet pœnitentes?

1. PRima Conclusio. Fratres Mendicantes & quidam alij Religiosi habent à Pōtifice priuilegium audiendi confessiones quorumcunque fidelium ad se venientium; vt patet in *Extrauag. Ioannis* 22. quæ incipit, *vas electionis de hæreticis*, vbi dicit: Fratres Mendicantes habere generalem licentiam audiendi confessiones. Et damnat sententiam Ioannis de Poliaco, qui Parisiis docebat confessionem factam Mendicantibus sufficere quidem ad iustificationem, non tamen ad implendum præceptum Ecclesiæ, quo iubemur quotannis confiteri proprio sacerdoti, aut alteri cum licētia proprij. Hinc inferebat Parochianos, qui semel confessi essent Mendicantibus, debere eadem peccata iterum confiteri suo Parocho vel alteri cum ipsius licētia, iuxta *cap. Omnis vtriusque.* Quæ sententia merito damnata est, quia per proprium sacerdotem non tantum intelligitur Parochus, sed etiam Episcopus & Pontifex. Ergo qui cum licentia vel Parochi, vel Episcopi, vel Pontificis confitetur alicui, satisfacit præcepto Ecclesiæ. At Mendicantes habent licentiam à Pontifice. Ergo, qui eis confitetur satisfacit.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Hoc priuilegium fuit nonnihil restrictum à Martino V. in quadam Extrauagante, quæ non habetur in Corpore iuris, sed refertur ab Adriano quæst. 5. de confessione & à multis aliis. Voluit autem Martinus V. vt Parochiani, tametsi toto anno possent cōfiteri Mendicantibus: tamen circa Pascha confiterentur proprio Parocho, non quidem ea peccata, quæ semel confessi essent, sed si qua alia interea commisissent.

3. Tertia Conclusio. Postea Paulus III. concessit idem priuilegium Patribus Societatis cum maiori potestate, vt scilicet possint audire confessiones omnium fidelium ad se venientium, & qui ipsis confessi sunt, non teneantur in Paschate confiteri suo Parocho, licet teneantur in sua Parochia semel circa Pascha communicare. Iisdem concessit potestatem absoluendi à quibuscunque peccatis etiam sedi Apostolicæ reseruatis, & à quibuscunque sententiis, censuris, & pœnis Ecclesiasticis ex illis resultantibus, illis exceptis, qui in Bulla Cœnæ Domini continentur.

QVÆSTIO X.

Quæ scientia requiratur in Confessario?

1. PRima Conclusio. Vt sit perfectus Confessarius, debet esse Theologus & Canonista, & nosse decreta Synodalia ad confessionem pertinentia. Vt autem sit sufficiens debet primo scire distinguere inter mortalia & venialia. Secundo, nosse circumstantias peccatorum mutantes speciem. Tertio, debet aliquid de restitutione Bonorum & Famæ scire. Quarto, Excommunicationes, visitationes & alias censuras. Quinto, casus reseruatos. Sexto, vsitatiores contractus, præcipuè Matrimonij. Septimo, debet nosse modum interrogandi pœnitentes. Octauo, & quædam pertinentia ad varios hominum status.

Quæres: an debeat scire casus irregularitatis? Caiet. negat, quia absolutio impendi potest irregulari, cum tamen excommunicato aut interdicto non possit. Nauarrus hoc limitat, quia aliquando est necesse scire irregularitatem, præsertim cum quis audit confessiones Clericorum & Sacerdotum.

2. Secunda Conclusio. Non necesse est vt confessarius hæc omnia sciat perfectè, sed mediocriter, ita vt sciat prudenter dubitare, & recurrere statim ad suos libros, vel ad alios se doctiores. Addunt aliqui in quibusdam casibus excusari posse ignorantiam Cōfessarij. Primo, quando in articulo mortis non est alius sacerdos, quam ignarus. Secundo, in confessione venialium. Tertio, quando pœnitens est doctus & bonæ conscientiæ qui possit confessarium iuuare.

3. Quæres: an maior scientia requiratur in eo, qui propria voluntate audit confessiones, quàm in eo, qui voluntate superioris? Affirmat Anton. negat Nauar. quia scientia illa de qua dixi, ita necessaria est omnibus, vt minor non sufficiat, ne illi quidem, qui ex obedientia suscipit officium. Hoc solum interesse potest, quod, qui aliàs timidus esset, neque auderet suscipere hoc ministerium, excusari possit authoritate superioris & fidere potius illius, quàm suo iudicio.

4. Quæres secundo, an semper æqualis scientia requiratur in omnibus? Resp. Hoc æstimandum est ex locis & personis, quarum confessiones audientur. Audientes enim Clericorum, Monialium, mercatorum & principum, debent multa scire, quæ ad illorum officium pertinent, neque locum habent apud pueros, rusticos & ciues.

5. Quæres tertio, an confessio facta ignoranti sit inualida. Aliqui affirmant. Suar. disp. 28. sect. 2. negat. Resp. Primo, si pœnitens est excommunicatus, aut si habet peccata reseruata, aut si non integrè confitetur, aut si non est sufficienter dispositus, & hæc omnia ignorentur à Confessario, tunc absolutio ipsius nulla est. Secundo, si nihil horum est, videtur absolutio esse valida, licet Confessarius peccet absoluendo, quia exponit se periculo sacrilegij. Cum enim nescit requisita ad validam absolutionem, semper in periculo est ne inualidè absoluat.

QVÆSTIO XI.

De Approbatione Confessarij.

1. COnc. Trid. sess. 23. cap. 15. requirit approbationem Confessarij de qua tria quæri possunt, primo, quomodo fiat. Secundo, an ab vno Episcopo facta, valeat etiam pro alia diœcesi. Tertio, an semel facta reuocari possit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Approbatio Confessarij fit dupliciter. Primo, ipso iure. Secundo, ab Episcopo. Parochi censentur approbati ipso iure ratione beneficij Parochialis. Cæteri, vt sæculares Sacerdotes & Religiosi debent ab Episcopo approbari, vel præmisso examine, vel solo nutu, vt Episcopo placuerit.

Quæres: an hæc approbatio postetior necessaria sit respectu omnium pœnitentium. Nauarr. c. 14. num. 7. dicit solum esse necessarium ad audiendas confessiones sæcularium & laicorum, non a. religiosorum, vt colligitur ex Trid. loc. cit. Vnde infert Religiosos, qui habent priuilegium eligendi Confessarium posse eligere non approbatum, siue secularem, siue Religiosum.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Approbatio ab Episcopo facta tantum valet in diœcesi illius Episcopi, vt patet *ex Extrauag.* Bonif. VIII. quæ incipit: *Super Cathedram. De Sepulturis.* Vbi decernit vt Mendicantes, qui præsentantur Episcopo, tantum censeantur approbati ad vnam diœcesim. Approbatio a. quæ ipso iure fit, videtur etiam valere extra diœcesim, quia hoc ipso, quod iure fit (communi) non dependet ab Episcopo, ac proinde non limitatur ad diœcesim Episc. Hinc patet aliud esse approbationem, aliud vero iurisdictionem. Nam Religiosi accipiunt approbationem ab Episcopo, iurisdictionem verò ex

commissione à Pontifice. Similiter quiuis Parochus habet approbationem respectu totius diœcesis, & etiam extra diœcesim, non tamen habet iurisdictionem nisi in suam Parochiam.

4. Tertia Conclusio. Approbatio ad Episcopo facta potest ab Episcopo reuocari: si tamen non reuocatur, non finitur morte Episcopi (commissio quidem finitur) vt patet ex *Extrauag. Inter cunctas. De priuilegiis.* Approbatio verò: quæ ipso iure fit, non potest reuocari ab Episcopo, nisi quando Parochi, qui hoc modo approbati sunt, ob delicta aut ignorantiam suspenderentur ab ordinario, vel aliquis eis coadiutor adiungeretur & assignaretur.

Nota, dubitari posse an approbatio Religiosorum facta ab Episcopo possit reuocari à successore Episcopi. Multi negant. Vide Henr. l. 3. c. 6. n. 6. Ius n. positiuum cauit ne reuocetur.

QVÆSTIO XII.

De Obligatione Confessarij.

1. Quæritur primo, an Confessarius teneatur admonere pœnitentem, quem scit aliquod peccatum in confessione inculpabiliter omittere. Negat Medina. Ratio est, quia illud esset necessarium ob integritatem confessionis, aut ob impetrandam veniam illius peccati. Non primum, quia illa dicitur integra confessio, quæ fit ex sufficienti examine. Non n. pœnitens non tantum consequitur veniam peccatorum quæ confitetur, sed etiā eorum, quæ oblitus est, modo obliuio non sit culpabilis. Hanc tamen limitat sententiam Medina, nisi peccatum illud sit in detrimentum proximi, cuiusmodi est peccatum iniustitiæ, & detractionis. Tunc enim tenetur eum admonere, ne proximus damnum patiatur.

2. Prima Conclusio. Confessarius in proposito casu tenetur monere pœnitentem, non quidem ex eo capite, vt confessio sit integra, vel vt pœnitens legitimè absoluatur, vt benè probat Medina; sed ex alio capite, quia debet fideliter exercere officium iudicis. Non autem satis fideliter ageret, si sciret aliquod restare peccatum quod in iudicium non venisset, Mel. Can. 5. part. Rel. Anton. 3. parte, tit. 17. §. 2.

3. Secunda Conclusio. Cum sacerdos ex modo confitendi & aliis circumstātiis cognoscit pœnitentem præmisisse sufficiens examen, non debet quicquam interrogare, etiamsi putet ex sua interrogatione peccatum aliquod manifestatum, cuius tamen ipse Confessarius in particulari non habet euidentiam. Ita Dom. Sotus d. 18. quæst. 2. a. 4. Ratio est, quia Confessarij non est examinari pœnitentem, sed absoluere, nisi forte in defectu, quando pœnitens aut negligens, aut ignarus est. Et potius curandum est hortari ad contritionem, quàm multa in tali casu interrogare. Et hoc intelligas, quando pœnitens nouit necessaria ad cōfessionem. Si a. quis rusticus aut ignorans omittat aliquid necessarium in confessione, etiam præmisso sufficiente examine secundum eius possibilitatem, tenetur sacerdos interrogare vel numerum, vel speciem peccatorum. Et quamuis aliqui existiment melius esse in praxi, vt peracta iam confessione ex parte pœnitentis incipiat Confessarius eum interrogare, ne perturbetur pœnitens. Alij tamen putant, quod melius est, vt statim quando videtur pœnitens in aliquo errare, interrogetur, quia fieri potest, vt sacerdos postea alicuius obliuiscatur, quod tamen necessario explicandum erit.

4. Tertia Conclvsio. Confessarius non debet instituere lōgas & molestas interrogationes, sed ab vnoquoquē sunt ea interroganda, quæ secundum statum eius videntur ei conuenire. Vt si quis est v. g. artifex, non sunt interrogandæ omnes fraudes, quæ committi solent in arte. Satis est in genere interrogare, an aliquam fraudem vel iniustitiam in arte commiserit. Hac enim interrogatione potest sufficienter attendere, an commiserit, ne doceatur fraudes quas nescit.

5. Quarta Conclusio. Quando rustici sunt pœnitentes, & reuera accedunt ad confessionem sine debito examine, quia difficulter instrui possint quomodo debeant se examinare, melius est, quando temporis angustia non impedit, eos interrogare per singula quam dimittere eo fine, vt seipsos examinent, quia vix possunt se examinare, & interrogantibus Confessariis maximè iuuantur.

QVÆSTIO XIII.

An Confessarius teneatur monere pœnitentem quando bona fide est confessus, & post Confessarius intelligit confessionem vel etiam absolutionem esse nullam, vel defectu iurisdictionis, vel ratione casus reseruati?

1. Prima Sententia est Ioann. Medinæ, & Dom. Soti, Confessarium teneri pœnitentem monere de illo defectu. Ratio, quia facta est transgressio contra præceptum confessionis. Ergo sacerdos, qui dedit causam transgressionis, debet adhibere remedium, alioqui imputabitur illi transgressio. Sed nullum videtur remedium esse, quàm monere pœnitentem, vt rursus confiteatur, eo quod prior confessio non valuerit. Ergo Confessarius ad hoc tenetur. Secundo, quia debet resarcire spirituale damnum proximi, quod sua causa, etiam bona fide, secutum fuerit. Hoc patet in simili casu, quia si quis alium baptizaret, & ob aliquem defectum inualidus esset baptismus, tenetur postea monere baptizatum, ne patiatur damnum animæ.

Secunda Sententia est Antonini, Syluest. & Nauar. c. 26. n. 14. qui asserunt duo. Primo, Confessarium teneri monere pœnitentem, quando hoc sine scandalo aut damno Confessarij fieri potest. Secundo, quando sequuturum est damnum aliquod aut scandalum, debere sacerdotem secretò petere licentiam absoluendi à casu reseruato, aut etiam ab omnibus peccatis, si antea, cum absolueret, non habuerit iurisdictionem, & obtenta hac licentia debere pœnitentem in absentia absoluere, & secundum Nauarrum, expectare tempus in quo probabile sit pœnitentem esse contritum.

1. Prima Conclusio. Si loquamur de excommunicatione tantum, à qua Confessarius non potuit absoluere ob defectum potestatis, tenetur, quantum potest, si non velit admonere pœnitentem, petere licentiam absoluendi ab excommunicatione, & ipsum etiam absentem absoluere: neque debet expectare tempus in quo pœnitens habet contritionem. Prior pars patet, quia plurimum refert absoluere pœnitentem ab excommunicatione reseruata, ratione cuius, secundum multorum sententiam, etiam si sit ignorata, impediretur effectus confessionis sequentis: quia ex multorum sententia excommunicatio facit pœnitentem incapacem absolutionis nisi prius ab ipsa absoluatur ab habente facultatem. Posterior patet, quia absolutio excommunicationis potest conferri sine confessione peccati, ac proinde absenti conferri potest; imo etiam inuito & in peccato mortali existente, quia ad hoc sufficit iurisdictio tantum.

3. Secvnda Conclvsio. Si loquamur de absolutione à peccatis, illa non potest conferri in

CCCcc ij

absentia. Probatur, quia esset manifestum periculum Sacrilegij. Non enim posset scire Confessarius, an pœnitens iterum mortaliter peccasset post factam confessionem. Quod si iterum peccasset, non posset absolui nisi hoc peccatum simul confiteretur.

4. Tertia Conclusio. Quando nullum sequitur scandalum aut damnum Confessarij, tenetur manifestare pœnitenti defectum absolutionis, vt sibi quærat remedium, alioqui Confessario imputabitur transgressio, vt benè probat Medina.

Dices: Ratione Medinæ tantùm probatur imputari Confessario transgressionem præcepti in administratione sacramenti, non autem toto tempore sequenti. Resp. Quando transgressio præcepti pendet in futurum, tunc cautio adhibenda est. Hoc autem fit in nostro casu, quia pœnitens tenetur iterum confiteri peccata prioris confessionis, & non confitetur deceptus à sacerdote, quia putat se legitimè esse absolutum.

5. Quarta Conclusio. Non tenetur sacerdos manifestare defectum pœnitenti, quando scandalum vel damnum tale esset, quod excusaret pœnitentem à præcepto integritatis confessionis. Ratio est, quia in hoc casu sacerdos non tenetur manifestare defectum ad resarciendum damnum spirituale pœnitentis, quia pœnitens bona fide confessus potest resarcire damnum in sequenti confessione: sed tantum tenetur ratione præcepti integritatis, vt pœnitens confiteatur illa peccata, quorum non obtinuit absolutionem. Hoc autem præcepto non magis tenetur sacerdos ipsum certiorem facere quàm ipse teneatur integrè confiteri. Ergo damnum, quod excusat pœnitentem ab integritate confessionis, excusat etiam sacerdotem ab obligatione de procuranda confessionis integritate.

6. Quinta Conclusio. Si Confessarius in confessione fuit in causa ne fieret restitutio alicui tunc temporis, aut tenetur ipse restituere, aut pœnitentem certiorem facere, ne proximus damnum patiatur. Et eadem ratio, quæ excusaret pœnitentem à restitutione, excusaret etiam Confessarium, si in eo talis esset ratio.

QVÆSTIO XIV.

An Confessarius teneatur instruere pœnitentem de re necessaria, quando videt ipsum esse in ignorantia.

1. Prima Conclusio. Quando ignorantia est vincibilis, tenetur Confessarius in omni euentu & casu admonere pœnitentem, aut ipsum non absoluere, (si foret incapax) alioqui fieret magna irreuerentia sacramento. v. g. Si clericus confitens ignoraret peccatum esse negligere canonicas horas, aut non residere personaliter in beneficio curato, tenetur Confessarius eum admonere.

2. Secunda Conclusio. Quando ignorantia est inuincibilis, & sequeretur damnum, scandalum, aut aliqua nota in populo, aut pœnitens creditur mansurus in eodem statu, & facturus peius, non tenetur Confessarius ipsum admonere. Et quamuis non liceat mentiri, tamen alio modo relinquendus est pœnitens in bona fide. Hoc maximè locum habere solet in dirimendis Matrimoniis, quæ rata & legitima putantur ab ipsis coniugatis. Vnde sacerdos cautè debet procedere quando ex confessione alterius coniugis ei constat nullum fuisse Matrimonium. Ratio, quia cum illa correctio ordinetur ad bonum spirituale pœnitentis, non debet fieri quando vel pœnitens putatur permansurus in peccato, vel aliquod aliud damnum sequeretur.

CAPVT XXXIX.

De sigillo ipsius Confessionis.

1. Primo, quæritur quale sit præceptum de seruando secreto. Secundo, quos obliget. Tertio, ad quas res celandas obliget. Quarto, an in aliquo casu liceat reuelare secretum.

2. Prima Conclusio. Triplex est præceptum huius secreti, naturale, Diuinum & humanum. De primo patet, quia est de iure naturali seruare depositum, præstare fidelitatem, tueri famam proximi, & non facere alteri quod tibi non velis fieri. De secundo patet, quia confessio est iuris Diuini. Ergo etiam secretum confessionis, sine quo hæc esset minus odiosa, & non seruaretur: Qui enim præcipit finem, censetur etiam ea præcipere, sine quibus finis conseruari nequit. De tertio constat ex cap. *Omnis vtriusque*, & *in cap. Sacerdos d. 6. de pœnitentia.* Sed hisce capitibus id non decernitur tanquam nouum ius, sed tanquam antiquum & semper obseruatum. Pœna autem apposita *in cap. Sacerdos*, quæ erat perpetuæ peregrinationis temperatur *in cap. Omnis vtriusque*, vt sit pœna perpetuæ inclusionis in Monasterio.

Quæres: Quale peccatum est facere contra præceptum sigilli? Resp. Est peccatum detractionis, infidelitatis & Sacrilegij, sed diuersa ratione. Nam quatenus est contra præceptum Diuinum & humanum est peccatum Sacrilegij: quatenus contra naturale, est detractionis & infidelitatis.

Ratio est, quia præceptum naturale solùm nos obligat ad seruandum secretum sub generali illa ratione qua tenemur esse fideles in seruando deposito, & tueri alterius famam. Præceptum vero Diuinum & humanum obligat nos peculiari ratione, qua tenemur hoc præstare in re sacra pertinente ad virtutem Religionis.

3. Secvnda Conclvsio. Ad secretum seruandum tenetur primo & principaliter Confessarius. Secundo, etiam alij tenentur, qui quocunque modo cognoscunt aliquod peccatum ex cõfessione, vt est Primo interpres confessionis. Secundo, qui casu, aut ex industria audiunt confessionem. Quarto, Laicus, cui in extrema necessitate fit confessio deuotionis gratia. Quinto, is cui reuelata fuit confessio à sacerdote aut iniustè, aut iustè de licentia pœnitentis.

Quæres: An hi omnes æquè strictè teneantur ad secretum? Respondeo. Confessarius strictissimè tenetur iure naturali, Diuino & humano. Reliqui non tenentur nisi solo iure naturali; cum apud hos non sit confessio sacramentalis.

4. Tertia Conclusio. Peccata in confessione manifestata cadunt sub sigillum confessionis, de quibus primo certum est, non licere reuelare aliquod peccatum mortale; nec in genere, nec in specie. Vnde non licet dicere pœnitentem confessum fuisse sua mortalia. Secundo, non licere reuelare veniale in particulari, etiam minimum: idque certum est, vt & tertio, licitum esse reuelare peccata in genere, aut peccata etiam venialia in genere, vt si quis dicat illa: *Petrus* confessus est mihi sua peccata: aut, confessus est tantum venialia, quia cum manifestum sit, confessiones non fieri posse, nisi peccatorum, vt minimum necesse est, esse venialia; & ita non tenetur seruare sub secreto, quod omnibus manifestum est. Hoc tamen intellige, modò non fiat aliqua comparatio, saltem indirectè cum aliis pœnitentibus. Sic enim viderentur reuelari confessiones aliquorum; vt

cum quis plures audiuit confeßiones,& vnius tantum confeßionem laudat dicendo,illum tantum fuiſſe confeſſum venialia. Sic enim videtur inſinuare alios fuiſſe confeſſos mortalia.

Circa hanc concluſionem notetur regula hæc, vt Confeſſarius nihil dicat aut faciat vnde ſuſpicio generetur,quod non ſeruet ſecretum. Ac primo,ſalubre conſilium nunquam nominare perſonam confitentis. Secundò,nunquam extra confeſſionem quicquam agere, vel impedire, vel promouere circa pœnitentem ex cognitione acquiſita per aliquam confeſſionem.

5. Quarta concluſio. Certum eſt in vno caſu licere reuelare confeſſionem,nempè de licentia pœnitentis, vt communiter omnes, præter Alenſem, Scotum, & Durand.docent. Horum ratio eſt,quia reuelare confeſſionem eſt contra ius diuinum, in quo pœnitens non poteſt diſpenſare, aut licentiam concedere. Ratio aliorum pro noſtra concluſione eſt, quia præceptum ſigilli catenus tantum iure Diuino obligat, quatenus eſt in gratiam & fauorem pœnitentis, ne ei fiat iniuria; ſed quando ipſe concedit licentiam nulla ei fit iniuria. Ergo tunc ceſſat illa obligatio. Dubium eſt,an liceat reuelare confeſſionem in his caſibus? Primò propter correptionem pœnitentis,quando conſtat fore vtilem. Secundo,quando Parochus aut Epiſcopus in confeſſione cognoſcit impedimentũ matrimonij. Nam poſtea, ſi ab illo petatur celebratio matrimonij annuet,vel recuſabit. Si annuet, committet ſacrilegium. Si recuſabit, faciet contra ſigillum confeſſionis. Tertio, quando ex confeſſione cognoſcitur imminere periculum toti regno, aut prouinciæ, aut omnibus Catholicis. Quarto, quando cognoſcitur condemnatio innocentis. Quinto,quando aliquis,qui planè indignus eſt, petit in capitulo ſuffragia pro Epiſc. Sexto, quando Confeſſarius intelligit ſe interficiendum. In his caſibus licere confeſſionem reuelare putat Altiſſiodor.lib. 4.ſummæ tract.6.cap.3.qu.4. Alij rectiùs negant.

Nota circa ſecundum caſum, ſacerdotem non fore formaliter ſacrilegum, quia perinde ſe habebit atque ſi neſciat impedimentum. Licet ſciat vt miniſter, & foret tantùm materialiter ſacrilegus.

CAPVT XL.

De reſeruatione Caſuum.

QVæritur primo, an aliqua caſuum reſeruatio fieri poſſit. Secundo, cuius ſit reſeruare. Tertio,an reſeruentur peccata ratione culpæ,an ratione cenſuræ. Quarto, quænam peccata poſſint reſeruari. Quinto, qua de cauſa poſſint reſeruari. Sexto, quiſnam poſſit abſoluere à reſeruatis. Septimo, an is, qui confitetur habenti facultatem abſoluendi à reſeruatis, ſi oblitus fuerit peccati reſeruati, poſſit hoc confiteri cuicunque alteri ſacerdoti. Octauo, quomodo ſe debeat gerere ſacerdos inferior cum pœnitente habente caſus reſeruatos. Nono, an pœnitens abſolui poſſit à ſuperiore, quando habet caſus reſeruatos, auditis tantùm reſeruatis, & remittendo ad inferiorem pro aliis.

QVÆSTIO I.

An aliqua caſuum reſeruatio fieri poſſit?

1. LVtherani & Caluiniſtæ ſolùm agnoſcunt hanc reſeruationem in foro exteriore. At Catholici in Concil.Trident.ſeſſ.14.can.7.& can.11.docent maiores ſacerdotes habere ius reſeruandi ſuo iudicio cauſas aliquas criminum grauiores; de quibus alij iudicare non poſſint. Et hanc reſeruationem non tantum in exteriore politia,ſed etiam coram Deo vim habere,ita vt pœnitens non poſſit conſequi remiſſionem peccatorum apud Deum ab inferiori, quando peccata reſeruata ſunt Superiori. Ratio ſumitur ex natura iudicij. Sicut enim in foro exteriori poteſt ſuperior iudex reſeruare ſibi aliquas cauſas de quibus non velit iudicare inferiorem: ita etiam in foro interiori.

2. Dices: non eſt ſimile; quia licet hoc fiat in foro ſæculari, quando poteſtas inferioris iudicis pendet ex poteſtate ſuperioris, tamen in foro pœnitentiæ fieri non poteſt, quia omnes ſacerdotes æquali poteſtate ſententiam ferunt. Omnes enim immediatè à Chriſto habent poteſtatem iudicandi & abſoluendi,non autem vnus ab alio. Reſpondeo ex dictis; Iuriſdictio ſacerdotis continet in ſe duo, nempè actiuam poteſtatem abſoluendi,& applicationem materię. Poteſtas abſoluendi confertur immediatè àChriſto & in omnibus æqualis eſt. Applicatio autem materiæ reſpectu Pontificis fit à Chriſto, reſpectu aliorum ab Eccleſia, & non eſt æqualis in omnibus. Itaque reſeruatio non competit ſuperiori ſacerdoti, ratione poteſtatis iudicariæ, ſed ratione applicationis materiæ. Hinc etiam patet,quare in iudiciis ſecularibus, quando lata eſt ſententia ab inferiore iudice,poſſit appellatio fieri ad ſuperiorem; quod tamen non fit in foro pœnitentiæ. Ratio eſt,quia poteſtas iudiciaria in iudicio ſeculari deriuatur à ſuperiori in inferiorem. Et ideo ſuperior poteſt ſibi reſeruare vltimum iudicium. At in foro pœnitentiæ poteſtas iudiciaria eſt à ſolo Deo, nec deriuatur ab vno ſacerdote in alium: ac proinde à ſententia vnius ad ſententiam alterius appellari non poteſt.

QVÆSTIO II.

Quis poſſit reſeruare Caſus?

1. OMnes ſacerdotes habentes ordinariam iuriſdictionem, poſſunt ſibi reſeruare aliqua peccata reſpectu illorum Sacerdotum, quibus conferunt iuriſdictionem ex commiſsione, vt Parochus. Epiſcopus, Pontifex & ſuperiores ordinum Religioſorum. Ratio patet ex dictis. Quando enim conferunt aliis delagatam iuriſdictionem quoad applicationem materiæ, poſſunt eam vel abſolutè conferre, vel cum aliqua limitatione, excipiendo ſcilicet aliqua peccata.

2. Dices: Ergo Epiſcopus non poteſt ſibi reſeruare vllum peccatum, à quo Parochus abſoluere non poſſit: quod eſt contra Trid.ſeſſ. 14.c.7. & contra communem praxim. Sequela patet,quia habentes ordinariam iuriſdictionem poſſunt ſibi reſeruare aliqua peccata reſpectu illorum tantùm,quibus ipſi committunt iuriſdictionem. Sed Epiſcopus non committit Parocho iuriſdictionem. Nam, cum duo ſint in iuriſdictione,poteſtas iudiciaria, & applicatio materiæ, quoad primum ſunt pares: quoad ſecundum Parochus non dependet ab Epiſcopo, ſed à ſolo Pontifice,qui diſtribuit parœchias, atque ita materiam applicat. Reſpon. verum eſt Epiſcopis hoc modo non competere ius reſeruandi peccata reſpectuParochorum,ſed alio modo, nempè ex conceſſione Pontificis, vt docet Nauar.cap. 27.n. 263. quæ conceſſio facta eſt ex antiqua conſuetudine, & poſtea in Triden.confirmatur.

QVÆSTIO III.

An reſeruentur peccata ratione culpæ, an ratione cenſuræ?

PRIMA CONCLVSIO. Peccata poſſunt dupliciter reſeruari. Primo, ratione cenſuræ annexæ. Secundo, ratione ſolius culpæ ſine cen-

sura. Priore modo dicuntur reseruari, quatenus per censuram apponitur impedimentum absolutioni peccatorum, quo existente non possit esse valida absolutio circa peccata, etiam in foro conscientiæ, cum sit incapax. Posteriore, quatenus sine vlla censura sola voluntate superioris excipitur aliquod genus peccati, quod ab inferiori tolli non possit.

2. SECVNDA CONCLVSIO. De facto omnes casus reseruati Sedi Apostolicæ habent annexam excommunicationem, vt docet Caiet. in sum. v. casus Nauar. cap. 27. n. 291. Fit autem hæc reseruatio non tantum ratione censuræ, sed etiam ratione culpæ, ita tamen, vt ablata censura in casibus Pontifici reseruatis, ipso iure censeatur ablata reseruatio, secundum Caiet. ibidem.

3. TERTIA CONCLVSIO. Tres casus sunt iure communi Episcopis omnibus reseruati absque excommunicatione. Primo, peccatum clerici, cui annexa est pœna irregularitatis, à quo tamen peccato potest absolui ab Episcopo ante dispensationem irregularitatis. Secundo, peccatũ, ob quod olim imponebatur solemnis pœnitentia, quæ tamen iam non est in vsu. Tertio, peccatum incendiarij domus, frugum, aut aliarum rerum, & qui ad incendium dat consilium, vel auxilium, quo mortaliter & iniustè influit. Addunt aliqui. Quarto, blasphemiã, quæ olim reseruabatur ratione solennis pœnitentiæ. Sed iure non reseruatur nisi publica sit & pro foro exteriore. Quinto, dispensatio in voto, vel iuramento Episcopis reseruatur, sed non pertinet ad peccatum reseruatum.

Præter hos sunt & alij qui generali consuetudine reseruantur Episcopo. Primo, homicidium voluntarium. Secundo, falsarius in literis. Tertio, violatio libertatis Ecclesiæ. Quarto, violatio immunitatis Ecclesiæ. Quinto sortilegium seu diuinatio. Denique singuli Episcopi in suis diœcesibus solent habere aliquos casus reseruatos, quos oportet videre in Constitutionibus Synodalibus.

QVÆSTIO IV.

Quænam peccata possint reseruari.

1. PRIMA CONCLVSIO. Venialia peccata non possunt reseruari. Est communis sententia. Nam sunt libera materia confessionis, & sola voluntate pœnitentis applicari possunt cuicunque sacerdoti: Ergo à nullo sacerdote reseruari possunt.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Mortalia possunt reseruari; non tantum exteriora, de quibus certum est, sed etiam interiora. Ratio, quia Confessarius habens ordinariam potestatem, potest eam, vel integram, vel cum limitatione committere alteri circa mortalia peccata siue interna, siue externa. Ergo potest aliqua sibi reseruare.

Dices; Ecclesia non potest ferre legem circa actus internos. Ergo non potest reseruare peccata interna. Respondeo, non sequitur, quia reseruare huiusmodi peccata, non est aliquid præcipere circa internos actus; sed solùm est non dare iurisdictionem absoluendi peccata interna.

3. TERTIA CONCLVSIO. Quamuis interna peccata reseruari possint, tamen in tota Ecclesia nullum de facto reseruatur, ne quidem internum peccatum hæresis. Patet ex dictis, quia in vniuersali Ecclesia non reseruantur modo vlla peccata, quæ non habent annexam excommunicationem. Sed nullum internum habet annexam excommunicationem, vt bene docet Caiet. Ergo nullum internum modo reseruatur. Dixi, in tota Ecclesia, quia forte in religionibus & congregationibus reseruantur aliqua interna. Ratio discriminis est, quia interdum aliquid est vtile certis personis quod non est vtile toti Ecclesiæ; sicut patet etiam de votis Religiosorum.

QVÆSTIO V.

Qua de causa reseruari possunt peccata, an sola voluntate superioris?

1. NOn quæritur, an sit peccatum vti hac potestate reseruandi, sine causa rationabili, quia certum est hoc licere, cum dicat Conc. Trident. concessam esse hanc facultatem in ædificationem, non in destructionem. Est ergo quæstio: an reseruatio facta sine rationabili causa sit valida, ita scilicet, vt si inferior velit absoluere, quia videt absque causa reseruatum peccatum esse, non teneat absolutio.

2. Prima Conclusio. Quando superior habens ordinariam iurisdictionem reseruat aliquod peccatum respectu inferioris habentis iurisdictionem ex commissione, valida est reseruatio, etiam sine causa facta; & inferior non potest absoluere à tali peccato. Ita Dom. Sot. sup. articul. 3. Louaniens. Ratio est, quia iurisdictio, quæ datur inferiori ex commissione, omnino pendet ex nutu superioris. Ergo sicut superior arbitratu suo potest illam omnino auferre; ita potest illam limitare & restringere.

3. Secunda Conclusio. Quando superior reseruat aliquod peccatum respectu inferioris habentis ordinariam iurisdictionem, tunc reseruatio facta sine causa rationabili non est valida. Ita authores citati. Ratio, quia iurisdictio & materia, quæ semel applicata est pastori ordinario, non dependet ad nutum ex voluntate superioris. Ergo sicut sine causa rationabili auferri ab eo non potest, ita nec limitari, nec restringi sine causa rationabili.

Quæres. Quid faciendum sit, quando superior reseruat aliqua peccata, & non constat, an habeat iustam causam; Respondeo, quamdiu non constat de iniusta causa, semper præsumendum est pro superiore, quod vniuersaliter in omni lege seruandum est. Cùm enim non constet de legislatoris iustitia, constet autem de eius potestate, standum est illius præcepto.

QVÆSTIO VI.

Quisnam possit absoluere à reseruatis?

1. PRima Conclusio. Certum est omnes superiores Sacerdotes, qui habent potestatem peccata reseruandi, habere etiam potestatem absoluendi, quia nihil aliud est reseruare sibi aliquod peccatum, quam reseruare sibi ius absoluendi ab illo peccato.

2. Secunda Conclusio. Certum quoque est inferiores Sacerdotes posse absoluere ex speciali commissione superioris, vt verbi gratia, Parochus potest absoluere ex licentia Episcopi in sua tamen diœcesi, quod absque fundamento extendit. Nauar. cap. 27. num. 261. asserens Parochum, qui in sua diœcesi licentiam habebat à suo Episcopo supra casus reseruatos, si transeat ad aliam diœcesin, censeri tandem habere facultatem ab Episcopo illius diœcesis. Quod nescio qua ratione probari possit.

3. TERTIA CONCLVSIO. Certum est etiam generalem licentiam concedi omnibus Sacerdotibus in extrema necessitate, vt habetur in Decretalibus de sentent. excommunic. in multis capitibus, & Trident. sess. 14. can. 7. vbi docet, nullam esse reseruationem in articulo mortis; ac proinde omnes sacerdotes pos-

se absoluere quemlibet pœnitentem à quibusuis peccatis & censuris.

4. Qvarta Conclvsio. In iure concessa est facultas solis Episcopis absoluendi à casibus reseruatis Pontifici, quando non patet aditus ad Pontificem. Vnde mulieres, senes, valetudinarij, membris impediti absolui possunt ab Episcopo c. de cætero, &c. ea noscitur, &c. quod de his, de sent. excommun. & quamuis in c. ea noscitur, dicatur, vt pauperes nihilominus accedant Pontificem, neque ab Episcopo absoluantur, hoc tamen intelligitur secundũ glossam, quando paupertas non est eis impedimento Romam adeundi. De casibus autem Episcopo reseruatis nullam video in iure concessam esse licentiam Parochis. Et sic optimè intelligitur, quod definit Trident. loco citato. Sacerdotes extra articulum mortis nihil posse in casibus reseruatis. Loquitur enim de inferioribus sacerdotibus, non autem de Episcopis, quia iam dictum est Episcopos aliquid posse in iis casibus extra articulum mortis.

5. Quinta Conclusio. Multi Religiosi ex priuilegio habent generalem facultatem absoluendi ab omnibus reseruatis etiam Pontifici (exceptis casibus Bullæ Cœnæ Domini) quorum iurisdictionem non potest Episcopus impedire. Vnde etiam respectu horum Religiosorum Episcopus nihil potest reseruare: quia ex concessione Pontificis habent facultatem supra omnes casus Episcopo reseruatos. Ex his Religiosis sunt Patres Societatis.

QVÆSTIO VII.

An, qui confitetur habenti facultatem absoluendi à reseruatis, si oblitus fuerit peccati reseruati, possit hoc postea confiteri cuicunque alteri sacerdoti?

1. Affirmant Gabr. in 4. dist. 18. qu. 1. art. 3. dub. 2. Rosella v. Confess. 2. n. 9. Syluest. v. Confess. 1. q. 4. Angel. v. Confess. 1. n. 11. Couarr. in ca. Alma Mater. 1. part. relect. §. 3. n. 12. Canus 5. p. relect. Nauarr. c. 26. n. 18. Et hoc intelligunt siue confessio fuerit facta sacerdoti habenti potestatem ordinariam circa reseruata, siue ex concessione, modo peccatum hoc prætermissum fuerit ex inculpabili obliuione. Addunt Gabr. Angelus, Ros. & Syluest. hanc limitationem, quando scilicet superior habet intentionem absoluendi ab omnibus peccatis, etiam reseruatis. Cæteri enim absolutè ita docent Doctores. Probatur primo, quia quando superior habet illam intentionem, tunc verè absoluit ab omnibus reseruatis. Secundo, quia ex illa intentione tollitur omnis excommunicatio. Sed ablata excommunicatione aufertur etiam reseruatio. Tertio, absolutè, quia quicunque legitimè absoluit, virtualiter vult absoluere ab omnibus peccatis & oblitis. Et talis absolutio est efficax, per quam tolluntur omnia peccata.

Hæc sententia vera est, quando quis confitetur sacerdoti habenti potestatem absoluendi à reseruatis, ex priuilegio concesso in fauorem pœnitentis, vt cum conceditur pœnitenti vt possit sibi eligere quemcunque approbatum, qui ipsum absoluat ab omnibus reseruatis. Non tamen est vera quando quis confitetur habenti talem potestatem in gratiam sui ordinis, (vt Societas) non autem in fauorem pœnitentis (quæ primario tali sacerdoti conceditur, secundario pœnitenti) Ratio, quia absolutio facta à tali sacerdote, nihil aliud operatur, quam effectum sacramenti, id est, remissionem culpæ per infusionem gratiæ, non tamen tollit obligationem iterum confitendi peccata per obliuionem prætermissa. Ergo manet obligatio iterum confitendi peccata. Sed obligatio confitendi peccata reseruata non potest tolli, nisi quis confiteatur habenti potestatem absoluendi à reseruatis. Ergo pœnitens ad hoc tenetur. Aliud est, quando priuilegium fuit concessum in fauorem pœnitentis. Nam hoc ita videtur concessum, vt peccata illius non amplius sint reseruata: sed censeantur communia peccata, quæ à quolibet confessario absolui possint.

Hinc facile soluitur primum & tertiũ argumentum contrarium, quia superior absoluit quidem ab omnibus reseruatis, non tamen ab obligatione iterum confitendi reseruata. Sicut etiam contingit in aliis peccatis non reseruatis, per inculpabilem obliuionem omissis.

Ad secundum concedo tolli excommunicationem, quando superior habens potestatem absoluendi ab excommunicatione sibi reseruata, intendit absoluere à tali excommunicatione, quod tamen raro fit, quando quis propter obliuionem non confitetur peccatum cui annexa est excommunicatio.

QVÆSTIO VIII.

Quomodo se debeat gerere sacerdos inferior cum pœnitente habente casus reseruatos.

1. Prima Opinio est, pœnitentem cum consensu sacerdotis posse omittere in confessione reseruata: & à cæteris posse absolui, & in hoc casu diuidi posse confessionem & absolutionem: Ita Alens. 4. q. quæst. 18. m. 4. art. 4. ad vltimum. Ratio est, quia in hoc casu non diuiditur confessio ex verecundia vel prauo affectu, sed cum consensu sacerdotis. Hanc sententiam Durand. dicit esse erroneam, quia integritas confessionis semper est iuris diuini, nisi aliqua necessitas excuset, vt patet ex Trident. sess. 14. can. 5. Vnde non tantum est peccatum diuidere confessionem ex verecundia vel prauo affectu, sed etiam quacunque ratione, modò necessitas non excuset.

2. Secunda Opinio est, confessionem debere fieri integram, & inferiorem sacerdotem absoluere posse cum hac obligatione, vt pœnitens cõfiteatur superiori peccata reseruata. Ita Henricus quodlibet. 1. qu. 29. Paludanus in 4. dist. 17. qu. 5. art. 1. Durand. q. 5. Gabr. quæst. 17. art. 3. dub. 2. Nauarrus, Angelus. Syluester. Pet. Soto, Antonius & multi alij. Hæc sententia refellitur ex Concil. Tridentino sess. 14. can. 7. vbi dicitur sacerdotem extra articulum mortis nihil posse circa casus reseruatos. Et ratio est, quia sacerdos non potest ferre sententiam absolutionis supra peccata confessa, nisi supra illa habeat iurisdictionem, vt patet ibid. ex Trid. Sed supra reseruata non habet iurisdictionem. Ergo supra illa non potest ferre sententiam.

3. Tertia Opinio est, Sacerdotem inferiorem posse absoluere à casibus reseruatis, manente tamen obligatione confitendi Superiori non in omnibus casibus, sed quando instat aliqua necessitas. Ita Dominicus Soto in 4. dist. 18. q. 2. articulo 5. ad primum. Canus supra, Ledesmius in 4. q. 8. artic. 3. dubio 3. Hæc sententia potest etiam refelli ex Concil. Trident. loc. cit. vbi expressè dicit, sacerdotem nihil posse circa reseruata extra articulum mortis.

4. Quarta Opinio est nostra, in nullo casu posse pœnitentem absolui ab inferiori, quando habet casus reseruatos, nisi in articulo mortis, vt sæpè dictum ex Concil. Trident. Vnde sequitur, quod cum quis confessus est reseruata inferiori, teneatur repetere totam confessionem coram Superiore, quia prima confessio fuit nulla & inualida.

QVÆSTIO IX.

An pœnitens absolui poßit à superiore, quando habet casus reseruatos, auditis tantùm reseruatis & remittendo ad inferiorem pro aliis?

1. Affirmant Dom. Soto in 4. distinct. 18. quæst. 2. art. 5. Palu. d. 17. q. 5. a. 1. Rich. ibid. art. 2. quæst. 8. Antonius 3. part. tom. 14. ca. 19. §. 6. Nauarrus in cap. consideret. §. cautus num. 12. Valent. qu. 11. part. 1. casu 6. Caiet. in summ. v. Confessio, conditione 10. qui etiam addit maximè id fieri posse, quando adest rationabilis causa, cuiusmodi est continua occupatio superiorum, ita vt non possint vacare audiendis integris confessionibus. Et hanc esse dicit consuetudinem Romanæ curiæ. Ratio eius est, quia licet integritas confessionis sit de iure diuino, tamen rationabilis causa excusare potest, qualis est continua occupatio Superioris. Contraria sententia est probabilior, Adriani sup. Syluest. v. confess. 1. q. 19. Figuerij in summa c. 10. §. 4. v. 17. Cani. 5. p. relect. Ratio est, quia integritas confessionis est de iure diuino, quæ sine vrgente necessitate prætermitti non debet. Talis autem non est continua occupatio Superiorum, cum hi possint alteri sacerdoti suas vices committere, vel audire tantum reseruata, & imponere salutarem pœnitentiam & pro absolutione remittere ad inferiorem.

CAPVT XLI.

De Satisfactione.

Satisfactio duplex est: vna pro pœna temporali, quæ iterum duplex, sacramentalis & non sacramentalis. De sola sacramentali hic agitur quæremus primo, an habeat aliquem effectum ex opere operato, & quis ille sit. Secundo an Confessarius teneatur satisfactionem imponere pœnitenti. Tertio, an pœnitens teneatur illam acceptare & implere. Quarto, an necesse sit illam implere in statu gratiæ. Quinto, an possit per alium impleri. Sexto, an possit mutari ab alio Confessario.

2. Prima Conclvsio. Satisfactio Sacramentalis habet aliquem effectum ex operato, nempè remissionem pœnæ temporalis. Prius patet, quia cum sit pars sacramenti, debet operari sicut operantur sacramenta. Sed hæc operantur ex opere operato. Ergo & satisfactio. Posterius probatur, quia potissimum instituta est ad remissionem pœnæ temporalis.

Quæres: an conferat etiam gratiam ex opere operato. Affirmat D. Th. q. 90. art. 2. ad 2. in Dom. & Soto 4. dist. 17. quæst. 1. art. 2. Ratio est, quia sacramenta nouæ legis conferunt gratiam. Sed satisfactio est pars sacramenti. Ergo. Alij negant, quia solum est instituta ad remissionem pœnæ, ad quam non requiritur gratia. Sicut sacrificium Missæ confert remissionem pœnæ temporalis sine gratia iustificante. Et hic nihil potest certò definiri.

3. Secunda Conclusio. Confessarius ordinariè tenetur imponere satisfactionem, quia tenetur integrum facere sacramentum. In duobus tamen casibus non tenetur. Primo, quando pœnitens est in articulo mortis, & non potest implere satisfactionem. Secundo, quando sufficienter constat pœnitentem iam ante satisfecisse. Vide Caiet. tom. 1. opusc. qu. art 2. Nauarr. cap. 26. n. 20.

Quæres: Quam magnam satisfactionem teneatur Confessarius imponere? Respondeo de hac re Nazianzenus oratione 16. sic scribit: Præstat errare imponendo pœnitentiam minorem iusto quàm grauiorem: Et vbi Dominus est liberalis, ne sit dispensator auarus.

4. Tertia Cõclusio. Pœnitens tenetur acceptare & implere satisfactionem, quando Confessarius iniungit. Est communior & tutior sententia contra Caietanum. Ratio est, quia Confessarius habet potestatem obligandi illum, vt docet Diu. Thom. in 4. d. 18. qu. 1. art. 3. & plerique alij. Et probatur primo, ex Concil. Trident. sess. 14. cap. 8. vbi potestatem ligandi sacerdotibus concessam explicat de potestate ligandi & obligandi ad satisfactionem. Secundo, ex capit. Omnis vtriusque sexus: vbi præcipitur, vt quisque fidelis impleat pœnitentiam à suo sacerdote impositam. Ratio, quia, quilibet subditus omni iure tenetur obtemperare sententiæ sui legitimi iudicis & superioris.

5. Quarta Conclusio. Satisfactio exhibita in statu peccati mortalis sufficit ad integritatem sacramenti, & ad implendam obligationem à Confessario impositam, non tamen confert effectum remissionis pœnæ temporalis, nisi recedente impedimento, fictione. Prior pars est communis, & probatur, quia Confessarius solùm obligat ad opus satisfactionis præstandum, non autem ad modum operis? vt scilicet fiat in gratia & charitate. Et hoc locum habet in omnibus aliis præceptis & obligationibus positiuis. Posterior pars est probabilis, non tamen certa, quia non satis constat, an peccatum mortale sit obex impediens remissionem pœnæ temporalis. Aliqui affirmant, quia impedit remissionem culpæ. Ergo & pœnæ. Alij negant, quia non impedit characterem in Baptismo, sed solam gratiam iustificantem.

6. Qvinta Conclvsio. Satisfactio pœnitenti imposita potest per alium impleri, præsertim si pœnitens non per se possit commodè, aut alius sit sanctior aut dignior. Ita D. Thomas in quarto, distinct. 20. quæstione 5. articulo 2. quæstiuncula 3. Potest tamen dupliciter intelligi, Primò, vt hoc fiat sine consensu Confessarij, quod non licet, quia obligatio satisfaciendi oritur ex præcepto Confessarij. Ergo sine consensu illius non potest in alium transferri. Secundò, vt fiat cum consensu Confessarij. Et sic licet, quia Confessarius potest eum obligare, vt vel per se, vel per alium satisfaciat.

7. Quæres: an satisfactio per alium facta sufficiat non solùm ad implendum præceptum Confessarij, sed etiam ad satisfaciendum ex opere operato pro pœnitente, Aliqui negant, cum talis satisfactio non sit actus pœnitentis. Ergo non est pars sacramenti. Ergo non operatur ex opere operato. Alij affirmant, quia talis satisfactio, licet physicè non sit pœnitentis, tamen moraliter censetur illius. Mihi placet pars negatiua. Ratio, quia, vt habetur in Conc. Trid. loc. cit. Satisfactio sacramentalis iniungi debet ad duos fines. Primo, ad medelam & custodiam nouæ vitæ. Secundo, ad vindictam præteritorum. Sed neutro modo potest esse sacramentalis, nisi respectu pœnitentis: non primo, quia vita pœnitentis non custoditur in pœna alterius. Nec secundo, quia peccata pœnitentis in ipso pœnitente puniuntur & vindicantur.

8. Sexta Conclvsio. Quando satisfactio fuit iniuncta pœnitenti à suo Confessario, probabile est mutari posse ab alio Confessario, audita tamen prius confessione priorum peccatorum. Circa hanc mutationem quædam certa sunt, quædam dubia. Certum est primo, si secundus Confessarius habeat potestatem conferendi Indulgentias, posse non tantum mutare, sed etiam tollere satisfactionem à priore impositam Confessario, etiam extra cõfessionem. Secundo si prior

Confessarius errauerit in imponēda satisfactione, quia scilicet nimis magnam & difficilem imposuit, posse alterum mutare illam in benigniorem, auditis prius peccatis præcedentibus, pro quibus fuit imposita.

Dubium est, quid fieri possit, quando prior satisfactio fuit rationabilis, & iniuncta est claue, vt loquuntur Theologi, non errante.

Dixi in conclusione probabile esse mutari posse ab altero, audita tamen confessione priorum peccatorum: primo, quia est communior sententia, quam quis securè ob authoritatem sequi potest. Secundo, quia praxis & vsus obtinuit, vt notat Dominicus Scotus distinctione 20. q. 2. art. 3.

Nihilominus tamen, si rationem spectemus, probabilius videtur non posse commutari pœnitentiam, nisi ab eodem Sacerdote. Ratio est, quia omnes Sacerdotes sunt æquales in potestate absoluendi. Ergo vnus non potest reuocare sententiam quam alius tulit. Nam ad reuocationem sententiæ necessarium est, vt iudex qui reuocat, sit superior.

CAPVT XLII.

De Absolutione.

1. PRæcipua difficultas est quis sit sensus illorum verborum: *Ego te absoluo à peccatis tuis.*

2. Prima opinio est, hunc esse sensum: Ego te ostendo seu declaro absolutum esse à peccatis. Ita Magister in 4. dist. 18. Sanctus Bon. ibi. art. 2. qu. 1. Gabriel quæst. 1. a. 2. & Alens. 4. p. quæst. 8. m. 1. Sed refellitur primo, quia est contra vim & proprietatem verborum. Secundo, quia non cohæret cum illis verbis: *Quorum remiseritis*, &c. *quorum retinueritis, retenta sunt.* Tertio, quia si sacerdos non remittit peccata per sacramentum absolutionis, sequitur iam antea remissa esse per contritionem: & sic attritio cum sacramento nunquam sufficeret, quod est contra communem sententiam. Quarto, quia repugnat Concil. Trid. sess. 14. cap. 6. dicens. *Non esse nudum ministerium, nec declarare*, &c.

3. Secunda opinio est, hunc esse sensum: Ego te absoluo ab obligatione subiiciendi peccata tua clauibus Ecclesiæ, ita refert Alensis, & Bonauentura, & ex parte sequitur Gabriel. Sed fere iisdem rationibus refellitur. Deinde non habet locum quando quis sola veniala confitetur, aut etiam mortalia semel confessa. Nam etiam ante absolutionem erat pœnitens liber ab obligatione talia peccata confitendi.

4. Tertia opinio hunc sensum dat: Ego te absoluo à pœna peccatis debita. Ita Hugo de S. Victore, lib. 2. de Sacramentis, part. 14. c. 8. Et Richard. in 4. dist. 18. art. 2. qu. 1. Sed facile refellitur, quia si sacerdos solùm remittit pœnam. Ergo iam ante est remissa culpa per contritionem, & sic nunquam attritio cum sacramento sufficiet.

5. Quarta opinio hunc dat sensum: Confero tibi gratiam expulsiuam peccati. Ita quidam recentiores. Sed refellitur primo, quia sacerdos non est immediatè minister gratiæ, sed sacramenti per quod confertur gratia. Secundo, quia sequeretur absolutionem nunquam esse validam, & simul informem, quod tamen est contra eosdem authores.

6. Quinta opinio est hunc esse sensum: Ego sacramentum absolutionis tibi impendo. Ita D. Thom. qu. 83. art. 3. ad 5. Hæc expositio mihi placet hoc sensu: Ego te sacramentaliter absoluo à peccatis tuis. Vel: Ego in hoc tribunali, quod à Christo est institutum absoluo te à peccatis tuis.

CAPVT XLIII.

De Sacramento Matrimonij.

MAtrimonium habet tria. Primò, quod sit officium naturæ. Secundò, quod sit contractus ciuilis. Tertiò, quod sit sacramentum. Sunt autem hæc tractanda nobis de Matrimonio. Primò, de sponsalibus præcedentibus Matrimonium. Secundò, de ipso Matrimonio secundum se, quoad materiam, formam, ministrum institutionem. Tertiò, de causa efficiente, quæ est consensus. Quartò, de vnitate matrimonij, cui opponitur πολυγαμία, δίγαμία & secundæ nuptiæ. Quintò, de firmitate seu indissolubilitate, cui opponitur repudium. Sextò, de bonis matrimonij, nempè fide coniugum in reddendo debito: & denique de prole educanda; & de filiis illegitimis. Septimò, de impedimentis matrimonij. Octauò, de iudice causarum matrimonialium.

DE SPONSALIBVS.

DIcam primo de natura sponsalium. Secundò, de contrahentibus. Tertiò, de verbis & signis contrahentium. Quartò, de obligatione spōsalium. Quintò, de dissolutione. Sextò, quomodo sponsalia transeant in matrimonium. Septimò, an legitimè contrahi possint sponsalia inter Catholicum & hæreticum: & contra.

QVÆSTIO I.

An promissio futuri Matrimonij sint sponsalia?

1. PRima Conclusio. Sponsalia à spondendo dicta sunt duplici de causa. Primò, quia spondere est sponte promittere. At in hoc contractu maximè requiritur spontanea promissio. Secundò, quia apud antiquos fuit consuetudo, vt puella nuptura promitteretur viro à patre vel tutore, vel amicis, vt patet apud Varronem lib. 5. de lingua Latina. Vnde qui promittebantur, dicti sunt sponsus & sponsa, quasi alteri promissus & promissa. Qui autem promittebat, dictus est sponsor. Ipse verò contractus sponsalia. Vide lib. 2. & ff. de sponsalibus. Et l. sponsio. ff. de verbor. significat.

2. Secunda Conclusio. Nomen sponsalium sumitur tripliciter. Primò, pro futuri matrimonij promissione. Secundò, prò matrimonio non consummato, seu pro contractu matrimonij per verba de præsenti, & hoc sensu ipsi coniuges dicuntur sponsi, vt notat Magister in 4. dist. 27. Ita sumitur Lucæ 2. v. 3. vbi Maria dicitur fuisse Iosepho desponsata vxor. Et apud Gratianum c. coniuges: & c. qui desponsatam. 27. qu. 2. Et in Decretalibus. cap. tertio loc. de præsumptionibus, & c. 2. & l. finali de sponsa duorum. Huius appellationis rationem reddit D. Tho. qu. 43. art. 1. ad 6. quia scilicet in ipso contractu matrimonij includitur tacita quædam promissio de præstando in futurum officio coniugali. Hæc autem promissio spontè facta vocatur sponsio.

Tertiò, sumitur pro muneribus, quæ olim à sponso dabantur sponsæ. 1. Regum 18. versu 25. *Non habet Rex sponsalia necesse*, id est, non est necesse, vt Dauid Michol det munera Regis Saulis filiæ.

3. Tertia Conclusio. Hoc loco propriè sumuntur sponsalia pro futuri matrimonij promissione, & definiuntur à Nicolao Papa ca. nostrates. 30. q. 5. & à Iure consulto lib. 1. ff. de sponsalibus, ita. *Sponsalia sunt futurarum nuptiarum promissio.* Solum enim propositum nullam obligationem nec sponsalium vinculum inducit.

Requiruntur autem tres conditiones ad valorem

sponsalium. Prima: vt sit promissio futuri matrimonij. Secunda, vt sit inter personas iure habiles ad contrahendum. Tertia, vt verbis aut signis manifestetur.

4. Quarta Conclusio. Sicut nomen sponsalium variè vsurpari potest, vt dictum; sic etiam nomen sponsi & sponsæ viri & vxoris. Nam aliquando sponsus & sponsa de præsenti, qui nondum matrimonium consummarunt, vocantur vir & vxor. Gratian. c. *Cum initiatur*, *& cap. coniuges*; *cap. coniux*. 27. *quæst*. 2.

Aliquando sponsus & sponsa de futuro vocantur vir & vxor, vt Genesis 27. versu 21. vbi Iacob dixit ad Laban, *Da mihi vxorem meam*, quæ tamen erat tantùm illi promissa.

Aliquando seruant nomen sponsi & sponsæ: siue contraxerint matrimonium de præsenti, siue tantùm promiserint se contracturos.

5. Quæres primo, cum nomen sponsi & sponsæ sit tam ambiguum, quid per illud intelligatur, quando in aliqua lege, contractu vel testamento fit mētio de sponsis. Nonnulli Canonistæ docent, intelligēdos esse solos de futuro sponsos, nisi aliunde constet contrarium. Idem sentiunt de statuto loquente de vxore, vt nō intelligatur de sponsa: Et similiter in loquente de spōsa, vt non intelligatur de vxore. Nam verba statutorum propriè sunt intelligenda, *cap. in nostra, de inimiciis*, & ibid. videndus Innocentius.

Alij tamen, vtuntur distinctione, Vel enim materia est odiosa, vel fauorabilis. Si odiosa, vt si statutum contineat filiam maritatam non succedere patri vel marito: tunc non cōprehenditur sponsa de futuro: Si fauorabilis, tunc etiam spōsa de futuro comprehenditur nomine vxoris, & sponsus de futuro mariti nomine, vt colligitur *l. non fine. C. de bonis, quæ liberis in potestate constitutis*. Vide Abbatem *in cap. tertio loco, de præsumptionibus*.

6. Quæres secundo, vnde constabit dispositionem alicuius legis esse fauorabilem, vel odiosam? Respondeo, ex primaria intentione disponentis. Si enim primaria ipsius intentio sit in fauorem alicuius disponere, erit fauorabilis, licet in damnum & odium aliorum redundet. Si verò primaria intentio sit in alicuius odium & pœnam statuere, erit odiosa, licet cedat in alterius fauorem. Ita colligo *ex gloss. cap. si propter. de rescriptis, in 6. &c. sciant cuncti, de electione in 6.* Et videtur esse communis sententia.

Nihilominus Ioannes Andr. c. 1. de locato n. 5. aliter sentit, asserens constitutionē emanantem principaliter in fauorem, si pœnam tamen contineat, restringendam esse. quod explicat Panormitanus, vt restringenda quatenus odiosa, extendenda quatenus fauorabilis. Vide Couarru. *l. variarum resolutionum. c. 11. num.* 5. vbi probat hanc posteriorem sententiam quando fauor & odium distingui possunt.

QVÆSTIO II.

An ad valorem sponsalium sufficiat promissio merè interna?

1. Videndum deinceps qualis debeat esse promissio vt sponsalia sint valida. Et primo, an debeat esse externa. Secundo, an mutua. Tertio, an inter præsentes. Quarto, an deliberata. Quinto, an vera, non ficta. Sexto, an coram parocho & testibus. De primo hic agam.

2. Prima Conclusio. Vt sponsalia sint valida, non sufficit interna promissio, facta homini. Est communis sententia, & probatur, quia promissio homini facta ordinariè non obligat nisi acceptetur, *leg. 1. ff. de pollicitationibus*. At nō potest acceptari nisi quatenus innotescat. Nec potest innotescere, quamdiu est purè interna. Ergo debet per externa signa manifestari.

Quæres: vnde fiat quod interna promissio non obliget: similiter quod non obliget, nisi acceptetur? an ex dispositione iuris tantum positiui, an verò ex natura rei? Respondeo, hoc dictum est de iure & iustitia, *disp. 6. de translatione Dominij per promissionem & donationem*: vbi dictum id esse ex natura rei.

3. Secvnda Conclvsio. Nec ad valorem sponsalium sufficit interna promissio Deo facta per modum voti. Est etiam communis sententia. Probatur quia votum est promissio melioris boni, vt docet D. Thomas in 2. 2. quæstione 88. artic. 2. At melius bonum est cœlibatus quàm matrimonium, vt definit Concil. Trid. sess. 24. can. 10. Ergo inualida est promissio Deo facta de futuro matrimonio contrahendo.

4. Quæres: An numquam possit esse valida? Respondeo, potest esse in duobus casibus.

Primò, quando matrimonium est in præcepto, vt si aliquis deflorarct virginem fide data de matrimonio. Tunc enim validè voueret se illam ducturum, quia in tali casu melior esset matrimonium, quàm cœlibatus, esset enim in præcepto.

Secundò, quando ex aliquo matrimonio speratur maxima vtilitas totius Reipublicæ, vt pax inter Principes Christianos, vel insignis infidelium aut hæreticorum conuersio. Tunc enim vtilius esset ad Dei honorem inire matrimonium, quam seruare cœlibatum.

Sunt alij tres casus, in quibus dubium est, an votum sit validum de futuro matrimonio. Primò, quando quis vouet matrimonium, & simul statuit ingredi religionem ante matrimonij consummationem. Secundò, quando id vouet in remedium concupiscentiæ, quia se nimis fragilem experitur. Tertiò, quando intuitu pietatis vouet ducere pauperculam. Vide in materia de voto.

QVÆSTIO III.

An in sponsalibus debeat esse mutua promissio?

1. Conclusio. Ad valorem sponsalium necessaria est mutua promissio sponsi & sponsæ. Colligitur ex leg. 1. ff. de sponsalibus, vbi sponsalia vocantur repromissio, id est, reciproca promissio. Ratio, Nam sponsalia continent promissionem futuri matrimonij, sed matrimonium requirit vinculum vtriusque contrahentis. Ergo & sponsalia.

2. Quæres primo. An censenda sit repromissio sufficiens ad sponsalia, quando alter fidem dedit de matrimonio contrahendo: alter verò non expressè repromisit, sed acceptauit promissionem dicendo: *Placet*, vel *Accepto*, vel *Gratias tibi ago pro beneficio in me collato*, Benzufridem.

Affirmant Paludanus in 4. distinct. 17. quæst. 1. in ar. 1. Antonius 3. p. titul. 1. capite 18. Rosella v. *sponsalia*. nu. 1. Syluest. ibid. Henriquez lib. 11. cap. 13. Ratio est, quia sicut matrimonium claudicare non potest, sed vel ex vtraque, vel ex neutra parte debet esse validum, ita & sponsalia. Sed dicente altero per verba de præsenti, *accipio te in meam*, si mulier respondeat *Placet*: est verum matrimonium, vt docent Canonistæ c. Si *inter. De sponsalibus*. Ergo similiter dicente altero per verba de futuro. *Accipiam te in meam*, si mulier respondeat: *Placeat*, erunt vera sponsalia: & censebitur illa repromissio.

Confirmatur, quia acceptans censetur virtualiter repromittere. Censetur enim velle vt vtrinque sit par obligatio, vt in Matrimonio contingit.

Alij tamen rectiùs docet non sufficere acceptationem promissionis, vt censeatur repromissio, & acceptans obligetur. Ita Dominicus Soto in 4. distinctione 27. quæstione 2. art. 1. Ludouicus Lopez. *tomo 2. instructorij, in materia de matrimonio, capite 36.* & Petrus Ledesma *de matrimonio, quæstione 43. articulo 1. dubio 1.* Ratio est, quia indubio melior est cōditio possidentis. Sed in foro externo dubium est, an acceptans promissionem alterius habeat internam volūtatem vicissim promittendi, an solùm acceptandi, alterius promissionem: Et possidet libertatem voluntatis, qua possit alterutrum facere. Ergo in tali dubio melior est conditio acceptantis. Ergo per solam externam acceptationem non potest obligari.

Confirmatur primo, quia sola externa acceptatio non est sufficiens signum repromissionis. Nam qui sic acceptat, potest velle tantū acceptare alterius promissionem, & non repromittere. Ergo ex illo dubio signo non debemus præsumere quod repromiserit, quia potuit non repromittere. Secundo, quia taciturnitas promissarij est quædam tacita acceptatio promissionis, vt infrà dicam. Sed qui tacet, videtur consentire quantum est in sui fauorem, non tamen in præiudicium, vt docet Glossa *in regula, Qui tacet, de regulis in 6.* Innocent. *c. in Genesi. de electione & electi potestate.* Couarruuias *libro 3. variarum resolutionum capit. 15. numer. 4.* Vnde taciturnitas nō est sufficiens signum consensus ad obligandam personam, vt benè dicit Glossa *l. Filius familias. ff. de procuratoribus.* Ergo similiter acceptans promissionem censetur solum acceptare, quatenus est in sui fauorem, vt alter maneat ipsi obligatus, non autem in sui præiudicium vt alteri obligetur.

3. Ad rationem contrariam respondeo non esse simile. Nam matrimonium nulla ratione claudicare potest, nec alia ratione acceptari quam vt matrimonium. Sponsalia verò, quamuis etiam claudicare non possint, quatenus sponsalia sunt, tamen possunt quatenus continent promissionem, quia potest esse promissio vnius sine alterius repromissione. Possunt ergo acceptari per modum simplicis promissionis, quæ obliget solum promittentem. Ad confirmationem respondeo, acceptantem censeri acceptare, quantum in sui fauorem, vt dictum est.

4. Quæres secundo, si sola acceptatio non sufficit vt acceptans censeatur repromittere & obligari, an saltem alter, qui promisit obligetur, Aliqui affirmant eum obligari ad contrahendum matrimonium non vi sponsalium, cum ea nulla sint, quia defuit repromissio, sed vi simplicis promissionis. Ratio, quia licet sponsalia non possint claudicare, sed necesse sit vel vtrumque obligari, vel neutrum vi sponsalium: tamen simplex promissio potest esse ex parte vnius altero non repromittente. Sicut contingit in promissione liberali seu gratuita. Ergo potest vnus obligari vi simplicis promissionis altero non obligato. Refert autem multum, an aliquis sit obligatus vi sponsalium, an tantum vi simplicis promissionis.

Nam ex priore obligatione oritur impedimentum publicæ honestatis, non autem ex posteriore.

Alij contrarium tenent, nempe, si alter non repromittat, neutrum obligari. Ratio, quia promissio futuri Matrimonij non est gratuita, sed onerosa, nempe: faciam si facies. Ergo promissor non obligat se nisi cum hac tacita cōditione: Si alter vicissim se obliget. Confirmatur, quia, quando actus qui promittitur, ita pendet ex duorum voluntate, vt sine mutuo ipsorum consensu perfici non possit, tunc promittens nihil censetur disponere (validè agere) nisi vtriusque consensus accedat. Glos. *leg. in vendendis. C. de contrahenda emptione* Bart. *leg. 1. n. 3. C. de summa Trinitate.* Et ratio est, quia verba contractus iuxta ipsius naturam intelligi debent. Gloss. *leg. si vno ff. locati.* Atqui matrimonium ex duorum consensu perficitur. Ergo illud promittens nihil censetur disponere, nisi vtriusque consensus atque promissio accedat. Vide Molinam tom. 2. de iustitia, tract. 2. disp. 263. Vbi docet, hoc interesse inter gratuitam promissionem, & non gratuitam, sed respectiuam, vt pretij in emptione, aut ducendi aliquam vxorem in sponsalibus, quod prior sit absoluta, & statim obliget promittentem: posterior sit conditionalis, & non obliget, nisi alter repromittat.

Alij denique vtuntur distinctione asserentes, si is cui fit promissio, statim acceptet, obligari sponsorem seu promissorem, si non statim, sed ex temporis interuallo, non obligari. Et hoc probant ex *l. continuus. ff. de verb. obligat.* quæ sic habet: *Continuus actus stipulantis, & promittentis esse debet: vt tamen aliquod momentum naturæ interuenire possit, & cominus respondere stipulanti oportet. Cæterum si post interrogationem aliud agere cœperit, nihil proderit, quamuis eadem die, spopondisset.*

5. Ex his tribus sententiis. Prima vera est, quando promittens intendit liberaliter, seu gratuitò promittere. Secunda est vsitatior in praxi & foro externo, vbi de contractibus solet iudicari secundum naturam contractuum, nisi aliud obstet. Tertia solum vera est in stipulatione, in qua verba cum illa solemnitate sunt de substantia, & summo iure agitur, non autem in aliis contractibus bonæ fidei, cuiusmodi est matrimonium & sponsalia. In his enim non requiritur Physica continuitas consensuum, sed sufficit moralis. Quamuis enim facta vnius promissione alter non statim repromittat, sed post temporis interuallum, oritur tamen vtrimque obligatio, si prior in eadem voluntate persistat. Hæc enim moralis continuitas in vtramque promissionem sufficit ad obligationem inducendam.

6. Quæres Tertio, an essent vera sponsalia, si vterque gratuitò promitteret, & neuter respectiuè; Aliqui negant, quia sponsalia habent veram naturam contractus, vltro, citroque obligatorij. Sed duæ illæ promissiones gratuitæ non dependent à se mutuò: Ergo non efficiunt contractum, Ergo nec sponsalia. Confirmatur à simili, quia si quid tibi gratis darem, & tu vicissim mihi; non esset contractus (innominatus) Do vt Des, sed duæ simplices donationes dissolutæ, & à se inuicem independentes. Ergo idem est de duabus promissionibus gratuitis. Alij tamen putant effici vera sponsalia, quia ad veritatem sponsalium non requiritur, vt propriè sit contractus, Facio vt Facias: sed sufficit mutua promissio futuri matrimonij, siue sit gratuita, siue onerosa ex vtraque parte.

QVÆSTIO IV.

An in sponsalibus debeat esse promissio inter præsentes?

1. PRimò certum est, hanc promissionem fieri posse inter absentes. Secundò. Si promissio sit onerosa, seu respectiua, reuocari posse ante absentis acceptationem & repromissionem. Quæstio est, an etiam promissio gratuita possit reuocari, quæ promissio dupliciter potest fieri. Primò, vt nemo adsit, qui absentis nomine eam acceptet. Secundò, vt adsit, qui acceptet.

2. Prima Conclusio. Gratuita promissio Matrimonij absenti facta, nullo pro eo acceptante, reuocari potest ante absentis acceptationem. Probatur, quia iure communi quæuis promissio facta absenti est reuocabilis ante acceptationem *l. absenti ff. de do-*

matrimonibus, Ratio est, quia obligatio non oritur nisi ex mutuo duorum consensu, l. 1. ff. de pactis. Ab hac autem generali regula nusquam excipitur promissio matrimonis.

Dices. Illa generalis regula tantum valet in iure ciuili, vt patet ex *ll. citatis*. At promissio matrimonij est iuris canonici, seu Ecclesiastici. Respond. quando leges ciuiles non sunt contrariæ Canonibus, tunc etiam in rebus Ecclesiasticis iudicandum est secundum leges ciuiles. *C. intelligimus, de noui operis nunciatione, & glossa ibid.* At in hoc casu sunt contrariæ.

Dices. Imo videntur esse contrariæ, quia in iure Canonico non requiritur acceptatio, vt patet ex *c. veniës, qui clerici vel vouentes*, vbi promissio matrimonij absenti facta ponitur tanquam valida: & tamen constat ex contextu, nullum absentis nomine acceptasse. Respondeo, Autores explicant illum textum, quando per nuncium, vel epistolam promissio absenti facta est. Ita Glossa. Ioan. Andreæ & Ostiensis, ibid.

3. Quæres primo, an promissio matrimonij, quando accepta est absente, statim fiat irreuocabilis? Respondeo, iure communi necesse est, vt absenti intimetur per epistolam vel nunciũ ad id à promittente destinatum. Nec sufficit si aliunde certior factus absens acceptet. Ratio est, quia hæc acceptatio ideo requiritur, vt perficiatur contractus cuius perfectio in voluntatum vnione consistit *l. 1. ff. de pactis*. At absentium voluntates non vniuntur, nisi voluntas vnius supradicto modo alteri intimetur, vt docet Gloss. *leg. 1. ff. de contrahenda emptione*.

4. Quæres secundo, an quæ hactenus dicta sunt, valeant tantum in foro externo, an etiam in foro cõscientiæ: id est, an promissio absenti facta ante acceptationem reuocabilis sit tantùm in foro externo, an etiã in conscientia: Hoc pendet ex illa quæstione, an acceptatio necessaria sit ex solius iuris positiui dispositione, an etiam ex iure naturali, de qua dixi *in materia de Iure & Iustitia*, vbi docui, quod in vtroque foro.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Gratuita promissio matrimonij absenti facta, si fiat coram aliquo, qui absentis nomine stipulari possit (id est, acceptare) non potest reuocari à promittente, si ille præsens absentis nomine stipuletur, & si promissio fiat per verba directa in præsentem: vt, *promitto tibi me contracturum cum Maria*: vel per verba impersonalia: *promitto me contracturum cum Maria* (omisso Tibi) secus, si verba promissionis dirigantur in absentem: *promitto Mariæ absenti matrimonium*. Tunc enim nullo modo fit promissio præsenti, sed tantum absenti, ac proinde per stipulationem præsentis non potest acceptari.

6. Quæres primo, qui possint promissionem absenti factam acceptare, vel, quod idem est hic, pro absente stibulari? Respond. multi hoc possunt. Primo, qui ab altero generalem vel specialem habet commissionem. Secundo, qui est sub alterius potestate, ita vt non sit sui iuris, vt filius familias pro patre: Seruus pro Domino: Religiosus pro Prælato. Tertio, qui aliorum curam gerunt, vt tutor pro pupillo, curator pro furioso, Princeps pro subdito. Quarto, qui ex bonatione vel promissione facta absenti vel commodum reportat, vel aliquo onere liberatur, vt creditor pro debitore, socius pro socio, vxor pro merito. Aliqui addunt Notarium publicum, præsertim si de eo conficiat instrumentum: quamuis aliqui putent, hunc habere solum locum in iudicio.

7. Quæres secundo, an, quando acceptauit quis promissionẽ pro absente, teneatur absens id ratũ habere. Respondeo, non tenetur nisi velit. Is tamẽ, qui absentis nomine acceptauit promissionem, non potest eam condonare, quia iam absenti ex dispositione legum est ius quæsitum, quo illum priuare non potest. Obligatio tamen, quia promissio obstringitur absenti, adhuc pendet donec ab absente acceptata fuerit. Vnde ante eius acceptationem non tenetur eam exequi. Ratio, quia præsens non acceptauit eam suo nomine, sed absentis, & sub eius beneplacito. Vnde si ille eam repudiet, tota est irrita.

8. Quæres tertio, an quæ dixi de promissione gratuita, valent etiam in onerosa ac respectiua: Respondeo, plerique negant, quia si promissio sit onerosa, non sufficit vt tu pro absente acceptes: sed requiritur, vt absens eam acceptet & repromittat. Vnde ante eius repromissionem, quæ vicissim priori promittenti nota sit, semper reuocari potest. Ratio, quia ante obligationem vtriusque partis non perficitur contractus. Absens autem potest acceptare cum tali onere. Vide Molinam disp. 164.

QVÆSTIO V.

An in sponsalibus debeat esse promissio deliberata.

1. PRomissio includit duos actus, Vnum intellectus ordinantis & deliberantis, alterum voluntatis habentis propositum se obligandi & promittendi. Vnde ex duplici capite fieri potest, vt promissio non sufficiat ad sponsalia. Primò, ex defectu deliberationis. Secundò, ex defectu propositi se obligandi & promittendi. De priore hic agitur: de posteriore in seqq.

2. Prima Conclusio. Ad valorem sponsalium requiritur promissio vt minimum cum tali deliberatione & attentione seu aduertentia, qualis requiritur ad peccatum mortale, ad meritum, & ad votum validum. Talis enim deliberatio seu aduertentia requiritur ad omnem validam promissionem, vt docent Nauar. cap. 1. num. 7. Molina disp. 267. Thomas Sanchius lib. 1. de matrimonio, disp. 8. nu. 5. & alij passim. Vnde si quis promittat aliquid cum semiplena deliberatione, non satis aduertens quid faciat, non obligatur ad implendum, ne quidem sub veniali peccato. Ratio, quia cum hæc obligatio sit onus quoddam, quod sponte suscipitur, non debet censeri alicui impositum nisi perfecte in illud consenserit. Quod non si absque perfecta deliberatione seu aduertentia.

3. Quæres Primò, quæ censeatur perfecta deliberatio seu aduertentia. Respondeo, quando intellectus sine vllo errore aut ignorantia rem apprehendit, & sufficienter aduertit, sit ne bona vel mala. De errore plura dicam infrà, cap. 45.

4. Quæres Secundò, an censeatur sufficiens deliberatio seu aduertentia, quando quis promittit sponsalia ex nimia iracundia, vel simili aliqua passione. Aliqui negant, quia regula iuris est: quidquid calore iracundiæ fit vel dicitur, non prius ratum est, quam si perseuerantia apparuit iudicium animi fuisse, vt habetur in regula 48. ff. de regulis iuris. Et lib. 3. de diuortiis. Et C. diuortium, de pœnitentia dist. 1. Hinc aliqui Canonistæ colligunt contractum calore iracundiæ initium non esse ratum, nisi cum plenum iudicium adest, confirmetur. Sed distinctione opus est: nam si iracundia, vel animi perturbatio sit tam subita, & tam vehemens, vt priuet hominem vsu rationis, & impediat aduertentiam requisitam ad peccatum mortale: tunc promissio vel contractus in tali statu factus non censetur validus. Si autem iracundia non impediat illam aduertentiam, aliter est sentiendum. Et hoc in foro conscientiæ, nam in foro externo aliqui docent, si, transacta iracundia, pœniteat eum facti, signum esse defuisse requisitam deliberationem ac proinde non obligari.

5. Quæres

5. Quæres Tertio, quid dicendum de ebrio vel amente, qui tempore ebrietatis vel amentiæ promittat sponsalia, vel futurum matrimonium? Respondeo, certum est, promissionem tali tempore factam, si præcisè spectetur non sufficere, quia deest libertas & aduertentia. Sed quid si ebrius & demens tempore sanæ mentis habuerint voluntatem contrahendi sponsalia, & postea tempore ebrietatis aut dementiæ contraxerint. Aliqui putant valida esse, primo, quia Baptismus eo tempore collatus esset validus ob præcedentem voluntatem: secundo, quia homicidium tunc commissum, si prius esset præuisum, censeretur mortale peccatum. Hæ tamen rationes non conueniunt, Non prior, quia aliud est loqui de Ministro, aliud de suscipiente. In Baptismo sufficit precedés voluntas ex parte suscipientis: At ex parte Ministri non sufficeret. Si enim Parochus haberet voluntatem baptizādi, & postea in ebrietate vel amentia baptizaret, irritus esset baptismus. Sic etiam, si quis prius voluisset contrahere matrimonium, & postea ebrius aut amens contraheret, irritus esset contractus. Nec posterior, quia homicidium commissum in ebrietate ideo imputatur, quia cum posset & deberet præcaueri, non fuit præcautum.

6. Secunda Conclusio. Hæc promissio, quæ fit in sponsalibus, non solum debet esse deliberata, sed etiā spontanea, vt excludatur promissio metu vel fraude extorta, hæc enim non est valida, nec tenemur eam implere, nisi sit iurata, vt docet D. Tho. in 2.2.q.89. a. 7. Nec refert (saltem in foro conscientiæ) etiamsi metus ille fuerit leuis, iuxta Syluest. & Nauar. c. 17. n. 30. quia, qui metu, etiam leui, extorquet promissionem, facit iniuriam promittenti. Ergo ratione iniuriæ potest promittens non soluere promissum.

QVÆSTIO VI.

An promissio ficto animo facta sufficiat ad valorem sponsalium?

1. IN promissione potest esse triplex voluntas. Prima, promittendi. Secunda, obligandi se per promissionem. Tertia, implendi quod promissum est. Igitur tripliciter potest esse ficta promissio. Primo, quando quis exterius promittit, & interius non habet animum promittendi. Secundo, quando habet animum promittēdi, non tamen se obligandi. Tertio, quando habet animum promittendi, & se obligandi, non tamen implendi promissum. De primo & tertio genere promissionis non est difficultas. Nam certū est, eum, qui non habet animum promittendi, & consequenter nec obligandi se, nec implendi, non contrahere sponsalia, sed mentiri fictè promittendo. Similiter certum est, eum qui habet animum promittendi, & se obligandi, non tamen implendi, reuera contrahere sponsalia, & obligari ad præstandum id quod promisit. Quæritur ergo de secundo genere, an scilicet obliget promissio quæ fit animo promittendi, non tamen se obligandi.

2. Prima Conclusio. Probabile est, quando quis habet animum promittēdi, non tamen se obligandi, si sic promittat, contrahere verè sponsalia & obligari. Ita sentit Petrus Ledesm. q. 43. de matrimonio, a. 1. d. 2. Dom. Sot. l. 7. de iustitia, q. 1. a. 2. Aragonius in 2.2.q.88. a. 1. Et probatur primo, quia, sicut calor est effectus naturalis ignis, sic obligatio promissionis: Ergo sicut calor necessariò sequitur ignem, etiamsi quis nolit, sic obligatio promissionem. Ergo qui verè promittit verè obligatur, etiamsi nolit. Hoc sensu dicunt Iurisconsulti: *Qui vult antecedens, vult necessario consequens, l. 1. ff. si vsus fructus,* Secundo probatur, quia si esset in potestate promittentis obligare, esset etiam in eius potestate obligare se ad mortale vel veniale, quod videtur absurdum.

3. Secunda Conclusio. Probabilius est sic promittentem non contrahere sponsalia, nec obligari vi promissionis (simplicis) ita Henriquez l. 11. c. 13. num. 2. Sanchez l. 1. disp. 9. §. 5. & multi apud hunc citati. Probatur primo ex c. finali de conditionibus appositis, vbi matrimonium, tametsi non defuerit animus contrahendi, censetur inualidum propter conditionem appositam, quæ erat contraria substantiæ matrimonij. Ergo similiter promissio, tametsi non desit animus promittendi, erit inualida, quando quis apponit voluntatem non obligandi se, quia talis voluntas est contraria naturæ & substantiæ promissionis. Promissio enim ex natura sua includit vim obligandi. Ergo sublata hac vi obligandi destruitur natura promissionis. Secundo, quia obligatio promissionis non oritur ex aliqua communi lege, sed ex priuata hominis voluntate. Ergo si deest voluntas obligandi se, non potest oriri obligatio.

4. Ad primum argumentum contrarium. Respondeo. Obligatio non oritur ex promissione, nisi sit vera promissio. Non est autem vera promissio si desit animus obligandi se, nam hic animus est de essentia promissionis. Vnde seruanda est hæc proportio. Sicut causa naturalis non potest verum ignem producere nisi habeat vim producendi calorem. Sic causa voluntaria non potest veram promissionem efficere, nisi habeat propositum se obligandi. Rursum: Sicut non est in potestate causæ naturalis, vt ex vero igne semel producto non sequatur calor, nec vis calefactiua. Sic non est in potestate causæ voluntariæ vt ex vera promissione semel facta non sequatur obligatio, seu vis obligandi.

Ad secundum Respondent aliqui non esse in potestate promittentis aut vouentis obligare se ad mortale vel veniale: sed ex obiecti (materiæ) magnitudine id pensandum esse. Ita Dom. Soto l. 7. de iustitia, quæstio 2. art. 1. Corduba quæst. 118. puncto 1. Ratio est, quia quamuis obligatio voti & promissionis, quoad exercitium, pendeat ex intentione vouentis & promittentis: non tamen quoad quantitatem. Hæc enim sumitur ex natura rei, iuxta exigentiam materiæ vel obiecti. Rectius distinguunt alij. Quamuis enim non sit in potestate promittentis aut vouentis, vt in re leui obliget se ad mortale, cum neque præcepta & leges superiorum in re leui obligent ad mortale: Est tamen in potestate illius in quacunque libera materia graui obligare se ad veniale. Ratio est, quia votum vel promissio est lex priuata, quam promittens sibi imponit. At legislator potest sub veniali velle obligare in materia graui. Confirmatur, quia aliqui benè docent vouentem posse ad solam pœnam se obligare. Henriquez lib. 5. c. 25. n. 5. Ergo potest etiam ad solum veniale se obligare, Sanchius disp. 9. §. 6.

5. Quæres primo, an huiusmodi promissio spōsalium, quæ facta est sine animo obligandi se, tametsi non obliget ratione sui, vt dictum est, obliget saltem ratione iuramenti, si contingat illam iuramento confirmari; Sanchius citat multos autores pro vtraque parte. Respondeo, probabilius est non obligari. Nam sicut promissio per se non obligat nisi adsit animus obligandi, ita similiter iuramentum per se non obligat, nisi adsit animus obligandi. Suppono autem promittentem non habere animum promittendi & iurandi.

6. Quæres secundo, an talis promissio, licet nec ratione sui, nec ratione iuramēti obliget promittētem, quia deest voluntas obligandi se, obliget saltem ad contrahendum Matrimonium ratione fraudis & iniuriæ alteri factæ? Respondeo primo, quando est liberalis promissio, si nullum aliud damnum sequatur ex parte fœminæ, quam quod per fictam promissionem delusa sit, non tenetur promittens eam ducere. Ratio, quia

non tenetur vi promissionis aut iuramenti, vt dixi: nec ratione iniuriæ, quia non intercessit iniuria, sed tantum mendacium. Ergo nullo modo tenetur, nisi fortè ratione scandali violatæ fidei seruandæ in promissis. Respondeo secundo. Quandò fictè promittens Matrimonium sub ea specie deflorat virginem, tunc quæstio est, an teneatur eam ducere. Aliqui putant sufficere, si vel ducat illam, vel constituat dotem, nam vtroque modo potest satisfieri iustitiæ. Aliqui putant teneri sub mortali eam ducere. Nam in omni contractu oneroso, *Do vt Des*, vel *Facio*, vt *Facias*, quando vnus ex sua parte impleuit, tenetur etiam alter implere, tametsi fictè contraxerit, quia tenebatur ex iustitia verè & non fictè contrahere, v.g. Si fictè promisi Petro centum florenos vt eat Romam; si iuerit, teneor dare. Ergo cum in nostro casu fuerit contractus onerosus, & mulier iam impleuerit, tradendo corpus, tenetur etiam fictus promissor implere, eam ducendo.

Confirmatur primo, quia iustitia commutatiua non solum postulat, vt reddatur æquale, sed vt idem numero vel specie, si dari potest, v. g. Si fur equum abstulit, tenetur illum restituere, & non sufficit dare pecuniã æquiualentem, inuito creditore, *leg. 2. ff. si certum petatur.* Atqui promissor in nostro casu, ex iustitia commutatiua tenebatur præstare consensum quia hoc necesse est in omni contractu. Ergo cum adhuc possit illum præstare, tenetur ex iustitia ad eum præstandum, si altera pars velit.

Confirmatur secundo, quia duo in hoc casu spectari possunt. Primò, damnum violatæ virginitatis. Secundò iniusta deceptio quæ facta est per fictam promissionem. Quamuis ergo is, qui fictè promisit, non possit damnum illud in propria specie resarcire, ac proinde nec teneatur illud præstare, potest tamen iniustam deceptionem in propria specie resarcire, si nimirum præstet consensum in Matrimonium, ac proinde debet illud facere.

Hæc tamen sententia limitanda est his modis. Primò, nisi vir notabiliter conditione excedat, v.g. nobilitatis. Tunc enim fœmina huius conscia excessus, non potest allegare se deceptam esse, quia facile apparebat, virum adeo disparem fictè polliceri matrimonium. Secundò, nisi fœmina ex verbis, vel aliis claris coniecturis facilè intelligat alterum fictè promisisse; Tunc enim sibi debet imputare, quia voluntariè videtur fraude consensisse. Tertiò, nisi magnum scandalum ex eo Matrimonio probabiliter timeatur, tunc enim sufficiet dotem dare deceptæ virgini. Quartò, nisi fœmina deceperit virum dicendo, se esse virginem cum non esset. Vide Sanchium, lib. 1. disp. 10. §. 1. & seq.

QVÆSTIO VII.

An hæc promissio debeat fieri coram Parocho & testibus?

1. Sensus est, an sicut Concil. Trid. sess. 24. de Matrimonio c. 1. irritauit matrimonium clandestinum, ita etiam censeatur irritasse sponsalia clandestina. Aliqui Canonistæ affirmant. Et probatur. Primò, ex lege oratio, ff. de sponsalibus, quæ sic habet. *Oratio Imperatorum, Anton. & Commodi, quæ quasdam nuptias in persona Senatorum inhibuit, de sponsalibus nihil locuta est: rectè tamen dicitur etiam sponsalia in his casibus ipso iure nullius esse momenti, vt suppleatur quod orationi deest.* Et ex *l. si quis tutor. ff. de ritu nuptiarum*, quæ sic habet: *Quamuis verbis orationis cautum sit, ne vxorem tutor pupillam suam ducat, tamen intelligendum est ne respondere quidem posse.* Ergo similiter, quamuis in Trident. cautum sit, non valere Matrimonium clandestinum, tamen intelligendum est, nec Sponsalia clandestina valere. Secundò probatur, quia inhabilis ad matrimonium, est inhabilis ad Sponsalia. Tertio sicut se habet Matrimonium absolutum ad sponsalia absoluta, ita clandestinum ad clandestina. Sed prohibito absolutè Matrimonio sunt irrita absolutè sponsalia. Ergo prohibito clandestino irritantur clandestina.

2. Prima Conclvsio. Ex vi decreti Tridentini non est necesse sponsalia celebrari coram Parocho & testibus, sed clandestinè contracta valida sunt. Nauarr. c. 15. n. 124. Henriq. n. 50. cap. 8. Sanchius lib. 1. disp. 12. §. 2. & alij apud hunc citati. Probatur primo, quia lex Tridentini irritans Matrimonium clandestinum, est correctoria iuris communis, ac proinde non debet extendi vltra casum expressum, l. præcipimus, C. de appellation. Ergo cum solum irritet Matrimonium clandestinum, non debet extendi ad Sponsalia, sed tanquam casus omissus relinquendus est in dispositione iuris communis l. commodissimè. ff. de liberis & posthumis. Confirmatur, quia iure communi valida sunt sponsalia clandestina. Sed per decretum Tridentini reducimur ad ius commune. Ergo sponsalia clandestina manent valida.

Probatur secundo, quia, quando non est eadem ratio prohibitionis, tunc prohibito Matrimonio non censentur prohiberi Sponsalia. At in nostro casu non est eadem ratio prohibitionis. Nam Matrimonium clandestinum prohibitum est à Tridentino ad vitandum adulterium. Solent enim aliqui, spreto priori Matrimonio clam inito, publicè aliam ducere, & cum ea in perpetuo adulterio viuere. Cum enim de priori Matrimonio non constaret Ecclesiæ, cogebat ad secundum, quod tamen erat adulterium. Hoc autem non habet locum in sponsalibus. Nam matrimonium contractum, prioribus Sponsalibus contemptis, validum est.

Probatur tertio, quia pœna apposita contrahentibus Matrimonium, non afficit contrahentes sola sponsalia. Ergo irritatio seu annullatio Matrimonij clandestini non extenditur ad clandestina sponsalia. Hoc colligitur ex Clement. prima, de consanguinitate, vbi excommunicantur ducentes consanguineam, & tamen illa pœna non extenditur ad celebrantes sola sponsalia cum consanguinea, vt bene notat glossa ibid. Et Nauarr. n. 141. Et ratio est, quia in odiosis nomine Matrimonij non veniunt sponsalia, vt dictum in quæst. 1.

3. Ad primum argumentum contrarium Respondeo, leges illas tripliciter posse intelligi. Primò, quando Matrimonium prohibetur absolutè seu omnibus modis, tunc enim licitè contrahi non possunt, ac proinde sponsalia censentur irrita, sicut quæuis promissio aliæ rei illicitæ irrita est. Secundò, quando est eadem ratio prohibitionis in Matrimonio & sponsalibus. Tertiò, quando prohibitio Matrimonij est perpetua, secus quando est temporalis, vt in nostro casu. Vide Nauarr. lib. 4. consiliorum, titulo, de consanguinitate, cons. 3. n. 6. Vel iuxta secundam editionem, lib. 5. tit. de raptoribus, cons. 4. n. 2.

Ad secundum Resp. distinguendo Maiorem. Nam qui perpetuo est inhabilis ad Matrimonium, est etiam inhabilis ad sponsalia, aliàs non.

Ad tertium negatur Maior. Nam quando absolutè prohibetur Matrimonium, tunc sponsalia non possunt cadere super materiam illicitam, & ideo absolutè censentur esse prohibita. Quando autem solum prohibetur Matrimonium clandestinum, tunc sponsalia etiam clandestina possunt cadere super materiam licitam, nempe super matrimonium non clandestinum. Vbi nota dupliciter celebrari posse sponsalia clandestina. Primò, si clam promittas te contracturum Matrimonium clandestinum. Secundò, si clam promittas te contracturum Matrimonium coram Parocho &

testibus. Priori modo sunt irrita sponsalia, non posteriore.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Ex se nullum est peccatum contrahere sponsalia clandestina, patet ex dictis, quia non sunt prohibita in Tridentino.

Dices. Sunt prohibita c. finali de clandest. desponsationib. Et ita sentiunt Rebuffus, Ostensis, Ioan. Andreæ. Angel. Caiet. Palud. & alij apud Sanchez l. 1. disp. 13. Et ratio est, quia prohibito aliquo, censetur prohibitū omne id per quod peruenitur ad illud. Sed per sponsalia peruenitur ad Matrimonium. Ergo prohibito Matrimonio clandestino, censentur etiam prohibita sponsalia clandestina. Respondeo, in illo c. finali, tantum prohibetur Matrimonium clandestinum. Porro illud axioma (*prohibito aliquo, censetur prohiberi id per quod ad illud peruenitur*) in nostro casu potest esse verum hoc sensu: Prohibito Matrimonio clandestino censentur etiam prohiberi sponsalia clandestina, per quæ peruenitur ad Matrimonium clandestinum: Non tamen sponsalia clandestina per quæ peruenitur ad Matrimonium coram Parocho & testibus.

QVÆSTIO VIII.

Qui sint habiles ad sponsalia contrahenda?

1. HActenus dixi de promissione requisita ad valorem sponsalium: nunc dicam de ipsis promittentibus, seu contrahentibus sponsalia. Et primo quæritur de illorum habilitate. Secundo, de ætate.

2. PRIMA CONCLVSIO. Illæ solæ personæ habiles sunt ad sponsalia inter quas consistere potest Matrimonium: Nam sponsalia sunt promissio futuri Matrimonij. Ergo inhabiles ad Matrimonium sunt inhabiles ad sponsalia.

3. Quæres primo, qui sint inhabiles ad Matrimonium? Respondeo, sunt duplicis generis. Alij sunt inhabiles non solum ad licitè, sed etiam ad valide contrahendum propter impedimenta non solum impedientia, sed etiam dirimentia Matrimonium. Alij sunt tantum inhabiles ad licitè contrahendum ob impedimenta solum impedientia, non dirimentia Matrimonium, de quibus infra.

4. Quæres secundo, an impedimentum, quod solum impedit, & non dirimit Matrimonium, solum etiam impediat, & non dirimat sponsalia? Respondeo, si tale impedimentum præcedat sponsalia, non solum impedit, sed etiam dissoluit illa. Ratio est, quia omnis promissio rei illicitæ est inualido, cum non obliget. Nemo enim potest obligari ad rem illicitam præstandam. Sed quando impedimentum adest impediens Matrimonium, tunc hoc est illicitum. Ergo promissio talis Matrimonij est irrita, nec potest aliquem obligare: Ergo & sponsalia sunt irrita. Vide Nauarr. l. 4. consil. tit. 1. despons. conf. 38. n. 6. Vel secundum editionem alteram conf. 5. nu. 6. vbi simili argumento probat inualida esse sponsalia Catholici cum hæretica, de quo infra, quæstione vltima.

5. Quæres tertio, an quod dixi de impedimento non dirimente Matrimonium, semper verum sit? Respondeo, tunc verum est, quando impedimentum est perpetuum, non autem quando est temporale. Nam impuberes possunt contrahere sponsalia, cum tamen pro eo tempore non possint inire Matrimonium. Similiter qui vouit castitatem ad tempus, non potest licitè pro eo tempore matrimonium inire, & tamen valide contrahit sponsalia.

6. SECVNDA CONCLVSIO. Septennium completum requiritur ad conttahenda sponsalia c. litteras c. accessit, c. *ad dissoluendum de desponsatione impuberum. in Decretalibus.* Et *l. in sponsalibus contrahendis. ff. de sponsalibus*. Et ratio est iuxta D. Th. qu. 43. a. 3. quia septennio completo incipit communiter vsus rationis. Quod etiam patet ex l. si infanti. Iuncta l. potui C. de iure deliberandi. Nam in priori dicitur requiri voluntas pupilli, vt ipsi acquiratur hæreditas. In posteriori dicitur posse maiorem septennio acquirere. Ergo supponit habere voluntatem.

Hinc colligitur ratio, cur ius Canonicum eandem ætatem in viris & fœminis præscripserit, cum tamen diuersam ad matrimonium petat. Nam ad sponsalia sufficit vsus rationis, qui eodem tempore (saltem vt plurimum) viris & fœminis aduenit. Ad Matrimonium autem requiritur potentia generandi, quæ tardius in viris reperitur. Vide D. Thom. qu. 43. art. 2. & 3. sufficit tamen si vltima septennij dies sit inchoata, licet non sit completa. Et hoc in fauorem Matrimonij. Sicut in fauorem testamenti idem statutum est, l. qua ætate. ff. de testament. Non enim est minus fauorabile Matrimonium quam testamentum.

7. Dices: Ius ciuile docet, non esse certum definitum tempus pro sponsalibus, vt patet ex l. *in sponsalibus contrahendis. ff. de sponsalibus*, quæ sic habet: *in sponsalibus contrahendis ætas contrahentium definita non est, vt in Matrimoniis.* Respondeo, in eadem lege paulo post dicitur, requiri vt minimum septem annos ad sponsalia. Igitur priora verba commode explicanda sunt. Explicantur autem à Glossa tripliciter. Primo, quod in sponsalibus non sit eadem ætas definita, quæ in Matrimoniis. Secundo, quod in sponsalibus non sit alia ætas definita pro maioribus, & alia pro fœminis, sicut in Matrimoniis. Tertio, quod ætas definita pro sponsalibus non semper sufficiat, sicut ætas definita pro Matrimoniis. Nam sæpe contingit eos, qui septennium expleuerunt (quæ ætas definita est pro sponsalibus) non peruenisse ad vsum rationis, & consequenter ineptos esse ad sponsalia contrahenda. Qui autem attigerunt annum duodecimum, aut decimum quartum, apti sunt ad Matrimonium, si ætatem spectemus. Illi autem anni definiti sunt pro Matrimonio: duodecimus pro fœminis, decimus quartus pro maribus.

8. Tertia Conclusio. Si vterque, vel alter contrahens minor septennio sit, nec malitia suppleat ætatem (de qua postea) sponsalia nulla sunt, nisi post legitimam ætatem expresse vel tacité ratificentur, vt habetur cap. vnic. de desponsatione impuberum, in 6. Ratio est, quia sponsalia sunt promissio mutua, ergo si vel alter defectu ætatis incapax sit promittendi, corruent sponsalia. Huius autem tacitæ ratificationis signum erit, si adueniente ætate legitima contrahentes simul habitent, cap. citatio. Quia ex cohabitatione præsumitur eiusdem voluntatis perseuerantia. Si autem non simul habitent, non censentur consentire, nisi verbo vel facto eorum liquido appareat, ipsos in eadem voluntate persistere. Ibidem.

9. Quæres primo, an malitia in sponsalibus possit supplere ætatem, id est, an valeant sponsalia ante septennium expletum, si eo tempore contrahentes habeant vsum rationis? Aliqui negant. Primo, quia quando certa ætas iure præscribitur, tunc præueniri non potest, vt patet in professione (sexdecim annorum) & testamento. Secundo, quia si valent sponsalia ante septennium, quando adest discretio, frustra à iure communi præscriptum est septennium: Et multo rectius decisum esset volere sponsalia contracta ab habentibus vsum orationis. Alij rectius docent, malitia ætatem supplente valide contrahi sponsalia ante septennium. Ratio, quia Matrimonium valide contrahitur ante tempus à lege præscriptum, quando malitia supplet ætatem. C. de illis, ca. 2. de despons. impub. Est autem eadem ratio in sponsalibus Vtrobique enim spectatur

sufficiens cognitio & discretio circa id quod agitur. Vide Diuum Thom. quæstione 43. a. 2. ad 7.

10. Ad primum ergo argumentum contrarium, Resp. id verum esse, nisi in iure expressum sit contrarium in aliquo casu æquiualente vt fit hoc loco. Ad secundum Respondeo, ideo præscriptum est septennium, vt præsumatur vsus rationis. Nam in ea ætate, nisi contrarium manifestè appareat, præsumitur rationis vsus in puero, non autem ante eam ætatem. Vnde sequitur ante septennium non esse sponsalia, nisi probetur contrahentes esse doli capaces.

11. Quæres secundo, an sufficiat is rationis vsus ante septennium ad sponsalia contrahenda, qui sufficit ad peccandum mortaliter? Negat Diuus Thomas quæstione 43. art. 2. Ratio eius est, quia ad peccatum mortale sufficit consensus ad rem præsentem. Ad sponsalia autem requiritur consensus in futurum. Maior autem rationis discretio necessaria est ad prouidendum in futurum, quam ad consentiendum in actum præsentem. Alij contra sentiunt. Ratio, quia vsus rationis, qui sufficit ad obligandum se per votum solenne. Ordinis sacri, & per votum simplex Religionis, potest etiam sufficere ad obligandum se per sponsalia, cum hæc obligatio facilius auferri possit, quam illa. Atqui vsus rationis sufficiens ad mortale, sufficit ad obligationem voti. Ergò etiam ad obligationem sponsalium.

12. Quæres tertio, an esset peccatum mortale, si quis contraheret sponsalia ante legitimam ætatem? Aliqui affirmant, quia C. 2. *de desponsf. impub.* sic habetur: *Districtius inhibemus, ne aliqui quorum vterque vel alter ad ætatem legibus vel canonibus determinatam non peruenerit, coniungantur, nisi forte aliqua vrgentissima necessitate interueniente, vt pote pro bono pacis talis coniunctio toleretur.* Hæc autem districta inhibitio continet vim præcepti. Ergò qui contra facit, transgreditur præceptum. Ergo in re graui peccat mortaliter. Alij rectius negant, quia pueri non possunt contrahere sponsalia ante legitimam ætatem, nisi contrahant ante vsum rationis, vt ex dictis patet. Sed ante vsum rationis non possunt peccare mortaliter. Ergò contrahendo ante legitimam ætatem non peccant mortaliter.

Porro textus ille iuris Canonici difficilis est. Aliqui putant intelligi de sponsalibus ante pubertatem cōtractis, vt Gloss. Hostiens. Sylu. & Rosel. Alij de sponsalib. ante septennium contractis, vt Innoc. Sot. Nauarr. Alij denique non de sponsalibus, sed de Matrimonio, quod est probabilius, vt Panormitanus. Ratio, quia textus loquitur de coniunctione. At sponsalia non sunt propriè coniunctio, sed coniunctionis promissio. Et cum res sit pœnalis & prohibitoria, non debet extendi vltra proprium significatum.

QVÆSTIO IX.

Per quæ verba contrahantur Sponsalia?

1. HÆ tres regulæ seruandæ sunt. Prima, Quandò verba important consensum de præsenti, tunc contrahitur Matrimonium, vt, v. g. *Accipio te in meam: Habeo vel teneo te in vxorem: volo te in vxorem: Ex nunc eris mihi vxor (mea vxor.) Ex nunc habeo te in meam:* vel si vnus dicat: *Ego te accipio in meam*, & alter respondeat: Placet. Secunda: quando verba important consensum de futuro, tunc contrahuntur sponsalia, v. g. *Accipiam te in meam: Habebo te in vxorem: Promitto me ducturum Mariam.* Tertia, quando verba dubia sunt, tunc in foro conscientiæ standum est intentioni contrahentium; At in foro externo iudicandum est in fauorem Matrimonij, aut iuxta communem verborum intelligentiam procedendum: vt v. g. *volo te habere vxorem, volo tecum contrahere.* Vide Sanchez lib. 1. disput. 18. vbi prolixè agit.

2. Quæres. An etiam per verba negatiua contrahantur sponsalia vel Matrimonium, Respondeo duo certa esse, primo, quando est pura negatio, ita vt neque explicitè, neque implicitè includatur affirmatio, non est Matrimonium; neque sponsalia, vt v.g. *nunquam aliam à te ducam.* Ratio est, quia consensus non præstatur per meram negationem. Secundò, si addatur affirmatio, sunt sponsalia vel Matrimonium, quia particula (Nisi) cum sequitur negationem, affirmat, vt v. g. nullus nisi Petrus currit. Aliqui dicunt esse verba æquiuoca, & posse habere duplicem sensum. Primò, exceptiuum, vt, nullam aliam ducam, vel duco nisi te, id est, non ducam aliam, & te ducam. Secundò, conditionalem; vt: nullam ducam nisi te, id est, si aliquam duxero, non ducam nisi te. Priori sensu dicunt esse sponsalia aut Matrimonium, non posteriore. Aliqui denique simpliciter, & sine vlla distinctione negant esse sponsalia vel Matrimonium, quia dicta verba non possunt habere alium sensum, quam conditionalem & exceptiuum simul, hoc modò, Si aliquam duxero, promitto non aliam quàm te ducturum.

QVÆSTIO X.

An aliquando contrahantur Sponsalia per verba de præsenti?

1. IN duobus casibus fieri potest, vt per verba de præsenti, quæ per se apta sunt constituere Matrimonium, reuera non constituatur Matrimonium. Primo, ex defectu solennitatis assistentiæ Parochi & testium, vt fit in Matrimonio clandestino. Secundò, ex defectu ætatis, vt quando contrahitur Matrimonium inter impuberes; vel inter vnum puberem & alterum impuberem, & malitia non supplet ætatem. Quæritur ergo an in his duobus casibus contrahantur saltem sponsalia, si non Matrimonium per verba de præsenti?

2. PRIMA CONCLVSIO. Tametsi probabile sit Matrimonium clandestinum inducere obligationem sponsalium; tamen contrarium est probabilius. Prius tenet Henriquez lib. 11. cap. 5. num. 4. & quidam alij. Et probatur ex cap. vnic. de desp. impub. in 6. Vbi decernitur Matrimonium impuberum obligare vt sponsalia. Et ratio additur, quia actus, qui non valuit eo modo quo gestus est, valet saltem eo modo quo geri poterat. Ergò similiter, quamuis clandestinum Matrimonium non valeat vt Matrimonium, valebit tamen vt sponsalia, potest enim sic valere, quia clandestina sponsalia non sunt prohibita, vt supra dictum. Confirmatur primo, quia Matrimonium clandestinum inter impuberes valet vt sponsalia, vt patet ex citato cap. cum tamen ibi sit duplex impedimentum, alterum ex defectu ætatis contrahentium, alterum ex defectu solemnitatis: Ergo multo magis valebit vt sponsalia, inter puberes, vbi tantum est vnum impedimentum, nempe ex defectu solemnitatis. Confirmatur secundo, quia, quando actus qui fit, includit actum, qui fieri poterat, tunc est inualidus eo modo, quo fit, valet saltem eo modo quo fieri poterat, vt passim docent Canonistæ, teste Couarr. 4. Decret. 1. part. cap. 3. contractus matrimonij includit contractum sponsalium, vt docet Couarr. ibid. Ergo si non valet vt Matrimonium, valebit tamen vt sponsalia.

Posterius tenet Nauarr. & alij apud Sanchium disp. 20. §. 3. & sequent. Probatur primo, quia quando ius resistit alicui contractui cum prohibendo & irritando tanquam contra bonos mores, tunc nulla oritur obligatio, neque ciuilis, neque naturalis, id est, nec in foro conscientiæ, nec in externo. l. non dubium. C. de leg. Sed ius Tridentini resistit Matrimonio clandesti-

no, illud prohibendo & irritando. Ergo inde nulla oritur obligatio. Secundo, quia quando actus non valet, vt agitur seu geritur, tunc valet eo modo quo valere potest: si tantum est defectus ex parte agentis seu efficientis, vt contingit in Matrimonio impuberum, Habet enim tale Matrimonium debitam formam, & solum claudicat ex defectu ætatis contrahentium. Secus quando contingit defectus ex parte agentis & formæ simul, Tunc.n. plane corruit contractus, vt docet Barth.l.1.§. si quis ita, ff. de verbo. oblig. At in nostro casu claudicat Matrimonium non solum ex parte contrahentium, quos Tridentinum reddit inhabiles: sed etiam ex parte formæ, quia deest solennitas essentialis. Ergo nec valet vt Matrimonium, nec vt sponsalia.

Confirmatur; quia adhuc, quando contractus claudicat ex parte agentis tantum, si ius illi resistat, nec valet vt agitur, nec vt agi potuit, vt colligitur ex c. quod in dubiis de remunerat. vbi, licet Clericus possit renunciare beneficium, si tamen renunciet in manus laici, renunciatio nulla est, eo quod ius illi resistat.

Hinc sequitur, etsi matrimonium clandestinum iuramento firmatum sit, non tamen vllo modo obligare, quia iuramentum contra bonos mores non obligat, vt habetur in regulis iuris in 6.

3. Quæres, quid si clandestinum Matrimonium contrahentes habeant animum obligandi se eo modo quo possunt, an tunc saltem inducant obligationem sponsalium? Aliqui affirmāt, quia licet non se possint obligare ad matrimonium de præsenti, possunt tamen se obligare ad sponsalia, quia ius hoc non vetat. Ergo si intendant obligare se eo modo, quo possunt, erunt obligati ad sponsalia, non quidem ex contractu de præsenti, qui nullus est, sed ex sponsalibus in eo contractu implicitè contentis, Alij rectius negant, quia contractus externus omnino nullus est, vt concedunt ex vtraque parte. Interna autem intentio obligandi se, non habet vim obligandi, nisi externo actu valido significetur & patefiat, quod hoc loco non fit.

4. Ad argumentum prioris partis Resp. Matrimonium impuberum tametsi non obliget vt Matrimonium, obligare tamen vt sponsalia: quia nec est defectus ex parte formæ, neque ius illi resistit, imo ius facit talem contractum, volens obligare vt sponsalia. At Matrimonium clandestinum inter puberes nullo modo obligat, tum quia defectus est ex parte formæ, tum quia ius illi resistit.

Ad primam Confirmationem. Resp. In Matrimonio clandestino inter impuberes non esse duplex impedimentum, sed tantum vnum ex defectu ætatis contrahentium. Nam Concil. Trident. solum irritauit Matrimonium clandestinum, quod olim erat validum, non autem quod erat inualidum ratione ætatis (quod semper fouit ius.) Ad secundam Confirmationem Respondeo, id verum esse de actu cui ius non resistit, & qui non claudicat ex parte formæ, sed tantum ex parte agentis.

5. SECVNDA CONCLVSIO. Matrimonium contractum inter impuberes, siue sit clandestinum, siue publicum, obligat per modum sponsalium. c. finali. de desp. impub. c. vnic. eodem tit. in c. Vbi etiam additur ex Matrimonio tanquam ex sponsalibus oriri publicæ honestatis impedimentum. Ratio conclusionis sumitur ex intentione contrahentium, qui videntur sponsalia contrahere, casu quo Matrimonium non valeret. Et hic locum habet, quod supra est dictum quando actus includitur in eo quod fit, si non valet eo pacto quo fit, valere tamen meliori modo quo valere potest, præsertim quando nec ius illi resistit, nec constat de contraria contrahentium intentione, nec est defectus ex parte formæ. Sed sponsalia virtute includuntur in contractu Matrimonij. Ergo si contractus Matrimonij non valet vt matrimon. valebit tamen vt sponsalia, si aliunde nihil obstet, vt dictum est.

6. Dices. Tametsi contrahentes habeant intentionem, saltem implicitam spōsalia contrahendi, casu quo Matrimon. non valeret: hoc tamen non sufficit, nisi illa interna externis verbis explicentur. At per verba de præsenti non explicatur propriè intentio contrahendi sponsalia. Ergo reuera non sunt sponsalia. Resp. Non sunt vera sponsalia ex natura rei, vt bene probatur, sed tantum ex iuris interpretatione. Ius enim concessit, vt verba de præsenti, quæ ex se non habent vim contrahendi sponsalia, censeantur tamen sufficere in tali casu.

7. Dices Secundo. Ergo tantum in foro externo sunt sponsalia, non autem in foro conscientiæ, id est natura rei. Resp. hoc aliqui docent. Sed contrarium est probabilius, quia quando forum externum non innititur falsæ præsumptioni: tunc vtrumque forum idem iudicat. Sed quando non constat de opposita intentione, iudex in foro externo iudicabit esse sponsalia, & ex his oriri publicæ honestatis impedimentum. Ergo idem in foro conscientiæ sentiendum est.

QVÆSTIO XI.

An contrahantur sponsalia per subarrhationem annuli?

1. SEnsus est, an subarrhatio annuli sit sufficiens signum sponsalium, etiamsi nulla verba intercedant?

2. PRIMA CONCLVSIO. Subarrhatio ex se est signum æquiuocum. Ac ideo, si nihil præcesserit ex quo sponsalia vel Matrimonium præsumi possit, neutrius signū erit. Probatur, quia ex aliis causis, vt ex amore turpi fieri potest. Vide D. Sot. in 4. dist. 27. quæst. 2. art. 1. Et Panorm. C. finali. num. 7. de desponf. impub.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si consuetudo loci sit, vt annuli traditio significet sponsalia vel Matrimonium, præsumitur iuxta loci consuetudinem, Glossa C. feminæ. 30. qu. 5. in fine. Antonius c. fin. n. 8. de desponf. impub. & alij passim.

4. Tertia Conclusio. Si verba vnius præcesserint, immissio annuli & receptio operatur verbum expressiuum alterius & consensum. Vnde si verbum Matrimonij præcesserit (ego te accipio in meam) operatur in Matrimonium. Si autem sponsalium, sponsalia. Nam tacens consentit ipso facto dum annulum recipit. Glossa tuæ, de sponsal. & alibi. Addunt aliqui, si annulus ponatur in medio digito, præsumi Matrimonium. Si in alio digito, sponsalia. Henriquez l. 11. c. 13. n. 6. Et Panorm. c. finali. de desp. impub. Qui etiam addit attendendam esse loci consuetudinem.

5. Quarta Conclusio. Quando habito tractatu inter amicos de Matrimonio contrahendo mittit Sponsus arrhas, vel iocalia, nihil aliud exprimens, & Sponsa acceptauit, tunc sunt sponsalia. Quia hoc est sufficiens signum mutuæ promissionis, quando Sponsæ de tractatu amicorum constitit. Gloss. C. tuæ de desponf. Palud. in quart. d. 27. q. 1. a. 1. Henriq. loco citato.

6. Quinta Conclusio. Si, cum tractaretur de Matrimonio contrahendo, vir verbis promiserit Matrimonium: & fœmina requisita spontè manum dederit ad fidem recipiendam, tunc sunt sponsalia, quia illud est sufficiens signum repromissionis. Tacens enim consentire censetur, etiam vbi agitur de obligatione personæ contrahenda, si aliquis actus positiuus concurrat, vt tradit Paludan. loco citat. Antonin. 3. par. tit. 1. c. 8. Rosella & Syluest. v. sponsalia.

QVÆSTIO XII.

An parentes possint contrahere Sponsalia pro filiis?

1. HOc dupliciter intelligi potest. Primo, an pro filiis præsentibus & tacentibus. Secundo, an pro absentibus, vtrumque etiam quæri potest de iis qui parentes non sunt.

2. Prima Conclusio. Parentes validè contrahunt sponsalia vel matrimonium pro filiis præsentibus, quando intelligunt quid agatur, & non contradicunt, vt expressè habetur c. vnico, §. finali. de despons. impub. in 6. Et ratio sumitur ex l. isti quidem ff. de eo, quod metus causa. Et ex Gloss. ibid. quia parentes plus diligunt filios, quàm seipsos. Ergo præsumitur rectè eos filiis consulere. Ergo præsentia & taciturnitas filiorum iure optimo consensus reputatur. Vide Nauarr. cap. 22. num. 58.

3. Dices. Taciturnitas filiorum non videtur esse sufficiens signum consensus, quia potest fieri, vt præ verecundia non audeant loqui & contradicere. Respondeo. Idem aliqui sic limitant, nisi filius metu reuerentiali parentum taceat. Hæc tamen limitatio parum prodest in foro conscientiæ. Si enim defuit internus consensus, nihil actum est. Si verò is adfuit, pendet valor matrimonij, vel sponsaliorum ex cognitione, an talis metus fuerit reuerentialis, vt annullet matrimonium vel sponsalia. De quo dicemus in materia de consensu ad matrimonium requisito. Proderit tamen, vt in foro externo ex ea taciturnitate non præsumatur consensus.

4. Dices secundo. Parentes iure Canonico prohibentur contrahere sponsalia pro filiis ratione vtentibus c. 1. de despons. impub. Vbi Pontifex ponit differentiam inter filios adultos & non adultos, quod pro his possit pater contrahere, non autem pro illis. Respondet Sanchius l. 1. disputat. 23. §. 5. Non constituit illam differentiam quoad iuris effectum, sed tantum quoad decentiam & honestatem. Cum enim filij adulti per se consentire possint, non decet parentes pro illis contrahere. Sed alia mihi videtur mens Pontificis, loquitur enim de adultis filiis qui non consentiunt. Itaque differentiam in eo ponit, quod pater validè contrahat sponsalia pro filiis, qui defectu ætatis non possunt consentire. Non autem pro eis, qui, cum ætatem habeant, non volunt consentire.

5. Quæres, an soli parentes possint validè contrahere pro filiis præsentibus & tacentibus. Aliqui putant etiam alios posse. Ita Glossa c. vnico de despons. impub. in 6. §. fin. Ratio est, quia agitur de re naturaliter appetibili & fauorabili, in qua tacens consentire videtur, vt dictum est sup. quæst. 3. Alij rectius negant, quia in c. vnic. citat. conceditur parentibus tanquam aliquid speciale, vt possint contrahere pro filiis. Ratio, quia parentes censentur melius consulere suis filiis quàm alij. Et quamuis matrimonium appetibile sit, tamen contrahere cum hac vel illa persona potest esse nociuum & onerosum. Vide Paludanum in quarto, distinctione vigesima septima, quæst. 1. art. 1.

6. Quæres secundo, an solus Pater, an etiam Mater possit dicto modo contrahere pro filio? Resp. vterque potest, quia c. citat. fit mentio de parentibus, sub quo nomine vterque parens includitur. Et ratio est, quia decisio illius textus non innititur patriæ potestati (quæ est tantum iuris ciuilis) sed amori paterno, qui sæpe maior est in matre, quàm in patre.

7. Secunda Conclusio. Probabile est, idem dicendum esse de filis absentibus & tacentibus, quod dictum est de præsentibus, nempe valere promissionem parentum pro illis factam. Tametsi contrarium sit probabilius. Prius tenet D. Thom. & Palud. in 4. distinctione vigesima septima, quæst. 1. art. 1. & 2. Et probatur, quia est eadem planè ratio de absentibus & præsentibus. Nam si in vno casu sufficit taciturnitas filiorum ad consensum exprimendū, sufficiet etiam in altero. Posterius tenet Ioan. Andr. Cordub., & alij apud Sanch. disputatione vigesima tertia. Et colligitur ex c. vnico citato, vbi Pōtifex ponit differentiam inter sponsalia à parentibus nomine filiorum præsentium & tacentium contracta, quo casu dicit valere, si non contradixerint: inter contracta filiis absentibus, quo casu dicit non valere, nisi filij certiores facti tacitè vel expressè ea ratificauerint. Ergo in hoc casu vltra taciturnitatem requirit alia expressa vel tacita signa consensus, verb. gra. per munuscula, cohabitationem, &c. Ratio, quia quādo filius est præsens & intelligit, quid nomine suo agatur, magis præsumitur reclamaturus si dissētiat, quam dum absens est: quia tum parum curat, & putat se non consentire per solum silentium. Hinc sequitur in hoc casu nihil interesse, siue parētes contrahant pro filiis absentibus & tacentibus, siue alij: neutri enim in hoc casu validè contrahunt.

8. Quæres an parentes vel alij, qui sic promittunt pro absentibus, tametsi non contrahant valida sponsalia, obligentur tamen ad aliquid ratione promissionis factæ. Aliqui negant, quia nemo alienum factum promittendo obligatur, l. stipulatio ista. ff. de verbo. oblig. Atqui Parentes promittentes matrimonium pro filiis, promittunt alienum factum. Ergo non obligantur. Respondeo, in iure excipiuntur aliqui casus, in quibus promissio alieni facti obligat promitētem, inter quos est etiam promissio alieni matrimonij. Primus est, quādo quis suos hæredes aliquid daturos aut facturos promittit; l. cit. & l. final. C. de contrahenda & committenda stipulat. Secundus, quando promissio fit in iudicio, veluti, si quis promittat fore, vt aliquis iudicio sistat; vel rem iudicatam ratam habeat. Tunc enim promittens tenetur ad interesse, nisi alius adimpleat. l. quoties quis. ff. de verb. oblig. Et l. 2. ff. ratum haberi. Tertius, quādo quis promittit rem pupilli incolumem seruandam l. prætoriæ. ff. de prætor. stipul. Quartus, quando promissioni facti alieni pœna adiicitur, vt sit promittens ad aliquam pœnam se astrinxerit, nisi alius adimpleat. Tunc enim facti proprij promissio est, casu quo alius non efficiat. l. stipulatio ista. ff. de verb. oblig. Quintus, quādo est promissio facti illius, quam promissor cogere potest; vt filij vel serui. Glossa C. Eutherius, distinctione nonagesima prima. Sextus, quando est promissio alieni Matrimonij. Glossa c. vnico 30. quæst. 2. Tunc enim promissor tenetur omnem diligentiam adhibere, vt alter præstet, quod ipsius nomine promisit. Quod si alter omnino non velit, promissor liber manet. Vide Molin. tract. 2. de iure disp. 268.

QVÆSTIO XIII.

An verba promissionis debeant ferri in personam determinatam?

1. SEnsus est: an sint sponsalia, quando Pater habens multas filias, promittit alicui aliquam ex illis, & omnes filiæ consentiunt.

2. PRIMA CONCLVSIO. Non sunt sponsalia, nec oritur publica honestas, quando verba promissionis non feruntur in personam certam. Vt si promittat se vnam ex pluribus filiabus daturum. Est communis. Et probatur: quia sicut matrimonium necessariò debet esse cum persona certa, sic etiam sponsalia, quæ eius initium sunt.

3. Secunda Conclusio. Quando Pater promittit alicui vnam ex pluribus filiabus, quæ omnes consentiunt: tunc liberum est ei donare vnam quam vult.

Electio enim est promissoris. *Regula 70. de regulis iuris in 6*. Et colligitur ex *l. plerumque. ff. de iure dotium*. Si autem, antequam aliquam ex filiabus offerret, omnes, excepta vna morerentur, teneretur superstitem dare: quia non posset aliter fidem implere. Vide Anton. 3. part. tit. 1. c. 18. Syluest. v. Sponsalia quæst. 6.

4. Quæres primo. Quid si antea cum promisit, non habuit animum dandi illam, quæ nunc superstes est, sed aliquam aliam? Resp. in foro externo tenebitur illam dare: quia ibi statur verbis externè prolatis. At in foro conscientiæ distinguitur. Si enim absolutè promisit, volens se absolutè & generatim obligare, quamuis animū habuerit dare certam, tenebitur dare superstitem. Si autem externa promissio non fuit omnino vera, & tantum habuit animum obligandi se ad certam tradendam: tunc si aliud scandalum aut damnum non sequatur, non tenetur superstitem dare, quia fictè promittens matrimonium non tenetur in foro conscientiæ implere, nisi aliud quid obstet.

5. Quæres secundo. Si sponsus copulam habuit cum aliqua ex filiabus à Patre promissis, an Pater teneatur illam dare. Aliqui affirmant, quia iam nullam aliarum potest dare, ob affinitatem cum illius sororibus contractam: Alij rectius distinguunt. Nam si filia cognita determinatè contraxit sponsalia cum cognoscente, firma sunt: Si non, tunc Pater nec illam, nec aliam tenetur dare. Non aliam, quia impedit affinitas. Non illam, quia poterat eligere: Nec delictum alterius potest illum priuare potestate eligendi.

6. Tertia Conclusio. Si quis promittit vnam ducere ex pluribus consentientibus potest, eligere quam voluerit, & electa tenebitur, quia omnes repromiserunt, & promissoris est electio, vt dixi in secunda conclusione.

7. Quæres primo, si quis promittat, se vnam ex pluribus ducturum, & postea aliquam ex illis carnaliter cognoscat, an sponsalia illa transeant in matrimonium, attento solùm iure antiquo: Aliqui negant, quia sola sponsalia vera transeunt in matrimonium per copulam c. is qui fidem, de sponsal. Hæc autem non sunt vera sponsalia, vt dictū in prima conclusione. Ergo non transeunt in matrimonium. Alij rectius affirmant, quia, qui promittit se vnam ducturum ex pluribus quæ consentiunt, potest eligere quam vult, vt dictum est. Ergo quamuis ante electionem non sint vera sponsalia iuxta conclusionem primam, sunt tamen vera post electionem. Atqui per copulam censetur vnam eligere. Ergo tunc sunt vera sponsalia, & consequenter transeunt in matrimonium.

8. Quæres secundo; an idem dicendum sit attento nouo iure Tridentini? Respondeo negatiuè, quia secundum hoc ius non contrahitur verum matrimonium, nisi coram Parocho & testibus. Ergo supra dicta sponsalia non possunt transire in matrimonium per solam copulam, quia deesset solennitas à iure requisita.

QVÆSTIO XIV.

De obligatione sponsalium.

1. HÆc obligatio potest oriri ex triplici capite. Primò, ex iure naturali, quo tenemur pręstare quod promisimus. Secundò, ex iure ciuili vel canonico, quo promissor per Iudicem compelli potest ad contrahendum matrimonium promissum. Tertiò, ex partium conuentione, apponendo certam pœnam ei qui fidem non seruat. Hic agendum est de prima obligatione, postea de cæteris agetur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando quis promittit alteri futurum matrimonium, iure naturali obligatur sub peccato mortali ad præstandum promissum. Est communis sententia. Ratio autem patebit ex sequentibus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Hæc naturalis obligatio sponsalium oritur ex triplici virtute, veritatis, fidelitatis & iustitiæ. Et quidem veritas ad duo nos obligat. Primò, vt syncerè non fictè agamus. 2. vt opere pręstemus quod promissum est. Vtrumque enim requiritur, vt quis sit verax in dicendo & promittendo. Caiet. 2. 2. qu. 113. artic. 1. Et colligitur ex D. Thom. ibid. quæst. 80. art. vnico ad 3. Virtus fidei seu fidelitatis ad vnum nos obligat, nempe, vt, quod promisimus, opere præstemus. Et quamuis hæc obligatio videatur esse eadem cum posteriore obligatione veritatis, re vera tamen differt. Primò, quod obligatio veritatis, latius pateat quàm fidelitatis. Hæc enim solum habet locum in affirmatione promissoria: illa etiam in non promissoria. Secundò, quod obligatio fidelitatis sit maior quàm veritatis. Qui enim promittit se aliquid facturum, magis obligatur, quàm si sine promissione affirmaret. Nam qui solùm affirmat, vno tantum titulo obligatur, ad præstandum, ne videlicet sit mendax in verbis. Qui autem promittit, duplici titulo obstringitur: tum ne sit mendax in verbis, tum etiam ne violet ius alterius, quod ille habet ad rem promissam. Nam promissor non solum constituit se debitorem, vt caueat mendacium: sed etiam tribuit alteri ius ad exigendum promissum. Virtus iustitiæ, quæ habet locum in contractibus & promissionibus onerosis, obligat nos, vt tribuamus vnicuique suum, ratione contractus.

4. Quæres primo, quanta sit obligatio quæ oritur ex hac triplici virtute. Resp. virtus veritatis, qua teneris syncerè promittere, & promissum præstare, ne sis mendax, per se obligat tantum sub veniali: At per accidens ratione damni vel iniustitiæ potest obligare sub mortali. Ratio, quia mendacium, si nemini noceat, non est nisi veniale. Si tamen noceat grauiter, est mortale. Vide D. Th. 2. 2. qu. 110. a. 2. & 4. Virtus fidelitatis qua teneris promissum præstare, ne sis perfidus, per se obligat sub mortali, nisi paruitas materiæ excuset. Ratio, quia violare ius alterius in re graui est peccatum mortale. Sed virtus fidelitatis obligat nos, ne violemus ius alterius, quod habet ad rem promissam. Ergo hæc obligatio in re graui est sub peccato mortali. Vide Nauarr. cap. 18. n. 6. Virtus iustitiæ, qua tenemur promissum præstare in pactis & contractibus onerosis, semper obligat sub mortali, nisi etiam paruitas materiæ excuset. Ratio, quia iustitia ad hoc obligat, vt des alteri, quod illi iure debetur, est mortale in re graui, quia est grauis iniustitia. Vide S. Thom. 2. 2. q. 59. art. 4.

Porrò hæc obligatio iustitiæ, tametsi affinis sit obligationi fidelitatis (vtraq; enim astringit, vt non violes ius alterius) tamen re ipsa ab ea differt, & multo maior est. Nam maius est, quod oritur ex contractu oneroso, quàm quod ex simplici aut gratuita promissione. Primò quia promissio potest facilius reuocari, quàm contractus. Secundo, promissio solum tribuit ius remotum ad rem promissam. Tertio, si promissor non soluat, non tenetur ad compensationem lucri cessantis, at contrahens, si violet contractum, tenetur. Quarto, promissio non impedit, quominus res promissa dicatur postea gratis dari: contractus autem impedit donationem gratuitam. Quinto, maior est iniuria, si quis centum aureos ex contractu oneroso debitos non soluat, quàm si ex liberali tantum promissione debeantur.

Ex dictis constat, quanta sit obligatio promissionis in sponsalibus, cum enim sit onerosa promissio, obligat ex virtute veritatis venialiter, & ex virtute fidelitatis ac iustitiæ mortaliter, præsertim cum sit in re graui. Paruitas enim materiæ hîc non excusat.

5. Quæres secundo, quando promissor, qui futu-

tum matrimonium alteri promisit, teneatur implere promissum, si nullus certus terminus temporis præfixus sit: Aliqui putant statim teneri habita opportunitate. Probatur primo ex *l. in omnibus obligationibus. ff. de reg. iuris*, quæ sic habet: *In omnibus obligationibus, in quibus dies non ponitur, præsenti die debetur.* Item ex *l. eum qui Calendis, ff. de verb. oblig.* quæ sic habet: *Quoties in obligationibus dies non ponitur, præsenti die pecunia debetur.*

Probatur secundo, quia communis & vera sententia est, eum, qui votum religionis emittit nullo præfixo termino, statim teneri ad implendum, vbi commodè potuerit. Antonius 2. p. t. 11. c. 2. Pal. in 4. dist. 38. qu. 3. art. 2. & alij passim, quia per hoc votum dedicat vouens totum vitæ suæ tempus Deo, & ita tenetur statim implere, ne Deum defraudet si differat. Est autem par ratio, quando quis alteri promittit matrimonium, nullo præfixo termino, quia promittit se toto vitæ suæ tempore cum altero victurum. Alij tamen rectius docent, promissorem in tali casu non statim teneri ad implendum, sed tantum requirente eo, cui promissio facta est, si commodè potest. Hoc enim seruatur in omni debito, quando dies præfixus non est. Nam debitor non tenetur soluere, nisi requisitus à creditore l. debitores præsentes. C. de pignor. Et gloss. ibid. Hoc tamen limitandum est pro foro conscientiæ ita: nisi creditor ex timore reuerentiali non audeat petere, aut, nisi oblitus sit à quo debeat petere. Tunc enim debitor censetur esse in mora, etiam si alter non petat. Nauarr. c. 17. n. 79. Si ergo aliquis promisit alteri matrimonium sine præfixo termino, non tenetur implere, nisi alter petat, præsertim si audeat petere. Nec leges citatæ contrarium docent. Hoc volunt solum in omnibus obligationibus, in quibus dies non ponitur, præsenti die deberi, si alter exigat. Nec est simile de voto, quia Deus, qui est creditor in voto, semper exigit promissum.

QVÆSTIO XV.

An cogi possit per Iudicem, qui est in mora sine legitima causa?

1. PRima Opinio est, non esse cogendum, sed tantum monendum, & si monitis non acquieuerit, relinquendum. Ita Angelus V. Spolia, nu. 2. Armilla ibid. 11. nu. 7. Probatur primo ex c. requisiuit. de sponsalibus, vbi Pontifex expressè definit mulierem, quæ etiam cum iuramento promisit, monendam esse potius, quam cogendam. Et rationem addit Lucius Papa, quia matrimonia debent esse libera, & coactiones solent habere difficiles exitus. Secundo, quia qui cogitur per metum excommunicationis cõtrahere matrimonium, inualidè contrahit: cum talis metus cadat in constantem virum. Ergo etiam qui in foro contentioso per iudicem compellitur.

2. Secunda Opinio. Tunc solum cogendus est, quando sponsalia iuramento confirmauit. Ita Dom. Sotus in 4. dist. 27. quæst. 1. ad 3. Et Figuerius in institut. Theol. cap. 16. §. 7. V. 7. Quibus fauet D. Thom. in supplem. q. 43. art. 1. & 2. Probatur ex *cap. ex literis Syluani de sponsalibus*, vbi Pontifex rescribit compellendum esse promissorem per censuram Ecclesiasticam, si promissionem iuramento firmauerit, quia contra iuramentum venire periculosum est. Vide glos. *c. de illis qui intra, de desp. impuberum.*

3. Tertia Opinio est, prius monendum esse, & si renuat, cogendum esse per censuram aut carcerem, nisi attentis circumstantiis prudenter timeri possint grauia incommoda vel scandala ex inuitis nuptiis. Et hoc verum esse, siue sponsalia firmata sint iuramento, siue sola fide promissionis. Glossa c. 2. *de spons.* Henriq. *l. 11. cap. 13. n. 4.* Nauarr. *n. 4. consil. in secunda editione, tit. de despons. impuber. cons. 2.*

4. Prima Conclusio. Promissor, si monitus non vult contrahere matrimonium, cogendus est, siue sponsalia iurata sint, siue non. Probatur primo ex *c. literis 1. de desponsf.* vbi Pontifex definit vtrumque cogendũ esse, etiamsi iuramentum non accesserit. Secundo, quia Iudex ex officio tenetur compellere ad reddendum suum cuique, & ex iustitia debitum. At contrahens sponsalia tenetur ex iustitia seruare fidem, etiam si non iurauerit. Ergo Iudex debet ipsum compellere. Tertio, quia Ecclesia non tantùm compellit iurantem, sed & simpliciter promittentem c. 1. 2. 3. de pactis, c. iuramenti 22. q. 5. Nec obstat c. *citatum*, *ex literis Syluani*, vbi dicitur cogendus qui iurauerit: quia narrat facti contingentiam, non autem vult, vt soli iuramento ius compellendi innitatur.

5. Secunda Conclusio. Non tamen est compellendus, quando grauia scandala, aut perpetuæ dissensiones, aut diuortia timentur, iuxta opinionem tertiam. Probatur primo ex c. *ex literis Syluani*, vbi disertè habetur, cogendum esse promissorem, nisi rationabilis causa obstiterit. Et sic etiam intelligas *c. requisiuit, citatum*, vbi dicitur non esse cogendus, scilicet, quando rationabilis causa obstiterit. Hoc patet ex verbis seqq. *cum coactiones difficiles exitus soleant habere.* Secundo probatur, quia iudicis est compellere, quando expedit fini matrimonij, cum ex fine desumatur necessitas mediorum. Sed in hoc casu cogere, non expedit fini matrimonij. Tertio, quia Iudex coactionem denegans in tali casu fauet actori, quia vitat ipsius graue damnum. Quartò, quia minus malum sæpe permittendum est ad vitandum maius. At maius malum est, scandala, & perpetuas inimicitias oriri, quàm fidem sponsaliorum frangi. Ergo hoc permitti potest, vt illud vitetur.

6. Quæres, an solus iudex Ecclesiasticus, an etiam ciuilis possit cogere ad seruandam fidem sponsalium? Resp. vtrumque posse, modo de sponsalium valore non agatur, quia tunc solus Ecclesiasticus Iudex adeundus est: Si autem sponsalia certa & legitima sunt, potest Iudex sæcularis ad ea compellere, sicut cogit ad aliorum contractuum fidem seruandam. Ita Abbas *cap. ex literis 2. de spons. n. 4.* Rosella *V. sponsalia, num. 3.*

Quod ante obiiciebatur, eum inualidè contrahere matrimonium, qui metu excommunicationis compellitur: distinguo. Nam metus excommunicationis vel iustè incutitur, vel iniustè. Si iniustè, cadit in constantem virum, & irritat contractum. Si iustè, contra se res habet.

QVÆSTIO XVI.

An in sponsalibus apponi possit pœna in eum qui fidem frangit?

1. POena hæc potest esse duplex. Primò, propriè dicta, quæ consistit in proprio patrimonio minuendo; vt cum statuitur, vt frangens fidem sponsalium numeret certam summam pecuniæ. Secundò, impropriè dicta, quæ consistit in lucro perdendo, seu potius in non acquirendo lucro: vt cum legatur vel promittitur aliquid Titio, si vxorem duxerit, quo debeat carere, si non duxerit. Hic agimus de priori pœna, an validè adiiciatur contractui sponsalium. Potest autem quadrupliciter adiici. Primò, ab ipsis sponsis. Secundò, à parentibus vel consanguineis sponsorum. Tertiò, ab extraneis. Quartò, mixtim, de quibus sunt conclusiones.

2. Prima Conclusio. Pœna, quæ per ipsos sponsos apponitur contractui sponsalium, est planè irrita: ac proinde neuter sponsorum, etiam si fidem non seruet tenetur eam soluere. Est communis sententia, & expressè definitur in c. *Gemma mulier. de sponsa. l. Titia. 134. ff. de verb. obl.* quæ sic habet: *Inhonestum visum est*

vinculo pœna matrimonia obstringi, sine futura, sine contracta. Item *l. fin. C. de spons.* quæ sic habet: *Si cautio pœnam stipulationis continens fuerit interposita, ex vtraque parte nullas vires habebit: cum in contrahendis nuptiis libera potestas esse debeat*. Ex quibus legibus patet conclusionis, tum ratione fugiendæ inhonestatis, tum ratione coactionis matrimonialis.

3. Secunda Conclusio. Non solùm est irrita pœna, quæ per ipsos sponsos, sed etiam quæ inter consanguineos horum apponitur: cum vtrobique sit eadem ratio prohibitionis. Sicut inhonestum est, & contra libertatem matrimonij, vt sponsi obstringantur ad matrimonium contrahendum metu pœnæ ab ipsis soluendæ: sic etiam metu pœnæ à consanguineis soluendæ; vnde in c. *Gemma*, irritatur pœna constituta à parentibus sponsorum, Vide glos. in *l. Titia, in principio*. Bart. *ibid. n.* 1. Idem dicendum est, quando pœna apponitur inter amicos, qui tam arctè coniuncti sunt sponsis, vt probabile sit, eos timore ductos, ne amici pœnam soluant, contracturos matrimonium. Item quando promittentes pœnam, possunt graue damnum sponsis inferre, nisi contrahant. Item, quando pœnam promittentibus sponsi subditi sunt. v.g. tutorib. Nam in his casibus semper periculum est, ne contrahatur matrimonium timore alicuius pœnæ & detrimenti.

4. Quæres an hæc conclusio simpliciter intelligatur de pœna quocunque modo interposita inter parẽtes vel consanguineos sponsorum? Respondeo: pœna hæc dupliciter spectari potest. Primo, prout cadit supra matrimonium sponsorum, vt si parentes vel consanguinei pœnam apponant, nisi matrimonium sequatur. Secundo, prout cadit super factum ipsorum promittentium, id est, super curam & diligentiam adhibendam à parentibus vel consanguineis, sub pœna promittunt se curaturos, quantum in se est, vt matrimonium sequatur. Priore modo irrita est pœna, quia inducit necessitatem matrimonij: non autem posteriore, quia non inducit. Nam si parentes vel consanguinei faciunt quod in se est, & tamen sponsi non velint contrahere, liberi sunt à solutione pœnæ.

5. Tertia Conclusio. Pœna apposita inter extraneos, qui nec sanguine, nec amicitia, nec simili vinculo coniuncti sunt sponsis, valida est, quia non impedit libertatem matrimonij. Nam sponsi non magnopere curant, quæ ab extraneis geruntur. Hoc tamen intellige, si extranei absque dolo, nomine proprio spondeant pœnam ex propriis bonis soluendam. Secus si mandato sponsorum vel parentum promittant: quia tunc haberent regressum contra mandantes, & ex mãdantium bonis soluenda esset pœna: & consequenter esset eadem ratio prohibitionis.

6. Quarta Conclusio. Non valet promissio pœnæ facta inter sponsum & extraneum, vt si sponsus promittat pœnam extraneo, nisi sponsalia perfecerit, quia impeditur matrimonij libertas. Secus esset, si extraneus promitteret pœnam sponso, quia non impediretur libertas matrimonij.

7. Quæres Primo, Tametsi non sit valida pœna apposita contractui sponsalium, vt hactenus dictum, an saltem si alterius sponsorum intersit & damnum patiatur, possit pœna exigi ratione interesse, in quantum interest, quando alterius culpa matrimonium non initur. Aliqui putant posse peti vel exigi interesse, siue damni emergentis, siue lucri cessantis: vt, si sponsi intererat matrimonium perfici, eo quod sponsa locupletissima erat, nec tam locupletem inueniet. Alij putant neutrum posse peti, nisi sponsus violans fidem dolo inierit sponsalia, vt alter damnum illud patiatur. Probatur. Primo, quia sponsus ob solutionem interesse fiet timidior ne à sponsalibus recedat: Et sic impedietur libertas matrimonij. Secũdo: quia ius solum concedit arrhas sponsalitias *l. fin C. de sponsalibus*. *Tertio* quia in *l. Titia. ff. de verb. oblig.* omnino irritatur pœna apposita, quę tamen aliquo modo valeret, si ratione interesse exigi posset. Quarto, quia sciẽs, vel scire debẽs stipulationem pœnalem irritã esse, debet expensas factas imputare sibi innitẽti stipulationi irritę. Alij denique cum distinctione respõdent exigi posse interesse consistẽs in damno emergente: vt si alter spõsus ratione sponsalium expensas faceret: non autem cõsistens in lucro cessante, quod ex matrimonio prouenire poterat. Hoc probabilius est: quamuis enim vi promissionis pœnæ non possit exigi interesse damni; cum illa promissio sit inualida, & nullam obligationem pariat, potest tamen exigi ratione iniustitiæ à violante fidem admissæ. Nam iniustus fidei violator in omni cõtractu tenetur iure naturali ad restitutionem interesse, licet nulla promissio pœnæ præcesserit. Huic autem iuri naturali non potest obesse illa stipulatio pœnalis. Quamuis enim hæc stipulatio iure sit irrita non tamen ideo amittitur ius naturale exigendi damnum subsecutum ab iniustè resiliente.

8. Ad Primum, argumentũ contrarium Resp. non obesse illum timorem ortum ex pœna, quæ ex natura rei sponsalibus annexa est, sed ortum ex pœna, quæ planè extrinseca est. Hoc patet in simili. Nam sponsus non solùm fit timidior propter pœnam interesse, quæ est connaturalis, sed etiam ob peccatũ mortale, quod incurreret si sine legitima causa resiliret. Sicut ergo timor ortus ex peccato mortali non obstat libertati matrimonij: ita nec timor ortus ex pœna interesse. Nam vtrumque tam peccatum mortale, quam pœna interesse ex natura rei sequitur ex violatione sponsalium.

Ad Secundum. Tametsi ius positiuum concedat solum arrhas, tamen ius naturale concedit restitutionem damni.

Ad Tertium. Stipulatio pœnalis est irrita nec virtute illius potest exigi interesse, sed ratione iniustitiæ.

Ad Quartum. Si interesse habetur ratione stipulationis irritæ, tunc stipulans deberet sibi imputare. Nunc autem non debetur illius ratione, sed ob admissam iniustitiam, vt dictum est.

9. Quæres Secundo. Cum pœna sponsalibus adiecta non sit valida, nec exigi possit, an recipiens teneatur illam restituere. Aliqui affirmant, quia recipiens nullum ius habet ad pœnam, cum promissio irrita nullum ius pariat. Ergo recipiens tenetur restituere. Alij putant non teneri donec iuridicè condemnetur. Ratio, quia iura solum irritant promissionem soluendi pœnam: ita vt promittens vi promissionis non teneatur soluere, non tamen decernunt impediri translationem dominij in recipientem, nec eum inhabilem faciunt ad retinendum quod recepit. Ergo cum iura sint pœnalia, non debent ad hoc extendi. Confirmatur *primo* ex *l. generaliter. 26. ff. de verb. oblig.* vbi dicitur, stipulationes turpes nullius esse momenti: Et tamen multi docent eo sensu nullius esse momenti, vt stipulans non teneatur soluere: si tamen soluerit, recipiens immunis fit à restitutione. Secundo, à simili: quia legatarius in testamento minus solenni relictus non tenetur legatum receptum restituere, vt multi docent: cùm tamen hæres non teneatur illud soluere. Conceditur tamen soluenti repetitio pœnæ solutæ: quia quamuis turpiter stipulatus fuerit, tamen nec turpiter, nec pro re turpi soluit.

QVÆSTIO XVII.

An apponi possit, pœna impropriè dicta inuitans ad matrimonium?

1. HÆc pœna consistit in lucro perdendo, vel non acquirendo: & potest dupliciter apponi. Primo, ad ineundum certum & determinatum matrimonium. Secundo, ad retrahendum à matrimonio. De priori casu hic agitur: & quæstio est, an possit apponi talis pœna seu conditio, qua quis inuitetur ad matrimonium. Ratio dubitandi exurgit ex duobus textibus qui videntur inter se pugnare. Nam iure Canonico *c. de illis, de conditionibus appositis*, censetur hæc conditio valida & honesta: *Ego in vxorem accipiam, si tantum mihi donaueris.* At in iure ciuili contrarium decernitur, *l. si ita stipulatus fuero. 97. ff. de verb. oblig.*

2. Prima Conclusio. Pœna consistens in lucro non acquirendo, si ab ipsis sponsis apponatur, aliquando valida est, aliquando irrita. Potest enim dupliciter apponi. Primo, sic: *Promitto tibi centum, si mecum contraxeris.* Secundo, sic: *Ego te in vxorem accipiam, si centum mihi donaueris.* Prior conditio censetur turpis, quia præsumitur apponi intuitu libidinis. Posterior honesta, quia præsumitur apponi causa dotis. Si tamen in priori casu cesset turpitudinis præsumptio, valida erit promissio, vt si vir sit ignobilior, aut senior, Tunc enim censetur promittere sponsæ in compensationem iuuentutis, seu ignobilitatis. Vide Sanchium hic prolixum & implicatum *l. 1. disp. 23. n. 3. & seqq.*

3. Secunda Conclusio. Pœna consistens in lucro non acquirendo, si non à sponsis, sed ab aliis apponatur, valida est, vt si aliquid legetur Mariæ ea conditione, vt Titio nubat: &, si non nupserit illi, non acquirat lucrum illius legati. Est communis, habetur in *l. Titia. ff. de conditionibus & demonst.* Et *l. 1. C. de institutionibus, & substit.* Ratio autem est, quia hoc non est compellere, sed inuitare ad matrimonium, quod per se honestum est.

Nota. Testator potest dupliciter facere tale legatum. Primò, per viam conditionis, vt si dicat aut scribat: Ego te instituo hæredem, aut legatarium, si duxeris Mariam. Secundo, per viam modi, vt si dicat: Ego te instituo, &c. vt ducas Mariam. Quæritur ergo, an vtroque modo validè fiat tale testamentum vel legatum. Aliqui negant de posteriore: quia quando relinquitur hæreditas aut legatum per viam modi, & non conditionis, cum modus non suspendat, statim acquiritur hæreditas aut legatum cum obligatione seruandi modum, quo nō seruato hæres aut legatarius priuatur acquisita hæreditate vel legato. Sed priuari acquisita hæreditate aut legato est pœna propriè dicta, consistens in proprio patrimonio minuendo. Ergo est irrita. Resp. Priuari lucro acquisito est pœna propriè dicta, nisi acquirens priuetur ab eo qui lucrum concessit, non absolute, sed adiecto modo vel conditione.

Hæc secunda conclusio duobus modis limitanda est. Primo, vt valeat conditio contrahendi matrimonium cū certa persona, nisi apponatur in legitima. Cum enim hæc legitima sit debita lege, ac proinde nullam gratiā testator faciat, nullam patitur conditionem. Secundo, quādo grauatur hæres vel legatarius ad ducendam personam dignam. Si enim indigna iis nuptiis, conditio reiicitur, legatum tamen & hæreditas manet. Ita expressè *l. cum ita legatum ff. de cond. & demonst.* Et ratio ibid. insinuatur, tum quia id possumus, quod honestè possumus, tum quia durior est hæc conditio quam viduitatis.

4. Quæres Primo. Si grauatus contrahere cum persona nobili, prima vice ducat nobilem, deinde viduus effectus ignobilem ducat, an amittat legatum vel hæreditatem? Aliqui negant amittere, quia sermo simpliciter prolatus intelligit de prima vice, *l. boues, ff. de verb. significat.* Alij rectius affirmant, quia includitur ibi conditio negatiua, vt non ducat aliam quàm nobilem. At conditio negatiua est perpetua. Ergo omnibus vicibus seruari debet. Nec obstat *l. boues*, quia sermo simpliciter prolatus intelligitur de prima vice, nisi includat conditionem negatiuam, vt in hoc casu fit: tunc n. de omnibus vicibus verificari debet.

5. Quæres Secundo. Si grauatus certam aliquam ducere, primo renuat, ac deinde pœnitentia ductus annuat, an amittat legatum? Resp. cum distinctione. Nam si testator priuat illum ipso iure, si, vbi primum requisitus fuerit nolit conditioni parere, iam pœnitentia subsequens non prodest, quia statim est alteri successori ius acquisitum. Si autem non priuet & omnia integra sint (nondum translata in alium) proderit pœnitentia.

6. Quæres Tertio. Si grauatus Mariam ducere primò aliam ducat, deinde viduus velit Mariam ducere, an perdat legatum? Aliqui negant in simili casu, dum asserunt eum, cui aliquid legatur ea conditione vt Monachus fiat legatum consequi, si primò vxorem ducat; & ea defuncta Religionem ingrediatur. Alij rectius docēt conditionem in vtroque casu defecisse, & consequenter legatum amissum esse: vt colligitur ex *l. hæc conditio filiæ meæ.* Et *l. cum ita.* Et *l. hoc genus ff. de condit. & dem.* Hoc autem intellige, modò tempore delatæ successionis, vel post hanc delatam non pareat conditioni. Tunc enim irrecuperabiliter amittit legatum, quia conditio deficit. Secus si tempore delatæ successionis parere velit conditioni, quia iam prius Matrimon. dissolutum est, & tunc vult ingredi Religionem, vel illud inire matrimonium quod testator iniunxit. Nam conditiones semper respiciunt tempus delatæ successionis, *l. interuenit. ff. de legatis præstandis.*

7. Quæres, Quartò. Si grauatus aliquam ducere velit, illa autem nolit, & post pœnitentia ducta annuat, grauatus autem tunc renuat, an amittat legatum vel hæreditatem. Aliqui negant, quia conditio censetur impleta eum per ipsum non steterit. Alij affirmant, quia adhuc potest conditioni parere. Alij distingunt. Si enim grauatus duxit iam aliam vxorem, & obtinuit iam legatum, vel hæreditatem iam adiit, non amittit. Si autem nec aliam duxit, nec obtinuit legatum, nec hæreditatem adiit, non consequetur: quia adhuc potest parere conditioni.

8. Quæres Quinto. Si grauatus cum aliqua contrahere sub pœna amissionis legati, vel hæreditatis, an amittat, si sine culpa ipsius conditio deficiat, quia scilicet altera non vult, vel prius obiit, quam ipse in mora constitutus sit. Resp. Primo, si conditio mixta (qualis est hæc pendens à duorum voluntate) deficiat ex culpa alterius, cum quo contrahendum erat Matrimonium, quia scilicet non vult, habetur pro impleta *l. in testamento. 2. ff. de conditionib. & demonstrat.* Et *l. 1. C. de institution. & substitution.* Resp. *secundo.* Si conditio mixta perficiatur sine culpa vtriusque parti, v. g. per mortem fœminæ, tunc perit legatum vel institutio *l. legatum C. de conditionibus insertis.* Et *l. in testamento 2. de conditionibus & demonstrationibus.* Hoc tamen intellige, nisi conditio sit apposita fauore alimentorum, aut piæ causæ, Vt si puellæ pauperi relictum sit legatum dotis, ea conditione, vt Titio nubat. Tunc enim si conditio deficiat ob mortem Titij, legatum succedit loco alimentorum. Respondeo. Tertio, quando conditio mixta non impeditur à contrahentibus, sed ab aliquo tertio, qui v. g. Matrimonium impedit, tunc censetur non impleta. Legatarius tamen actionem habet ad interesse contra impedientem. Hoc tamen intellige, Primo, nisi impediens soluendo non sit. Nam tunc

habetur pro impleta. Tertio. Si impedientis consensus non requiratur, verbi grat. Parentis: Vide Sanchium *lib. 1. disputat. trigesima tertia, numero vigesimo septimo.*

QVÆSTIO XVIII.

An possit apponi pœna impropriè dicta retrahenti à Matrimonio?

1. Conditio apposita, quæ prohibet Matrimonium, aliquando irritum reddit contractum, aliquando reiicitur, & aliquando valida est, vt patebit.

2. PRIMA CONCLVSIO. Si talis cõditio abstinendi à matrimonio adiuncta sit promissioni, vel contractui, non reiicitur, sed vitiat contractum, eumque reddit irritum, quando imponitur virgini, id est, ei quæ ante non fuit in Matrimonio. Vnde si quis illi promittat centum, si non nupserit, promissio est irrita. Ratio, quia hæc conditio reputatur iure (non natura) impossibilis. Molina *tractat. 2. de institification. disput.* 285. Quæ enim iure improbantur, vocantur impossibiles, *l. conditiones contra edicta ff. de condit. in decimo sexto institutionum.* Hæc autem iure reprobatur, vt patebit. Ergo iure est impossibilis. Conditiones autem impossibiles quamuis reiiciantur à legatis, non tamen à contractibus; sed illos omnino vitiant, §. *si impossibilis. Institut. de inutilibus stipulation.* Et idem in omnibus contractibus disponitur *l. non solum ff. de actionib. & obligationib.* Nomine autem impossibilium conditionum ad hunc effectum comprehenduntur, & quæ natura, & quæ iure impossibiles sunt.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si talis conditio abstinendi à Matrimonio adiuncta sit legato, nõ vitiat legatum, sed reiicitur. Vnde si Virgini legentur centum si non nupserit, obtinebit illa, etiam si nubat *quoties.* 22. Et *l. cum tale.* 71. Et *l. Titia si non nupseris ff. de conditionib. & demonstrationib.* Ratio sumitur ex *l. 2. C. de indicta viduitate,* quia Reip. interest, vt multis ex legitimo Matrim. procreatis augeatur.

Quæres, quare hæc conditio, *si non nupserit*, & aliæ impossibiles non reiiciantur à contractibus, sed eos vitient, cum tamen reiiciantur à legatis, & ea nõ vitient? Respondeo, quia contrahentes, cum sint adhuc superstites, possunt suos cõtractus ob conditionis impossibilitatem vitiatos efficere validos remittẽdo cõditionem impossibilem. Testator autem, qui iam obiit, nõ potest suam dispositionem ad debitum modum reducere. Vnde per legem reduci debet, reiecta conditione impossibili, quod non fit in pœnam testatoris, sed in fauorem. Cum enim testator voluerit de suis bonis disponere, & dispositio per se sit inualida, patrocinio legis fit valida, reiecta conditione.

4. Tertia Conclusio. Conditio prohibens Matrimonium, tametsi reiiciatur in virgine, in multis tamen valida est & admittitur. Primò, in vidua. Secũdò, in viduo. Tertio, in Eunuchis & aliis impotentibus ad generandum: Quartò, fauore piæ causæ, vt si legetur virgini, si non nupserit, & si nupserit transferantur ad aliquam piam causam. Quintò, si conditio prohibeat nuptias ad certum tantum tempus, vel respectu aliquarum personarum (v.g. hæretici) Vide Sanchez *lib. 1. disp. 34. n. 29. & sequentibus.*

QVÆSTIO XIX.

An in contractu sponsalium liceat arrhas apponere?

1. ARrhæ sumuntur hic pro pignore quod inter Spõsos traditur in signum & firmitatẽ contrahendi Matrim. Vide Molin. *tract. 2. de iustitia. disp.* 431.

2. Prima Conclusio. In contractu Sponsalium licitum est arrhas apponere amittendas per sponsalium fidei violatorem, *l. arrhis, l. finali C. de sponsalibus.*

3. Quæres, cur potius permissæ sint arrhæ quam pœnæ? Respõdeo, quæ solẽt præcipuæ assignari causæ. Prima, quia cum pœna (solutio pecuniaria,) non statim tradatur, sed promittatur in futurum, facilè & incautè in magna quantitate promittitur. Sed arrhæ cum re ipsa tradi debeant in contractu sponsalium, in minori quantitate & maturiori consilio traduntur. Secunda causa quia arrha datur in signum, & ad securitatem rei gestæ. Pœna autem non pro securitate, sed vt contrahentes adstringantur ad Matrimonium ineundum. Hæ tamen rationes non videntur sufficere, vt notat *ibid.* Molina: Dicendum ergo est totum hoc pendere ex arbitrio legislatoris, qui admisit arrhas, & non pœnam, cum tamen vtrumque valere spectato solum iure naturali.

4. SECVNDA CONCLVSIO. Ea est conditio arrharum, vt eas amittat tradẽs, si ipsius culpa Matrimonium non sequatur: Si autem sequatur, redeant ad tradentem, *l. fin. C. de sponsal.* Ratio, quia arrhæ in contractu Matrimonij perinde ferè se habent ac pignora in venditionis contractu tradita. Hæc autem amittit iustè resiliens, & venditione celebrata recuperat ea tradens: Sylu. *v. sponsalia. q. 9.* Molin. *tract. 2. disput.* 338. Et Sanchez. *disp. 30. num. 2.*

5. TERTIA CONCLVSIO. Qui sine culpa resilit à sponsalibus, non amittit arrhas quas tradidit, sed ipsi restituendæ sunt. Hoc autem contingit, quoties est causa iusta recedendi à sponsalibus, vel alter ingreditur Religionem, vel reperitur aliquod canonicum impedimentum inter Sponsos. Communis est sententia, & habetur, *l. fin. C. de sponsalib.* Ratio est, quia vbi culpa abest, debeat abesse pœna, *l. Sancimus C. de pœnis.* Hoc intellige, si tradens arrhas bona fide contraxit sponsalia ignorans impedimentum. Si enim huius conscius fuit non potest arrhas traditas repetere. Glossa *final. C. de sponsalib.* Vnde si ipsi arrhæ reddantur (quia scilicet alter recipiens ignorat tradentem mala fide contraxisse) tenetur restituere, cum ex natura contractus eas amiserit.

6. QVARTA CONCLVSIO. Quando alter sponsorum solus tradidit arrhas, & culpa recipientis nõ sequitur Matrimonium, tenetur hic duplum restituere, nempe arrhas receptas ab altero, & tantundem de suo patrimonio: Et si consentum fuit, vt restituat triplum aut quadruplum tenetur, *l. C. de sponsal.* Ratio, quia si solas arrhas teneretur restituere, nullam pœnam pateretur, nec seruaretur æqualitas. Excipio tamen, si contrahens sponsalia sit minor viginti quinque annis, nec ætatis veniam impetrauit. Tunc enim si in culpa sit, tenetur solas arrhas restituere, siue ipsi traditæ fuerint, siue ipsius tutori vel curatori, *lege citata.* Vnde Innocentius & alij Canonistæ consulunt, vt arrhæ parentibus tradantur, quia parentes si arrhas receperint tenentur in duplum. *lege citata.* Hoc tamen intellige, si suo nomine acceperint promittendo Matrimonium filij.

7. QVINTA CONCLVSIO. Quando vterque arrhas dedit & recepit, iniustè resiliens suas perdit, & tenetur restituere quas accepit; sic enim peruenitur ad pœnam dupli præscriptam lege ciuili. Hoc intellige si arrhę vtrimque fuerint æquales. Nam si iniustè resiliens tradiderit minores, quam alter, tenetur supplere defectum, vt sit pœna dupli.

8. Quæres. Primo, An hæc pœna dupli, vel quadrupli, quæ permittitur à iure ciuili, valeat etiam in canonico. Aliqui negant quia contractus Matrimonij iure canonico eximitur ab omni pœna, *c. Gemma de sponsal.* Ratio, quia pœna impedit libertatem Matrimonij. Alij passim affirmãt, quia ius canonicum censetur prohibere illas tantum pœnas, quæ distinctæ, sunt à resti-

tutione arrharum, & à solutione dupli vel quadrupli, quæ cum restitutione arrharum connexa est.

9. Quæres *Secundo*, An iniustè resiliens teneatur in foro conscientiæ restituere duplum vel quadruplum ante Iudicis sententiam? Resp. hæc pœna distinguenda est. Nam pœna dupli est legalis: pœna quadrupli conuentionalis. De *priore* certū est non deberi ante Iudicis sententiam. Cōmune enim hoc est omni pœnæ legali. Vnde iniustè resiliens tenetur quidem restituere arrhas acceptas, quia hæc non est pœna, sed conditio naturaliter annexa contractui, non tamen tenetur soluere duplum nisi à Iudice condemnatus. De *posteriore* dubitatur an teneatur in foro conscientiæ ante Iudicis sententiā. Aliqui affirmant, quia nihil est tam naturale, quam seruare pacta *l. 1. ff. de pactis*. Sed contrahentes sponsalia paciscuntur de pœna quadrupli soluenda à resiliente. Ergo naturaliter obligantur ad seruandum pactum. Ergo non est expectanda Iudicis sententia, cum naturalis obligatio pertineat ad conscientiam. Alij putant non deberi hanc pœnam, nisi alter sponsorum exigat. Ergo exigenti statim deberi, non spectata Iudicis sententia. Ratio, quia sicut se habet Iudex in pœna legali, ita creditor in conuentionali. Sed iudici exigenti pœnam non licet resistere. Ergo nec creditori exigenti conuentionalem. Alij deniq; putant non deberi ante Iudicis sententiam, quia intentio contrahentium, & pœnam quadrupli constituentium non est alia, nisi vt per eam compelli possint ad fidem seruandam in foro externo & coram iudice. Ergo non intendunt se obligare ad eam pœnam nisi iudicialiter, & in foro contentioso. Confirmatur, quia cum illam pœnam constituant ex permissione iuris communis, eorum intentio intelligenda est iuxta præscriptum iuris communis. Ius autem commune non obligat ad pœnam nisi post sententiam iudicis.

Ad argumentum *primæ* opinionis Respondeo, pacta seruanda esse eo modo quo fiunt. Itaque pactum soluendi pœnam debet seruari secuta condemnatione.

Ad argumentum *secundæ* negatur maior, quæ non facilè probari potest.

QVÆSTIO XX.

An in contractu sponsalium possint interuenire fideiussores & pignora?

1. PRima Conclusio. Certum est pro securitate Matrimonij contrahendi fideiussores interuenire posse, cum nullo iure id prohibeatur: non tamen tenebuntur ad pœnam, sicut nec ipsi contrahentes, quia non potest in plus obligari fideiussor quam principalis. Tenebuntur nihilominus ad interesse, sicut etiam contrahentes, vt supra dictum.

2. Secunda Conclusio. Dubium est de pignoribus. Aliqui putant non posse interuenire, nisi pro interesse præstando, & eo soluto restituenda esse, quia *l. fin. C. de spons.* reiicitur omnis pœna exceptis arrhis. Alij admittunt pignora realiter tradita. Primò, quia iure communi vocantur arrhæ *l. 1. C. si Rector Prouinciæ*. Vide Gl. *ibid.* Secundò, quia traduntur loco arrharum. Alij denique distinguunt. Nam si præcedat stipulatio pœnæ, & tradantur pignora, aiunt non valere. Si autem præcedat arrharum stipulatio, & tradantur pignora, putant valere. Ratio est, quia, quando principale non valet, corruit accessorium, quod eius naturam sequitur. Sed pœna non valet, arrhæ autem admittuntur. Ergo pignora accessoria pœnæ non subsistunt. Accessoria autem arrharum subsistunt. Vide Gloss. *l. Tertia ff. de verb. oblegat.*

In dubio autem, quando traduntur pignora, nulla præcedente stipulatione, tunc valent, licet nulla mentio fiat arrharū. Censentur enim pro arrhis tradi. Nam in dubio ea interpretatio sumenda est, quæ actum faciat valere: quia nēmo præsumitur sumere viam, vt sua dispositio subuertatur.

QVÆSTIO XXI.

An sponsalia dissoluantur per ingressum Religionis.

1. VAriæ solent assignari causæ, ob quas sponsalia dissolui possunt, de quibus agit D. Thō. *in supplem. q. 43. a. 3.* & alij *infrà* citandi. Prima causa est ingressus Religionis, de qua nos.

2. Prima Conclusio. Probabile est, sponsalia non dissolui per ingressum Religionis, nisi professione secuta: ac proinde, si sponsus tempore Nouitiatus deserat Religionem, teneri ad fidem sponsalium seruandam. Nam ingrediens Religionem non statim cedit suo iuri, sed sub ea conditione, si professus fuerit. Ingreditur enim, vt experiatur, an sibi magis expediat profiteri Religionem quam in Matrimonio viuere. Durand. *in 4. d. 27. qu. 3.* Palud. *ibid. qu. 1. a. 3.* Figuer. *in institut. cap. 16. §. 7. v. 7.* quibus fauet D. Th. *artic. cit. ad 1.* vbi dicit sponsalia dirimi per ingressum Religionis, quia est mors spiritualis. At non est mors spiritualis nisi facta professione. Hinc infert Paludanus ingressum ante professionē sufficere, vt alter sponsus manens in seculo possit iudicem (Ecclesiasticum) adire, qui ex causa iusta concedat facultatem ineundi aliud Matrimonium. Quod si iudicem non accedat, aut iudex eam facultatem neget, teneri alterius professionem expectare.

3. Secunda Conclusio. Probabilius est, sponsalia dirimi per solum ingressum ante professionem, ac proinde manentem in seculo posse statim contrahere aliud Matrimonium, & omnino solutum esse à fide priorum sponsalium. Ita Dominicus Scotus *in 4. d. 27. q. 2. a. 5.* Nau. *in Manuali, c. 22. n. 25. & seq.* Valentia *qu. 2. de Matrimonio, p. 3.* Henriq. *lib. 11. cap. 14. n. 3.* Sanch. *l. 1. disp. 42.* Probatur Primò, quia eo ipso quod quis religionem ingreditur, satis declarat se sponsalibus renunciare, ergo manens in seculo liber est ab obligatione. Secundò, quia fit notabilis mutatio in persona ingrediente. Nam vulgò censetur magnum dedecus inire Matrimonium cum eo qui fuit Monachus (Religiosus, Ecclesiasticus) aut cum ea quæ fuit Monialis. Tertiò, quia sic se habent Nouitiatus & professio, sicut sponsalia & Matrimonium. Sicut enim Nouitiatus est dispositio seu via ad professionem, sic sponsalia ad Matrimonium, ergo sicut professio dirimit Matrimonium ratum. *c. ex publico de conuers. coniugatorum*, ita Nouitiatus sponsalia.

4. Quæres Primò, an per ingressum Religionis, professione non secuta, dissoluantur sponsalia ex parte vtriusque sponsi? Aliqui putant dissolui tantum ex parte manentis in sæculo. Vnde, si sponsus ingrediatur Religionem, & eam postea deserat, liberum erit sponsæ manenti in sæculo perficere cum illo Matrimonium. Et si ea velit perficere, sponsus tenebitur. Simile est de fornicatione, per quam non dissoluuntur sponsalia ex vtraque parte, sed tantum ex parte innocentis. Probatur Primò, quia quamuis ingrediens cedat suo iure, tamen manens in seculo non cedit. Secundo, quia licet sit notabilis mutatio ex parte ingredientis, tamen alter potest eam pati & tolerare. Tertio, quia non est eadem ratio, vt nouitiatus omnino dissoluat sponsalia, sicut professio Matrimonium ratum. Nam in hoc casu inuenitur priuilegium à Christo concessum, nō autem in illo. Confirmatur, quia non eodem modo se habent. Nam in Nouitiatu non includitur obligatio professionis emittendæ, sicut includitur in sponsalibus respectu Matrimonij. Quarto, quia omnia vota simplicia quæ obligationem continent, ex-

tinguuntur pro professionem, non autem per nouitiatum, sed suspensa manent. Ergo simpliciter sponsalia quæ includunt obligationem matrimonij, non dissoluuntur omnino per nouitiatum, sed suspenduntur ex parte ingredientis. Vide Henriquez *loco citato*.

Alij tamen putant dissolui ex parte vtriusque quando sponsus bona fide ingreditur. Quamuis id expressum nō inueniatur, vt nouitiatus omnino dissoluat sponsalia, sicut professio omnino dissoluit Matrimonium ratum, tamē ex quadam proportione & similitudine duci potest argumentū ante explicatum. Confirm. *primo*, quia hæc dissolutio non solum prouenit ratione notabilis mutationis, aut ratione renunciationis sponsaliū, sed fauore status Religiosi. Sicut ergo Matrimonium ratum dissoluitur per professionem fauore status, ita sponsalia per nouitiatum. *Secundo*, quia tametsi ingrediens protestaretur se nolle renunciare sponsalibus vsque ad professionem: imò, tametsi vterque simul ingrederetur (quo casu cessaret notabilis mutatio, quia in vtroque esset æqualis) tamen adhuc dissoluerentur sponsalia, c. fauore status prouenit dissolutio. *Tertiò*, quia maior est obligatio voti Religionis quàm sponsalium, cum illud votum dirimat sponsalia. Sed votum Religionis dirimitur per ingressum bona fide factū, ita vt si vouens egrediatur experiens eum statum sibi non conuenire, maneat liber ab obligatione voti. Ergo multo magis dissoluuntur sponsalia per talem ingressum bona fide factum.

Ad *primum*, & *secundum* argumentum patet solutio. Nam totalis illa dissolutio prouenit fauore status particularis ex natura rei. Ad *tertium* fateor non inueniri expressum priuilegiū, nec in omnibus esse similitudinem, sed ex quadam proportione duci posse argumentum, vt dixi. Ad *quartum* negatur cōsequentia, quia non est par ratio. Nam vota simplicia non extinguūtur fauore status, sed quia professio est quædam mors spiritualis, & profitens quasi nouus fit homo. At sponsalia & Matrimonium ratum extinguuntur fauore status a. quia professio mors spiritualis est, alioqui dissolueret etiam Matrimonium consummatum, quod tamen non fit.

Quæres *secundo*: An sponsalia iuramento firmata dissoluantur per ingressum Religionis; Ratio dubij sumitur *ex c. commissum de sponsal.* vbi Pontifex consultus de hac re, sic respondet: *Tutius est ei, Religione iuramenti seruata prius contrahere, & postea si elegerit, ad Religionem migrare.* Ex his verbis oritur quæstio: an, qui sponsalia iurauit, possit ingredi Religionem matrimonio non contracto, an teneatur prius contrahere, vt iuramentum seruet; Aliqui putant prius teneri contrahere, & postea ante cōsummationem posse ingredi. *Primò*, quia Pontifex dicit hoc esse tutius ob reuerentiā iuramenti. *Secundo*, quia qui iurauit se soluturum vsuras, licet post solutionem possit repetere, tamen ob reuerentiā iuramenti tenetur prius eas soluere. *c. debitores, de iure iurando.* *Tertiò*, quia iuramentum factum in fauorem tertij, cui est ius acquisitum, non potest in melius commutari, vt si iuraui Petro, me daturum illi centum aureos, non satisfacio, si pauperiori dem mille. *Quarto*, quia, qui tenetur soluere debita, si soluendo est, tenetur prius ea soluere, quam Religionem ingrediatur, vt omnes consentiunt; sed sponsus, qui iurauit sponsæ futurum Matrimonium, est illi debitor, & potest soluere debitum ante ingressum. Ergo tenetur. Vide Nauar. *c. non dicatis* 12. q. 1. n. 3.

Alij rectius docent posse Religionem ingredi non contracto Matrimonio. *Primò*, quia Pontifex solum consulit, tanquam tutius, vt prius contrahat. Hoc autem consilium non obligat. *Secundò*, quia iuramentum sequitur naturam & conditionem actus cui apponitur, ac proinde conditio tacitè inclusa in actu, includitur etiam in iuramento. *c. quemad. de iureiur.* Et *l. fin C. de non numer. ata pecunia.* Sed promissioni Matrimonij inest hæc tacita promissio, nisi promittens elegerit. Religionem, c. & iuramento inest hæc conditio. Minor patet, quia ipsimet Matrimonio rato inest hæc conditio, aliàs non liceret ad Religionem transire. Ergo etiam sponsalibus. Vnde cum ingrediens Religionem conditionem impleat, non erit periurus non contrahendo. Vide Henr. *l.* 11. *c.* 13. *n*, 3. &c. 14. *n*. 3. Sanch. *l.* 1. *d*. 45. & alios ibi citatos.

Ad *primum* argumentum patet solutio ex dictis. Ad *secundum*. In iuramento soluendi vsuras nulla tacita latet conditio, qualis latet in iuramento Matrimonii contrahendi. Ad *tertium*. Verum illud est, nisi iuramento insit tacita conditio, si in melius non commutauero. Ad *quartum* solutioni aliorum debitorum non inest conditio, vt in nostro casu.

QVÆSTIO XXII.

An sponsalia dissoluantur per simplex votum castitatis.

1. TRia certa sunt. *Primò*, sponsalia irritari (non dissolui) per simplex votum castitatis præcedens, quia continent promissionem rei illicitæ. *Secundò*, spōsalia dissolui per votum Religionis subsequens, sicut dissoluuntur per Nouitiatum. *Tertiò*, quando alter sponsorum vouet castitatem post contracta sponsalia, alterum à fide sponsalium seruanda liberum esse, quia vouens censetur sponsalibus renunciasse. Quæstio autem est, an etiam vouens castitatem sit libera fide spōsalium, vel quod idem est, an votū castitatis sit licitum post sponsalia, & ea penitus dissoluat. Alij affirmant: alij negant. Vtrique citant pro se *c. veniens, qui clerici vel vouentes*. Vbi quædam fœmina, vt à sponsalibus liberaretur, castitatem vouit: & rogatur Pontifex, an possit nubere nonobstante voto, respondit ita: *Nos attendentes tutius esse vt præfata mulier post fidem & votum simpliciter oblatum, Matrimonium contrahat, quam fornicationis reatum incurrat: mandamus, quatenus illi de fide mentita & voto violato congruam satisfactionem indicas, & ei, cui vult, nubendi licentiam tribuere non postponas.* Quæ verba in vtramque partem ab Authoribus trahuntur.

2. Prima Conclvsio. Probabile est, simplex votum castitatis valere post sponsalia, & ea dissoluere, nec vouentem posse inire Matrimonium antea promissum. Ita D. Th. Palud. Caiet. Sot. Henriq. & alij apud Sanchez, *disp.* 46. *n.* 7. Probatur *primò*, ex capite citato, quia Pontifex dicit, iniungendam esse fœminæ pœnitentiam de voto violato. Ergo votum præualet sponsalibus; alioqui non peccaret in votū, qui vellet fidem sponsalium seruare, & nubere. *Secundò*, quia promissum non infringit, qui in melius illud commutat, *cap. peruenit* 2. *de iureiurando.* *Tertiò*, quia sponsalibus semper inest hæc tacita conditio: nisi voluero ad meliorem statum transire. *Quartò*, quia quando concurrunt duo vincula incompatibilia & valida; tunc fortius præualet, vt colligitur *ex cap. si inter. de sponsal.* Sed vinculum voti castitatis est incompatibile cum sponsalibus, vt per se patet, cum non possint vtraque seruari; & est fortius, quia inducit obligationem fidelitatis, respectu Dei, sponsalia verò respectu hominis tantum. Hæc sententia non solum est probabilis, sed etiam tuta in conscientia. Et ex illa sequitur, si vouens castitatem postea contrahat Matrimonium cum alia, reum esse voti, non tamen priorum sponsalium, quia iam erant legitimè dissoluta.

3. Secvnda Conclvsio. Probabilius est per huiusmodi votum non dissolui sponsalia. Ita P. Valentia *q.* 2. *puncto* 5. Nauar. & alij apud Sanchium. Probatur *primo* ex capite citato, quia fœminæ fuit imposita

pœnitentia de fide mentita sponso. Ergo votum castitatis nō dirimit sponsalia, *Secundò*, quia simplex votum castitatis, circa ingressum Religionis, non valet sine consensu alterius sponsi, vt argumentatur Valentia ex Nauarro. *Tertiò*, quia nullo iure probari potest inesse sponsalibus hanc tacitam conditionem, nisi statū continentiæ (non Religionis) elegero. *Quartò*, quia Deus non acceptat promissionem rei prius alteri promissæ, præsertim in alterius præiudicium. Nam si Petro promittas equum, & postea eundem promittas Ecclesiæ præualet prior promissio. Sed sponsus per sponsalia promisit suum corpus alteri. Ergo promissio eiusdem corporis Deo facta per votum non est Deo accepta.

4. Ad *primum* argumentum solutio patet ex dictis. Ad *secundum*, promissum non infringit, qui in melius illud commutat respectu eiusdem promissarij. Ad *tertium*, nullo iure probatur talis conditio, vt dictum est. Ad *quartum*, Maior vera est, quando vinculum vtrumque est validum. At votum non est validum, quatenus est in sponsæ præiudiciū, quod addo, quia dupliciter spectari potest. *Primò*, in præiudicium vouentis, & sic valet, quia, quantum in se est, tenetur seruare castitatem. *Secundò*, in præiudicium sponsæ, & sic non valet, quia tenetur illi seruare fidem sponsalium.

QVÆSTIO XXIII.

An sponsalia dissoluantur per susceptionem vel votum sacri Ordinis?

1. DIstinguimus votum suscipiendi sacros Ordines à reali eorūdem susceptione. Et tria certa sunt *Primò*, sponsalia non dirimi per votum vel realem susceptionem minorū Ordinum, quia hi Ordines non repugnant Matrimonio. *Secundò*, dissolui tamen per susceptionem realem maiorum Ordinum, quia hi reddunt suscipientem incapacē Matrimonij. *Tertiò*, si sponsus voueat susceptionem maiorum Ordinum, sponsam manere liberam ab obligatione sponsalium, quia sponsus per illud votum cēsetur renunciare sponsalibus. Quæritur ergo an idem votum dissoluat sponsalia etiam ex parte vouentis; Aliqui affirmant, quia sponsalia vtrimque dissoluuntur per votum solenne, *c. vnico. de voto in 6.* At in maioribus Ordinibus includitur solēne votum castitatis. *ib.* Ergo, &c. Hæc tamen ratio non cōuincit, quia duo vota hic spectari debent. *Primum*, suscipiendi sacros Ordines. *Secundum*, castitatis inclusum in susceptione sacrorum Ordinum. *Prius* votum est simplex, & non dissoluit sponsalia. *Posterius* est solēne, & dissoluit illa, quia supponit realem susceptionem sacrorum Ordinum, Sanch. *disp. 47. n. 3.* aliter sentit de hoc voto.

QVÆSTIO XXIV.

An sponsalia dirimantur per Matrimonium cum alia contractum?

1. PRIMA CONCLVSIO. Si Matrimonium cum alia contractum sit irritum, adhuc obligāt priora sponsalia, quia non præstat impedimentum, quod de iure non sortitur effectum, vt habet 52. *regula iuris in 6.* Hoc intellige respectu illius, qui cum alia contraxit Matrimonium inualidum, non autem respectu innocentis, quia is liber est ab obligatione sponsalium, eo quod alter recesserit à contractu cum illo facto.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Si Matrim. cum alia contractum sit validum, dissoluuntur priora sponsalia, *cap. si inter. de sponsalibus.* Ratio est, quia obligatio Matrimonij est maior quàm sponsalium. Ergo si illa adsit, hæc cessat.

3. Quæres: an ita cesset, vt penitus extinguatur; vel, an sponsus soluto Matrimonio contracto cum alia per mortem illius, non amplius teneatur ad priora sponsalia. Aliqui putāt teneri, quia sicut simplex promissio Religionis non extinguitur per subsequens matrimonium, sed solum suspenditur, & eo soluto iterum obligat: sic etiam simplex promissio matrimonij nō extinguitur per subsequens matrimonium cum alia contractum, sed ad tempus suspenditur. Hæc tamen ratio non conuincit. Nam aliud est loqui de duabus obligationibus eiusdem rationis, aliud de duabus diuersæ rationis. Quando enim sunt duæ obligationes eiusdem rationis, tunc extinguitur prior per firmiorem posteriorem subuenientem: quo pacto votum strictioris Religionis extinguitur professione secuta in laxiore; quando autem sunt diuersæ rationis, tunc prior potest suspendi per posteriorem, & non statim extingui: quo pacto promissio Religionis suspenditur per subsecutum matrimonium.

QVÆSTIO XXV.

An priora sponsalia dirimantur per posteriora?

1. CErtum est, priora non dissolui per posteriora, si nihil aliud accedat, quia fides posterius data in præiudicium prioris fidei est irrita. At dubium est *primò*, an priora dissoluantur per posteriora subsecuta copula cum posteriori. *Secundò*, an priora dissoluantur per posteriora iuramento confirmata.

2. Prima Conclusio. Ante decretum Concil. Trident. *sess. 24. Cap. 1. de Matrimonio*, priora sponsalia dissoluebantur per posteriora, subsecuta copula affectu coniugali (non fornicario.) Ratio est, quia posteriora per talem copulam transibant in matrimonium, *cap. is qui fidem, de spons.* At post decretum Tridentini non ita fit, quia posteriora sponsalia non transeunt in matrimonium per solam copulam, vt infrà dicam. Vnde qui contraxit posteriora sponsalia, tenetur ad priora redire, licet alter sponsorum, qui innocens est, non maneat obligatus, & potest respuere.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Tametsi aliqui putent priora sponsalia dissolui per posteriora iuramēto firmata, contrarium tamen est probabilius. Ratio, quia quando iuramentum est de re iniqua & in præiudicium tertij, non obligat. 58. *regula iuris in 6.* Ex parte tamen illius cui prior fides data erat; soluta sunt sponsalia, vt sæpe dixi, quia innocens est.

QVÆSTIO XXVI.

An sponsalia ab impuberibus contracta dissoluantur per solum dissensum alterius pubertatem adepti?

1. PRima Conclusio. Si duo impuberes sponsalia contrahant, neuter potest ante pubertatem resilire; pubes tamen factus potest quilibet, *cap. de illis 1. cap. à nobis, de desponsatione impuberum.* Ratio prioris partis est, ne propter inconstantiā ætatis sæpe contrahant & rescindant spōsalia. Ratio posterioris est, ne cogantur approbare, quod in tenera ætate fecerunt. Hinc sequitur non sufficere mutuum impuberum consensum, vt ante pubertatem resilire possint.

2. Secunda Conclusio. Prius pubes factus potest statim resilire, nec tenetur expectare pubertatem alterius. Est probabilior sententia contra glossam, *cap. de illis, verbo cum sponsalia.* Et ratio est, quia frustra expectatur euentus, cuius nullus est effectus, *cap. cum contingat. de officio delegati.* Ergo si prius factus pubes potest, altero pubertatem adepto reclamare, poterit etiam statim. Et sic tenet eadem glossa. *cap. citato. v. minoris*: ac proinde sibi ipsi contraria est.

3. Tertia Conclusio. Pubes cum impubere contrahens sponsalia nunquam potest resilire: id tamen potest impubes, cum ad pubertatem peruenerit, *cap. citato.* Ratio, quia cōtractus potest in minoris fauorem claudicare, vt si minor absque tutoris autoritate cū maio-

re contractum ineat, illi soli reclamare permissum est. *l. non eo minus. C. de procuratoribus.*

4. Quinta Conclusio. Sicut à veris sponsalibus non licet resilire ante pubertatem, ita nec à præsumptis; vt si impuberes contrahant per verba de præsenti, *cap. à nobis de desponsf. impuberum.*

5. Quæres primò, cum dicimus impuberem factum puberem posse resilire, quomodo hoc intelligendum sit? Resp. intelligi, si statim pubertatem adeptus resiliat: alioqui postea non poterit: quia ex quo statim non contradixit, visus est tacitè consentire. Nauarr. *cap. 22. num. 23.* Statim autem intelligitur triduò post pubertaté, vel circiter, vt notauit Ostiensis & Ioan. Andr. *cap. de illis.* Hinc sequitur non esse opus vt factus pubes sponsalia ratificet, quia, eo ipso quod non reclamat, manent valida.

6. Quæres *secundo*, quid dicendum sit, si impubes ante pubertatem resiliat à sponsalibus, & postea non mutet eum dissensum, nec amplius recordetur post pubertatem, an maneant dissoluta sponsalia? Aliqui negant, quia dissensus ante pubertatem factus non fuit validus, vt ex dictis patet. Ergo cum pubes factus non reclamauerit, manent firma sponsalia. Alij affirmant, quia, licet dissensus ante pubertatem factus non fuerit tunc validus, tamen post pubertatem cœpit esse validus, quia non fuit retractatus.

7. Quæres *tertio*, an sponsalia impuberum iuramento firmata ita sint valida, vt neutri pubertatem adepto liceat resilire? Aliqui putant firmari non posse. *Primo*, quia impuberes prohibentur iurare, *cap. pueri. c. paruuli. 22. qu. 5.* *Secundo*, quia iuramentum additum contractui sequitur conditionem contractus, vt supra dixi. Sed sponsalia impuberum canonico iure habent hanc tacitam conditionem, *nisi facti puberes resilierint.* Ergo etiam iuramentum habet hanc conditionem.

Alij putant firmari iuramento, nec licere resilire. *Primo* ex *cap. ex literis Syluani, de sponsalibus*, vbi expressè dicitur impuberes iurantes sponsalia, cogendos esse ea perficere. *Secundo*, quia, licet dubium sit apud Iureconsultos, an aliqui impuberum ciuiles contractus firmentur iuramento, necne? hoc tamen inde prouenit, quia secluso iuramento inualidi erant. Cum ergo sponsalia impuberum secluso iuramento sint valida, poterunt iuramẽto firmari. Vide Henr. *lib. 11. c. 14. n. 7.* Iam Resp. ad argumenta. Ad *primum* in illis Canonibus nihil aliud habetur, quam paruulos non esse cogendos ad iuramentum, & illorum iuramenta esse irrita si parentes contradixerint. Ad *secundum*. Resp. cum distinctione. Nam sponsalia impuberum iure Canonico habent illam tacitam conditionem, *cap. de illis 1. de desponsf. impub.* si tamen iuramento firmata sint, deficit illa conditio. *cap. ex literis Syluani, de sponsalibus.*

QVÆSTIO XXVII.

An sponsalia mutuo contrahentium consensu dirimi possint?

1. PLerique rectè affirmant; quia omnis res, per quascunque causas nascitur, per easdem etiam dissoluitur c. 1. *de regulis Iuris.* Sed sponsalia nascuntur mutuo contrahentium consensu. Ergo eodem dissolui possunt.

Dices: contrarium colligitur ex *cap. 2. de sponsalibus*, vbi Pontifex ita rescribit: Qui de matrimonio contrahendo fidem dederunt, commonendi sunt, & modis omnibus inducendi, vt præstitam fidem obseruent: Si autem se ad inuicem dimittere voluerint, ne fortè deterius aliquid inde contingat, potest in patientia tolerari. Vbi Pontifex negat posse dissolui sponsalia mutuo consensu; si tamen fiat tolerandum esse timore peioris exitus. Resp. Pontifex concedit sponsalia dissolui posse eo modo quo societas dissoluitur, nempe sociorum consensu. Addit tamen non facilè id fieri debere, quia tametsi malum non sit, mali tamen speciem habet.

2. Quæres: an etiam sponsalia iuramento firmata mutuo contrahentium consensu dissolui possint? Resp. si iuramentum præstitum sit in fauorem partis, remitti potest consensu partis: vt docet D. Th. in 2. 2. *qu. 86. art. 9. ad 2.* Si autem principaliter præstitum sit in honorem Dei, vt si intuitu piæ causæ iures fœminæ pauperi, te eam ducturum in vxorem dubium est an dissolui possint? Aliqui negant. *Primò*, quia D. Thom. *loco cit.* dicit eum, cui promittitur intuitu piæ causæ, non posse remittere. *Secundo*, quia tale iuramentum, quod fit pietatis intuitu, æquiualet voto secundum omnes. Votum autem non remittitur ex consensu priuati hominis. Ergo nec iuramentum æquiualens. Alij rectius distinguunt Si enim tota res promissa cedit in vtilitatem partis, vt contingit in nostro casu; tunc consensu partis remitti potest: etiamsi iuramentum principaliter referatur ad honorem Dei, Deus enim recipit illud in vtilitatem partis. Ergo pars cui res promissa est sub iuramento, potest remittere si velit. Confirmatur à simili, quia pater potest irritare quædam vota filiorum tollendo materiam voti. Sublata enim materia voti cessat ipsum votum. Materia autem potest auferri à patre, quando filius est in potestate patris. Ergo eodem modo sublata materia iuramenti, cessat iuramentum. Sed pars potest condonare promissionem in sui fauorem factam, quæ est materia iuramenti. Ergo tunc cessat iuramentum. Si autem res promissa non cedit in vtilitatem partis, vt si cui promittas sub iuramento te ingressurum Religionem, non potest alter remittere promissionem, ac proinde nec iuramentum. Et hoc modo intelligendus est D. Thom. *loco citato.*

CAPVT XXVIII.

An sponsalia dissoluantur elapso tempore præfixo?

1. IN hac re Ius Canonicum & Ciuile videntur pugnare; Nam c. *sicut de sponsalibus*, ita rescribit Pontifex; *nisi fortè in iuramento suo certum terminum præfixit, intra quem duceret illam vxorem, nec per eum stetit, quin ad statutum terminum matrimonium consummarit.* Quibus verbis constat sponsum esse liberum ab obligatione sponsalium, quando sine eius culpa sponsalia præfixo termino non sunt impleta. Contrà verò in iure Ciuili, *leg. Celsus ait. ff. de receptis arbitris*, sic habetur: *Sed ipse rectè putat duo esse arbitri præcepta: vnum pecuniam dari, aliud intra Calendas dari.* Ex quo patet, in obligatione soluendi certo termino, contineri duas obligationes: vnam soluendi: alteram tali termino soluendi. Ergo non impleta hac posteriore obligatione in sponsalibus superest prior implenda.

2. PRIMA CONCLVSIO. Quando terminus adiicitur obligationi ad eam restringendam seu finiendam, tunc elapso termino cessat obligatio ex parte innocentis, id est, per quem non stetit. *l. si fideiussor. §. fin. ff. mandati. vel contrà, leg. obligationem. 2. ff. de action. & oblig.* Et ratio est, quia omnes contractus ex consensu contrahentium vim obligandi accipiunt. *Regula contractus de reg. iur. in 6.* Ergo si contrahentium voluntas fuit terminum apponere ad finiendam obligationem, iam eo transacto finietur obligatio ipsa.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Quando terminus adiicitur obligationi ad sollicitandum obligationis effectum, seu ad cõstituendum tempus, vt deinceps debitor in mora constituatur non soluendo, tunc lapsus termini

non extinguit obligationem. Ratio, quia ibi sunt quasi duo contractus, vnus faciendi, alter certo termino, vt patet ex *leg. circa Celsus*, & ex c. *cum dilecti, de dolo & contumacia*. Ergo licet contrahens deficiat in contractu termini, manebit tamen obstrictus altero contractu faciendi.

4. Quæres *Primo*, quando censeatur terminus adiectus ad finiendam obligationem, & quando ad sollicitandam; præsertim si de contrahentium animo non cõstet? Resp. hæ duæ regulæ seruentur. *Prima*, si terminus ab vno tantum contrahentium destinetur, vt alter intra illum impleat contractum, tunc censetur destinari tantum ad sollicitandum, vt si promittam tibi fore vt vendam rem meam intra mensem, te non adstringo ad emendũ. *Secunda*, quando terminus ab vtroque contrahentium imponitur, respectu alicuius per vtrumque implendi; si initio contractus adiiciatur, id est, antequam contractus sit perfectè initus, & obligatio contracta; tunc censetur adiectus ad finiendam obligationem, vt eo transacto non duret obligatio. Quando autem adiicitur contractui consummato & obligationi iam perfectæ, censetur adiectus ad sollicitandum, nec ipsius lapsu extinguitur obligatio.

5. Quæres *Secundo*, an hæc etiam valeant in sponsalibus? Aliqui putant semper dissolui sponsalia, elapso termino præfixo, ex parte eius per quem non stetit. *Primo*, quia Pontifex *cap. sicut de sponsalibus*, sine vlla distinctione id affirmat. *Secundo*, quia sponsalia sunt initium matrimonij. Ergo non censetur consummatus esse contractus, quamdiu non perficitur matrimonium. Ergo si ex interuallo adiiciatur terminus, censetur adiici contractui imperfecto. Ergo iuxta secundam regulam lapsu termini extinguitur obligatio. Vide Nauarrum, *cap. 22. num. 27*. Alij rectius distinguunt. Nam si sponsalibus iam contractis ex interuallo tractetur de die matrimonij celebrandi, lapsus termini neutrum liberat à promissione, quia cum terminus accedat contractui sponsalium perfectè inito, censetur adiectus ad sollicitandam obligationem. Ac proinde lapsus eius non extinguit obligationem iuxta secundam regulam. Si autem ipso eodem tempore quo sponsalia contrahuntur, apponitur terminus, vt si aliqui non absolutè dent sibi fidem de matrimonio contrahendo, sed de contrahendo tali tempore, tunc lapsus termini eximit ab obligatione, non quidem vtrumque spõsorum, sed illum, per quem non stetit. Si tamen per vtrumque stetit, extinguitur obligatio vtrinque. Quod si is, per quem stetit, culpa vacet, quia scilicet ob legitimum impedimentum non potuit perficere promissionem, non dissoluuntur sponsalia, sed legitimè differuntur.

QVÆSTIO XXIX.

An dissoluantur sponsalia propter alterius sponsi absentiam in longinquum profecti sine alterius licentia.

1. IN hac etiam re videtur ius Ciuile pugnare cum Canonico. Nam Canonicum nullum præscribit tempus expectandi sponsum absentem, sed dicit liberum esse sponsæ, vt aliud ineat matrimonium si velit, *cap. de illis de sponsal.* vbi Pontifex sic ait: *Si quis præstito iuramento promittit se aliquam ducturum, & postea dimittit terram, se ad partes alias transferens, liberum erit mulieri ad alia se vota transferre.* Ius autem ciuile variè loquitur de hac re. Nam *leg. 2. C. de sponsal.* ait: *Sponsum absentem intra eandem prouinciam biennio expectandum*. Et *leg. 2. C. de repudiis* dicit *triennio expectandum* (si extra prouinciam, secundum quosdam) & *leg. sæpe ff. de sponsalibus*, ait: *Si ex causa necessaria abesset, expectandum esse donec causa cesset*. Et quamuis hæ leges tantum loquantur de absentia sponsi, idem tamen dicendum de absentia sponsæ, quia sunt correlatiua: & idem dispositum in vno censetur in alio disponi, vt habetur *l. fin. C. de indicta viduitate*: præsertim quando in vtroque correlatiuo est eadem ratio, vt hîc cõtingit. Nunc ergo quæritur an necesse sit expectare tempus iure ciuili præscriptum: an verò ius ciuile correctum sit per Canonicum, vt non sit opus expectare.

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est ius ciuile non esse correctum: ac proinde tempus iure ciuili præscriptum seruandum esse. Ita Glos. Ostiens. Syluest. Palud. & alij apud Sanchez. *lib. 1. disput. 45 n. 5.* Ratio est, quia ius Canonicum nõ negat tempus legale expectandum esse, sed tantum dicit liberum esse sponsæ nubere alteri si sponsus absit. Quæ absentia iuxta legis ciuilis præscriptum videtur accipienda. Legum enim correctio vitanda est, *lege præcipimus. C. de appellationibus*.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Probabilius est correctum esse ius ciuile per Canonicum, quia Pontifex *c. cit.* definit liberum esse sponsæ nubere alteri: non autem liberum esset si deberet tamdiu expectare. Et huius decisionis Pontificiæ ratio est, quia sponsus abeundo longius sine licentia sponsæ, censetur renunciare iuri sponsalium. Cur autem in hac re Canonicum à Ciuili iure discrepet, causa est, quia ciuile solum considerat bonum publicum externum, nec ad peccatũ aut conscientiam attendit; quod tamen facit ius Canonicum. Vnde cum ob sponsi longam absentiam in longinqua regione immineat sponsæ periculum fornicationis, concedit illam licentiam, vt possit alteri nubere si velit. Vide Henr. *l. 11. cap. 14. num. 5. cap. 22. num. 26.*

4. Quæres *primo*, an hoc etiam verum sit, quando sponsalia sunt iurata; Respondeo, quod sic, quia Pontifex *loco citato* expressè loquitur de iuratis sponsalibus. Aliqui tamen putant esse differentiam inter iurata & non iurata, quod ad dissoluenda iurata requiratur autoritas iudicis: non autem ad non iurata. Alij rectius in neutro, quia vtroque casu putant eam requiri. Alij rectius in neutro, quia ius Canonicum expressè loquitur de iuratis, & tamen dicit liberum esse sponsæ, vt alteri nubat. At non esset liberum ei, si petenda esset prius licentia iudicis, quia hic posset negare.

5. Quæres *Secundo*, an hoc locum habeat in vtroque foro; Henriquez putat in externo foro procedendum esse secundum ius ciuile, in foro autem conscientiæ procedi posse secundum Canonicum ius. Sed quæro: an ius ciuile corrigatur per Canonicum, an non; Si corrigitur, iam in vtroque foro standum est iuri Canonico, cum sit materia Ecclesiastica. Si non corrigitur: Ergo cum ius Canonicum disponit posse sponsam liberè cum alio contrahere, intelligitur expectato tempore legali. Ergo in vtroque foro hoc tempus seruandum est.

6. Quæres *tertio*, an nostra sententia intelligatur de quacunque sponsi absentia? Respondeo intelligendam cum hac triplici moderatione. *Primo*, de absentia in longinqua terra. *Secundo*, quando non est spes de proximo illius reditu. *Tertio*, quando petiuit licentiam à sponsa.

QVÆSTIO XXX.

An sponsalia dissoluantur ob alterius fornicationem?

1. PRIMA CONCLVSIO. Sponsalia, etiam iuramento firmata dissoluuntur per sequentem fornicationem, in fauorem solius innocentis, vt definitur, *cap. quemadmodum. de iureiurando.* Vbi duplex affertur ratio. *Prima*, quia illud iuramentum includit tacitam conditionem: si alter non peccauerit contra legem desponsationis. *Secunda*, quia vir post contractum matrimonium potest vxorem à sua cohabitatione

dimittere ob fornicationem. Ergo multo magis ante contractum matrimonium potest eam dimittere & dissoluere sponsalia.

2. Secunda Conclusio. Idem dicendum est de fornicatione spirituali, vt si alter sponsus in hæresin vel apostasiam labatur, vt omnes concedunt. Nam tunc fit notabilis mutatio in persona contrahente. Hoc tamen interest, quod innocenti liberum sit contrahere, vel non contrahere matrimonium cum fornicatore, cum tamen in conscientia non sit illi liberum contrahere cum hæretico, vt infrà statuetur.

3. Quæres. *Primò*, quid si sponsa ab alio vim passa sit, an sponsus possit illam dimittere? Aliqui negant ex *C. desponsatas*, 27. *quæst*. 2. (vbi sic dicitur: *desponsatas puellas, & post ab aliis raptas placuit erui* (auferri) *& reddi eis quibus antea fuerant desponsatæ, etiamsi eis à raptoribus vis illata constiterit*. Et ratio est, quia sponsa in tali casu est inculpabilis, nec censetur fregisse fidem, nec in futurum suspecta redditur. *Secundò*, quia in simili casu vxor non potest separari à thoro coniugali. Nulla ergo apparet causa dissoluendi sponsalia. Alij tamen putant dissolui posse ex *cap. raptor*. 27. *quæst*. 2. vbi sic dicitur: *Raptor pœnitentia publica mulctetur: raptam verò, si sponsus accipere noluerit, & ipsa eidem crimini consentiens non fuerit, licentia nubendi alij non negetur*. Et ratio est, quia licet sponsa in tali casu sit inculpabilis, tamen facta est magna mutatio circa eam, propter quam meritò sponsus potest eam repudiare; præsertim cũ vulgò satis infame sit accipere corruptam in vxorem. Nec obstat textus cõtrarius; quia ibi agitur de puellis desponsatis per verba de præsenti. Gloss. *ibid*. Nec est simile de Matrimonio, quia facilius multò soluuntur sponsalia quam matrimonium quoad thorum. Vide Henriq. *l*. 11. *cap*. 14. *num*. 6.

Quæres *secundò*, An si vterque post sponsalia fornicaretur, compensentur delicta, ita vt neutri liceat à sponsalibus resilire? Affirmat Palud. quia in causa matrimonij vterque æqualis est. Alij rectius negant, quia multò turpior est fornicatio in sponsa, quam in sponso, in iure ciuili, & grauius detrimentum inde oritur. Ergo licet possit sponsus resilire, non tamen sponsa, nisi alter consentiat.

QVÆSTIO XXXI.

An etiam ob alias causas dissoluantur sponsalia?

1. PRæter causas hactenus allatas supersunt quinque. *Prima* est, si superueniat aliquod iuris impedimentum, quod dirimat matrimonium; vt si, contractis sponsalibus oriatur affinitas inter sponsos ex fornicatione cum consanguineis in primo vel secundo gradu, quia tunc non pôtest inter illos consistere matrimonium.

Secunda est, si superueniat notabilis fœditas, vt oculorum, vel nasi amissio, vel paralysis, vel lepra. Tunc enim spõsalia etiam iurata dissolui possunt, vt expressè est *in cap. quemadm. de iureiur*. nisi alter sponsorum velit. Prioris autem ratio *ibid*. additur, quia iuramentum intelligitur, rebus in eodem statu permanentibus. Idem dico de quolibet morbo, de contagioso, vel incurabili superueniente, & multo magis de infamia ob furtum aut simile flagitium.

Tertia causa, si inter sponsos oriatur capitalis inimicitia, quia tunc solet sequi infelix exitus *cap. requisiuit de sponsal*. *Quarta*, si notabilis morum asperitas vel sæuitia alterius postmodum cognita fuerit, vt colligitur ex *c. dilectus de sponsal*. ex & *cap. veniens, qui clerici vel voventes*. Nam hæc est sufficiens causa diuortij matrimonij, *c. litteras de restitutione spoliatorum*.

Quinta, si superueniat paupertas, vt si sponsa, quæ diues erat, sit redacta ad paupertatem. Quod tamen dupliciter potest contingere. *Primo*, vt promissio dotis præcesserit. *Secundò*, vt ea non præcesserit. In priori casu dissolui possunt sponsalia, quia sponsus non tenetur illam ducere fine dote promissa. In posteriore dubium est. Aliqui negant dissolui posse, quia sponsus debet sibi imputare, quod nullum pactum inierit de dote tradenda. Alij affirmant, quia promissio intelligitur rebus in eodem statu permanentibus.

CAPVT XXXII.

An hæ causæ dissoluant sponsalia, quando præcedunt?

QVædam ex illis, præsertim fornicatio, lepra, vel similis morbus, nõ solum, quando superueniunt, sed etiam quando præcedunt, dissoluunt sponsalia; si tamen probabiliter ignoratæ fuerint ab altero spõso, alioqui debet sibi imputare. Ita Sanch. 1. *d*. 63. & alij. Prob. *Primo*, quia quando quis vendit rem vitiosam occultando vitium, tunc est sufficiens causa rescindendi contractum venditionis, ergo est idem de contractu sponsalium. *Secundò*, quia in iure paria sunt, aliquid superuenire & ignoranter præcedere. Res enim dicitur fieri quando primum innotescit, *cap. Pastoralis, de except*. *Tertio*, quia *l. fin. C. de sponſ*. dicitur resilientem à sponsalibus ex causa præcedente ignorata, nõ amittere arrhas, ergo resiliendo non est culpabilis, alioqui illas amitteret, ergo talis causa ignorata sufficit ad dissoluendum sponsalia.

Dices: Contrarium colligitur ex *c. quemad. de iureiur*. vbi Pontifex decernit sponsalia dissolui ob fornicationem superuenientem, non autem præcedentem. Resp. Hoc verum est de præcedente cognita, non autem de ignorata.

QVÆSTIO XXXIII.

Quomodo sponsalia transeant in Matrimonium?

VBi C. Trid. non est receptum, duobus modis transeunt sponsalia in matrimonium. *Primo*, per copulam subsecutam affectu maritali. *Secundò*, per mutuum consensum expressum per verba de præsenti: vt, *Accipio te in meam*: siue parochus & testes adsint, siue non. Vbi autem concilium receptum est, vno tantum modo transeunt; videlicet per mutuum consensum expressum per verba de præsenti, coram parocho & testibus, vt patet ex *sess*. 24. *cap*. 1. *de matrimonio*.

QVÆSTIO XXXIV.

An sponsalia cum hæreticis contracta sint valida.

1. PRima Opinio est, non esse valida, sed ipso iure irrita. Ita Nauarr. *lib*. 4. *Consil. c. de sponſ. Conſ*. 38, *n*. 6. vel *Conſ*. 5. *nu*. 6. Ratio est, quia omnis promissio de re turpi est irrita. Sed qui promittit se contracturum matrimonium cum hæretica, promittit rem turpem & prohibitam. Ergo est irrita promissio. Huc spectat illud Isidori apud Grat. *c. In malis* 22. *q*. 4. *in malis promissis rescinde fidem*. Et infrà: *Impia est promissio quæ scelere adimpletur*.

Secunda Opinio est, valida quidem esse, sed tamen rescindi posse, nisi hæreticus velit conuerti. Ratio, quia promissio, quæ fit in sponsalibus, directè fertur in rem licitam & honestam, nempe in contractum matrimonialem. Ergo ex obiecto est honesta & licita. Quod autem promissarius sit hæreticus, non tollit aut impedit illam honestatem, ex parte obiecti. Hoc patet in simili casu. Nam si infidelis infideli, aut hæreticus hæretico, aut Catholicus Catholico existenti in peccato mortali promitteret futurum matrimonium, valida esset promissio.

Tertia Opinio est, sponsalia cum hæreticis contracta in iis locis esse valida, vbi Catholici & Hæretici viuũt permixti, vt in Germania, Anglia, Belgio. Ita sẽtire de-

bent illi, qui putant in iis locis posse Catholicos contrahere matrimonium cum hæreticis, vt Ioan. Azor. *l. 8. Inst. Moral. c. 11. q. 5.* Et Sanch. *l. 7. de matrim. disp. 72. n. 5.* qui citant pro se Nauarr. Ratio est, quia, si tale matrimonium est licitum, Ergo etiam promissio illius est licita.

2. PRIMA CONCLVSIO. Catholici generatim loquēdo putantur ex quadruplici capite peccare, quando contrahunt matrimonium cum hæreticis. *Primò*, quia faciunt contra apertam prohibitionem Ecclesiæ. *Secundo*, quia præbent aliis scandalum. *Tertio*, quia se & liberos suos exponūt periculo subuersionis. *Quarto*, quia sacrilegium committunt profanando sacramentum matrimonij dum illud hæreticis administrant. Vide P. Serar. *q. 2. de Catholicorum cum hæreticis matrimonio.*

3. Secunda Conclusio. Catholici in Germania possunt sæpe excusari à tribus prioribus peccatis. A *primo*, quia canones prohibentes talia matrimonia non sunt recepti in Germania, vel certè per contrariam consuetudinem abrogati. A *secundo*, quia in Germania cessat scandalum. A *tertio*, quia fieri potest, vt Catholicus sit tam firmus & fundatus in fide vt non sit periculum subuersionis. Deinde potest ab initio contractus excipere, vt proles Catholicè educetur. De *quarto*, plus dubij est, an excusari possint à sacrilegio. Occurrūt autem quatuor modi excusandi. *Primo*, si dicamus, coniuges non esse ministros matrimonij quatenus sacramentum est: sed solum quatenus contractus ciuilis est: parochum autem esse ministrum sacramenti. Ita sentit Mel. Can. & Pet. Ledesma. Hinc autem sequitur coniuges contrahendo matrimonium non posse sacrilegium committere; nisi forte indignè suscipiendo Sacramentum. Hæc tamen opinio falsa est, vt *infrà* videbimus. *Secundo*, si dicamus coniuges quidem esse ministros matrimonij, vt est Sacramentum, ita tamen vt quisque sibi ministret, non autem alter alteri. Tunc autem Catholicus sine vllo sacrilegio contraheret matrimonium cum hæretica, si ipse esset in statu gratiæ: quia sibi soli & non alteri ministraret sacramentum. Sed hoc fundamentum videtur esse falsum; quia in mutuo contractu debet esset mutuum ministerium. *Tertio*, si dicamus sponsum Catholicum excusari à sacrilegio propter ignorantiam, quia nescit talem contractum esse sacrilegum. Hoc modo puto multos in Germania excusari, non solū idiotas qui nihil cogitāt planè de sacrilegio; sed etiam doctos, qui quidē de eo cogitant, sed tamen sciunt esse cōtrouersum an sit sacrilegium, necne? Nam Sanchius & Azor vidētur id negare, saltem implicitè. Et cum horum sententia sit probabilis, potest aliquis eam sequi, præsertim, si bona fide agat, pro quo notentur hæ duæ regulæ. *Prima*, quando sunt duæ contrariæ sententiæ de aliqua re ad conscientiam pertinente, qui doctus est, & de vtraque iudicare potest, debet illam sequi in praxi, quā iudicat esse veriorem. *Secunda*, qui autem (licet doctus sit) non potest iudicare, sed quasi suspensus hæret, potest alterutram sequi, quam velit: modo vtraque habeat probatos Authores, vt in proposito contingit. *Quartò*, excusari potest, si Catholicus habeat certam spem de conuersione alterius: quod dupliciter fieri potest. *Primo*, ex parte Catholici, vt si ipse speret se effecturum vt vxor hæretica conuertatur. *Secundò*, ex parte coniugis hæreticæ, vt si ipsa sic sit affecta, vt seriò cupiat esse Catholica. Hæc posterior spes sufficit ad licitè contrahendum.

4. Tertia Conclusio; Satis probabile est, sponsalia Catholicorum cum hæreticis contracta esse valida in Germania. *Primò*, quia probabile est matrimonium cum illis contractum esse licitum, vt docent Sanchius & Azor cum Nauar. *Secundo*, quia in re dubia iudicandum est in fauorem matrimonij. Cum ergo dubium sit, an matrimonium cum Hæreticis cōtractum sit licitum in Germania, iudicandum est in benigniorem partem, consequenter dicendum est, sponsalia esse valida. *Tertiò*, quia tametsi matrimonium non esset licitum, tamē sponsalia videntur posse esse valida. Nam sponsalia non continent promissionem sacramenti, sed tantum contractus ciuilis. Hic autem contractus licitus & honestus est. Confirmatur, quia spōsalia in ratione sponsalium semper sunt eiusdem naturæ. Sed in veteri Testamento ex sua natura dicebant ordinem ad solum contractum ciuilem. Ergo & nunc. *Quarto*, quia qui promittit futurum matrimonium, censetur illud promittere seruatis conditionibus matrimonij. Ergo censetur promittere se contracturum matrimonium, si tempore futuri contractus non sit vllum impedimentum. Hæc autem promissio valida est, & tunc demum rescindi potest, quando tempore præstituto, quo implenda esset, maneret impedimentum. *Quinto*, quia si post contracta sponsalia hæreticus conuerteretur, iam valida essent. Ergo ab initio erant valida. *Sexto*, quia ex contraria sententia sequitur. *Primo*, nunquam esse valida sponsalia inter duos hæreticos contracta. *Secundò*, nec inter duos Catholicos existentes in mortali. *Tertio*, vtrumque tam sponsum quam sponsam semper posse ac debere resilire à fide sponsalium. Hæc omnia sunt contra communem hominum sensum & consuetudinem.

CAPVT XLIV.

DE MATRIMONIO SECVNDVM SE.

DIcam *Primo*, quid sit Matrimonium. *Secundo*, an sit licitum. *Tertio*, an sit in præcepto. *Quarto*, an sit sacramentum. *Quinto*, quæ sit materia & forma illius. *Sexto*, quis Minister. *Septimo*, quid sit ratum & consummatum Matrimonium.

QVÆSTIO I.

Quid sit Matrimonium.

1. PRIMA CONCLVSIO. In Matrimonio (seclusa ratione sacramenti de qua post) quinque spectari possunt. *Primo*, ipse contractus seu actus contrahendi, qui cōsistit in mutuo consensu explicato per verba de præsenti, vt, accipio te in meum, vel meam. *Secundo*, ex illo contractu oritur mutua vtriusque obligatio ad actus coniugales, qui ad procreationem & educationem liberorum pertinent. *Tertio*, in hac obligatione quædam coniunctio seu vinculum animorum vtriusque coniugis, quod non consistit in amore & charitate; sed in quadam vnione, quæ consequitur mutuam obligationem, & facit, vt duo coniuges indissolubili vinculo connexi sint quasi vnum principium in ordine ad procreationem prolis. *Quarto*, est ius seu potestas licitè exercendi actus coniugales. *Quinto*, est vsus huius potestatis. Vide Val. *q. 1. par. 1.* & Henriq. *lib. 11. c. 8.* per totum ferè.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Matrimonium non consistit essentialiter in illis omnibus, sed potissimum in vinculo animorum inter coniuges. Vnde à Magistro *4. sent. d. 27.* & à D. Th. *in supplem. q. 44. art. 3.* sic definitur: *Matrimonium est maritalis coniunctio viri & mulieris inter legitimas personas, indiuiduam vitæ consuetudinem retinentes.* Hæc enim coniunctio seu hoc vinculum semper durat, quamdiu vir & mulier coniuges verè appellantur. Cætera non semper durant. Contractus enim seu consensus per verba de præsenti explicatus est actio transiens: potestas verò exercendi actus coniugales potest suspendi, si ambo coniuges

voueant perpetuam continentiam ex mutuo consensu. Solum ergo vinculum perpetuò durat fundatum in mutua coniugum obligatione. An autem hoc vinculum sit aliquid absolutũ, an potius sit relatio siue realis, seu rationis, disputatur. Probabile est esse realem.

QVÆSTIO II.

An matrimonium sit bonum & licitum?

1. NEgarunt olim multi Hæretici, vt Saturninus, Marcion, Tatianus & Sectatores huius, Encratitæ, Manichæi, Priscillianistę & Adamiani, qui sic appellati sunt, quod dicerent, ex Adami peccato prouenisse Matrimonium, ac proinde esse malum, neque futurum fuisse in statu Innocentiæ, sed singulos homines tunc producendos fuisse à Deo. Vide Aug. *l. de hæresib. c. 31. in tom. 6.*

2. Prima Conclusio: Matrimonium est per se res bona & licita. Probatur *Primo*, quia ipsemet Deus instituit Matrimonium, *Gen. 1. & 2.* vt interpretatur Christus, *Matth. 19. v. 9.* vbi ex Diuina Institutione confirmat vim & indissolubilitatem Matrimonij, cum ait: *Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. Secundo*, quia non solùm instituit, sed etiam peculiari quadam benedictione approbauit Matrimonium, partim ante peccatum, *Gen. 1. v. 28. Benedixit illis Deus & ait, Crescite & multiplicamini:* partim post peccatum. *Gen. 9. v. 1. Benedixit Deus & Filiis eius, & dixit ad eos, Crescite & multiplicamini.* Similiter Christus sua præsentia cohonestauit nuptias in Cana Galileæ. *Tertio*, probatur ex 1. *Cor. 7. v. 38. Qui Matrimonio iungit virginem, bene facit.* 1. Tim. 5. v. 14. *Volo ergo iuniores nubere.* Hebr. 13. v. 14. *Honorabile connubium in omnibus. Quarto*, probatur ratione naturali, *quinto*, quia illud per se bonum & licitum est, quod per se ordinatur in bonum & licitum finem. At Matrimonium ordinatur ad duos bonos & licitos fines, nempe ad procreationem & educationem prolis, & ad mutuum obsequium viri & mulieris, vt docet Aristoteles 8. *Eth. c. 11.*

3. Secunda Conclusio: Matrimonium ante peccatum fuit institutum ob duplicem finem naturalem explicatum, quorum fit etiam mentio in Scripturis. *De priori* enim intelligitur illud; *Crescite, &c. De posteriori* illud: *Faciamus homini adiutorium simile illi.* Post peccatum vero ordinatum est ad alium finem, nempe in remedium concupiscentiæ 1. Cor. 7. v. 2. *Propter fornicationem autem vnusquisque suam vxorem habeat, & vnaquæque suum virum:* Et infrà, *Melius est nubere, quàm vri.* Deinde in lege Euangelica additum est, vt esset quoque sacramentum, de quo *infrà*. Sunt ergo quatuor fines, iique boni & honesti, ob quos Matrimonium institutum est. Vnde sequitur Matrimonium esse bonum & honestum.

4. Obiicit Tatianus: Actus Matrimonij est eiusdem speciei cum actu fornicationis & adulterij. Sed hic est malus. Ergo & ille. Respondeo. Est quidem eiusdem speciei in genere naturæ: non tamen in genere moris. Nam fornicator & adulter non habent legitimum ius ad illum actum, maritus autem habet. Simile est de actu occisionis hominis, qui in genere naturæ est eiusdem speciei, siue fiat à Magistratu, siue à priuato homine: multum tamen differt in genere moris.

QVÆSTIO III.

An Matrimonium sit in præcepto?

1. RAtio dubij est, quia *Genes. 1. & 9.* videtur ita præcipi: *Crescite & multiplicamini.* Contrà verò in nouo Testamento consulitur virginitas. 1. *Cor. 7.* Nota, quæstionem posse intelligi de triplici præcepto, naturali, Diuino, & humano.

2. PRIMA CONCLVSIO. Matrimonium, vt est officium naturæ, semper fuit in præcepto naturali, quod tamen præceptum non singulos, sed totam communitatem obligat. Ita D. Tho. *q. 41. a. 2.* cuius ratio est, quia inclinatio naturæ tunc obligat singulos per modum præcepti, quãdo id ad quod est talis inclinatio, necessarium est ad perfectionem singulorum: quando vero solum est necessarium ad conseruationem multitudinis, obligat solũ multitudinem seu rectores multitudinis. Atqui matrimonium non est necessarium ad perfectionem cuiusque hominis, sed solum ad conseruationem communitatis. Ergo Inclinatio naturæ quæ est ad Matrimonium, non obligat singulos, sed tantum communitatem. Et confirmatur, quia sicut Matrimonium est necessarium ad conseruationem communitatis, sic etiam agricultura, ædificatoria, & similia officia, quæ tamen non obligant singulos, sed satis est si diuersi diuersa exequantur.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Matrimonium, vt est officium naturæ, fuit in præcepto Diuino à principio mundi vsque ad diluuium, & à diluuio vsque ad Christum, non tamen post Christum. *Prima*, pars est probabilis, & colligitur ex illo, *Crescite & multiplicamini.* Ex quo colligunt Patres fuisse singulis hominibus præceptum Matrimonium, quando terra erat vacua. Ita Tertull. *in exhort. ad Castit.* Et *l. de Monogamia.* Cyprianus *l. de habitu virginum.* Hyeronimus. *l. 1. contra Iouin.* August. *l. 9. de Genesi ad literam.* Et *l. 2. nuptiis & concup. c. 4.* Et *l. de Sancta virginitate, cap. 9.* Fateor tamen aliquos esse, qui putent illis verbis contineri institutionem, non præceptum: aut, si præceptum est non obligare singulos, sed totum genus humanum. *Secunda* pars, quia Christus *Matth. 19.* consulit omnibus castitatem. Et Apostolus 1. Cor. 7. *Volo omnes homines esse sicut me ipsum.* Vnde S. Bonauent. Richard. & alij docent præceptum Diuinum, quod initio mundi datum fuerat de Matrimonio, reuocatum fuisse à Christo, quia non potest consistere cum virginitate, quam Dominus consulit.

4. Tertia Conclusio: Matrimonium, vt est officium naturæ, posset esse in præcepto humano in duobus casibus. *Primò*, si esset vrgens necessitas conseruandæ communitatis. Tunc enim præceptum naturale obligaret Principem vt aliquos compelleret ad matrimonium sub præcepto humano. Ita Henr. *c. 1. nu. 6.* An autem in tali casu posset compellere Religiosos qui professi sunt castitatem, controuersum esset.

Quæres: Quid faciendum si Princeps esset negligens: Respondet Richard. tunc obligari priuatum quemcunque, quatenus iudicaret suum Matrimonium esse necessarium ad mundi conseruationem. Alter casus est, si per Matrimonium alicuius vitari posset grauissimum bellum, aut hæresis vel aliud magnum incommodum. Tunc enim Respublica posset præcipere illi Matrimonium.

5. Quarta Conclusio: Matrimonium, vt est remedium contra concupiscentiam, non est per se in præcepto, potest tamen esse per accidens *Prius* patet, quia contra concupiscẽtiã possunt alia remedia adhiberi, vt abstinentia & castigatio corporis. *Posterius*, quia si quis vratur, nec velit alio remedio iuuari debet inire Matrimoniũ. 1. Cor. 7. *propter fornicationem autem vnusquisque vxorem suam habeat.*

QVÆSTIO IV.

An Matrimonium sit Sacramentum?

1. NEgant Lutherani & Caluinistæ, affirmant Catholici & Zuingliani.

2. Prima Conclusio: Matrimonium est propriè dictum sacramentum nouæ legis, ita Trid. definiuit

l. 24. *c.* 1. Et probatur ex illo Ephes. 5. v. 32. *Sacramentum hoc magnum est. Ego autem dico in Christo & Ecclesia*, id est quod homo relinquat Patrem & Matrem, & adhæreat vxori, hoc est magnum sacramentum, quia est signum coniunctionis Christi cum Ecclesia.

Nota, Apostolum in illo capite hortari ad mutuam beneuolentiam coniuges, & inter alia argumenta hoc potissimum adducere, quod ipsorum coniugium non sit res leuis & contemnenda, sed magnum mysterium includat, quod ad Christum & Ecclesiam referatur.

Nota *Secundò*, duplex est coniunctio Christi cum Ecclesia. *Vna*, est per naturæ conformitatem, quæ facta est in Incarnatione, & Christum coniungit non solum cum Ecclesia, sed etiam cum toto genere humano. *Altera*, est per gratiam & charitatem, quia Christus soli Ecclesiæ coniungitur, eamque diligit & sanctè gubernat; & viciſſim ipsa Ecclesia Christo adhæret per fidem, spem & charitatem, eique per obedientiam subiicitur. Et ab hac coniunctione Christus dicitur sponsus & Ecclesia sponsa. Vtramque hanc Christi cum Ecclesia coniunctionem significat & repræsentat matrimonium Christianorum. Est enim duplex vnio seu coniunctio in tali Matrimonio. *Vna* naturalis & ciuilis, quæ oritur ex contractu ciuili, & est communis Christianis cum gentilibus. *Altera* spiritualis, quæ oritur ex gratia sacramentali, & est propria coniugum Christianorum. De hac posteriore potissimum ait S. Paulus *loco citat*. monens viros diligere vxores, sicut Christus Ecclesiam dilexit, & vxores obediant viris, sicut Ecclesia obedit Christo.

Hinc confirmatur conclusio, quia, si Deus coniungit in nouo Testaměto virum & fœminam ad hunc finem, vt spirituali sua vnione significent spiritualem vnionem Christi & Ecclesiæ, sine dubio largitur illis gratiam, sine qua non haberent illam vnionem spiritualem, de qua gratia *in seq. conclusione*.

3. Secunda Conclusio: Matrimonium, vt est sacramentum confert quatuor dona gratiæ, quæ coniugibus necessaria sunt, v. g. fidem, id est fidelitatem, dilectionem, sanctificationem & sobrietatem. Patet ex 1. Tim. 2. v. 15. *Saluabitur autem mulier per filiorum generationem, si permanserit in fide & dilectione & sanctificatione cum sobrietate*. Quasi dicat: mulier in statu Matrimonii salua fiet, si permanserit in iis donis quæ accepit in celebratione matrimonii.

4. Nota: quatuor sunt mala, quæ sine gratia Dei non possunt euitari in Matrimonio. *Primò*, non seruare coniugi fidem matrimonialem. *Secundò*, odium & rixæ, quæ aliquando inter coniuges oriuntur. *Tertiò*, immunditia quædam & turpitudo ex rebellione membrorum. *Quartò*, intemperantia. His malis opponuntur dona dicta, quæ vi sacramenti conferuntur, & in quibus, teste D. Paulo permanendum est. Hinc. 1. *Cor.* 7. v. 7. vbi Apostolus agit de Matrimonio & virginitate, vtrumque vocat donum Dei, cum ait: *Vnusquisque proprium donum habet ex Deo, vnus quidem sic, alius verò sic.*

5. Obiicies *Primò*, Matrimonium Adæ & Euæ & aliorum Patrum veteris Testamenti fuit etiam signum futuræ coniunctionis Christi cum Ecclesia, & tamen non erat sacramentum, ergo ex tali signo non colligitur ratio sacramenti. Resp. *Primò*, non desunt Catholici qui asserunt Matrimonium in veteri Testamento fuisse etiam sacramentum, ac proinde à Christo non tam institutum esse, quam confirmatum, neque esse proprium nouæ legis. Ita Alf. à Castro *lib.* 11. *contra hæreses. v. nuptiæ hær.* 3. Petrus Sotus *lect.* 2. *de Matrimonio*, & Catharinus apud Henriq. *lib.* 11. *cap.* 2. & probant. *Primò*, quia Deus benedixit coniugio Adami & Euæ. Ergo videtur gratiam adiunxiſſe signo externo. *Secundò*, quia Leo Pontifex. *Epist.* 92. *ad Rusticum* dicit, nuptias ab initio sic institutas vt haberent in se Christi & Ecclesiæ Sacramentum.

Hæc opinio non placet. *Primò*, quia D. Th. & alij contrarium docent. *Secundò*, quia Tridentinum *loco citato*, apertè dicit Matrimonium esse sacramentum legis Euangelicæ & à Christo institutum. Illa autem Benedictio, qua Deus benedixit coniugio Adæ & Euæ, fuit corporalis pertinens ad fœcunditatem, non autem spiritualis ad gratiam, vt rectè probat D. Aug. *lib.* 13. *Confess. cap.* 24. ex eo quod eadem benedictio data sit piscibus & auibus. S. Leo loquitur, non de initio mundi, sed de initio institutionis nuptiarum: quod rectè intelligi potest de noua institutione per Christum facta. Resp. *Secundò*, Matrimonium Adami & Euæ significasse futuram Vnionem Christi cum Ecclesia, Matrimonium autem Christianorum significare præsentem etiam. Vnde sicut sacramenta vetera non conferebant gratiam, tametsi significarent venturum Christum, noua autem conferunt gratiam, quia præsentem significant. Sic seruata proportione dicendum est de Matrimonio.

6. Obiices *Secundò*, Matrimonium non videtur conferre gratiam, vt docent multi Canonistæ cum Durando. Ratio Canonistarum est, quia licitè fit pactum de Matrimonio contrahendo, etiamsi certa summa pecuniæ numeretur. Hoc autem non fieret licitè si Matrimonium conferret gratiam, quia tunc gratia Dei emeretur pecuniis, quod est simoniacum. Ratio Durandi, quia Matrimonium nec confert primam gratiam, nec augmentum illius. Non primam, quia duo tantum sacramenta instituta sunt ad remissionem peccatorum: & consequenter ad primam gratiam conferendam. Nec augmentum illius, quia, quando virgo existens in gratia contrahit Matrimonium, non accipit maiorem gratiam, sed potius patitur damnum maioris gratiæ, iuxta 1. *Cor.* 7. v. 38. *qui nubit, bene facit: qui non nubit, meliùs facit*. Et infrà, *beatior erit si sic permanserit*.

Resp. Canonistæ cum Durando errant. Nec illorum ratio concludit; quia, vt rectè docet D. Thom. 2. 2. *quæst.* 100. *art.* 2. *& in* 4. *dist.* 25. *quæst.* 3. *art.* 2. *quæst.* 1. in Matrimonio non solum sacramentum, sed etiam contractus ciuilis spectari potest. Vnde, licet non possit dari vel accipi pecunia pro sacramento, potest pro ciuili contractu ad onera Matrimonij toleranda. Similiter non concludit ratio Durandi, quia Apostolus confert statum cum statu, non autem statum cum sacramento. Status Virginitatis altior est statu Matrimonij, & maioris gratiæ ac meriti, vt bene colligitur ex *locis citat.* sacramentum tamen semper auget gratiam, in quocumque statu suscipiatur.

7. Quæres *primò*, an Matrimonium infidelium, cum ambo baptizantur, fiat sacramentum. Aliqui Thomistæ negant apud P. Ledesmam *de Matrimonio. quæst.* 59. *art.* 2. *dub.* 3. Ratio est quia nouum sacramentum requirit nouam materiam & formam. At in Baptismo infidelium non est nouus contractus Matrimonij, sed antiquus perseuerat. Ergo non fit nouum sacramentum. Alij affirmant sacramentum, non quidem statim in Baptismo, sed cum habent postea nouum consensum, vel antiquum verbis aut nutibus approbant. Ita Palud, & Capreol. in 4. *dist.* 26. & Ioan. Eckius, *hom.* 73. *de Sacramentis*. Ratio est, quia Matrimonium ante Baptismum contractum poterat diſſolui, post Baptismum autem non potest amplius diſſolui. Ergo post Baptismum fit sacramentum. Non potest autem fieri nisi per nouum consensum. Ergo. Alij denique docent effici sacramentum statim in Baptismo, nec requiri nouum consensum. Ratio est, quia statim in Baptismo fit indiſſolubile, & significat spiritualem

vnionem Christi cum Ecclesia. Vide Henriquez *l.* 11. *cap.* 2. *n.* 1.

8. Quæres *Secundo*, an Matrimonium fidelis cum infideli sit sacramentum? Hoc pendet ex alia quæstione: an Matrimonium sit vnum tantum sacramentum. Aliqui putant esse duo. *Primo*, quia sacramenta multiplicantur secundum numerum suscipientium. Sunt autem duo suscipientes, scilicet vir, & fœmina. *Secundo*, quia vnum numero accidens non potest esse in duobus distinctis subiectis. *Tertio*, quia in viro est gratia sacramentalis distincta à gratia mulieris. Alij rectiusdicunt esse vnum tantum sacramentum. Ratio est, quia est vnus tantum cõtractus inter virum & fœminam. Huic autem contractui annexa est ratio sacramenti. Hinc sequitur vel ex vtraque, vel ex neutra parte coniugum debere esse sacramentum.

9. Quæres *tertio*, quare Matrimonium vocetur magnum sacramentum? Resp. sacramentum quadruplici sensu potest vocari magnum. *Primò*, necessitate, vt Baptismus. *Secundo*, ratione contenti, vt Eucharistia. *Tertio*, ratione ministri, vt Ordo & Confirmatio. *Quarto*, ratione signi, vt Matrimonium, quia significat coniunctionem Christi cum Ecclesia, quæ est res maximi momenti.

Quæres *quarto*, quid sit in Matrimonio sacramentum tantum, & quid res tantum, & quid res & sacramentum simul? Resp. Sacramentum tantum est contractus ciuilis. Res tantum est gratia sacramentalis. Res & sacramentum simul, est maritalis coniunctio seu vinculum illud quod nascitur ex mutuo contractu. Nam illa coniunctio significatur per contractum externum, & significat gratiam sacramentalem qua coniuges vniuntur in charitate: & præterea coniunctionem Christi cum Ecclesia.

QVÆSTIO V.

Quæ sit materia & forma huius sacramenti?

1. Prima Opinio est: verba contrahentium esse materiam, verba autem sacerdotis esse formam Matrimonij, quatenus sacramentum est, non tamen quatenus contractus est. Ita Canus *l.* 8. *de locis Theol. c.* 5. *ad* 3. Putat enim Matrimonium sine præsentia sacerdotis esse quidem validum contractum; non tamen sacramentum, Quod *in seqq. quæst.* refutabitur.

2. Secunda Opinio est, mutuum consensum contrahentium esse materiam, verba autem quibus ille consensus exprimitur, esse formam, quia consensus informatur per verba. Ita communiter Canonistæ *c. tua nos de sponsal.* Et Nauar. *in Man. cap.* 22. *n.* 20. Sed ab aliis reiicitur hæc opinio, quia totalis materia sacramenti debet esse sensibilis, licet partialis, vt contritio in sacramento pœnitentiæ, possit esse non sensibilis.

3. Tertia Opinio est omnino contraria, consensum esse formam, verba autem consensum exprimentia esse materiam, quia consensus determinat & perficit verba. Nam consensu secluso verba nihil efficerent. Ita Ioan. Maior *in* 4. *d.* 26. *q.* 1. Sed eodem modo refellitur, quia forma debet esse sensibilis, sed internus consensus non est sensibilis.

4. Quarta Opinio est, ipsos contrahentes esse materiam, verba autem contrahentium esse formam. Ita Palud. *in* 4. *d.* 26. *q.* 4. *a.* 3. *ad.* 2. Sed refellitur, quia in cæteris contractibus, vt in emptione, locatione, commutatione non potest res vendita, locata, commutata dici materia ex qua conficitur contractus, sed tantum dicitur materia circa quam versatur.

5. Quinta Opinio, verba à priori contrahente prolata esse materiam, & prolata autem à posteriori esse formam, sicut in numero vltima vnitas est forma præcedentium, quia per hanc determinantur præcedentes ad certam numeri speciem. Ita Richardus, Victoria, Ledesma & Henriq. *l.* 11. *c.* 2. *n.* 5.

6. Sexta Opinio est, verba, quibus consensus mutuus exprimitur, esse sibi inuicem materiam & formam secundum diuersas rationes. Nam in verbis contrahentium duo spectari possunt. *Primo*, expressio mutuæ traditionis, quâ quilibet tradit alteri sui corporis potestatem. Et hac ratione dicuntur materia. *Secundo*, expressio mutuæ acceptationis, qua quilibet acceptat traditionem ab altero sibi factam; hac ratione dicuntur forma. Ita D. Th. Dom. Sot. & Suarez *tom.* 3. *disp.* 2. *sect.* 1. Ratio est, quia illa traditio est imperfecta & inefficax donec acceptatio accedat. Tunc enim perficitur & determinatur in ratione Matrimonij.

7. Prima Conclusio. Si Matrimonium spectetur vt est in fieri, sic consensus vtriusque coniugis per externa verba vel signa expressus, quatenus continet mutuam traditionem, habet rationem materiæ: quatenus autem continet mutuam acceptationem habet rationem formæ. Ipsi vero contrahentes sunt materia circa quam versatur contractus in fieri. Hoc sensu vera est *sexta* opinio.

8. Secunda Conclusio. Si matrimonium spectetur vt in facto esse, sic contrahentes habent rationem materiæ ex qua: coniunctio verò seu vnio contrahentium quæ ex mutua obligatione oritur, habet rationem formæ. Hoc sensu intelligenda est definitio Matrimonij *superius* allata.

QVÆSTIO VI.

Quis sit minister huius sacramenti?

1. Certum est, ministrum Matrimonij, quatenus contractus ciuilis est, esse contrahentes ipsos. Nam is dicitur minister alicuius contractus, qui facit illum contractum. Sed contrahentes per mutuum consensum illud faciunt. Quæritur ergo, quis sit Minister quatenus sacramentum est. Aliqui putant sacerdotem seu Parochum, Ita Canus *loco citato*, & author Enchiridij Concilij Coloniensis. §. *de Ministro*. Ratio, quia actio sacramentalis est sacra. Ergo minister debet esse sacerdos. Deinde, quia Trident. *sess.* 24. c. 1. mandat vt Parochus habito contrahentium consensu proferat hæc verba: *Ego vos coniungo.* Ergo Parochus verè coniungit, & conficit sacramentum, Alioqui verba ipsius essent falsa. Hinc sequitur Matrimonia clandestina, quæ ante Tridentinum celebrata sunt, fuisse quidem valida, non tamen habuisse rationem sacramenti.

2. Prima Conclusio. Parochus non est Minister huius sacramenti, sed ipsi contrahentes. Est communis. Et probatur *Primo*, quia nec ex Scriptura, nec ex vllo Concilio, vel Traditione colligi potest Parochum esse Ministrum huius sacramenti: Quod autem ipsi contrahentes sint ministri, colligi potest ex natura contractus, circa quam nihil mutatum est, nisi quod rationem sacramenti adiecerit. *Secundo*, quia ante Tridentinum Matrimonia clandestina non solum valida, sed etiam indissolubilia semper habita sunt. At non fuissent indissolubilia nisi ratione sacramenti. *Tertio*, quia causæ matrimoniales, etiam ante Tridentinum, pertinebant ad tribunal Ecclesiasticum. Ergo signum est Matrimonium non fuisse contractum merè ciuilem, sed etiam sacramentum. *Quarto*, quia licet actio sacramentalis debeat esse sacra, non tamen necesse est Ministrum esse sacrum, vt patet in Baptismo, quem etiam laici conferre possunt.

3. Secunda Conclusio. Tametsi Parochus non sit propriè Minister sacramenti, tamen ex decreto Concilij Tridentini debet esse præsens, vt exquirat consensum coniugum, & eundem approbet, declaret, & sacerdotali Benedictione confirmet: Ita *Sess.* 24. *c. de Matrimonio*. Vnde sequitur requiri præsentiam

Parochi, non vt sit Minister sacramenti, sed vt conditio quædam necessaria ad valorem contractus. Vide *Suar. t. 3. disp. 16. sect. 1.*

QVÆSTIO VII.

Quid sit Matrimonium ratum & consummatum, & quomodo differant?

1. PRima Conclusio. Illud Matrimonium dicitur ratum in iure Canonico, quod est firmum & dissolui non potest, vt patet ex *cap. quanto, de diuortiis*, vbi Innocentius III. dicit Matrimonium infidelium, etiam si verum & legitimum sit, non esse ratum quia potest solui; Matrimonium verò fidelium esse ratum, quia non potest solui. Hinc soluit illam quæstionem, cur, si alter infidelium coniugum conuertatur ad fidem, possit transire ad alias nuptias viuente priore coniuge; non autem si alter coniugum fidelium fiat hæreticus aut gentilis? Horum enim coniugium est ratum & indissolubile: non autem illorum.

2. SECVNDA CONCLVSIO. Apud Christianos distinguitur Matrimonium ratum à consummato. Ratum dicitur, quod quidem legitimè contractum est per verba de præsenti, sed nondum subsecuta est copula carnalis. Consummatum est, quando subsequitur copula.

Quæres: an Matrimonium consummatum sit rato perfectius. Mich. Medina *lib. 5. de Continentia, cap. 66.* dicit Matrimonium ratum ante consummationem non esse sacramentum, & ideo per dispensationem dissolui posse. Reliqui Theologi contrarium docent, asserentes ratum Matrimonium esse verum sacramentum, & tam perfectum essentialiter, quam est consummatum. Differunt tamen quoad aliquam significationem. Ratum enim significat coniunctionem Christi cum Ecclesia per charitatem: consummatum autem significat etiam coniunctionem Christi cum Ecclesia per Incarnationem seu Naturæ conformitatem, vt Innocentius III. *cap. debitum, de bigamis.* Ratio est, quia per Matrimonium consummatum duo coniuges fiunt vna caro, vt habetur *cap. 2. de Conuersione coniugatorum.* Ergo per id Matrimonium optimè significatur duas naturas vniri in vna & eadem Persona *Verbi.*

CAPVT XLV.

DE CONSENSV, QVI EST CAVSA efficiens ipsius Matrimonij.

PRimò, generatim quæritur, an consensus contrahentium sit necessarius ad Matrimonium. *Secundo*, an debeat esse omnino voluntarius, & non coactus. *Tertio*, an absolutus & minimè conditionatus. *Quarto*, an expressus & manifestus. *Quinto*, quodnam sit obiectum huius consensus, id est, in quid consentiant. *Sexto*, an consensus parentum requiratur.

QVÆSTIO I.

An consensus contrahentium sit necessarius ad Matrimonium?

1. IN Matrimonio quinque spectari possunt, vt dixi *supra*. *Primò*, contractus matrimonialis. *Secundo*, obligatio mutua, quæ oritur ex illo contractu. *Tertiò*, vinculum animorum, *Quartò*, ius & potestas exercendi actus coniugales. *Quinto*, vsus seu exercitium illius potestatis. De contractu dubium non est, quia constat illum fieri non posse sine mutuo consensu contrahentium. Nam in mutuo consensu consistit essentia contractus. Tota ergo difficultas est de obligatione & vinculo Matrimonij, an ad ea simpliciter necessarius sit consensus viri & mulieris.

2. Prima Conclusio. Posset Deus absolutè loquendo facere mutuam obligationem & vinculum Matrimonij inter virum & fœminam sine horum consensu. Ita Paludanus, D. Scotus, Ledesma, Victoria, & alij citati apud Henriq. *lib. 11. cap. 1. num. 3.* contra Adrianum. Probatur *Primò*, quia expressus consensus viri & fœminæ non est causa formalis, sed effectiua vinculi matrimonialis. Sed Deus potest supplere vicem causæ efficientis. Ergo potest supplere consensum viri & mulieris, & sine hoc efficere vinculum Matrimonij. *Secundò*, quia Deus est absolutus Dominus humani corporis & totius hominis, Ergo potest transferre dominium illius, non expectato hominis consensu. Confirmatur, quia, si homo potest sui corporis potestatem alteri tradere cum perpetuo vinculo obligationis, multo magis id poterit Deus, qui habet maius dominium humani corporis, quam ipsemet homo.

3. Quæres: an aliquando Deus hoc fecerit? Franc. Victoria, *in relect. de Matrimonio, part. 1.* docet eum hoc fecisse in Matrimonio Adæ & Euæ. Itemque in coniugio Oseæ & mulieris fornicariæ. Idem sentit Ledesma de Matrimonio Adæ & Euæ, cum asserit Deum præuento eorum consensu copulasse illos dicendo, *crescite & multiplicamini.* Et probatur *Primò*, quia Scriptura non commemorat eos in Matrimonium consensisse. *Secundò*, quia *Matth. 19.* Christus satis insinuat solum Deum coniunxisse primos parentes sine consensu eorum, dicendo; *quod Deus coniunxit, homo non separet.* Sed contraria sententia est communior & probabilior. *primò*, quia ad suauem Dei prouidentiam spectabat, ne primum Matrimonium quod aliorum norma & exemplar erat, sine proprio consensu consisteret. *Secundo*, quia si desponsatio *Verbi* cum Humanitate non est facta sine consensu Beatæ Virginis, multò minus desponsatio primorum parentum debuit fieri sine mutuo consensu, præsertim cum hæc sit onerosa, non autem illa.

4. Secunda Conclusio. Secundum legem Dei ordinariam adeò necessarius est mutuus consensus viri ac fœminæ, vt sine illo non possit esse verum matrimonium aut vinculum matrimoniale. Est communis. Et colligitur ex Tridentino *sess. 24.* Et ex iure Canon. *27. quæst. 2.* per multa capitula. Ratio, quia matrimonium ita debet contrahi secundum legem Dei ordinariam, vt mutua charitas & beneuolentia coniugum possit consistere & conseruari. Hoc autem ordinariè fieri non potest sine mutuo consensu. *Secundo*, quia ad omnem effectum particularem requiritur concursus causæ proximæ ad illum effectum ordinatæ secundum legem Dei ordinariam, vt patet inductione. Sed consensus viri & fœminæ est causa proxima vinculi & obligationis maritalis, & ad hunc effectum per se ordinata. Ergo consensus ille ordinariè necessarius est.

5. TERTIA CONCLVSIO. Hic consensus, qui ordinariè necessarius est, non potest suppleri per vllam humanam authoritatem: vnde nec Pontifex, nec vllus Princeps secularis potest quenquam cogere ad matrimonium, etiam si appareat vrgens necessitas. Ita D. Soto *in 4. dist. 29. quæst. 1. a. 4.* & alij contra Hostiensem.

Probatur *Primo*, ex fine matrimonij, est mutuus amor & educatio prolis. Hic autem finis non potest haberi sine mutuo consensu. *Secundo*, quia nusquam legimus Deum dedisse Pontifici aut alicui Principi hanc potestatem. *Tertiò*, neque Ecclesia vnquam vsa est hac potestate, cum tamen sæpè fuerit vrgens necessitas. *Quartò*, quia Ecclesia non potest statuere, vt matrimonium inter coniuges Christianos non sit sacramentum. Atqui non esset sacramentum si fieret sine consensu coniugum. *Primo*, quia ratio sacramenti superuenit matrimonio, quatenus est contractus ciuilis, vt

omnes fatentur. At non esset ciuilis contractus sine mutuo consensu. Ergo nec Sacramentum. *Secundò*, quia sacramenta non suscipiuntur ab inuitis, sed à spontaneis. *Tertiò*, quia deesset minister sacramenti.

6. Prima Obiectio. Deus potest sua authoritate coniungere aliquos matrimonio sine illorum consensu, vt dictum. Ergo etiam potest Pontifex aut Imperator, cum sit par ratio. Nam ideo potest, quia habet dominium in corpus humanum. Sed etiam Pontifex & Imperator habet dominium in corpora quorundam, quia potest illos priuare vita & omnibus bonis. Ergo sicut potest illis auferre corpus sine illorum consensu, ita potest transferre dominium corporis illorum per matrimonium. Respondeo, non est simile, quia Deus non solum habet in sua potestate corpora & facultates hominum, sed etiam animam & corda, ac proinde potest illorum, quos inuitos cogeret ad matrimonium, mutare animum, vt libenter sint in matrimonio, & habeant mutuam charitatem, quæ ad finem matrimonij necessaria est. Hoc autem non potest Pontifex aut Imperator. Vnde si quem coget ad matrimonium, faceret contra finem matrimonij; neque posset huic incommodo efficaciter occurrere, quia non potest animum mutare.

7. Secunda Obiectio. Respub. aut Princeps secularis potest inuitos ciues impellere ad alios contractus ineundos, vt ad vendendum frumentum tempore necessitatis. Ergo etiam ad contractum matrimonialem. Est enim par ratio. Nam etiam alij contractus ex sua natura requirunt mutuum consensum non minus quam matrimonium. Resp. si propriè loquamur, nullus popotest fieri contractus inter duas personas sine mutuo harum consensu. Contractus enim nil aliud est, quam vtriusque contrahentis in aliquam rem consensus. Vnde quando Princeps cogit aliquem ad contrahendum, non est contractus ex parte eius qui cogitur, nisi hic consentiat: potest tamen esse contractus ex parte Principis, qui aliquando ius habet in bona subditorum, vt possit ea legitimè distrahere, etiam ipsis inuitis. Hoc tamen non habet locum in matrimonio, quia repugnat ipsius fini. Finis enim illius est, vt coniuges in mutuis obsequiis & charitate procreent & instituant prolem, quod inuiti facere nequeunt. Finis autem aliorum contractuum non est eiusmodi.

8. Tertia Obiectio. Vrgente necessitate potest aliquem Pontifex cogere ad Episcopatum, in quo fit matrimonium spirituale inter Episcopum & Ecclesiam. Ergo potest etiam cogere ad corporale ob similem necessitatem. Ita Ostiensis. Resp. non potest cogere ad Episcopatum nisi præcepto: quod etiam in matrimonio facere potest.

9. Quarta Obiectio. Quando duo contraxere sponsalia per verba de futuro, si post secuta est copula, coguntur ab Ecclesia in matrimonio viuere: neque admittitur exceptio reclamantium, quod non consenserint. Ergo Ecclesia habet potestatem cogendi inuitos. Resp. in tali casu præsumit Ecclesia eos ad copulam accessisse affectu maritali, ac proinde fuisse verũ consensum. Si tamen reuera non fuit consensus, Ecclesia non potest efficere vt sit verum matrimonium.

10. Quinta Obiectio. Non minor libertas requiritur ad ingressum Religionis, quàm ad matrimonium. Sed Ecclesia potest aliquem compellere ad professionem Religionis, si vltra annum gestauerit habitum professorum. Ergo potest etiam compellere ad matrimonium. Respondeo, in tali casu præsumit Ecclesia eum tacitè consensisse in professionem eo ipso, quod gestauerit habitum, vt habetur, c. 1. *de Regularibus in sexto*.

QVÆSTIO II.

An consensus debeat esse liber & minimè coactus.

1. TRia requiruntur ad consensum perfectè voluntarium & liberum. *Primò*, vt procedat ex deliberatione. *Secundo*, vt sine errore & ignorantia. *Tertiò*, vt non sit extortus per metum. Duo priora requiruntur ex parte intellectus: tertium ex parte voluntatis.

2. PRIMA CONCLVSIO. Consensus ad matrimonium requisitus debet procedere à deliberata ratione. Est communis. Probatur, quia si alij contractus non sunt validi, nisi procedant ex deliberato animo: Ergo nec contractus matrimonij. Ratio generalis est, quia ad contractus requiritur talis consensus, qui inducat mutuam obligationem. Sed nemo potest obligari, præsertim in re libera & graui, nisi deliberato animo consentiat.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Si consensus procedat ex errore vel ignorantia, non est validum matrimonium. Est communis. Probatur, quia error facit vt res non cognoscatur, sed maneat incognita. Ergo consensus voluntatis, qui in illam rem fertur, non potest esse voluntarius: quia nihil est volitum nisi sit cognitum.

Nota, quod quadruplex error possit contingere in matrimonio. *Primo*, error personę, quo ad substantiam, vt si putem, Petrum esse Ioannem. *Secundò*, error conditionis, quoad seruitutem, vt si fœmina consentiat in seruum, quem putat liberum. *Tertiò*, error qualitatis, vt si putet adolescentem esse nobilem, aut pulchrum, aut castum, quis talis non est. *Quartò*, error fortunæ, vt si diuitem putet, qui pauper est. *Primus*, & *secundus*, impedit legitimum consensum, non autem *tertius* & *quartus*. Ratio est, quia consensus matrimonialis directè fertur in personam liberam, quæ habet potestatem sui corporis & eam potest alteri tradere: non autem in qualitatem aut fortunam personæ.

4. TERTIA CONCLVSIO. Si consensus sit iniuriosè extortus per metum cadentem in constantem virum, irritum est matrimonium. Ita D. Th. *q.* 47. *art.* 3. Schol. *in* 4. *d.* 29. Nauar. c. 22. *n.* 50. & alij passim Et habetur in iure Canonico, *c. cum locum. c. veniens. 2. de sponsalibus*. Ratio D. Th. est, quia talis metus repugnat perpetuitati matrimonij. Potest enim peti restitutio in integrum.

5. Nota *primò*, duplicem esse metum, grauem ac leuem. Grauius est, qui cadit in constantem virum. Leuis est, qui non cadit. Censetur autem cadere in constantem virum, quando quis propter metum eligit minus malum ad euitandum maius, vt si quis latroni promittat pecuniam vt euadat mortem. Contra verò non censetur cadere in constantem virum, quando quis, ob mortem eligit maius malum ad euitandum minus.

6. Nota *secundò*, grauem metum (idem de leui) dupliciter posse incuti. *Primò*, iustè, vt si cui Episcopus minetur excommunicationem, nisi ducat Mariam, cum qua contraxit sponsalia. *Secundò*, iniustè, vt si quem velit aliquis interficere aut infamare, nisi consentiat in matrimonium. *Prior* non irritat matrimonium, sed *posterior*.

7. Nota *tertiò*, quod metus iniuriosè incussus irritet matrimoniũ, non prouenire ex defectu voluntatis, sed ratione iniuriosæ actionis. Nam is, qui per iniuriam extorquet consensum, tenetur illum restituere in priorem statum. Sicut enim iniuriosè retinens alterius pecuniam tenetur restituere, sic etiam iniuriosè retinens alterius consensum.

8. Nota *quartò*, Hoc esse discrimen inter alios contra-

ctus & matrimoniũ, quod illis, qui ob metum iniuriosum inualidi essent, sint validi, si tamen accedat iuramentum, non autem hoc. Ratio, quia alij contractus possunt facilè rescindi per Iudicem & alia iuris remedia, & damnum illatum potest integrum restitui. Contractus autem matrimonij, si semel validus est, non potest rescindi, non ex natura rei, sed ex Ecclesia, quæ voluit hunc contractum esse validum in tali casu, licet alij contractus non sint validi.

9. Prima Obiectio: Consensus extortus per metum cadentem in constantem virum, nunquam potest dari in matrimonio. Patet, quia consensus exortus per metum est peccatum mortale in matrimonio. Nam, qui ita consentit, facit inualidum sacramentum: ac proinde sacrilegus est. At vir constans non est, qui peccat & sacrilegium committit. Respondeo. Consensus ille non est peccatum. Nam is qui consentit, si sciat & cogitet suum consensum iure esse inualidum, non consentit tanquam Minister sacramenti, neque cum illa intentione. Et sic non peccat. Si autem nesciat, aut non cogitet, excusatur à peccato.

10. Secunda Obiectio: Matrimonium fit etiam inualidum ob metum reuerentialem erga parentem & prælatos, qui tamen metus non cadit in constantem virum. Resp. ex solo metu reuerentiali non fit inualidum matrimonium, nisi cum eo coniunctus sit metus cadens in constantem virum, id est, metus alicuius grauis mali quod parens aut prælatus minatur.

QVÆSTIO III.

An consensus debeat esse absolutus, & non conditionatus?

1. PRima Conclusio. Si quis consentiat in matrimonium sub conditione de futuro quæ honestè fieri potest, non est matrimonium de præsenti, sed tantum contractus sponsalium, vt si quis dicat: *Ego duco te in vxorem, si recuperaueris illam domum.* Est communis. Probatur, quia non potest esse validum matrimonium de præsenti, nisi sit validus contractus de præsenti, nec contractus potest esse validus de præsenti, nisi sit mutua obligatio de præsenti. Sed quando apponitur conditio pendens ex futuro, tunc etiam obligatio pendet ex euentu futuræ conditionis.

2. Quæres: An impleta conditione de futuro statim incipiat esse validum matrimonium sine nouo consensu expresso contrahentium? Affirmat Panormit, *c. de illis de condit. appositis*: & multi alij Canonistæ. Et Palud *in 4. d. 29. q. 2. a. 5.* Ratio est, quia alij contractus aduenientе conditione valent sine nouo consensu. Ergo etiam matrimonium. Contrarium docent alij Theologi & Couarruuias. Ratio est, quia in valido matrimonio debet esse mutuus consensus obligans de præsenti, qui sit verum sacramentum. Sed primus consensus sub conditione non erat talis, Ergo nisi sit nouus consensus non est verum matrimonium & sacramentum. Idem dicendum est de aliis contractibus, qui adueniente conditione non sunt validi, nisi repetantur. Hoc tamen interest, quod in aliis contractibus, impleta conditione contrahentes cogi possint ad executionem, non autem in matrimonio.

3 Secunda Conclusio. Si quis consentiat in matrimonium sub conditione de futuro, quæ sit necessaria, præsumitur validum esse matrimonium de præsenti: neque expectanda est eiusmodi conditio, vt si quis dicat: *Ego duco te in vxorem, si cras sol orietur.* Est communis. Nam talis conditio habetur pro nõ adiecta. Cum enim necessariò euentura sit, & iam certò sit vel existat in suis causis naturalibus, non est putandum personam prudentem velle suspendere consensum, donec impleatur conditio, quasi incertus esset eius euentus. In foro tamen conscientiæ, si quis animum habuisset expectandi euentum talis conditionis, non esset matrimonium de præsenti, vt notat Nauar. c. 22. n. 67.

4. Tertia Conclusio. Si quis consentiat in matrimonium sub conditione de futuro, quæ impossibilis sit, præsumitur validum esse matrimonium; vt si quis dicat. *Ego duco te, si cœlum digito contigeris.* Est communis. Nam etiam talis conditio habetur pro non adiecta, vt expressè habet Gregorius Nonus c. *si conditiones, de conditionibus appositis.*

5. Quarta Conclusio. Si quis consentiat in matrimonium sub conditione de futuro, quæ turpis, præsumitur etiam validum matrimonium, vt si quis dicat. *Ego duco te si parentem tuum interfeceris.* Est communis. Nam turpis conditio habetur pro non adiecta, vt patet *ex eodem loco citato pro Gregorio.*

6. Quinta Conclusio. Si quis consentiat in matrimonium, sub conditione de futuro, quæ sit contra substantiam obligationis matrimonij, nec est validum matrimonium, nec contractus sponsalium, vt si quis dicat: *Ego duco te, si prolis generationem maleficio impedieris*: vel, *Si adulterio victum pro familia paraueris.* Est communis sententia, & habetur *can. cit.*

Nota tamen duplices esse conditiones, quæ aliquo modo repugnant matrimonio: quædam sunt turpes, de quibus in conclusione, quæ sine dubio irritant matrimonium, vt omnes fatentur: quædam sunt honestæ, vt si quis dicat: *Ego contraho tecum si post coniugium emiseris votum castitatis.* De his dubitatur, an irritent matrimonium, necne.

Resp. Si quis per viam aut modum cõditionis dicat: Ego contraho tecum, si votum castitatis emiseris, non est matrimonium de præsenti, quia pendet à futura conditione. Si autem per viam modi dicat; Ego cõtraho tecum, vt castitatem serues, potest esse validum matrimonium, si alter consentiat, & vterque (in actu primo) corporis sui potestatem tradat.

7. Sexta Conclusio. Si quis consentiat in matrimonium sub conditione de præsenti vel præterito, validum est matrimonium stante conditione. Est communis, quia nihil in tali casu desideratur ad verum matrimonium, cum conditio vtrobique sit expleta.

QVÆSTIO IV.

An consensus debeat esse expressus & manifestus?

1. PRima Conclusio. Consensus ad matrimonium requisitus debet exprimi signo aliquo exteriore, siue per verba, siue per literas, siue per internuncium, &c. Est communis. Nam, nisi consensus vtrique parti constet, non nascetur vtrimque obligatio. Et sic non erit verè contractus humanus.

2. Secunda Conclusio. Vbi promulgatum est decretum Trid. de matrimoniis clandestinis, requiritur etiam præsentia parochi, aut alterius sacerdotis, de illius vel ordinarij licentia, & aliorum duorum vel trium testium, adeo vt si illi non adsint, non sufficiat expressus consensus contrahentium. *sess. 24. c. 1.* Vnde sequitur, quod, vbi decretum illud promulgatum est, si contrahatur matrimonium per nuncium aut litteras, necesse sit, vt etiam parochus & testes adhibeantur, qui testari possint de consensu vtrinque præstito per litteras aut internuncium. Porro antequam matrimonium contrahatur coram parocho & testibus, debent in Ecclesia fieri denunciationes quæ

tamen

tamen iudicio Episcopi omitti possunt prò ratione circumstantiarum, vt idem Concilium declarauit.

5. Tertia Conclusio. In iis etiam locis, vbi decretum illud promulgatum non est, requiruntur duo vel tres testes, non quidem, vt matrimonium sit validum, sed vt sine peccato contrahatur. Ratio, quia etiam ante Tridentinum prohibita fuere ab Ecclesia clandestina matrimonia, vt patet *ex cap. aliter* 30. *qu.* 5. Est tamen discrimen, quia clandestina ante Tridentinum, tametsi prohibita essent, erant tamen valida si contraherentur, nunc autem & prohibita & inualida sunt.

QVÆSTIO V.

Quodnam sit obiectum huius consensus?

1. PRima Conclusio. Consensus ad matrimonium requisitus directè fertur in maritalem coniunctionem animorum per mutuam traditionem potestatis corporum ad finem matrimonij saltem in confuso cogitatum. Scholast. *in* 4. *dist.* 28. Et D. Th. q. 48. a. 1. Ratio est, quia consensus debet ferri in ipsam essentiã matrimonij: Sed hoc consistit in coniunctione animorum, *vt suprà* dixi. Confirm. quia, quando apponitur conditio contra substantiam & essentiam matrimonij, non est validum matrimonium, vt patet *ex præc. quæst.* Hoc autem ideo est, quia non datur consensus in substantiam matrimonij.

2. Secunda Conclusio. Consensus non necessariò feratur directè in copulam carnalem. Ita citati authores. Nam copula non est de essentia matrimonij. Potest enim veritas matrimonij constare etiamsi copula nunquam sequatur.

Quæres: an saltem necesse sit, vt consensus indirectè & implicitè feratur in copulam? Plerique affirmãt, quia, qui directè & explicitè consentit in essentiam matrimonij, censetur indirectè & implicitè consentire in vsum seu operationem illius. Sed contra est. Primo, quia Beata Virgo contraxit verum matrimonium, & tamen nullo modo consensit in copulam. Secundo, quia, si quis contrahat matrimonium, & simul intendat ingredi religionem ante consummationem, validum est matrimonium, vt patet *c. commissum de sponsalibus.* At in tali casu nullus est consensus in copulam. Et hæc sunt bona argumenta apud nos Catholicos, Resp. autem, quod dupliciter intelligi potest consensum implicitè ferri in copulam. Primo, ex parte contractus. Secundo, ex parte contrahentis. Priore modo necessarius est cõsensus saltem implicitus in copulam, quia contractus matrimonij ex natura sua ordinatur ad copulam. Ergo consensus, qui directè & expresè fertur in contractum, simul indirectè & implicitè fertur in copulam. At posteriore modo non est necesse vt consensus implicitè feratur in copulam vt rectè probant argumenta allata.

QVÆSTIO VI.

An consensus Parentum sit necessarius?

1. MVlti Lutherani & Caluinistæ docent matrimonia filiorum seu filiarum sine consensu parentum non esse firma & rata, sed posse à parentibus irritari.

2. Conclusio Vnica. Tametsi consensus possit aliquando esse necessarius, vt filij contrahant matrimonium sine parente, non tamen est necessarius ad valorem matrimonij. Vnde, licet filij contrahentes matrimonium possint peccare contrahendo inuitis parentibus, tamen contractus est validus: & à parentibus vel Magistratu rescindi non potest. Est communis sententia Catholicorum, & habetur *in c. cum virum, de Regularibus.* Et ratio est, quia tametsi pater habeat ius dirigendi filium in suis actionibus, & filius teneatur illi obedire in rebus licitis & honestis: tamen naturalis facultas generandi quæ in filio est, non est patris, sed solius filij. Ergo filius potest validè de illa disponere. Confirmatur ex scriptura, quia aliqui contraxerunt matrimonium inuitis parentibus, vt Esau: aliqui insciis parentibus, vt Thobias iunior, & tamen erant valida matrimonia.

3. Prima obiectio Kemnitij; Matrimonium debet esse talis coniunctio, vt eius author & conciliator haberi possit Deus; Matth. 19. v. 6. *Quod Deus coniunxit, homo non separet.* At eiusmodi non sunt matrimonia quæ insciis vel inuitis parentibus contrahuntur, quia Deus vult, vt filij suis parentibus obediant. Ergo talia matrimonia fiunt cõtra diuinum præceptum. Ergo eorum author non potest esse Deus. Respondeo: Dupliciter intelligi potest Deum esse authorem coniunctionis matrimonialis. Primo, ex parte ipsius matrimonij, quia scilicet ipse instituit coniunctionem matrimonialem. Secundo, ex parte contrahentium, quia ipse inspirat illis, vt matrimonio coniungantur. *Priore* sensu Deus semper est author matrimonij. *Posteriore* non semper, nec etiam necesse est ad valorem matrimonij.

4. Secunda obiectio: *Exod.* 22. *&* *Deut.* 22. statuit Deus legem, vt matrimonia filiorum pendeant ex consensu parentum, & ab illis irritari possint. Respondeo, talis lex ibi non habetur. Solùm ibi imponitur pœna ei qui violauerit virginem, vt huius patri numeret certam pecuniam, & teneatur illam in vxorem accipere, si ipsa & pater voluerit. Hinc tamen non sequitur filiam non posse validè contrahere inuito parente.

5. Tertia obiectio. Parentes possunt irritare vota filiorum: *Num.* 30. *vers.* 4. Ergo multò magis possunt irritare contractum Matrimonij ab illis initum. Nam si promissio Deo facta irritari potest, multò magis homini facta. Respondeo: Deus voluit promissionem sibi factam per votum pendere ex consensu parentis, non autem promissionem homini factam per Matrimonium. Imo Deus alibi dicit: *Relinquet homo patrem & matrem suam, & adhærebit vxori suæ.*

6. Quarta obiectio: Apostolus 1. *Cor.* 7. *v.* 28. dicit: *Qui matrimonio iungit virginem suam, benefacit, & qui non iungit, melius facit.* Vbi satis significat parentes debere contrahere Matrimonia pro filiis & filiabus. Respondeo. Apostolus nec loquitur de valore Matrimonij, neque dicit præceptum esse, vt filij non contrahant sine consensu parentum. Cætera Kemnitij obiecta omittimus, quæ satis his soluuntur.

CAPVT XLVI.

De vnitate Matrimonij.

VNitati Matrimonij opponitur polygamia seu pluralitas vxorum, quæ duplex est. *Vna*, quando quis successiuè habet plures vxores. Secunda, quando simul habet plures. De vtraque agendum.

QVÆSTIO I.

An liceat habere plures vxores successiuè?

1. MOntanistæ & Nouatiani damnarunt olim secundas nuptias, vt patet ex Aug. *l.* 1. *de hæres. c.* 26. Et Theodor. *lib.* 3. *de fabulis Hæreticorum.*

2. Prima Conclusio. Secundæ nuptiæ sunt licitæ. Ita D. Th. q. 63. a. 1. Scholastici in 4. d. 42. Probatur primo ex Scriptura. *Rom.* 7. *vers.* 3. *Si mortuus fuerit vir eius, liberata est à lege viri, vt non sit adultera, si fuerit cum alio viro.* Corinth. 7. v. 39. *Si dormierit vir eius, cui vult nubat, tantum in Domino.* 1. Tim. 5. v. 14. *Volo iuniores viduas nubere.* Secundo, Probatur ex Conc. Niceno, can. 8. vbi decernit Nouatianos hæreticos non esse reci-

piendos ad Ecclesiam Catholicam, nisi prius pollicerentur se communicaturos etiam cum iis, qui fortè secundas nuptias experti sunt. Item ex Conc. Flor. quod expresse definit non solum secundas & tertias, sed etiam quartas & vlteriores nuptias esse licitas. Tertio, ex iure Canoni. *c. super illa, & c. cum secundum Apostolum de secundis nuptiis*, vt definiuit Innocentius xiij. & Vrb. iij. non solum licitas esse secundas nuptias, sed etiam abrogatas esse leges ciuiles, quæ notant infamia fœminas nubentes intra annum viduitatis. Quarto, ex Patribus S. Ambros. *lib. de viduis*. S. Hier. *ep. ad Gerundiam*. S. Aug. *lib. de bono viduitatis*, qui probant secundas nuptias, tametsi continentiam illis præferant. Quinto, ratione ex D. Paulo desumpta, quia quilibet ac solutus est, potest contrahere Matrimonium. Sed viduus & vidua sunt soluti ac liberi, Ergo possunt. Deinde quia Matrimonium institutum est in remedium concupiscentiæ. Sed sæpe concupiscentia vexat viduos & viduas. Ergo, &c.

3. Obiectio Kemnitij. In iure Canonico sunt tres Canones, qui videntur damnare secundas nuptias, vt patet ex Gratiano 31. q. 1. *cap. de his*, &c. *hac ratione*, &c. *synonomo*. Primus, Canon. sumptus est ex Concil. Neocæsarienti, quo prohibentur presbyteri interesse celebritati secundarum nuptiarum, cum pœnitentia iniungenda sit iis, qui sæpius nubunt. Secundus, est Diui Chrysostomi dicentis secundas nuptias concedi quidem ab Apostolis ob incontinentiam hominum, sed reuera fornicationem esse. Tertius, est Diui Hieronymi dicentis secundum matrimonium excusari posse ad vitandam fornicationem.

4. Ad primum Respond. presbyteros arceri à secundis nuptiis, non quod sint illicitæ, sed quia carent honestate quæ est in primis nuptiis. Ita D. Th. q. 63. a. 1. ad 3. Est enim signum incontinentiæ transire ad secundas aut tertias nuptias. Et ideo parum est honorificum. Vnde etiam factum est, vt illis, qui sæpius matrimonia contraherent, iniungeretur ieiunium ad domandam carnem & concupiscentiam, vt notat Ledesma *in loco cit.* & D. Thomas. Alij putant ideo fuisse illis pœnitentiam iniunctam, quod vellent in secundis nuptiis eam celebritatem adhiberi, quæ solum in primis de more Ecclesiæ adhibenda est. Bellar. cap. 9. Addi potest Conc. illud; ex quo canon sumptus est, fuisse particulare, cui successit Nicenum primum generale, in quo secundæ nuptiæ apertè approbantur.

Ad Secundum, Resp. Canonem illum sumi ex authore operis imperfecti super S. Matthæum, qui putatur quidem Chrysostomus, sed reuera non est, quia habet multos errores pugnantes cum fide Catholica.

Vnde eius authoritatem in proposito non admittimus præsertim cum verus Chrysostomus *hom. 10. ad Ephes.* dicat secundas nuptias non posse damnari.

Ad tertium. Resp. D. Hieronym. *in lib. contra Iouinianum*, ex quo sumptus est canon, voluisse commendare Virginitatem & continentiam, & ideo minus honorificè locutum esse de secundis & tertiis nuptiis: quia communiter sunt signum alicuius incontinentiæ. Quod autem ipse non damnarit secundas nuptias, patet ex eius apologia ad Pammach. pro libris contra Iouin. vbi sic ait; *Non damno bigamos, imò nec trigamos, & si dici potest octogamos*, Et in commentario super cap. 1. ad Titum, dicit librum Tertulliani de Monogamia, vbi secundæ nuptiæ damnantur, esse hæreticum. Vide eundem. *in ep. ad Gerundiam.*

5. Secunda Conclusio. Secundæ nuptiæ seu secundum matrimonium est etiam sacramentum. Ita D. Th. ar. 2. Et probatur, quia in eo reperiuntur omnia quæ necessaria sunt ad rationem sacramēti, nempe materia, forma & minister cum debita intentione. Hoc discrimen est, quod primæ nuptiæ benedicuntur in Ecclesia à Sacerdote, non autem secundæ vel tertiæ: vt patet ex Concilio Neocæsar. can. 7. & ex sancto Augustino *sermone 243. de tempore*. Et ex Decretalibus *cap. Capellanum, cap. vir autem, de secundis nuptiis*. Ratio est, quia benedictio quæ in primis nuptiis datur non perit, Neque debent, iterum benedici semel benedicti, vt habet Vrbanus Tertius *capite citato, vir autem*. Vbi nota ex D. Thoma, *quæstione sexagesima tertia, articulo Secundo, ad secundum*. Tunc secundas nuptias non benedici, quando sunt secundæ ex parte coniugis vtriusque, vel ex parte mulieris tantum. Nam si virgo contrahat cum viro, qui habuit aliam vxorem, nuptiæ benedicuntur.

6. Obiectio Kemnitij; Catholici docent bigamos defectu sacramenti, non posse ad sacros Ordines promoueri. Ergo secundum matrimonium non est sacramentum apud Catholicos. Antecedens patet ex Diuo Th. q. 63. art. 1. ad 4. vbi dicit bigamos esse irregulares non propter culpam, sed propter defectum sacramenti. Confirmatur primo, quia sacramentum matrimonij debet significare coniunctionem vnius Christi cum vna Ecclesia. Sed secundum matrimonium non significat talem coniunctionem. Ergo non est sacramentum. Secundo, quia in omni sacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in secundis nuptiis nulla adhibetur. Resp. D. Th. art. 2. ad 2. & 3. cum distinctione: Nam secundum matrimonium dupliciter spectari potest. Primo, absolutè & in se. Secundo, in ordine ad primum. Si ergo in se spectetur, est perfectum sacramentum. Si autem in ordine ad primum matrimonium, iam caret aliqua perfectione sacramenti, quia non perfectè significat coniunctionem vnius Christi cum vna tantum Ecclesia. Et ob hunc defectum non benedicuntur secundæ nuptiæ, nec bigami ad sacros Ordines admittuntur. Adde, hunc defectum non esse essentialem in ratione sacramenti, quia ratio sacramenti est esse signum practicum gratiæ sacramentalis; quod tamen tam bene conuenit secundo matrimonio, quam primo. Esse autem signum alicuius rei extrinsecæ sacramenti coniunctionis Christi cum Ecclesia, non est de ratione, sed tantum perfectio quædam accidentalis.

QVÆSTIO II.

An liceat habere plures vxores simul?

1. INter Christianos primus fuit Valentinianus Imperator, qui pluralitatem vxorum concessit, teste Socrate *lib. 4. hist. cap. 27.* Cum enim captus esset amore cuiusdam Iustinæ, & eam vellet in vxorem ducere, retenta priore vxore Seuera, ex qua Gratianum filium iam susceperat, legem promulgauit, vt liceret vnicuique duas simul vxores habere, & hoc prætextu suam intemperantiam tegere conatus est. Hunc errorem reuocauit Lutherus propositione 65. & 66. *de bigamia Episcoporum, in cap. 16. Gen.* vbi docet liberum esse habere plures simul vxores.

2. PRIMA CONCLVSIO. Pluralitas vxorum repugnat primæ institutioni Matrimonij quæ à Deo facta est in Paradiso. Ita diuus Hieronymus, Chrysostomus, Beda, Theophylactus, & Anselmus, *in cap. 19. Matthæi*. Ambrosius *in lib. de viduis*. Augustinus *l. 1. de nuptiis & concupisc. cap. 9.* Asserunt enim Matrimonium initio institutum esse inter vnum & vnam, & excludere *Polygamiam*. Probatur primo, ex ipsa creatione hominis, quia si Deus voluisset Matrimonium esse vnius cum multis, creasset Adamo non vnam tantum, sed multas fœminas, quas in vxores ducere potuisset. Cum ergo tantum vnam creauerit, certum est

voluisse, vt haberet vnam tantum. Hinc Innocentius *cap. gaudemus, de diuortiis*, dicit, vnam tantum costam in vnam fœminam fuisse conuersam, & non plures in plures. Secundo, probatur ex verbis Christi Matthæi 19. Marci 10. *Non legistis quia qui fecit hominem ab initio, masculum & fœminam fecit & dixit. Propter hoc dimittet homo patrem & matrem*, &c. *& erunt duo in carne vna*. Ex quibus colligitur vnitas & firmitas matrimonij, vt notat Trid. *sess. 24. in princ.*

3. Secunda Conclusio. Pluralitas vxorum repugnat aliquo modo legi naturæ. Ita Innocentius *cap. citato*. D. Th. q. 65. art. 1. & alij Scholastici in 4. dist. 33. contra Durandum & paucos alios. Probatur Primo, ex dictis, quia si polygamia conformis naturæ esset, sine dubio Deus illam initio instituisset, præsertim cum eo tempore esset maximè necessaria ad propagandum genus humanum, & naturalis origo tunc formaretur. At Deus non polygamiam, sed monogamiam instituit & confirmauit, quia non solum in principio mundi, sed etiam post diluuium, fuisset valdè necessaria polygamia ad reparandos homines; & tamen eo tempore nemo habuit plures vxores. Nam ante diluuium solus Lamech dicitur plures habuisse, & ideo reprehenditur à Sanctis Patribus, præsertim ab Hier. *in epist. ad Gerontiam*. Post diluuium nec Noë nec filij eius habuere plures vxores, vt patet ex illo. 1. *Petri* 3. *vers. 20. Octo animæ saluæ factæ sunt per aquam* id est, Noë, tres filij, & vxores eorum. Secundo, probatur, quia contra legem naturæ est, quod res vni tradita & ab illo legitimè possessa alteri tradatur. Sed maritus in matrimonio tradit potestatem sui corporis vxori. Ergò iure naturæ non potest illam alteri dare. Tertio, quia pluralitas vxorum, tametsi non repugnat primario fini Matrimonij, nempe propagationi prolis, repugnat tamen aliis finibus secundariis, qui potissimum duo sunt, vnus est mutuum obsequium viri & fœminæ, secundus est remedium concupiscentiæ. Vtrique repugnat pluralitas vxorum. Primò, quia nihil magis repugnat charitati & mutuo obsequio coniugum in domestica viuendi ratione, quam rixæ & contentiones. Sed si vni viro plures fœminæ iungerentur, facilè inter illas orietur contentio & inuidia, maximè si alia, minus quam alia à viro diligeretur. Equidem Sara non potuit ferre Agar. *Gen.* 16. Et Rachel inuidebat Liæ propter fœcunditatem, *Gen.* 30. Et Phenenna affligebat Annam, 1. *Regum*, 1. Secundo, quia qui plures haberet vxores, non posset semper omnibus satisfacere quoad concupiscentiam.

Dices: si pluralitas vxorum repugnat legi naturæ. Ergo matrimonium inter vnum virum & plures vxores iure naturæ est irritum & nullum. Petrus Ledesma q. 65. *art.* 1. *dubio* 1. hoc concedit: cui fauet Innocentius, *capite gaudemus*. Solutio pendet ex sequenti conclusione.

4. Tertia Conclusio. Pluralitas vxorum non repugnat legi naturæ, quo ad eius primaria præcepta, sed solum quoad secundaria. Ita D. Thomas art. 2.

Nota duplicia sunt præcepta legis naturæ: quædam sunt vniuersalia & communissima, quæ sunt veluti prima principia iuris naturæ, vt sunt præcepta Decalogi: quædam sunt secundaria, quæ ex illis primis tanquam conclusionibus deriuantur. Prima, præcepta ordinantur ad principalem finem, qui à natura intenditur in quauis operatione. Secundaria, vero ad secundarium.

Hinc facilè probatur conclusio, quia tunc dicitur aliquid repugnare primis principiis legis naturæ, quando repugnat primo, & principali fini quia natura in aliqua operatione intenditur. Tunc autem dicitur repugnare secundariis principiis; quando repugnat secundario fini à natura intento. Sed pluralitas vxorum non repugnat principali fini matrimonij, sed solum secundario, vt dixi. Ergo, &c. Et iuxta hanc limitationem intelligatur præcedens conclusio, & rationes pro illa allatæ. Nam Prima & tertia ratio probat polygamiam non esse conformem omnibus naturæ principiis. Secunda, ratio probat esse contra legem naturæ, si res, quæ vni data est possidenda ob certum finem, ita detur alteri vt ille finis impediatur. Vnde si vir daret vxori potestatem sui corporis in mutuum obsequium & remedium concupiscentiæ, non posset illam tradere alteri, quia tunc ille finis impediretur. Si autem daret ad procreationem prolis, posset pluribus daret quia per hoc non impediretur procreatio prolis.

5. Quarta Conclusio. Pluralitas vxorum per singularem Dei dispositionem concessa fuit olim antiquis Patribus, verbi gratia, Abrahamo, Iacob, Dauid, & aliis, partim ante legem Mosaicam, partim post. Ita Innocentius & D. Tho. locis cit. Et probatur, quia certum est suprà dictos viros habuisse multas vxores, quas proculdubio non accepissent nisi fuisset cum illis dispensatum.

Dices: Deus non potest dispensare contra legem naturæ. Sed polygamia est contra legem naturæ. Resp. non potest dispensare contra primaria præcepta legis naturæ, potest tamen contra secundaria, quando recta ratio id exigit. Hoc autẽ in proposito factum est. Volebat enim Deus antiquis temporibus, vt maior multiplicatio esset hominum fidelium, qui in cultu veri Dei educarentur. Itaque Sanctis concessit plures vxores, vt plures liberi in vera Dei religione gignerentur & educarentur. Et quia hic est principalis finis matrimonij, ideo magis est obseruandus in tali casu, quam secundarius, vt rectè notat loc. cit. D. Thom.

6. Quinta Conclusio. Hæc dispensatio circa pluralitatem vxorum non est facta per externam aliquam locutionem aut scripturam, sed per peculiarem inspirationem Dei. Ita D. Thom. art. 2. Probatur, quia requiritur dispensatio legis, qualis est ipsa lex. Sed lex prohibens pluralitatem vxorum non erat scripta in vllo libro, sed solum impressa mentibus. Ergo & dispensatio in tali libro non debuit scribi, sed per inspirationem Dei imprimi in animo. Dices: hinc potius sequitur, quod non fuerit opus speciali inspiratione Dei, sed solo dictamine rectæ rationis. Sicut enim lex prohibens polygamiam non est data per specialem inspirationem Dei, sed solùm per instinctum rationis naturalis: ita etiam de dispensatione legis dicendum est. Respond. lex prohibens polygamiam duobus modis data est. Primo, per instinctum rectæ rationis, quatenus est conformis rectæ rationi. Secundo, per specialem inspirationem factam Adamo in Paradiso, Deus enim inspirauit Adamo, quænam esset natura matrimonij à se instituti, & quod debet esse vnius cum vna.

7. Dices: quid necesse erat Deum hoc inspirare Adamo, cum recta ratio id satis dictaret? Respondeo hoc ideo factum, vt lex prohibens polygamiam haberet vim obligandi & cogendi, quam sine inspiratione non habuisset. Nota, quod lex illa pertineat ad secundaria præcepta iuris naturæ, vt supra dixi; secundaria autem præcepta non habent vim coactiuam, nisi specialiter à Deo vel aliquo Principe sanciantur, sed solùm obligant quatenus recta ratio docet ita esse faciendum: Deus ergo speciali inspiratione sanciuit legem monogamiæ, & ideo in eius dispensatione opus fuit noua inspiratione speciali.

8. Sexta Conclusio. Dispensatio circa polygamiam indicata est à Deo primis aliquot Patribus: deinde eorum verbo aut exemplo ad alios peruenit. Ita D. Tho. *art.* 2. Et probatur, quia tempore Abrahæ, & deinceps erat omnibus notum, quod liceret habere plures vxores. Ergo signum est, quod tunc singulis nõ fuerit facta

FFFff ij

inspiratio Dei: sed quod iam antea facta esset aliquibus, à quibus posteri intellexerint. Antecedens patet, quia Sara induxit Abrahamum ad secundam vxorem ducendam, quod non fecisset, nisi sciuisset esse licitum. Similiter Laban obtulit Iacob duas filias, & rursum hæ obtulerunt eidem duas vxores, neque ipse miratus est, aut dixit, non licere: Denique Moyses in Deuteronom. C.21.v.15. tanquam de re nota & passim licita loquitur inquiens. *Si habuerit homo duas vxores, vnam dilectam & alteram odiosam, &c.* Patet ergo hos omnes audiuisse à maioribus suis, quod liceret habere plures vxores. Vbi autem primum facta sit inspiratio à Deo, incertum est.

Aliqui putant soli Noë factam fuisse, & ipsum deinde alios docuisse.

9. Septima Conclusio. Hæc dispensatio secundum Scotum concessa est soli populo electo, id est, solis Hebræis, qui descendebant per lineam Isaac & Iacob, idque ad propagandam eam gentem ex qua Messias erat nasciturus: At secundum alios deriuata est in omnes posteros Abrahami, non solum per Isaac & Iacob, sed etiam per Ismaël & Esau descendentes. An autem aliis gentibus etiam concessa sit, dubium est. Bellarminus probabiliter affirmat. Primo, quia scriptura non reprehendit Gentiles, quod eo tempore plures vxores haberent. Ergo probabile est fuisse generalem permissionem. Secundo, quia Sanctus Augustinus 16. *ciu.* 38. & *lib.* 22. *contra Faustum cap.* 47. scribit in iis locis, vbi Iacob duxit quatuor vxores, fuisse morem ducendi plures vxores posteritatis causa, & eum morem fuisse inculpabilem.

Locus autem in quo Iacob tunc erat, fuit Gentilium non Hebræorum, quia Laban, cuius filias accepit Iacob vxores, erat idololatra. Gen. 31.

10. Octaua Conclusio. Hæc dispensatio penitus sublata est à Christo, ita vt iam non Christianis solum, sed etiam aliis omnibus polygamia vetita sit. Ita Trid. sess. 26. ca. 2. Et Probatur. Primo, quia Christ. Matth. 16. reuocauit matrimoniũ ad primam institutionem, & eam voluit deinceps valere. At prima institutio excludit polygamiã. Secundo, quia Christus dicit eum Mœchari, qui dimissã vxore aliam duxerit. Matth. 19. Mar. 10. & Luc. 16. c. Quod si mœchatur, qui aliam ducit viuente priore, ergo non potest habere duas vxores. Tertio, quia Matrimonium in noua lege est sacramentum Christi & Ecclesiæ, ergo debet esse vnius cum vna.

Quæres: An Pontifex possit dispensare cum aliquo, vt habeat duas vxores simul? Resp. quod non potest, quia inferior non dispensat in lege superioris. At polygamia prohibita est lege Dei.

11. Nona Conclusio. Nullo modo licet, nec vnquam licuit vni fœminæ habere plures viros. Est communis sententia. Nam est contra legem naturæ, non solum quoad præcepta secundaria, sed etiam primaria, quia repugnat tam primario, quàm secundario fini Matrimonii. Bellarminus cap. 10.

CAPVT XLVII.

DE VINCVLO, FIRMITATE, *seu indissolubilitate Matrimonij.*

Quæritur Primo, an Matrimonium sit indissolubile secundum legem naturæ. Secundo, an potuerit solui in lege Mosaica per libellum repudii. Tertio, an dissolui possit, in lege Euangelica, siue inter Christianos contractum sit, siue inter infideles. Quarto, an Matrimonium ratum dissolui possit authoritate Papæ.

QVÆSTIO I.

An Matrimonium secundum legem naturæ sit indissolubile.

1. Prima Conclusio. Matrimonium ex prima sua institutione in paradiso factum est indissolubile. Ita D. Thom. *qu.* 67. *art.* 1. Et probatur ex Matthæi. 19. *v.* 6. *Quod Deus coniunxit, homo non separet.* Vbi Christus reuocat Matrimonium ad primam institutionem, tollendo repudium & polygamiam, quæ aliquando concessa fuerant, vt patet ex *Trident. sess.* 24. *ab initio.* Et ex communi interpretatione Patrum. Confirm. quia cum Pharisæi obiicerent Christo Moysen permisisse libellum repudii, respondit Christus. *Ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere vxores vestras, ab initio autem non fuit sic.*

2. Secunda Conclusio. Matrimonium secundum legem naturæ est indissolubile: Ita D. Thom. *loco citato.* Probatur Primo, quia Matrimonium secundum legem naturæ tale est, quale fuit à Deo institutum. Sed institutum fuit indissolubile, vt antea dixi. Ergo natura sua tale est. Confirm. quia communis est sententia Theologorum, Deum in paradiso nullum præceptum positiuum dedisse Adamo, præter vnum de non edendo fructu arboris; cum ergo dederit præceptum de indissolubilitate Matrimonii, illud non est positiuum sed naturale. Secundo, probatur ratione D. Thomæ, quia Matrimonium ex intentione naturæ ordinatur, ad educationem prolis, non solum ad breue tempus, sed per totam vitam prolis, Ergo Matrimonium ex intentione naturæ debet durare vsque ad mortem. Tertio, probatur, quia dissolutio Matrimonij magis repugnat ipsius naturæ, quam pluralitas vxorum, quia hæc non destruit Matrimonium sicut illa. Sed pluralitas vxorum prohibita est in iure naturali. Ergo multo magis dissolutio Matrimon. Quarto, quia firmius est vinculum viri & vxoris, quam filij & parentis, secundum hoc: *Relinquet homo patrem, &c. & adhærebit vxori suæ.* Sed vinculum inter filium & patrem est naturale & perpetuum. Ergo multo magis inter virum & vxorem. Quinto, quia matrimonium definitur *maritalis coniunctio viri & mulieris indiuiduam vitæ consuetudinem retinens.*

3. Prima Obiectio. Omnis res, per quascunque causas nascitur, per easdem dissoluitur, vt est regula iuris. Sed vinculum matrimonii nascitur ex mutuo contrahentium consensu. Ergo per eundem consensum dissolui potest. Respondeo, regula valet in iis, quæ ex natura sua dissolui possunt.

Dices. Omnes alii contractus, etiam iurati, possunt rescindi per consensum contrahentium, ergo & contractus matrimonii. Respondeo, non est simile: quia alii contractus non ordinantur ex natura sua ad aliquem finem, qui requirat indissolubilitatem, & ideo ex natura sua dissolui possunt. Contractus autem matrimonii ordinatur ad educationem prolis, quæ per totam vitam durare debet.

4. Secunda Obiectio. Constat vinculum matrimonii fuisse aliquando solutum, quia Abraham & Moyses dimiserunt suas vxores. Ergo ex natura sua non est indissolubile, Respondeo. Abraham iubente Deo repudiauit vxorem suam Agar, quia Deus per hoc voluit significare, se repudiaturum Synagogam. Itaque ratione huius mysterij dispensatum est cum Abrahamo. Vnde Galat. 4. scribit D. Paulus, Abrahamum habuisse duas vxores, & duos filios. Vna Sara erat libera, quæ significabat Ecclesiam noui Testamenti: Altera Agar serua erat, quæ Synagogam significabat. Vt ergo constaret Deum repudiaturum Synagogam, & indissolubili vinculo adhæsurum Ecclesiæ, iussus est Abraham repudiare Agar, & retinere Saram.

Dices. Si matrimonium natura sua dissolui non potest, quomodo ergo dissoluitur authoritate Dei, Resp. Deus potest dispensare in illis, quę pertinent ad secundaria præcepta legis naturæ, sicut est indissolubilitas Matrimonij, vt docet D. Th. art. 2.

QVÆSTIO II.

An Matrimonium potuerit dissolui in lege Mosaica per libellum repudij?

1. Certum est, permissum fuisse Iudæis vxores dimittere, Deuteron. 24. v. 1. Sed quæstio est, quo sensu hoc permissum fuerit. An ita vt dimittendo non peccarent: an verò vt peccarent quidem, sed lege non punirentur. Secundo, quibus de causis id permissum fuerit. Tertio, quæ cæremoniæ adhiberi solebant.

2. PRIMA CONCLVSIO. Probabile est in veteri lege fuisse illicitum dimittere vxorem, sed tamen permissum, vt impunè fieret ad maius malum euitandum. Hæc est communior sententia Theologorum in 4. *dist. trigesima tertia*. Et iuxta hanc peccabant Iudæi dimittendo suas vxores, & vinculum Matrimonij non soluebatur: ac proinde, si acciperent nouas vxores, non erat nouum Matrimonium, sed adulterium. Prob. Primo, quia Deuter. 14. v. 4. dicitur. *Mulierem repudiatam, si alteri nupserit, fieri pollutam & abominabilem coram Deo*. Ergo signum est, non licuisse illi secundò nubere: & connubium illud secundum, non tam connubium, quam adulterium fuisse. Similis locus est *Ierem*. 3. v. 1. Secundo, probatur, quia repudium fuit Iudæis propter duritiam cordis eorum permissum. *Matth*. 16. Ergo permissum fuit, vt minus malum ad maius euitandum, ne suas vxores occiderent. Præstat enim eas dimittere, quam interficere.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Probabilius est, permissum fuisse Iudæis dimittere vxores non solum impunè, sed etiam licitè, ita vt non peccarent dimittendo. Ita D Thom. Scotus, Durandus & Paludan. *in quarto, distinctione trigesima tertia*. Et iuxta hanc sententiam, quando quis dato libello repudij dimittebat vxorem, verè dissoluebatur matrimonium & poterat aliam vxorem ducere.

Probatur. Primo, quia si vinculum matrimonij non fuisset solutum, permissio illa fuisset valdè inæqualis & fortassis iniqua. Viri enim poterant alias vxores ducere, cum esset eo tempore licita pluralitas vxorum: fœminæ autem non potuissent alios viros accipere, quia nunquam licuit vni fœminæ simul habere plures viros. Itaque vel debuissent adulteræ fieri, vel perpetuo continere. Non est autem credibile mulieres in veteri lege fuisse coactas seruare perpetuum cœlibatum, qui eo tempore fuit planè insuitatus.

Secundo, probatur, quia lex Mosaica non puniebat nuptias repudiatarum cum aliis viris, vt patet Deut. 24. Ergo tales nuptiæ non erant adulteria, sed vera matrimonia: Lex enim Mosaica iubebat lapidari mulierem semel in adulterio deprehensam.

Tertio probatur, quia lex prohibebat, ne repudiata post mortē secundi mariti posset vnquam recipi à priore viro. At si per repudium non soluebatur vinculum matrimonij, non erat prohibendum, sed potius optandum vt vxor rediret ad suum priorem maritum.

Quarto quia *Leuit*. 21. *versu decimo tertio*. lege cautum est, vt sacerdos non ducat vxorem viduam, aut repudiatam, aut meretricem, sed virginem tantum. Ex qua lege videtur colligi licuisse aliis ducere repudiatam, quemadmodum licebat ducere viduam aut meretricem. Quinto, quia sicut Deus dispensauit cum Abrahamo, vt repudiaret Agar: ita potuit dispensare cum Iudæis, vt legitima de causa repudiarent suas vxores, *Sexto*, quia *Exod*. 21. *vers*. 4. Lex est, vt si seruo Dominus dederit vxorem, & ea pepererit filios, anno septimo seruus egrediatur liber, vxor autem & filij maneant sub potestate Domini. Hac lege priuabatur vir ille vxore & filiis. Ergo signum est fuisse tunc vinculum dissolutum; alioqui vxor debuisset in perpetuo cœlibatu manere.

4. Ad Primum contrarium argumentum Respondeo, mulierem repudiatam ideo vocari pollutam & abominabilem coram Deo, quia maritus notauit eam publica infamia, hoc ipso quod eam publicè à se dimisit: ac proinde non esse æquum, vt illam iterum recipiat.

Ad locum Ieremiæ dico, Deum ibi argumentari ita: Si vir non recipit repudiatam, quando ea nupsit alteri viro, multo minus ego te Ierusalem deberem recipere, quæ non nupsisti alteri, sed cum pluribus amatoribus fornicata es.

Ad secundum, Respondeo, Deum potuisse hoc permittere Iudæis propter duritiam cordis eorum, ita tamen vt peccatum esse desineret.

5. Tertia Conclusio. Incertum est, quibus de causis in veteri Testamento licuerit vxorem dimittere. Ioseph. lib. 4. c. scribit licuisse quacunque de causa. Tertull. *l. 4. contra Marcionem*, putat non licuisse nisi ob adulterium. Sic enim interpretatur illud Deut. 24. vers. 1. *Si acceperit homo vxorem, & habuerit eam, & non inuenerit gratiam* (vxor) *ante oculos eius propter aliquam fœditatem*, id est, adulterium. At Orig. Chrys. & alij *in cap. 19. Matthæi*, hoc merito refellunt. Primo, quia Pharisæi interrogabant Christum, an quacunque ex causa liceret vxorem dimittere? Ergo supponebant multis de causis licere, alioqui nimis impudenter interrogassent si ob solum adulterium licuisset. Secundo, quia si adulterium vxoris fuisset manifestum, debebat secundum legem lapidari. *Leuit*. 20. *vers*. 10. Et *Ioan. cap. 8. vers. 5.* Si autem fuisset adulterium præsumptum, quod probari à marito non posset, debebant secundum legem Zelotypiæ explorare per operationem aquæ amaræ, *Num. 5. vers. 5.* Nicolaus Lyranus *in comm. super 24. Deut.* recitat duas opiniones. Primò, licuisse dimittere vxorem propter omnem rem turpem, vt ob morbum contagiosum, vel aliquod simile, quod Matrimonij coniunctionem præcessisset. Secundo, licuisse etiam ob omnes causas Matrimonio contrarias, etiam si Matrimonio superuenissent, vt si mulier venefica esset, aut liberorum interfectrix.

6. Quarta Conclusio: Cæremoniæ & cautiones quibus libellus repudij dari solebat, ab Hebræis recitantur decem. Prima, vt vxor nusquam discederet, nisi volente marito. Secunda, vt libellus repudij in manu eius traderetur. Tertia, vt scriberentur ad minimum nomina duorum testium. Quarta, vt exprimerentur tres generationes viri, & tres mulieris, vt post ex formula patebit. Quinta, vt scriberetur libellus literis rotundis, distinctis & perspicuis, ita vt vna aliam non attingeret, ne aliquod scripturæ vitium irreperet. Sexta, vt si inter scribendum aliqua guttula atramenti in chartam decideret, libellus authoritatem non haberet, aliusque denuò scriberetur. Septima, vt in libello nullum rasuræ vestigium appareret, ne suspectus esset vitij. Octaua, vt charta longior esset quam latior. Nota, vt omnes testes qui aderant, suum quisque sigillum adhiberent. Decima, vt maritus diceret: *Accipe libellum repudij, & esto à me abscissa, & cuicunque viro permissa.*

7. QVINTA CONCLVSIO. Forma libelli repudij erat hæc. *Ego Rabbi M. filius R. N. filij R. N. die prima mensis secundi Anni N. à creatione Mundi, in*

tali loco, ex animi mei consensu, & sine vlla coactione repudiaui filiam Rabbi N. filij R. N.: & dedi illi libellum repudij, in manu fœdam abscissionis, & signaculum diuisionis, vt sit à me abiecta, & abeat quocunque velit, & nemo possit illi prohibere iuxta constitutiones Moysi & Israel.

QVÆSTIO III.
An Matrimonium dissolui possit ob aliquam causam in lege Euangelica?

1. OPinio Prima est, posse dissolui, ob adulterium alterius coniugis. Ita hodie sentiunt omnes Græci, qui reipsa Matrim. dissoluunt, & coniugibus alia Matrim. ineundi potestatem faciunt in causa adulterij. Ex Latinis Luthe. Caluin. & Anabap. idem docent; ex Catholicis eodem errore tenentur. Eras. *in c. prioris epist. ad Cor.* Caiet. *in c.* 19. *Mat.* & Ambr. Catliar. Dominic. *l. annotationum in comment. Caietani.* Hoc tamen interest, quod hi suam sententiam subiiciant iudicio Ecclesiæ, reliqui non item. Secundo, quod reliqui non solum ob adulterium, sed etiam alias causas putent dissolui posse Matrimonium, v. g. ob diuturnam absentiam alterius coniugis, aut ob molestam cohabitationem, & frequentes rixas.

2. Secunda Opinio est Catholicorum, Matrim. omninò esse indissolubile, exceptis duobus casibus certis, & vno casu adhuc dubio. Primus, casus certus est, quando Matrim. fuit contractum inter infideles, & postea alter coniugum conuertitur ad fidem. Secundus est, quando Matrim. inter fideles est ratum & non consummatum, & postea alter ingreditur Religionem. Tertius, est dubius, an scilicet Pontifex aliquando possit dispensare in Matrimon. rato, non tamen consummato; de hoc tertio casu dicam in sequenti quæst. de illis certis hoc loco.

3. Prima Conclusio: Matrim. contractum inter infideles dissolui potest quoad vinculum, si alter coniugum conuertatur ad fidem, & alter nolit alteri cohabitare sine iniuria Creatoris. Est communis etiam cum hæreticis sententia, & habetur *in c. Quarto, & c. Gaudemus de diuortiis*: Et colligitur ex 1. Cor. 7. v. 15. *Si infidelis discedit, discedat. Non enim seruituti est subiectus frater aut soror in huiusmodi.* Vnde colligunt interpretes posse fidelem inire matrimonium cum alio, quia non est amplius obligatus seu subiectus priori coniugi infideli. Idem dicendum est, si infidelis maneat quidem cum fideli, sed cum iniuria Creatoris, & spirituali damno conuersi coniugis, quia hoc est deterius, quam si discederet. Duo tamen notes. *Primum*, eiusmodi Matrim. non dissolui actu, donec fidelis coniux cum alio Matrim. de facto contrahat, vt docet D. Th. *q.* 59. *a.* 5. *ad* 3. Siluanus *V. Matrim.* 8. *q.* 10. & alij Secundum, quod tametsi infidelis velit cohabitare cum fideli sine iniuria Creatoris, possit tamen fidelis se ab eo separare quoad thorum & cohabitationem: non autem cum altero Matrimonium inire: vt habent iidem Autores *loco cit.* Et colligitur ex D. Paulo cum ait: *Ego dico, non Dominus, si quis frater vxorem habet infidelem, & hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam.* Vbi satis insinuat, non esse præceptum Christi, sed suum consilium, vt fidelis non dimittat infidelem, si velit cum illo cohabitare. Ergo adhuc liberum est fideli dimittere illam, vel non dimittere. Ratio, quia fidelis per Baptismum regeneratur in nouam planè vitam, & moritur priori vitæ. Ergo non decet, vt maneat obligatus ad habitandum cum infideli. Cur autem S. Paulus suadeat, vt cohabitet, rationem ipse hanc subiungit: quia fieri potest vt saluetur vir infidelis per mulierem fidelem, & è contrario.

4. Prima Obiectio, Matthæi 19. v. 6. *Quod Deus coniunxit, homo non separet.* Ergo fidelis non potest separari ab infideli, quando Matrimonio coniuncti sunt. Resp. illa separatio non fit ab homine, sed à Deo, vt patet ex verbis Apostoli.

5. Secunda Obiectio sumitur ex *vers.* 9. *Qui dimiserit vxorem suam, nisi ob fornicationem, & aliam duxerit, mœchatur.* Ergo fidelis non potest dimittere vxorem ob solam infidelitatem. Resp. Christus loquitur de Matrimonio contracto inter fideles, ibi enim non potest alter alterum quoad thorum dimittere, nisi ob fornicationem. At quando Matrimonium contractum est inter infideles, tunc alter potest alterum dimittere ob infidelitatem secundum D. Paulum.

Dices. Vnde constat Christum loqui tantum de Matrimonio fidelium? Resp. ex Diuo Paulo: qui cum dixisset. *Præcipio non ego, sed Dominus, vxorem à viro non discedere*, subiungit: *Cæteris autem ego dico, non Dominus. Si quis habet vxorem infidelem*; vbi per *cæteros* intelligit eos, qui Matrimonium ante fidem contraxerunt, de quibus Christus nihil præceperat. His ergo Paulus dat consilium, vt vir non dimittat vxorem infidelem: si ea velit cohabitare sine iniuria Creatoris.

6. Tertia Obiectio, Propter hæresin non soluitur vinculum Matrimonij, & tamen hæresis est quædam species infidelitatis. Ergo non semper potest solui ob infidelitatem. Resp. magnum est discrimen inter hæresin & infidelitatem propriè dictam. Nam Matrimonia contracta in infidelitate, non sunt sacramenta, & ideo facilius possunt dissolui. At contracta post Baptismum Matrimonia sunt sacramenta, & ideo minus dissolui possunt. Vnde non est mirum, si non soluatur matrim. Christianorum, quando alter conuertitur ab hæresi, & alter non conuertitur, quia matrimonium illud est sacramentum.

7. Secunda Conclusio. Matrimonium Christianorum ratum & nondum consummatum dissoluitur quoad vinculum per ingressum alterius coniugis in religionem. Ita Conc. Trid. *sess.* 24. *can.* 6. Et in iure canonico, *C. ex publico c. ex parte tua, de conuersione coniugatorum.* Et ratio est, quia recta ratio dictat, semper esse licitum transire de statu minus perfecto ad perfectiorem, si id possit fieri sine vllius detrimento. At status coniugij est imperfectior statu Religionis. Ergo potest quis ab vno ad alium transire, si fiat sine vllius detrimento, quod fit, quando matrimonium est ratum, & non consummatum, quia tunc nulla est proles, & vxor potest alteri nubere, si velit, & æquè bene atque antea, cum adhuc sit virgo & nihil infamiæ incurrat ex tali repudio, vt notum est.

Dices: fit illi iniuria, quia inuita spoliatur re sua. Res. tenetur consentire marito volenti inire perfectiores nuptias, cum id facere possit sine suo incommodo.

Dices. Secundo, ergo non solum per religionem, sed etiam per susceptionem sacrorum Ordinum, & maximè per Episcopalem dignitatem dissolui poterit Matrimonium ratum, quia illi duo status sunt etiam perfectiores statu coniugali. Resp. non est par ratio, quia Matrimonium ex natura rei, per se repugnat Religiosæ professioni, & ideo per talem professionem necessariò dissoluitur Matrimonium, quia non possunt simul consistere. At non repugnat sacris Ordinibus per se & ex natura rei, sed solum ex decreto Ecclesiæ, & ideo ex natura rei possunt simul consistere. Accedit quod per professionem monasticam homo ciuiliter & spiritualiter moriatur huic mundo, quod non fit per sacros ordines, vel per Episcopalem dignitatem.

8. Tertia Conclusio. Matrimonium Christianorum consummatum, est omnino indissolubile, ita vt neque ob adulterium alterius coniugis, neque

ob hæresim aut molestam cohabitationem, vel similem causam dissolui possit, ac proinde viuente priore coniuge nunquam licitum est ad alias nuptias aspirare. Ita Conc. Trid. *sess. 24. can. 5. & 7.* Et Probatur Primo, ex Scripturis, quia Marc. 10. v. 11. est: *Quicunque dimiserit vxorem suam, & aliam duxerit, adulterium committit super eam.* Luc. 10. v. 18. *Omnis qui dimittit vxorem suam & aliam ducit, mœchatur, & qui dimissam à viro ducit, mœchatur.* Rom. 7. v. 2. *Quæ sub viro est mulier, viuente viro alligata est legi.* Et infrà: *Igitur viuente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro.* 1. Cor. 7. v. 10. *Iis autem, qui Matrimonio iuncti sunt præcipio non ego, sed Dominus, vxorem à viro non discedere. Quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.*

Secundo, probatur ex Patribus apud Bellar. cap. 16.

Tertio, probatur ratione, quia Matrimonium Christianorum est signum coniunctionis Christi cum Ecclesia *Ephes. 5. v. 32.* Sed illa coniunctio est indissolubilis. Ergo & Matrimonium Christianorum est indissolubile.

9. Prima Obiectio. Matth. 19. v. 9. *Quicunque dimiserit vxorem suam, nisi ob fornicationem, & aliam duxerit, mœchatur.* Ergo saltem licet vxorem dimittere ob fornicationem. Resp. in repudio seu perfecta dimissione quoad vinculum sunt duo spectanda, nempe dimissio vnius, & potestas ducendi aliam. Christus ergo distinguit hæc duo, & alterum, scilicet dimissionem in causa fornicationis concedit, alterum verò omninò sustulit. Sensus ergo est, quod in vno casu liceat quidem dimittere vxorem quoad thorum & cohabitationem, scilicet ob fornicationem. Sed in nullo casu liceat aliam ducere, priore coniuge viuente.

10. Secunda Obiectio. Matrimonium ratum potest dissolui vt dixi. Ergo & consummatum, sequela patet: quia non essentialiter, sed tantum accidentaliter differunt. Ergo si vnum dirimi potest, & alterum. Confirm. Primo, quia loca Scripturæ allata pro consummato possunt æquè intelligi de rato. Secundo, quia vtrumque est signum coniunctionis Christi cum Ecclesia. Ergo ex hac parte non est vnum magis indissolubile quam alterum. Resp. Primo, ex communi sententia Theologorum apud Dom. Sotum *in 4. dist. 27. q. 1. a. 4.* quod tam indissolubile sit Matrimonium ratum, quam consummatum, vt bene probant argumenta. Vnde etiam optimè sequitur neutrum dissolui posse ab homine, quamuis vtrumque dissolui possit à Deo, Deus autem voluit matrimonium ratum dissolui per ingressum Religionis, non autem consummatum. Quod si Deus vtrumque voluisset dissolui, vtrumque dissolueretur.

Dices. Vnde constat, quod ratum tantum voluerit dissolui. Resp. ex Ecclesiæ declaratione. Hæc solutio bona est. Aliter tamen respondent Canonistæ, nempe consummatum non esse solubile nisi à Deo, ratum esse solubile authoritate Pontificis de qua *in seq. quæst.* agemus.

11. Tertia Obiectio. Concilium Neocæsariense *can. 7.* iniungit, pœnitentiam contrahentium secundas nuptias post diuortium: non tamen illas dirimit. Ergo signum est tale matrimonium esse firmum, & consequenter prius esse dissolutum. Ita Kemnitius. Resp. Concil. loquitur de secundis nuptiis quæ contrahuntur mortua priori vxore, quæ licitæ quidem sunt, sed tamen olim notabantur aliqua pœnitentia, ob signum incontinentiæ, vt patet ex Conc. Laodicæno *can. 7.*

12. Quarta obiectio. Conc. Mileuitan. *can. 17.* prohibet quidem, ne post diuortium ineatur aliud matrimonium: sed tamen simul addit petendum esse ab Imperatore, vt de hac re legem promulget. Vnde colligit Kemnitius eo tempore nō fuisse apud Christianos legem, quæ dirimeret matrimonia post diuortium contracta Resp. Canones Conc. Mileuit. potissimum compositi & editi sunt à S. August. cum autem S. Augustinus integris libris disputauerit in nullo casu, ne fornicationis quidem, licitum esse viuente coniuge transire ad aliud matrimonium, facilè apparet sensus citati canonis. Si enim ab Augustino scriptus est, non pugnat cum doctrinā August. Quod autem Patres illius Concilij desiderarent legem Imperatoris, non ideo factum est, vt illa lege declararent illicitum esse matrimonium post diuortium, vtroque adhuc viuente coniuge; cum hoc satis declaratum esset in Euangelio, & in Epistola D. Pauli: sed vt illa lege seuerè punirentur à seculari Magistratu, qui crimen illud admitterent.

13. Quinta Obiectio. In decreto Gratiani 32. q. 7. sunt quatuor canones quibus conceditur aliud matrimonium post diuortium, vt patet *cap. quod proposuisti cap. quædam c. concubuisti c. si quis.* Respon. Primus canon sumptus est ex Epistola Gregorij III. ad S. Bonifacium, vbi legimus Gregorium concessisse cuidam viro secundum matrimonium ob ægritudinem prioris coniugis. Sed canonem hunc intelligunt Doctores de ægritudine reddente mulierem ineptam ad coniugium, ac proinde dirimens impedimentum matrimonij. Secundus canon sumptus est ex quodam Concilio anonymo. In eo decernitur vt mulier adultera, quæ cum fratre viri sui peccauerat, nō ineat nouum matrimonium: vir autem innocens possit inire matrimonium. At hic canon exponitur à Doctoribus de matrimonio ineundo post mortem prioris coniugis, vt patet simili canone *in eadem* q. & incipit. *Hi vero*, vbi statuitur, vt coniuge adultera mortua vir eius ducat quam voluerit: mulier verò adultera ne marito quidem mortuo possit alteri nubere. Quod tamen intelligitur de adultera, quæ cum alio suo propinquo peccarit, & simul incestuosa sit. Nam alioquin simplex adulterium non impedit matrimonium post mortem coniugis. Tertius canon est Zachariæ Pontificis, vbi scribitur eum, qui cum sorore vxoris suæ peccauit, neutram habere posse: vxorem tamen ipsius posse nubere cui voluerit. Sed hic canon intelligitur de coniugio, quod innocenti parti conceditur post mortem prioris coniugis. Quartus, est Concilij Triburiensis, qui eodem modo debet intelligi.

QVÆSTIO IV.

An matrimonium ratum dissolui possit authoritate Papæ?

1. Omnes Catholici consentiunt, matrimonium consummatum non posse dissolui per dispensationem Pontificis. De rato litigant inter se Theologi & Canonistæ.

2. Prima Conclusio. Probabile est, matrimonium ratum dissolui posse per dispensationem Pontificis (in quocunque casu.) Ita communiter omnes Canonistæ, & ex Theologis Antonius, Caiet. Catharin. Medina. Syluest. & Nauarr. apud Valentiam. *quæst. 1. p. 7.* Fundamentum est, quia matrimonium ratum potest solui per ingressum alterius coniugis in Religionem, idque ex solo statuto Ecclesiæ non Christi authoritate. Vnde inferunt Canonistæ, si Pontifex mortuus facto statuto soluit matrimonium ratum. Ergo idem potest facere Pontifex viuus suo mandato, vel dispensatione. Secundo, quia Pontifex potest dispensare cum professo, vt ducat vxorem. Ergo etiam potest dispensare in matrimonio rato. Sequela patet quia maius est vinculum professionis, quam matrimonij rati, cum vinculum matrimonij rati soluatur per professionem. Si ergo Pontifex potest dispensare in maiori vinculo, potest

etiam in minore. Tertio, fortiter probatur: quia de facto sæpe dispensatum est à Pontifice. Nauar.enim,c.22.n.23. affirmat ad sui instantiam apud Pontifices, Paulum III. & Pium IV. cum quibusdam personis in ea re fuisse dispensatum. Similiter Antonin. 3.p. t.1.c.21. §.3. affirmat se vidisse tales aliquas dispensationes factas à Martino V. & Eugenio IV.

3. Secunda Conclusio. Probabile quoque est, matrimonium ratum non posse dissolui authoritate Pontificis; Ita passim omnes Theologi. Probatur. Primo, ex Matth.19.v.6. *Quod Deus coniunxit, homo non separet.* At Pontifex est homo. Secundo, quia matrimonium ratum non differt essentialiter à consummato, sed hoc non potest dissolui à Pontifice. Ergo nec illud. Tertio, quia vtrumque est indissolubile ratione sacramenti. At vnum non est minus sacramentum quam alterum. Sententia Theologorum speculatiuè videtur probabilior. Altera tamen est tuta in praxi.

CAPVT XLVIII.

De Bonis Matrimonij.

QVia Matrimonium habet quandam speciem turpitudinis, ideo Theologi assignant tria bona quibus matrimonij turpitudo tegatur, & matrimonium cohonestetur. Primo, est bonum fidei tum in cohabitatione, tum in reddendo debito. Secundo, bonum prolis. Tertio, est bonum sacramenti. Ita docet D. Aug. *l.9. super Genesin ad literam, cap.7.* & ex illo Theolog. *in quart. dist.13.* Et D.Thom. *in supplemento, q.49.* bonum sacramenti consistit in vinculo charitatis, & firmitate seu indissolubilitate, de qua actum est. Itaque de duobus reliquis superest agendum.

QVÆSTIO I.

De bono fidei, & de diuortio.

1. PRima Conclusio. Tria spectant ad fidem coniugalem. Primo, vt alter alteri reddat debitum. 1. *Cor.7.v.3. Vxori vir debitum reddat, similiter & vxor viro.* Secundo, vt alter cum altero cohabitet, & simul familiam administrent, ita tamen vt mulier sit subdita viro, 1. *Cor.11.v.3. Caput mulieris est vir.* Et 1. *Tim. 2. v. 2. Docere mulierem non permitto, neque dominari in virum.* Tertio, vt neuter viuente altero cum aliqua alia persona copuletur, hoc enim esset adulterium committere, *Rom.7.v.3. Viuente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro.*

2. Quæres: An hæc tria semper seruanda? Resp. duo priora non semper seruantur, vt patet in diuortio, quod consistit in eo (secundum communem Theologorum vsum) quod fiat separatio matrimonij quoad thorum & cohabitationem, manente vinculo coniugali. Propter quas causas hæc separatio fieri possit, dicetur posteà. Hinc patet diuortium distingui à repudio: quia in hoc fit etiam separatio quoad vinculum coniugale.

Nota: Apud Iurisconsultos aliter accipi has voces; vocant enim repudium dimissionem tum sponsæ, tum vxoris. Diuortium autem solius vxoris post matrimonium, dimissionem, siue quoad thorum, siue quoad vinculum, *l. inter stuprum l. inter diuortium. ff. de verb. signifi.* Vnde tam in iure canonico quam in ciuili, in titulo de diuortiis agitur de solutione matrimonij, siue quoad thorum tantum, siue etiam quoad vinculum.

3. Secunda Conclusio: Propter certas quasdam causas potest fieri diuortium quoad thorum & cohabitationem, manente tamen vinculo coniugali. Ita Tridentinum, *sess. 24. cap.8.* Sunt autem tres potissimum causæ. Prima est: Si vterque coniux ex mutuo consensu voueat post consummationem, perpetuam continentiam, & ad Religionem transeat. Matth.19.v.20. *Omnis qui reliquerit, &c. vel vxorem.* Secunda, potest esse crimen alterius coniugis, idque triplex. Primum est adulterium, de quo Christus, Matth. 5. v. 33. Secundum, est hæresis, de quo Apostolus ad Tit.3.v.10. Tertium, si alter impellat alterum ad peccatum. Matth. 18.v.9. Tertia, causa potest esse furor, aut sæuitia alterius coniugis: Itemque lepra, vel alius morbus contagiosus. Vide Valent. q.4.p.2.

4. Tertia Conclusio. Diuortium, quoad thorum tantum, potest fieri propria authoritate, at diuortium quoad cohabitationem, quia res est publica, & quæ potest alios scandalizare, non debet fieri nisi authoritate Ecclesiæ, *cap. porro. de diuort.*

5. Quarta Conclusio: Diuortium in causa adulterij vel fornicationis potest quatuor de causis fieri illicitum. Primo, si fornicatio fuerit sine crimine, vt si mulier vim passa fuerit, aut ex ignorantia cum eo rem habuerit, quem virum suum credebat, cum tamen esset alienus. Secundo, si vterque coniux eodem crimine teneatur. Tertio, si post cognitum adulterium cum eo rem habuerit. Quarto, si author fuit coniugi, vt fornicaretur. Vide Dom. Scotum in 4.d.36.q.1.art.1.

6. Obiectio. Christus. Matth.5. & 19. expressè docet non licere dimittere vxorem, nisi ob fornicationem. Ergo ob alias causas non licet. Respondeo, Christus duplici de causa excepit solam fornicationem vel adulterium. Primo, quia sola fornicatio est propria ratio solutionis matrimonij, cæteræ autem communes sunt matrimonio cum aliis omnibus confœderationibus. Nam ob hæresim, vel inductionem ad peccatum non solum separari debet coniux à coniuge, sed etiam filius à patre, frater à fratre, & seruus à domino. Cum ergo sola fornicatio directè opponatur fidei coniugali, & substantiæ ipsius matrimonij, cætera autem crimina per accidens se habeant ad matrimonium, ideo Christus de sola fornicatione locutus est. Secundo, quia Christus loquebatur de dimissione perpetua, non autem ad certum tempus. Nulla autem potest esse causa perpetui diuortij, nisi fornicatio. Nam ob cætera crimina non fit diuortium, nisi pro eo tempore, quo ipsa crimina durant. Et ratio patet ex dictis, quia fornicatio per se opponitur matrimonio, & ideo statim atque coniux frangit coniugi datam fidem cadit à iure coniugij, nec amplius habet vllum ius in coniugem. Quod de aliis criminibus dici non potest.

QVÆSTIO II.

De bono prolis.

1. PRima Conclusio. Matrimonium duplici nomine cohonestatur ex prole. Primo, quia proles per se magnum bonum quoddam est, cum illius procreatio conseruet & augeat societatem humanam. Secundo, quia filij ex vero matrimonio suscepti censentur esse legitimi, id est, idonei ad publicas dignitates & officia in repub. Qui autem extra matrimonium procreantur, illegitimi sunt, & inhabiles ad ea officia.

2. Secunda Conclusio: Filij legitimi sunt varij in iure. Primo, qui nati sunt ex legitimo matrimonio. Secundo, qui ex matrimonio bona fide in facie Ecclesiæ contracto, nati sunt, licet reuera ob aliquod impedimentum non fuerit legitimum illud matrimonium, quia potest ignorari.

Dixi *in facie Ecclesiæ*, quia si clandestinè contractum fuerit, filij sunt illegitimi. *c. cum inhibitio. de cland. desp.*

Nota: Sufficit vt alter tantum coniugum bona fide coram facie Ecclesiæ contraxerit si enim vterque mala fide contraxisset, filij essent illegitimi, *cap. cit. Tertio*, qui nati sunt ex parentibus infidelibus, & post ad fidem conuersis, etiamsi fuerint coniuncti in gradu

canonica lege prohibito. *cap. gaudemus de clandest. desponf.*

Nota: si filij nati sint ex secunda vxore, v.g. alicuius Iudæi, qui primam vxorem repudiasset, non esse legitimos, etiam si Iudæus conuertatur cum vxore, quia secundum illud matrimonium non fuit verum & legitimum. *Quarto*, qui ex concubina Patris ante legitimum matrimonium nati fuerunt, Patre concubinam in vxorem postea ducente: modo illam in vxorem postea ducere potuerit tempore conceptionis vel natiuitatis, filiorum *c. tanta vis. ibid. Quinto*, si mulier iudicio Ecclesiæ separata à primo viro, viuente illo contrahat cum alio, legitimi sunt filij ex illo secundo viro suscepti, *c. perlatum. Sexto*, si fuerit lis de iustitia matrimonij, filij, qui lite pendente nascuntur, censentur legitimi. Idem dico post latam sententiam, facta tamen legitima appellatione. Ratio, quia Ecclesia in tali casu permittit coniuges simul habitare. Æquum ergo est vt filij censeantur legitimi. *Septimo*, legitimi sunt, quia tales esse probantur legitimo aliorum testimonio, licet fama viciniæ & tractatus parentum clament contrarium. *c. per tuas litteras.*

3. Tertia Conclusio. Filij illegitimi sunt triplices, nempe naturales, nothi, & spurij seu manseres. Difficile autem est assignare quomodo hæc differant inter se. In iure quidem ciuili dicuntur naturales, qui ex concubina domi habita nati sunt: nothi, qui ex scorto: spurij, qui ex parentibus inter quos matrimonium esse non poterat. In iure autem canonico naturales non distinguuntur à nothis, & sunt omnes illi qui sunt nati ex coitu legibus damnato: spurij vero, qui nati sunt ex parentibus, inter quos non poterat esse matrimonium, vt sunt, qui nascuntur ex incestu, vel adulterio.

CAPVT XLIX.

De Impedimentis Matrimonij in genere.

DVplicia sunt impedimenta Matrimonij, quædam impediunt & dirimunt: quædam impediunt tantum. Priora sunt quatuordecim, quorum duodecim continentur hisce versibus.

Error, Conditio, Votum, Cognatio, Crimen.
Cultus disparitas, Vis, Ordo, Ligamen, Honestas,
Si sis Affinis, si fortè coire nequibis.
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

Duo alia addit Concilium Trident. Primo, clandestini matrimonij impedimentum. Secundo, inter raptorem & raptam, quamdiu illa est in potestate raptoris. Posterioris generis impedimenta sunt tantum duo, continenturque his versibus.

Ecclesiæ vetitum, nec non tempus feriatum
Impediunt fieri, permittunt facta tenere.

De his autem omnibus generatim quæritur. Primo, an Pontifex possit statuere impedimenta matrimonij, præsertim dirimentia. Secundo, an Princeps sæcularis apud infideles id possit. Tertio, an etiam Princeps sæcularis apud Christianos.

QVÆSTIO I.

An Pontifex possit statuere impedimenta matrimonium dirimentia?

1. QVædam dirimunt seu irritant matrimonium iure naturali, quædam iure diuino, quædam iure humano tantum. Est ergo quæstio de hoc tertio genere impedimentorum. Et ratio dubij est, quia Pontifex non potest mutare materiam sacramentorum à Christo institutam. Ergo non potest efficere, vt persona quæ iure diuino habilis est ad sacramentum matrimonij, fiat inhabilis. Atqui persona v.g. clandestinè contrahens, vel consanguinea, habilis est iure diuino ad sacramentum matrimonij. Ergo Pontifex non potest reddere inhabilem. Ergo non potest irritare clandestinum matrimonium. Confir. à simili, quia non potest facere, vt aqua naturalis quæ diuino iure est materia Baptismi, fit inhabilis ad Baptismum, vel vt panis, qui iure diuino est materia Eucharistiæ, fit inhabilis ad Eucharistiam. Ergo nec potest facere, vt persona libera, quæ antea iure diuino erat materia matrimonij, fit inhabilis ad matrimonium. At hoc conatur facere in matrimonio clandestino, & in quibusdam gradibus consanguinitatis. Ergo malè facit. Propter hoc argumentum multi Episcopi atque Theologi, qui fuerunt in Conc. Trid. antequam res definiretur putarunt Ecclesiam non posse irritare vel dirimere clandestina matrimonia. Et D. Sot. *in 4. dist. 28. qu. 1. art. 1. ad 1.* nihil audet definire, sed relinquit iudicio Ecclesiæ definiendum.

2. Prima Conclusio: Ecclesia vel Pontifex potest statuere impedimenta matrimonium dirimentia, ita vt matrimonium sit irritum si cum tali impedimento contrahatur. Ita Trid. *sess. 24. can. 3. & 4.* Ratio est, quia matrimonium dupliciter spectatur. Primo, vt est cōtractus ciuilis. Secundo, vt est sacramentum. Quamuis ergo Pontifex non possit mutare materiam vel formam matrimonij quatenus sacramentum est, potest tamen statuere vt contractus ciuilis sit irritus, nisi fiat tali, vel tali modo. Sicut enim aliqui contractus ciuiles subiecti sunt potestati & legibus Principum, ita etiam contractus matrimonij. Quando ergo Pontifex facit aliquam personam inhabilem ad matrimonium, nihil mutat circa essentiam sacramenti: sed tantum mutat aliquid circa contractum qui sacramento præsupponitur.

Quæres: an Pontifex hoc possit facere non solum in matrimonio Christianorum, sed etiam infidelium? Affirmat Wilhelmus Rubion in 4. *d.* 40. *q.* 2. Sed non rectè, quia Pontifex est tantum caput Ecclesiæ, non autem eorum qui sunt extra Ecclesiam, vt fatetur Innocentius III. *Gaudemus de diuortiis.* Et *prob. Corinth. 5. vers. 12. Quid enim mihi de iis qui foris sunt iudicare?* Nota tamen Pontificem dupliciter spectari posse. Primo, vt est Pontifex seu caput Ecclesiæ, & sic non habet iurisdictionem in eos, qui sunt extra Ecclesiam, & consequenter non potest eorum contractus ciuiles rescindere vel impedire. Secundo, vt est princeps temporalis, & sic potest statuere impedimenta dirimentia contractum matrimonialem apud infideles qui habitant in iis locis quæ Pontifici tanquam temporali Domino subiecta sunt.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Vt Pontifex statuat huiusmodi impedimenta requiritur iusta causa ob quam id faciat. Ratio, quia potestas Pontificis non est data ad dissipandum, sed ad ædificandum. Ergo non debet irritare vel impedire ea Matrimonia, quæ iure naturali & diuino concessa sunt, nisi legitima causa subsit. Et bene Ruard. art. 20. *Louan.* ait, maior exigitur causa ad dirimendum, quam ad simpliciter prohibendum matrimonium. Et sæpe potest esse iusta causa prohibendi, non autem dirimendi, quia dirimere grauius est, quam simpliciter prohibere.

4. Quæres Primo. Si Pontifex sine iusta causa statuat aliquod impedimentum, an validè id faciat, ita vt sit peccatum cum eo impedimento contrahere, si solum impediens sit; & præterea matrimonium sit irritum, si etiam dirimens sit. Aliqui affirmant, quia quamuis in tali casu desit illi legitima causa hoc faciendi, non tamen deest potestas & iurisdictio. Ergo tametsi faciendo peccet, tamen factum tenet. Alij rectius docent ad valorem facti seu prohibitionis requiri iustam causam, ac proinde si non adsit iusta causa, matrimonium cōtra talem prohibitionem contractū fore vali-

dum & licitum. Ratio, quia in iis, quæ iure naturali & diuino licita & valida sunt, non potest Pontifex quicquam mutare pro solo suo arbitratu, sed requiritur legitima causa ob quam aliquid mutandum sit. Aliter vero res habet in iis, quæ iure naturali ac diuino libera sunt & indifferentia.

5. Quæres secundo. An sicut Pontifex potest generalem legem statuere, qua matrimonium ex iusta causa irritet inter certum genus personarum, ita possit aliquos priuatos prohibere, ne matrimonium inter se ineant, adeo vt matrimonium contra talem prohibitionem contractum sit planè irritum; præsertim si habeat iustam causam prohibendi, cuiusmodi potest esse magna disparitas inter contrahentes, vel periculum magnarum discordiarum. Henriquez, *lib. 12. cap. 2.* dicit Pontificem nunquam id fecisse, nec expedire vt faciat: an autem possit id facere, non definit. Similia habet Nauarrus, *lib. 4. Consilior. tit. de Sponsalibus, Consil.* 24. iuxta primam editionem. Probabile tamen est, eum id posse. Si enim potest ex iusta causa reddere irritum matrimonium inter omnes personas certi generis, vt inter omnes consanguineos vsque ad quartum gradum, cur non posset inter duas priuatas personas, subsistente legitima causa?

6. Quæres Tertio, An etiam possit subsistente causa, personam aliquam reddere perpetuò inhabilem ad matrimonium, quæ alioqui iure naturali & diuino habilis est? Hic casus multum differt à præcedenti. Nam in illo non faceret personas simpliciter inhabiles, sed tantum respectu quorumdam hominum, ac proinde non cogeret illos ad perpetuum cœlibatum. Hoc autem faceret in hoc casu. Hæc quæstio disputata fuit sub Vrbano quinto, qui ad matrimonium contrahendum dicitur inhabilem reddidisse Bernabonem Vice-Comitem Mediolanensem, & eius filios, eo quod Ecclesiæ rebelles essent. Id autem rectè factum docent Alexander de Næuo *capite tuas, ne Sponsa duorum.* Et Calderinus *ibid.* Et ratio est, quia licet ius naturæ concedat vnicuique matrimonium, potest tamen Pontifex in pœnam alicuius delicti priuare aliquem hoc iure, reddendo ipsum inhabilem. Confirmatur Primo, quia sicut potest illum priuare vita in pœnam peccati, aut in seruitutem redigere, sic potest illi eripere libertatem contrahendi matrimonium. Secundo, quia quibusdam Canonibus cautum est, ne incestuosi contrahant nouum matrimonium. Ergo & caueri potest ne validè contrahant matrimonium.

7. Tertia Conclusio. Si solum ius diuinum & naturale spectemus, sicut Pontifex in tota Ecclesia, ita Episcopus potest in sua diœcesi statuere impedimenta matrimonium dirimentia. Generatim enim loquendo, quidquid potest Pontifex in tota Ecclesia quoad externam iurisdictionem potest Episcopus in sua diœcesi, nisi Pontifex sibi reseruet. Nunc autem reseruauit sibi hoc Pontifex in matrimonio, vt plerique docent, tametsi nullo iure expressum sit. Verisimile est generali Ecclesiæ consuetudine haberi hanc reseruationem.

QVÆSTIO II.

An Princeps infidelis possit statuere impedimenta matrimonium dirimentia?

1. Dicam Primo, de Gentilibus. Secundo, de Iudæis. Gentiles vel respectu subditorum infidelium, vel fidelium spectantur.

2. PRIMA CONCLVSIO. Princeps infidelis potest in suo regno aut statu respectu subditorum infidelium statuere huiusmodi impedimenta. Est communis, & fundatur in duobus principiis, quod scilicet matrimonium infidelium sit tantum contractus ciuilis, & quod Princeps possit ea omnia præstare quæ spectant ad commune bonum & tranquillitatem reip. Sicut ergo potest ex iusta causa, quando bonum reip. exigit, irritare alios contractus ciuiles, sic etiam contractum matrimonialem. Hoc sensu D. Tho. *in 4. dist. 34. q. 1. a. 1. ad 4.* Et *lib. contra gentes 4. cap. 78.* dicit matrimonium subiacere potestati. Loquitur enim de matrimonio vt contractu ciuili.

Hinc sequitur, si infideles contraxissent matrimonium cum aliquo impedimento secundum eorum leges dirimente, & postea ad fidem conuerterentur, quod deberent iterum contrahere si vellent in coniugio perseuerare, quia prior contractus fuit inualidus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Princeps infidelis non solum respectu subditorum infidelium, sed etiam fidelium potest talia impedimenta statuere. Nam licet matrimonium fidelium sit sacramentum, non tamen potest esse sacramentum nisi supponatur esse legitimus contractus ciuilis. At non esset talis contractus nisi esset celebratus secundum leges ciuiles, præsertim si iustæ sint. Hinc sequitur, sicut Christiani habitantes sub potestate Principum infidelium tenentur seruare alias leges ciuiles, quæ ad pacem reip. pertinent ita etiam legem irritantem certa matrimonia, modò non sit iniusta.

4. Tertia Conclusio. Iudæi tamen non possunt talia impedimenta statuere. Ita passim Theologi. Nam nec habent liberam remp. nec proprium & legitimum Principem: nec possunt vti legibus Mosaicis, quæ ad matrimoniales causas spectant, quia omnes leges cæremoniales expirarunt per mortem Christi. Hinc sequitur matrimonium, quod sola lege Mosaica prohibitum est, fuisse quidem irritum durante illa lege, nunc tamen esse ratum, quia expirauit illa prohibitio.

Quæres: Quid si Iudæi ante Christi mortem, cum adhuc liberam remp. habebant, statuissent aliquod impedimentum dirimens matrimonium, an illud possit adhuc vim habere? Resp. quod sic. Solæ n. leges Mosaicæ, non autem seculares sunt per Christum abrogatæ.

QVÆSTIO III.

An Princeps Christianus possit eiusmodi impedimenta statuere?

1. NEgat Gloss. finalis *cap. si quis ingenuus, 29. qu. 2.* & multi Canonistæ. Ratio quia matrimonium Christianorum est sacramentum, ac proinde spectat ad potestatem Ecclesiasticam, non autem ad secularem. Hinc iure Canonico definitum est causas matrimoniales ad solius Ecclesiæ forum pertinere.

2. PRIMA CONCLVSIO. Potest Princeps Christianus, si præcisè huius potestas spectetur, statuere talia impedimenta respectu suorum subditorum. Ita D. Thomas *in 4. d. 54. qu. 1. a. 1. ad 4.* Tapperus *ar. 20. Louan.* Bell. *l. de Matrimonio c. 32. circa finem*, & multi alij. Ratio est, quia non minorem habet potestatem, quam Princeps infidelis. Si ergo hic potest statuere impedimenta circa matrimoniũ, poterit & ille. Nec obstat, quod matrimoniũ Christianorũ sit sacramentum, quia impedimenta non statuuntur circa matrimonium, vt sacramentum est, sed solum, vt contractus ciuilis est.

3. Secunda Conclusio. Hæc tamen potestas impediri potest à Pontifice, & reipsa impedita est, quia Pontifex reseruauit sibi causas matrimoniales. Prius patet, quia potestas secularis est subiecta Ecclesiasticæ. Ergo ab hac potest impediri. Posterius patet, quia multæ leges ciuiles, quæ in quibusdam casibus prohibebant matrimonium, per ius Canonicum correctæ sunt. Huc spectat quod ante dixi ex Canonico iure, causas matrimoniales ad solius Ecclesiæ iudicium pertinere.

4. TERTIA CONCLVSIO. Tametsi potestas Principum Christianorum impedita sit in causis ma-

trimonialibus respectu subditorum fidelium, non tamen respectu infidelium. Pontifex n. ideo reseruauit sibi hoc ius respectu fidelium, quia horum matrimonium est sacramentum, at infidelium matrimonium non est sacramentum. Hæc generatim, nunc de singulis impedimentis agam.

I. *De Errore.*

IN matrimonio quadrupliciter potest contingere error. Primo, circa personam. Secundo, circa statum eius seruilem. Tertio, circa qualitatem personæ. Quarto, circa diuitias. Primus & secundus est impedimentum dirimens matrimonium iure naturali, quia iure naturali requiritur ad matrimonium consensus voluntarius qui impeditur per talem errorem: Reliqui duo errores non impediunt matrimonium.

II. *De Conditione.*

HÆc conditio impediens ac dirimens matrimonium est duplex. Prima, est conditio seruilis alteri ignota, de qua ante dixi, quia non differt ab errore circa seruilem statum personæ. Secunda, est conditio apposita de futuro, ex qua contractus pendeat. Vtraque impedit contractum matrimonialem iure naturali. De *priori* patuit, De *posteriori* patet quia natura contractus requirit, vt sit de præsenti, & non pendeat ex euentu futuro, alioqui erit tantum promissio ipsius contractus.

III. *De Voto.*

1. TRiplex potest esse votum. Primo, simplex. Secundo, solemne sacris & maioribus Ordinibus. Tertio, solemne in Religione approbata emissum.

2. Prima Conclusio. Votum simplex castitatis impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum, nisi in vno casu, nempe si quis in nostra Societate emittat simplex votum obedientiæ, paupertatis, & castitatis: vt patet ex peculiari constitutione Gregor. XIII. quæ incipit. *Ascendente Domino.* Ibi enim reddit inhabiles ad matrimonium validè contrahendum eos omnes qui in nostra Societate tria vota simplicia emiserint.

3. Secunda Conclusio. Votum solemne sacris Ordinibus annexum impedit & dirimit matrimonium. *Capite vnico, de voto in 6.* Impedit autem iure tantum Ecclesiastico, non autem Diuino aut naturali, vt dicetur, in impedimento Ordinis.

4. Tertia Conclusio. Votum solemne in Religione approbata emissum impedit & dirimit matrimonium iure Ecclesiastico. *cap. consuluit.* Et *cap. insinuante. qui cler. vel vouent.*

Dixi: in Religione approbata, quia sic habetur. *c. vnico de voto in 6.* Vnde notat Syluester. *v. Matrimonium.* 8.*n.*5 non sufficere vt votum solemne fiat in tertio Ordine Diui Francisci, vel Dominici, eò quod talis Ordo non sit propriè Religio approbata, sed certus quidam viuendi Ordo sub certa regula, sicut nunc est Sodalitas Beatæ Virginis.

5. Quarta Conclusio: Qui impediti sunt talibus votis, siue solemnibus, siue simplicibus nostræ Societatis, & præsumunt contrahere matrimonium, non solum illicitè & inualidè contrahunt, sed etiam de facto incurrunt excommunicationem, vt de votis solemnibus, *clement. vnica. de consang. & affin.* de votis simplicibus ex *constitutione Gregorij XIII.*

IV. *De Cognatione.*

1. TRiplex est cognatio. Prima, naturalis, quæ dicitur consanguinitas. Secunda, spiritualis, quæ oritur in baptismo & confirmatione. Tertia, legalis quæ ex filiorum adoptione nascitur.

2. Prima Conclusio: Consanguinitas reddit inualidum matrimonium vsque ad quartum gradum inclusiuè, *cap. non debet. de consang. & affinit.* Vt autem sciatur quoto gradu consanguinitatis vna persona distet ab alia, tres regulæ notandæ sunt.

Prima: In linea recta, quæ ascendentium & descendentium tot gradus numerandi sunt, quot numerantur personæ, excepta prima. Itaque filius est in primo gradu consanguineus patri, nepos in secundo, pronepos in tertio, &c.

Secunda, In linea transuersali, quando vtraque persona æqualiter distat ab eodem stipite communi, totidem gradibus distant inter se, quot distant à stipite. Vnde fratres, qui à patre æqualiter distant, sunt inter se consanguinei in primo gradu, quia quilibet eorum est consanguineus patri in primo gradu. Similiter filij duorum fratrum sunt consanguinei in secundo gradu ob similem causam.

Tertia regula: in linea transuersa, quando vtraque persona distat inæqualiter à communi stipite, quot gradibus distat persona remotior à communi stipite, totidem & distat ab altera. Vnde filius fratris distat à suo patruo in secundo gradu. Hæ tres regulæ valent in iure Canonico, & seruantur in causis matrimonialibus.

3. SECVNDA CONCLVSIO. Cognatio spiritualis, quæ contrahitur in Baptismo & Confirmatione impedit & dirimit matrimonium. Est autem ea triplex. Prima, dicitur paternitas, quæ contrahitur inter baptizantem & baptizatum, inter confirmantem & confirmatum, & similiter inter patrinum baptizati vel confirmati, & baptizatum vel confirmatum. Secunda, dicitur compaternitas, quam contrahit baptizans aut confirmans, aut patrinus cum naturalibus parentibus baptizati aut confirmati. Tertia, dicitur fraternitas, quæ est inter baptizatum vel confirmatum, & filios naturales baptizantis vel confirmantis & patrinorum.

Nota: Fraternitatem à Concilio Tridentino sublatam esse omnino è numero impedimentorum, & ex parte etiam compaternitatem, nempe baptizantem & confirmantem & patrinos, relicta ea compaternitate, quæ est inter parentes & patrinos, & inter eosdem parentes & baptizantes vel confirmantes, Vide *sess.* 24.c.2.

4. Tertia Conclusio. Cognatio legalis, quæ oritur ex adoptione alicuius in filium, impedit & dirimit matrimonium, vsque ad gradum quartum, sicut cognatio naturalis. Estque etiam triplex. Prima, inter ascendentes & descendentes. Secunda in linea transuersali inter adoptatum & filios naturales adoptantis. Tertia, per modum cuiusdam affinitatis legalis, nempe inter adoptantem & vxorem adoptati, vel è contrario inter adoptatum & vxorem adoptantis. Prima, & secunda semper impedit, etiam sublata adoptione, vel emancipato filio adoptiuo. Secunda, solum impedit quamdiu durat ipsa adoptio, & quamdiu filij naturales sunt in patria potestate. Omitto disputationes ex Leuitico.

V. *De Crimine.*

SVnt duo Crimina, homicidium & adulterium, quæ iure Ecclesiastico impediunt & dirimunt matrimonium in quatuor casibus. Primus, quando vir & fœmina communi consensu machinantur mortem alteri coniugum, vt se mutuò recipiant in matrimonium. *c. laudabilem. de conuersione infidelium.* *Secundus*, quando adulter procurat mortem coniugis suæ, vel mariti adulteræ vt cum adultera coniugium celebrare possit: vel contrà, quando adultera procurat mortem viri sui vel vxoris adulteri, vt cum adultero matrimonium inire possit. *cap. semper hæc. de eo, qui duxit in matrimonium, quam polluit per adulterium.* *Tertius*, si adulteri dederint sibi inuicem fidem de matri-

monio inter se contrahendo post mortem vxoris adulteri, vel mariti adulteræ. Nam, qui ita fidem sibi dederunt, videntur omnino mortem alterius coniugum procuraturi. *cap. Relatum 32. quæst.* Quartus, si de facto adulteri inter se contraxerint viuentibus prioribus coniugibus, *cap. finali. de eo, qui in matrimonium duxit*, &c. Hi duo posteriores casus intelliguntur, quando vterque adulter est conscius vitæ coniugis alterius. Si enim vir adulteram decipiat, affirmans coniugem suam esse mortuam, vel contrà, si mulier adulterum decipiat, affirmans virum suum esse mortuum, tunc Matrimonium non est irritum. *cap. propositum de eo qui*, &c.

Nota. In primo casu est crimen homicidij sine adulterio, in reliquis adulterium præcedit, & homicidium subsequitur.

Obiectio: Dauid commisit adulterium cum Bethsabea & post interfecto huius viro duxit illam in vxorem. Ergo adulterium & homicidium in tali casu non faciunt irritum matrimonium. Respondeo, non faciunt irritum iure naturali aut Diuino, sed tantum Ecclesiastico. Hoc autem iure non tenebatur Dauid.

VI. *De Disparitate cultus.*

HÆc disparitas reperitur inter fideles & infideles. Sunt autem duplices infideles: alij baptizati, & sunt Hæretici, alij non baptizati, vt sunt reliqui. Hoc posito tria certa sunt apud Catholicos. Primo, Matrimonia fidelium cum infidelibus siue baptizatis, siue non baptizatis esse illicita. Secundo, Matrimonia fidelium cum infidelibus non baptizatis non solum esse illicita, sed etiam irrita. Tertia, Matrimonia fidelium cum hæreticis baptizatis esse quidem illicita, non tamen irrita.

Dices: Hæc non videntur esse certa. Primo, quia D. Augustinus dubitauit, an matrimonia fidelium cum infidelibus essent illicita, vt patet *ex l. 1. de adulterinis coniugiis, c. 21. & 25.* Et ex *l. de fide & operibus. cap. 19.* vbi dicit, se non inuenire clarum testimonium in nouo Testamento, quo eiusmodi matrimonia prohibeantur. Secundo, quia S. Monica mater D. Augustini habuit virum infidelem. Tertia, quia 1. *Corinth. 7.* D. Paulus permittit, coniugem fidelem manere cum infideli, si velit.

Respondeo. Primo, Matrimonium inter fidelem & infidelem non est irritum iure naturali aut diuino, aut Ecclesiastico scripto, sed tantum ex cõsuetudine populi Christiani vim legis obtinente, hæc autem consuetudo non fuit tempore D. August. quia tunc passim contrahebant fideles cum gentilibus, neque putabatur hoc esse peccatum, teste eod. *l. de fide & opere c. 9.* Itaque S. Monica ob ignorantiam potuit excusari à peccato.

Respondeo secundo. Tametsi Diuus Augustinus dubitauit, an in nouo Testamento extaret clarũ testimonium prohibens eiusmodi Matrimonia, non tamen dubitauit, quin Cyprianus & alij viri docti docerent esse prohibita. Nam l. 1. *de adulter. coniugiis*, cap. 21. ponit hæc verba ex sententia Pollentij. Hoc est Domini præceptum tam in veteri, quàm in nouo Testamento, vt non nisi vnius Religionis & fidei coniugia sibi maneant copulata. Et *cap. 25.* ait. *Quamuis Beatissimus Cyprianus non dubitet, nec in leuibus peccatis constituit iungere cum infidelib. vinculum Matrimonij, atque id esse dicat prostituere gentilibus membra Christi.* Similia habet *in l. de fid. & op. c. 19.* & tandem ita concludit. *Omnino consultum est ne fiant tales coniunctiones: Quid enim opus est, in tantum discrimen ambiguitatis caput immittere?*

Resp. Tertio, S. Paulus solùm permittit virum fidelem manere cum vxore infideli (& è cõtra) si ante conuersionem contractum sit Matrimonium, non autem permittit, vt vir, qui iam fidelis est, de nouo contrahat cum infideli. Posset tamen illi dispensare Pontifex.

VII. *De vi.*

VIs impedit ac dirimit Matrimonium, quatenus obstat legitimo consensui qui ad matrimonium requiritur. Vnde si per vim & metum extorqueantur sola externa verba sine interiori consensu, tunc iure naturæ nullum est Matrimonium. Si autem per vim & metum extorqueatur etiam interior consensus, tunc distinguo. Si metus sit leuis, qui non cadit in constantem virum, non impedit Matrimonium. Si autem sit grauis, impedit & dirimit iure Ecclesiastico, vt dixi *supra quæst. 2.* Solet hic disputari de Matrimonio inter eos, quamdiu rapta in pristinam libertatem non restituitur, ac in loco tuto collocatur, in quo si liberè postea in raptorem consenserit, poterit raptor eam in vxorem ducere. Nihilominus raptor, & omnes illi consilium, auxilium, & fauorem præbentes sunt ipso iure excommunicati, & perpetuò infames, omniumque dignitatum incapaces. Et si fuerint Clerici, de proprio gradu sunt deponendi. Raptor autem siue raptam ducat in vxorem, siue non, ad arbitrium iudicis tenetur raptæ dotem decentem assignare. *sess. 24. cap. 6.*

VIII. *De ordine.*

MAiores Ordines ob annexum solemne votum Castitatis impediunt & dirimunt matrimonium iure tantum Ecclesiastico, non autem Diuino. Vt enim *alibi* dixi, cælibatus iure tantum Ecclesiastico sacris Ordinibus annexus est. Et probatur, quia Ecclesia Romana concessit Græcis sacerdotibus vsum matrimonij ante ordinationem contracti. *Cum olim, de Clericis coniugatis.* Hoc autem non fecisset si cælibatus Diuino iure annexus esset sacerdotio.

IX. *De Ligamine.*

LIgamen significat vinculum prioris matrimonij, quo durante iure Diuino inualidum est secundum matrimonium *cap. licet, de sponsa duorum.* Vnde si quis ex secundo matrimonio suscepisset prolem, teneretur tamen ad priorem redire, si adhuc viueret. Hic solet disputari an mulier ob diuturnã absentiam mariti possit cum alio contrahere? Resp. non potest nisi habeat certitudinem moralem de morte absentis mariti. *cap. dominus, de sec. nuptiis.* Certitudo autem moralis communiter non habetur nisi per nuncium fide dignum. *cap. in præsentia, de sponsal.* Vel nisi sint tanta mortis indicia, vt certo nuncio æquiualeant. Neque verò sufficit fama & rumor, siue ex distante, siue ex propinquo loco, nisi ea sit multorum ac diuturna.

X. *De Honestate.*

IVstitia publicæ honestatis nihil aliud est quàm propinquitas quædam orta ex sponsalibus de futuro validis, vel ex matrimonio rato. Dicitur autem Iustitia, quia decens & æquum est, vt v. g. frater non contrahat matrimonium cum ea quæ fuit sponsa prioris fratris iam demortui. Hoc impedimentum ante Concilium Tridentinum extendebatur vsque ad quartum gradum, sicut extenditur affinitas, *cap. vnico, de sponsalibus.* Post Concilium non extenditur vltra primum gradum in sponsalibus de futuro, *Sess. 24. cap. 3.* Vnde si quis de futuro contraheret cum aliqua, ea mortua, non posset cum eius matre vel sorore contrahere, quia sunt in primo gradu, in cæteris autem gradibus posset. Quando autem impedimentum oritur ex rato matrimonio, extenditur ad gradum quartum sicut ante Tridentinum extendebatur, explicauit Pius quintus quasdam de hac re constitutiones.

XI. *De affinitate*

XI. *De Affinitate.*

AFfinitas est propinquitas personalis prouenienes ex carnali copula, siue hæc sit licita, siue illicita, *cap. discretionem, de eo qui duxit. Tridem. Sess. 24. cap. 4.* Ad cognoscendos autem gradus affinitatis hæc datur regula; vt posita copula carnali inter virum & fœminā, quo gradu aliquis viro consanguineus est, eodem sit affinis mulieri; contrà; Notandum tamen, quod, licet omnes consanguinei viri contrahant affinitatem cum vxore eius, & vicissim, tamen consanguinei viri & vxoris non contrahant affinitatem ad se inuicem. Porro hoc impedimentum affinitatis impedit & dirimit matrimonium, vsque ad quartum gradum, *cap. non debet, de consanguinitate & affinitate.* Etsi in Tridentino. *Sess. 24. cap. 4.* statutum sit, ne affinitas ex fornicatione orta extendatur vltra secundum gradum.

XII. *De impotentia.*

1. DVplex est impotentia: perpetua & temporalis: Illa est, quę sine miraculo, aut notabili aut probabili periculo corporis tolli non potest, *cap. fraternitatis, de frigidis & maleficiatis.* Solet autem oriri ex triplici causa. *Primò*, ex causa naturali, & tunc comprehenditur nomine frigiditatis. *Secundo*, ex maleficio. *Tertio*, ex castratione, vel aliqua alia simili causa superueniente. Censetur autem in iure perpetua, quæ probatur durasse per triennium, *cap. laudabilem, & cap. literæ de frig. & maleficiatis.*

2. Prima Conclusio. Impotentia perpetua, ex quacunque causa orta sit, si præcedat matrimonium, dirimit contractum; vt patet ex toto ferè titulo citato. Si autem superueniat non, dirimit.

Nota: Si impotentia sit respectu cuiuscunque alterius personæ, tunc impedit Matrimonium simpliciter: Si autem respectu alicuius tantum determinatæ personæ, tunc solum impedit respectu vnius.

3. Secunda Conclusio. Impotentia temporalis, quæ sine miraculo aut notabili periculo tolli potest, non dirimit matrimonium, *cap. fraternitatis, citato.*

Quæres, an is, qui sciens contrahit cum impotente, debeat in tali matrimonio permanere? Affirmant Paludanus & Antonius. Sed meritò hos reprehendit Nauarrus *cap. 22. nu. 60.* quià tale matrimonium nullum est, *capite, consultationi. de frig. & malef.* Quamuis non debent impediri tales, quo minus, si velint, cohabitent simul vt fratres, vt patet ex *eodem cap. 4.* Quæres *secundò*, an coniuges ob maleficium perpetuum separati, & deinde aliis coniuncti, cum quibus verè matrimonium consummarunt, cogendi sint redire ad priorem coniugem? Affirmat. Magist. *in 4. dist. 24.* Richardus. *ibid.* Gloss. *in cap. si perpetua.* Ratio est, quia si post separationem frigido detur potentia, cogitur ad primum coniugium redire, *c. requisisti 33. qu. 1.* Ergo idem debet fieri in separatis ob maleficium. Negant Scotus *in 4. distinctione 34.* Scotus *ibid. quæst. 1. articulo 3.* & Abulens. *in caput decimum nonum Matt. quæst. 90.* Alij autem distinguunt. Nam separati ob maleficium perpetuū non sunt cogendi vt redeant ad primum matrimonium, si in secundo habuerint potentiam. Ratio, quia maleficiati possunt esse inhabiles ad vnam mulierem, & habiles ad alias. Et ità intelligitur Canon *si per.* Si tamen aliqua ratione constaret, siue per experientiam, siue alio modo, redditam esse maleficiato potentiam respectu prioris coniugis, & maleficium omnino sublatum, tūc priori coniugi est restituendus. In hoc enim casu censetur Ecclesia fuisse decepta in separatione prioris matrimonij, vt habet Gloss. *loco citato.*

De Desponsatione clandestina.

1. TRibus modis dicitur. desponsatio clandestina. *Primo*, quando fit sine legitimis testibus. *Secundo*, quando fit sine trina denunciatione publica. *Tertio*, quando fit sine solemnitate, id est, sine benedictione sacerdotali, *cap. aliter, 33. quæst. 5. cap. cum inhibitio, &c. cum in iudicio, de clandestina desponsatione.*

2. Secunda Conclusio. Desponsatio sine Parocho & testibus ante Tridentinum impediebat, quidem Matrimonium, non tamen dirimebat; nunc autem & impedit & dirimit. De Parocho addi solet, quod debeat coniuges coniungere in facie Ecclesiæ. Hoc autem aliter atque aliter intelligitur ratione diuersorum locorum. Nam in Lusitania (in Germania etiam) idem est, quod in ianua Ecclesiæ. In Belgio in ipsa Ecclesia. In Hispania in præsentia amicorum & cognatorum.

3. Secunda Conclusio. Desponsatio facta sine tribus denunciationibus solum impedit matrimonium, non autem dirimit; Conc. enim Tridentin. fatetur omitti posse denunciationes cum facultate Ordinarii, vel etiam vnam tantum adhiberi posse. Congregatio autem Cardinalium præterea declarauit omitti posse variis de causis. *Primò*, si esset suspicio matrimonium malitiosè impediendum. *Secundò*, ob vicinitatem temporis, quo vetitæ sunt nuptiæ. *Tertiò*, ob similem aliam causam, vt si nobilis cum ignobili, aut diues cū paupere, aut senex cum adolescentula vellet contrahere.

4. Tertia Conclusio. Desponsatio sine solemnitate, id est, benedictione sacerdotis; nec dirimit contractum nec impedit contrahēdum, quia benedictio hæc sequitur matrimonium iam contractum. Concil. autem Tridentinum duo de hac re decreuit. *Primo*, vt illa benedictio fiat tantum à proprio Parocho, vel alio sacerdote qui à Parocho habeat licentiam, non obstante quacunque consuetudine etiam immemorabili. *Secundo*, hortatur coniuges, vt ante benedictionem in templo habendam in eadem domo non cohabitent.

De Impedimentis Matrimonium dirimentibus.

PLerique assignant duo talia impedimenta; Alij quinque his versibus.

Tempora, mandatum, votum, sponsalia, crimen
Impediunt fieri, permittunt facta teneri.

Primum igitur impedimentum sunt certa quædam tempora, quibus ab Ecclesia prohibitæ sunt nuptiæ & earum solemnitates, nempe ab Aduentu vsque ad Epiphaniam, & à die Cinerum vsque ad Octauam Paschatis inclusiuè. Ita Trident. *sess. 24. cap. 10.*

Quæres, an saltem his temporibus prohibitis liceat matrimonium sine vlla solemnitate celebrare atque etiam consummare? Negant Paludanus, Antonius & Rosella. Adfirmant Caietanus *in summa, verbo matrimonium.* Nauarr. *cap. 22. num. 71.* quia Concil. Trid. solum prohibet solemnitatem nuptiarum. *Secundum* impedimentum est Interdictum vel prohibitio, vt si Episcopus, vel eius Vicarius, vel etiam Parrochus iusta de causa prohibeant: ne aliqua persona cum alia contrahat, vel ne contrahant hoc vel illo tempore. *Tertium* est votum simplex etiam iuramento confirmatum, siue sit Castitatis, siue Religionis ingrediendæ, siue de non contrahendo matrimonio, siue de suscipiendis sacris Ordinibus. Nam tale votum, tametsi non dirimat matrimonium contractum, etiamsi ab vtroque coniugum esset emissum, impedit tamen ne licitè contrahatur. *Quartum* impedimentum sunt sponsalia cum vna contracta sine iusta causa contrahit matrimonium vel etiam sponsalia cum alia. *Quintum* est Crimen. Sunt autem varia crimina in iure Canonica expressa: *Primum* est Incestus *can. 1. 2. 4. de eo qui cognouit consanguineam vxoris.*

Nota: incestus committi potest vel cum propriis consanguineis, vel cum consanguineis sponsæ aut vxoris ducendæ: incestus cum consanguineis sponsæ, licet sit occultissimus, impedit & dirimit matrimonium, sed commissus cum propriis consanguineis

impedit tantum: *Secundum* est vxoricidium *cap. interfecit, 33. quæstione secunda.* Intellige de simplici vxoricidio. Qui enim occidit eo animo, vt cum alia contrahat, vel etiam consentiente adultera, non potest vllo modo contrahere matrimonium, vt dictum *supra.* *Tertium* presbytericidium *cap. qui presbyterum, de pœnit. & remiss.* *Quartum* hæresis, teste D. Th. *in 4. d. 39. q. 1. a. 6.* *Quintum* periurium *cap. de iis de sponsal.* *Sextum* quodlibet peccatum mortale, quod impedit dignam susceptionem sacramenti. Vnde Tridentin. *sess. 24. c. 1.* seriò hortatur coniuges, vt, antequam contrahant, confiteantur peccata, & sacram Eucharistiam percipiant.

CAPVT L.

DE IVDICE CAVSARVM *Matrimonialium.*

PLerique Lutherani & Caluinistæ docent causas matrimoniales simpliciter pertinere ad magistratum secularem. At Kemnitius *in 2. part. Exam. distinguit*, volens aliquid ad iudicem Ecclesiasticum pertinere, nempe respondere de casibus conscientiæ ortis circa matrimonium & pendentib. ex interpretatione Scripturæ: Reliqua ad politicum magistratum, nempe ferre leges de matrimonio, statuere impedimenta, audire causas circa contractus, ferre sententiam coactiuam, & cætera ad tribunal spectantia. Hoc probat *Primo*, quia Theodosius Imper. non autem Episcopus, aut Pontifex tulit legem prohibentem matrimonia consobrinorum. *Secundo*, quia Episcopi *in Concil. Mileu.* decreuerunt legem de diuortio petendam ab Imper.

2. Prima Conclusio. Causæ matrimoniales sunt triplices. *Primæ*, quædam sunt omnino politicæ, vt, de dotibus, successionibus, hæreditatibus. *Secundo*, quædam sunt omnino spirituales, vt de materia, forma & ministro sacramenti, de benedictione Sacerdotali, & similes. *Tertio*, quædam partim sunt politicæ, partim spirituales, vt de gradibus consanguinitatis, de diuortiis, de repudio, de impedimentis, & de aliis rebus ad contractum matrimonii pertinentibus. Nam hic contractus partim spectatur vt ciuilis, partim vt in eo fundatur ratio sacramenti. *Priori* modo est materia politica: *posteriori* spiritualis seu Ecclesiastica.

3. Secunda Conclusio. De causis primi & secundi generis non potest esse dubium. Si enim sint omnino politicæ, fatemur eas pertinere ad magistratum politicum, & quotidie apud Catholicos agitari solent coram iudice seculari. Si autem sint omnino spirituales, certum est pertinere ad solam Ecclesiam. Princeps enim secularis nec potest, nec debet disputare, quænam sit natura sacramenti, aut quomodo benedictio sacerdotalis adhibēda. Deinde quia tempore Apostolorum nullus erat magistratus politicus apud Christianos: ac proinde non poterant causæ matrimoniales deferri nisi ad iudicem Ecclesiasticum.

4. Tertia Conclusio. Causæ tertij generis partim politicæ partim spirituales, tametsi possint aliquo modo pertinere ad magistratum politicum cum subordinatione ad magistratum Ecclesiasticum: simpliciter tamen & de facto pertinent ad Ecclesiasticum. Ita Trident. *sess. 24. can. 12.* Et probatur *primo* ex praxi totius Ecclesiæ à Christo vsque ad nostra tempora. Nam ipsemet Christus *Matth. 5. & 19.* iudicauit causam de diuortio & repudio, nec remisit eam ad secularem magistratum. Similiter fecit Apostolus *primæ Corinthiorum capite septimo*, quando tractabatur causa de matrimonio inter fidelem & infidelem. Item postea fecerunt Pontifices & Concilia, vt ex eorum decretis & rescriptis constat. Omnia enim sunt plena quæstionibus & decisionibus de contractibus matrimonialibus.

Respondet Kemnitius, Christum, Apostolos & Pontifices fuisse tantum interpretes verbi Dei, non autem pronunciasse sententiam coactiuam, nec vllam legem sanciuisse.

Contra, quia Apostolus 1. *Cor. 7.* apertè loquitur de lege (præcepto) à Christo latâ dicens, *Iis qui matrimonio iuncti sunt, præcipio, non ego, sed Dominus, vxorem à viro non discedere.* Deinde si Pontifices essent tātum interpretes verbi Dei, cur hactenus Christiani detulissent quæstiones matrimoniales potius ad Pontificem, quam ad alium quemuis Doctorem Theologiæ, præsertim cum aduersarij dicant, Pontificem non minus posse errare, quam quemuis alium fidelem in expositione scripturæ? Denique certum est in V. T. sacerdotes non fuisse tantum interpretes, sed etiam veros iudices in causis matrimonii. Nam *Deut. 17.* iubebantur interfici, qui sententiæ sacerdotis non acquiescerent.

Probatur *secundo* conclusio ratione, quia matrimonium non solum est contractus ciuilis, sed etiam sacramentum, & pleræque quæstiones, quæ circa illud excitantur, pertinent ad forum conscientiæ. Ergo nullo modo sunt deferendæ ad iudicem secularem.

Iam ad *primum* argumentum Kemnitij Resp. Impp. seculares posse quidem ferre leges de impedimentis matrimonii, sed cum subordinatione ad Pontificem, adeo vt si Pontifex eas approbet, ratæ sint: si repugnet irritæ sint. Hoc factum est in lege Theodosij Imperat. quia eam Pontifex approbauit. Imò cum postea filij Imperat. eandem legem abrogassent, *l. celebrandis, C. de nuptiis*; & aliam tulissent, vt licita essent matrimonia inter consobrinos *§. duorum. Inst. de nuptiis*; Pontifex eam irritauit, & iterum constituit vt matrimonia inter consobrinos essent illicita, *cap. quæstion. 2.* Ad *secundum* Respondeo, Patres Concilij Mileuitani non petiisse ab Imperatore legem simpliciter decernentem, quid non sit licitum diuortium (hoc enim iam antea decretum erat ab Ecclesia) sed punientem prævaricatores illius decreti.

FINIS.

INDEX RERUM ET VERBORUM.

Primus numerus, *Paginam*: Secundus, *Columnam*: Et qui huic signo §. postponitur, *Paragraphum* indicat.

A

Index rerum

B

C

Index rerum

Index rerum

E

F

G

I

L

M

N

O

P

Q

R

S

Index rerum

Index rerum

FINIS.